

Buji Ferenc

A GÖRÖGSÉGTŐL A KERESZTÉNYSÉGIG*

A hamvasi hagyományértelmezés stádiumai

A tradicionális iskola a XX. század talán legmerészebb intellektuális kísérlete, mert teljes egészében a kortendenciákkal – Hamvas kifejezésével élve a „korszenvédelemmel” – való szembefordulás jegyében jött létre. Az iskola a modern világ- és emberértelmezést radikálisan elutasítva a régi ember – a *homo religiosus* – szemléletét tette magáévá, nemcsak annak vallási-spirituális, hanem társadalmi-politikai vonatkozásaiban is. A tradicionális iskola tehát bizonyos értelemben idegen test a mai világ kulturális-intellektuális közegében, ám éppen kívülállása miatt egyúttal az egyetlen olyan irányzat, amely teljes rálátást kínál a modernsége. A léteben és kultúrájában is megalázott, elnyomott, eltiport régi ember a tradicionális iskolában találta meg azt a magasan intellektuális ágenst, amelyen keresztül képes volt szembenézni és szembefordulni – *nem túlzás!* – halálos ellenségével, a modernitással.¹

A tradicionális iskola nem tekinthető sem neospirituális mozgalomnak, sem filozófiai irányzatnak. Ami a neospirituális mozgalmakat illeti, azokból hiányzik a tudományos-intellektuális igényesség, ami pedig a filozófiai irányzatokat, azokból az egzisztenciális-spirituális elkötelezettség hiányzik. Míg a tudomány – a vallástudomány, a történelemtudomány, a kulturális antropológia stb. – megfosztotta a tradíciót szellemi tartalmától, s a vele való foglalkozást egy szimpla, „színtelen és szagtalan” kétdimenziós tudománnyá tette, mely híjával van

* Forrás: *Életünk*, 2007/2–3, p. 28–44.

¹ A modernség – részint erőszakos eszközökkel, részint folyamatosan alámosva a magasabb rendűre irányuló emberi tartást – a tradíció és a tradicionális értékrend *totális* felszámolására tört és tör. Az előbbire a legjobb példa maga a bolsevizmus, amely bárhol jutott uralomra, eszközökben nem válogatva pusztította el a régi világ összes megnyilvánulását, aspektusát és értékét (vö. „a múltat végképp eltörölni, rabszolgahad, indulj velünk”); az utóbbira pedig a liberális demokrácia a példa, amely ugyanezt tette és teszi mind a mai napig mindenütt, ahová csak betette a lábát. Valójában – „üdvörténeti” perspektívából – az erőszakos eszközökkel élő bolsevisztikus anti-tradicionálisnak azért kellett megbuknia, mert már korántsem szolgálta olyan hatékonyan azokat a célokat, amelyek egyúttal a demokratiko-liberális anti-tradicionálisnak is céljai. Mert e kettő tradicionális perspektívából nézve csupán eszközeiben különbözik, céljaiban nem.

annak a harmadik dimenzióknak, annak a szubjektív elemnek, amely minden tudásnak és tudománynak életet ad, addig a neospiritualizmus különféle megnyilvánulásai teljesen a modern világ képére formáltak – torzították – a régi ember spirituális hagyományát.² A tradicionális iskola éppen ezért egyedülálló abban, hogy magas szinten egyesítette a spiritualitást és az intellektualitást, az egzisztenciális elkötelezettséget és a tudományos módszerességet – s mindezt a legkülönfélébb területeken, legyen az művészettörténet, filozófia, vallástörténet, metafizika, kultúrtörténet, matematika, történelemtudomány, etnológia stb.

A tradicionális iskola valójában azokat az alapelveket tette magáévá, amelyeket kultúráktól és vallásoktól függetlenül a régi embernél talált. A modern biológiai evolucionizmussal és társadalmi progresszivismussal ellentétben az iskola képviselői úgy látják, hogy egy fokozatos alászállásnak lehetünk szemtanúi, ugyanis számukra nem a tudományos-technikai fejlődés a progresszió fokmérője, hanem az Istentől való „ontológiai távolság”. A tradicionális felfogás szerint közvetve vagy közvetlenül minden Istenből ered, s ezért az emberi-társadalmi létnek egyetlen olyan aspektusa sincsen, amely kivonhatná magát az isteni rend fennhatósága alól. Számára olyan a világ, mintha minden egy isteni tengely – az „Ég Akarata” – körül forogna, mindennek az lenne a vonatkoztatási pontja, mindent az rendezne maga körül. Mivel a tradicionális felfogás szerint minden felülről ered – vagyis minden felülről száll alá –, ezért a létezők ontológiai rangja között különbség van. A hierarchiának ez a fajta igenlése természetesen a modern egalitarizmus elutasítását jelenti. A lét fentről való folyamatos alászállása azonban – legalábbis az ember számára – nem megfordíthatatlan folyamat. A létezők körében az ember a legszabadabb lény: hagyhatja magát egyre távolabb sodortatni eredendő Forrásától, de szembefordulva a sodrással – egy valódi spirituális *reakció* értelmében – el is indulhat visszafelé. És éppen ez a vallás vagy még inkább a spiritualitás lényege: *újra-felemelkedés, szembefordulás* azzal az ontológiai sodrással, amely minden létezőt egyre távolabb sodor középponti Forrásától; visszaintegrálódás az eredetelen Isteni Eredetbe.

A tradicionális iskola alapítója – vagy inkább alapvetője – a francia René Guénon (1886–1951), aki a muszlim vallásra áttért és élete utolsó két évtizedét Egyiptomban töltötte. Ha az iskola többi képviselője nem is osztja minden tekintetben a guénoni felfogást – amelyen egyébként az iszlám csak igen kevésbé hagyott nyomot –, Guénon művei mégis normatív, de legalábbis orientatív értékkel bírnak mindegyikük számára, függetlenül attól, hogy az iskola „szacerdo-

² Ennek egyik legszembetűnőbb jele a tradicionális világlátástól teljesen idegen evolucionizmus alkalmazása a tradicionális spiritualitásra. Ma szinte a neospiritualizmus összes megnyilvánulása evolucionista.

tális” vagy „lovagi” ágát képviselik-e. Guénont olyan személyiségek követték, mint a tamil-angol Ananda K. Coomaraswamy (1877–1947), aki a művészet-történet irányából jutott el a tradícióhoz; az olasz, vagy inkább „római” Julius Evola (1898–1974), akinek nevéhez a tradicionális felfogás társadalmi-politikai aspektusának kidolgozása fűződik; a svájci Frithjof Schuon (1907–1998), aki szuggesztív stílusa és populárisabb fogalmazásmódja miatt sokak számára a tradicionális felfogáshoz való kapcsolódási lehetőséget nyújtotta. Az iskola két legjelentősebb mai képviselője a perzsa Seyyed Hossein Nasr (1933–), aki ma talán az iszlám világ legautentikusabb interpretátora, valamint a magyar László András (1941–), akinek nevéhez nemcsak a tradíció ontológiai alapjainak újraértelmezése fűződik, hanem egy éppoly komplex, mint amennyire esszenciális tradíció-felfogás kidolgozása is.



Hamvas Bélának bizonyos megközelítésből volt egy pre-tradicionális, egy tradicionális és egy poszt-tradicionális korszaka. Ami pre-tradicionális korszakát ille-



Boyan Ivanov Mishev: Orpheusz ünneplése

ti, az a görögség jegyében állt. Ennek az időszaknak a legjellegzetesebb műve az egyedülálló szépségű *Magyar Hyperion*. E korszak vége felé – a harmincas évek derekán – ismerkedett meg a tradicionális iskola két jeles képviselőjével, René Guénonnal és Julius Evolával,³ akik egyrészt kitágították, másrészt elmélyítették

³ Némileg később Leopold Zieglerrel is megismerkedett, aki csak érintőleges viszonyban volt az iskolával, s úgy tűnik, Hamvasra gyakorolt hatása is elmarad Guénon és Evola hatása mögött. A II. világháború utáni műveiben Hamvas már kerülte Evola nevét, aminek feltehető-

szemléletét: kitágították, mert Hamvas figyelme ekkortól fogva a Mediterráneum szűk területére korlátozott görögség helyett fokozatosan az összes, számára elérhető őskultúrára kiterjedt; s ugyanakkor el is mélyítették, mert az erősen modernizálódott, következésképpen a tradicionális tudásában megfakult görög-séggel szemben a többi őskultúra sokkal mélyebb betekintést engedett számára a *scientia sacrá*ba. Guénon és Evola eleinte azonban nem mint tradicionális szerzők hatottak Hamvasra, hanem mint krizeológusok, s ahhoz, hogy a tradícióra is felnyíljon Hamvas szeme, a negyvenes évek elejéig kellett várni.⁴ Ennek a korszaknak meghatározó műve éppen a *Scientia Sacra* volt, illetve *Az ősök nagy csarnoka* – ez a szentkönyvek és tradicionális művek fordításaiból, illetve az ezekhez írott bevezető tanulmányokból és kommentárokból álló sorozat.⁵ Noha Hamvas Béla tradicionális korszaka sosem ért véget (már csak azért sem, mert ezt a sorozatot némi túlzással élete végéig folytatta), mégis volt egy olyan pont Hamvas életében, amikor az egyetemes tradíció iránti feltétlen elkötelezettséget fölváltotta a kereszténység iránti elkötelezettség. Hamvas keresztény korszakának alapja azonban nem a tradíció megtagadása, hanem annak meghaladása volt. Számára ekkortól fogva a kereszténység nemcsak tiszteletbeli elsőséget birtokolt a többi tradíció között, hanem egyfajta „metatradícióvá” vált. E korszak legjellegzetesebb műve – legalábbis a szóban forgó szempontból – a *Scientia Sacra* második része és a *Tabula Smaragdina*. Hamvas útja tehát a partikularitásból (görögség) az univerzalitásba (tradíció), majd innen ismét egy partikularitásba (kereszténység) vezetett. A három Kierkegaard-i stádium vonatkozásában első, görög korszaka bizonyos értelemben a tradíció esztétikai értelmezésének felel meg (*Arkhai*); második, szorosan tradicionális korszaka a hagyomány

leg az volt az oka, hogy nehezményezte Evola politikai szerepvállalását a faszizmusban és a nemzetiszocializmusban. Evola egyébként a háború alatt kétszer is járt Magyarországon, de Hamvas-sal nem találkoztak. Vö. Horváth Róbert – Rády Sándor Zsolt: „Evola Magyarországon. Bárány Julius Evola és a magyar arisztokrácia”. *Sacrum Imperium* I–VI. (2002. augusztus 12.), 59–64. o.; Claudio Mutti: „Evola és Magyarország”. *Pannon Front* 32. (VII/2. – 2001), 10–13. o.; „Julius Evola második magyarországi látogatása két minisztériumi jelentés tükrében”. *Északi Korona* IX. (2004. május), 48–50. o.

⁴ Ennek legelső publikációs megnyilvánulása „A Taotekingből” című fordítás illetve tanulmány volt (1940); ahol viszont már átütő erővel jelent meg a tradíció eszméje, az az 1941-es „Scientia sacra. Írás és hagyomány” című tanulmány volt (nem tévesztendő össze a *Scientia Sacra. Az őskori emberiség szellemi hagyománya* című könyvvel), valamint az 1942-es „René Guénon és a társadalom metafizikája”.

⁵ E sorozat első darabja tulajdonképpen éppen „A Taotekingből”, ami érthetetlen okokból kimaradt *Az ősök nagy csarnokának* a II. kötetéből, s amelynek hiányát a szerkesztő nem hogy nem indokolta, de még csak nem is jelezte. Hasonlóképpen érthetetlen, hogy „A tao virágai” című Csuang-ce-fordítás bevezető tanulmánya miért hiányzik ugyanebből a kötetből.

etikai-doktrinális értelmezésének (*Scientia Sacra*); harmadik, keresztény korszaka pedig a hagyomány vallási értelmezésének feleltethető meg (*Scientia Sacra II.*). A görögség a testet képviselte számára; a hagyomány egészét reprezentáló hinduizmus és zsidó tradíció az értelmet és a moralitást; a kereszténység pedig az emberi lény egzisztenciális centrumát. Első korszakában embereszménye egy sajátosan hüperionai módon átértelmezett nietzschei *Übermensch* volt; második, szorosán vett tradicionális korszakában a realizált ember: a felébredett, a megszabadult – a beteljesedett jógi; harmadik, keresztény korszakában pedig a normális ember, vagyis egy olyan normalitás képviselője, amely – a nagyon is arisztokratikus metafizikai megvalósítással ellentétben – tulajdonképpen mindenki számára elérhető.

Ha azonban jobban megnézzük, akkor az látszik, hogy Hamvas Béla valójában mindhárom korszakában elkötelezettje volt a tradíciónak. Életérzésének kiindulópontja, világtudatának lényege ugyanis mindvégig a világ megromlottságának elementáris tapasztalata és tudata volt. Ebből fakadt intenzív válságtudata s eleinte csak történelmi, majd metafizikai nosztalgiája valamiféle idilli létezés után – az alapállás, az aranykor, a *status absolutus* után. Ami első korszakát illeti, a görögségben – mint a számára objektív és szubjektív okok miatt egyedül hozzáférhető tradícióban – találta meg azt a tisztaságot, mélységet és emelkedettséget, amit az antikvitás utáni Európában hiába keresett. Hamvas nem a klasszika-filológus szemével közelítette meg a görögséget, vagyis az nem tudományos téma volt számára, hanem egy olyan eszmei, mégis eleven realitás, amelynek lényegét akár a mi világunkba is át lehetett volna ültetni – mint ahogy arra a Kerényi Károllyal együtt tervezett *Sziget-kör* által kísérletet is tett. Ami pedig harmadik korszakát illeti, abban hasonlóképpen egy egyedi tradíció került figyelmének középpontjába: a kereszténység. De bármilyen formát is öltött Hamvasban az idealitás, ami egész életén végighúzódott és minden egyes gondolatát meghatározta, az a jelenkori realitás tagadása volt. Hamvas a XX. századba született, de nem a XX. századba való volt, hanem valamiféle idilli korba (vö. az „Olbrin Joachim csodálatos utazása” című tanmeséjével). Olyan erős belső fény élt benne, hogy csak úgy tudta elviselni ennek a világnak a sötét, „koszos” realitását, ha eszmei értelemben kivonult belőle: kivonult előbb a görögségbe, utána a tradícióba, legvégül pedig kivonult a kereszténységbe.⁶ S minél erősebb fény él valakiben, a kontraszt révén annál sötétebbnek fogja találni azt a világot, amelybe a sors vetette. Ám Hamvas erősen kritikus világlátása híjával volt min-

⁶ Természetesen ennek a kereszténységnek semmi köze nem volt ahhoz a kereszténységhez, amely mint vallás körülvette őt.

den pessimizmusnak, beteges világgyűlöletnek, s pusztán kivételesen tiszta és magasrendű személyiségéből eredt, mint ahogy azt hihetetlen intenzitású élet-szeretete is mutatja (vö. például *A bor filozófiája*).



Hamvas Béla a tradicionális iskolának egyfelől nagyon sokat adott, másfelől viszont semmit. Semmit sem adott, semmit nem adhatott, mert a művei nem-hogy idegen nyelveken nem jelenhettek meg, hogy megismerhetők legyenek az iskola külföldi képviselői számára, de hosszú ideig magyarul sem láttak napvilágot. A *Scientia Sacra* például születését követően több mint negyven évig publikálatlan maradt, *Az ősök nagy csarnokából* pedig csak négy rész jelent meg: a *Lun-ju*, a *Hénoch apokalypsise*, a *Tibeti misztériumok* és Hérakleitosz töredékeinek fordítása, s így a vállalkozás hatalmas ívéről senki sem szereshetett tudomást. A helyzet nem lett sokkal jobb e munkák megjelenését követően sem, hiszen a tradicionális iskola külföldi képviselői előtt az életmű tradicionális része jelenleg is éppen annyira ismeretlen, mint ezelőtt negyven-ötven évvel. Ami a magyar fogadtatást illeti, míg az irodalmi és kulturális élet meghatározó képviselői – saját szűkös perspektívájuk következtében – megpróbálják Hamvast irodalomként, Hamvassal szólva „szemenszedett irodalomként” értelmezni (aminél nagyobb merényletet aligha lehetne ellene elkövetni), addig a tradicionális iskola magyar ága azért nem volt képes Hamvast integrálni, mert képviselői nem tartották eléggé tradicionálisnak, legalábbis a „tradicionalitásnak” abban az értelmében és értelmezésében, amelyet a szóban forgó iskola képvisel. Az, hogy Hamvas a maga teljességében nem integrálódhatott a mai magyar szellemi életbe, tulajdonképpen magától értetődő, mert hiszen a kisebb sosem tudja befogadni a nagyobbat, a kevesebb a többet; viszont az a tény, hogy gyakorlatilag a tradicionális iskola magyar ága sem vett tudomást Hamvasról, magyarázható ugyan, reálisan azonban nem indokolható.⁷

⁷ Már csak azért sem, mert a magyar tradicionális iskola tulajdonképpen alapítójának, László Andrásnak Hamvas Béla atyai jó barátja és bizonyos értelemben mestere volt. Az iskolán belül kifejezetten Hamvasról mindössze egyetlen írás született: Horváth Róbert „Hamvas Béla és az apoliteia” című nagyvívű, bár egyoldalú tanulmánya (*Pannon Front* 37. [VIII/1. – 2002], 12–21.). Figyelemre méltó, hogy – az iskola intenzív politikai orientációjának következtében – ez a tanulmány kizárólag Hamvas a- illetve anti-politikusságának kérdését tárgyalja – vagyis Hamvassal nem önnön jogán foglalkozik, hanem az iskola sajátos preferenciái alapján. Ugyanakkor a szerző gyakorlatilag elsiklik a hamvasi „politizálás” legjellegzetesebb elemei fölött, és említésre sem méltatja a *Szarepta* vagy különösen a *Szilveszter* zseniális – és az iskola szempontjából sem kritizálható – politológiai elemzéseit (lásd az Ambradáról, a csimpalacsánokról és a fondetrensekről szóló szatirikus betétet). Az akkori kétpólusú világpolitika lényegét olyan mélységben és tisztasággal, ahogyan Hamvas megfogalmazta, nemhogy a magyar irodalomban nem sikerült

Mégis azok, akiknek rálátásuk van a XX. századi tradicionális irodalom teljességére, tisztában vannak azzal, hogy a hamvasi műnek számos olyan aspektusa és megnyilvánulása van, amely nemcsak magyar viszonylatban, hanem világviszonylatban is *egyedülállónak* tekinthető. Mindenekelőtt magát a *Scientia Sacra*t kell megemlíteni, ezt a rendkívüli műgonddal megkomponált grandiózus munkát, mely a tradíció összes alapkérdését felöleli. A *Scientia Sacra* egyszerre átfogó és elmélyült, s aki elolvassa, az pusztán ebből a könyvből teljes képet szerezhet „az őskori emberiség szellemi hagyományáról”. Nincs a tradicionális iskolának még egy olyan könyve, amelyből alaposabb, átfogóbb, kiegyensúlyozottabb és ugyanakkor elmélyültebb kép volna kapható a tradíció egészéről. Mindössze két könyv állítható vele párhuzamba: Julius Evolától a *Lázadás a modern világ ellen*, valamint Seyyed Hossein Nasrtól a *Knowledge and the Sacred* – ám komplexitás tekintetében mindkettő elmarad Hamvas műve mögött. Evola munkáját Hamvas jól ismerte, s habár igen nagyra értékelte, „elsietettnek” tekintette – noha talán nem ez a legjobb szó e művel kapcsolatban.⁸ Nasr könyve – mely valójában Gifford-előadásainak szerkesztett változata – bár kiváló és kiegyensúlyozott bemutatása a tradíció egészének, az inkább csak fő vonalaiban ismerhető meg belőle.⁹ Hamvas *Scientia Sacra*ja és a tradíció jeles műveit bemutató fordítás- és kommentár-sorozata a maga kiegyensúlyozottságával és magas szintű megfogalmazásával tehát egyedülállónak tekinthető, különösen akkor, ha figyelembe vesszük, hogy mind Guénon, mind Evola híjával volt ennek a ki-

senkinek sem megfogalmaznia, de még a Hamvassal e tekintetben teljesen azonos politikai fel fogású Julius Evolának sem (vö. a *Lázadás a modern világ ellen* [Nyíregyháza, 1997, Kötet Kiadó] utolsó fejezetével – „A ciklus bezárul” –, mely a szovjet és az amerikai típusú politikai anti-tradicionális foglalkozik).

A magyar tradicionális iskola vonatkozásában a Hamvashoz való viszonyt illetően egyetlen üdítő kivétel említhető: a több fontos tradicionális művet is megjelentető Kvintesszencia Kiadó által működtetett tradicio.org honlap, mely a hamvasi szellemiség és életmű terjesztését is felvállalta.

⁸ E sorok írója szerint inkább *egyoldalúnak* tekinthető, méghozzá a virilis és *ksatrija* szempontok túlsúlyba jutása, s ezzel párhuzamosan az egész művön végigvonuló – mondjuk így – harcias „antibráhmanizmus” miatt.

⁹ Magyarul csupán egy fejezete jelent meg: „A szent újrafelfedezése. A tradíció újraélesztése” (*Tradíció. A Metafizikai Tradicionalitás Évkönyve MM.* Debrecen, 2000, Kvintesszencia Kiadó, 23–54. o.). A Gifford-sorozat a világ egyik legrangosabb egyetemi előadás-sorozata, melynek megtartására évente mindig mást kérnek fel, s amelyben olyan elődei voltak Nasrnak, mint Barth, Bergson, Chomsky, Marcel, Schweitzer, Toynbee vagy Weizsäcker. Itt kell megemlíteni, hogy a legkiválóbb bevezető munka a tradíció általános szemléletébe Ernst Friedrich Schumacher nemrég magyarul is megjelent könyve, a *Tévelygők útikalauza* (Budapest, [2004.] Kairosz Kiadó).

egyensúlyozottságnak: Guénon kifejezetten idegenkedett a buddhizmustól, különösen annak eredeti formájától, Evola pedig hasonlóképpen „hadilábon állt” a hindu tradíció legszebb virágával, a védántával. És akkor még nem is említettük, hogy míg Guénon szinte szisztematikusan ignorálta a kereszténységet, addig Evola sok tekintetben – legalábbis alkotói periódusa első felében – egyenesen keresztényellenes volt. Ha tehát Hamvas Béla *Scientia Sacrája* bekerülhetett volna a tradicionális iskola szellemi vérkeringésébe, minden bizonnyal ma is az iskola legfontosabb művei között tartanák számon.

Hasonlóképpen egyedülálló vállalkozásnak tekinthető *Az ősök nagy csarnoka*, Hamvas „univerzális orientációjának” legszebb megnyilatkozása. Hamvas megtette azt, amit egyik tradicionális szerző sem: a tradíció néhány szentkönyvét és fontosabb művét lefordította, hozzáférhetővé tette, bevezetéssel látta el és – esetenként – kommentálta. Nem maguk a fordítások azok, amelyek e vállalkozás igazi értékét képviselik, hanem egyrészt magának a koncepciónak az univerzalizációja, másrészt Hamvas bevezető tanulmányai. Ezekben természetesen nem egyszerűen bemutatja az adott munkát, hanem – a maga utánozhatatlan módján – mintegy kézzelfogható közelségbe hozza az olvasó számára azt a szellemiséget, amelyben az adott mű fogant. Ezek a bevezető esszék avagy tanulmányok – melyeknek egyike-másika valódi remekmű – egyszerre informatívak és megvilágító erejűek. Ráadásul Hamvas e tanulmányokban nemcsak az adott művekkel és a műveket produkáló tradíciókkal foglalkozik, hanem rajtuk keresztül gyakran egy-egy egyetemes tradicionális problémát is igyekszik körüljárni. E szövegek között éppúgy vannak théraváda, mahájána és zen-buddhista szövegek, mint kínai, tibeti, hindu, héber, görög, egyiptomi, muszlim fordítások. Ilyen szisztematikus bemutatására a tradíciónak a tradicionális iskolán belül nincs példa,¹⁰ és mindez nemcsak azt mutatja félreérthetetlenül, hogy Hamvas milyen mértékben ismerte a tradíciót, hanem egyúttal egyetemes tradicionális elkötelezettségéről is tanúbizonyságot tesz.

Van azonban Hamvas *Scientia Sacrája*nak egy feltűnő sajátossága, amellyel itt alaposabban is foglalkoznunk kell: a kereszténység hiánya. Hogy a kereszténység miért maradt ki belőle, arra nehéz lenne választ adni. Amit viszont szinte bizonyosan lehet tudni, az az, hogy a kereszténység mellőzése nem a véletlen műve volt, hanem *határozott koncepció* eredménye – egészen egyszerűen egy ilyen volumenű mellőzés nem lehetett más. A kereszténységnek nem volt helye

¹⁰ Esetleg Whitall Perry *A Treasury of Traditional Wisdom* című, bő ezer oldalas antológiája állítható vele párhuzamba (San Francisco, 1986, Harper & Row Publishers), e munka azonban más szerkezetű, mint Hamvas sorozata: hosszabb-rövidebb idézetekből áll, melyeket a szerkesztő egyes tradicionális témák köré csoportosított.

abban a koncepcióban, amelynek alapján a *Scientia Sacra* megszületett. Amikor e mű keletkezett, Hamvas még – hogy úgy mondjuk – nem volt keresztény, s így talán nem tévedünk nagyot, ha azt állítjuk: azért nem volt benne helye a kereszténységnek, mert az Hamvas felfogása szerint híjával volt annak a rangnak, amellyel egy tradíciónak rendelkeznie kell. Mégis, azzal, hogy kihagyta e szinoptikus főművéből a kereszténységet, megteremtette a lehetőségét annak, hogy a későbbiekben mintegy kiemelje azt a tradíció egészéből és fölébe helyezze annak. Harmadik, keresztény korszakából *viszatekintve* tehát azt lehetne mondani, hogy a kereszténység Hamvas felfogása szerint olyan ranggal rendelkezett, hogy nem fért bele egy, a tradíció egészét tárgyaló munkába. Úgy tűnik tehát, hogy Hamvas sem szorosán vett tradicionális, sem keresztény korszakában nem tekintette a kereszténységet a tradíció részének, hanem különálló egységként kezelte: míg tradicionális korszakában azért hagyta ki az univerzális tradícióból, mert alábecsülte, addig keresztény korszakában azért, mert túlbecsülte. Ezek után szinte természetes, hogy az őskori emberiség szakrális tudását közvetítő fordítás-sorozatában egyetlen keresztény művet sem közölt,¹¹ aminek nem lehet időrendi oka, mert hiszen több olyan szöveg, amit lefordított és/vagy kommentált, Krisztus után született (elegendő itt a nemcsak időrendileg, de üdvtörténetileg is poszt-keresztény szúfi-antológiára utalni).

Joggal gondolhatná az ember, hogy a tradíció monumentális summája után Hamvas keresztény korszakában megírta a kereszténység summáját is, vagy *Az ősök nagy csarnokához* hasonlóan hozzálátott egy keresztény művek fordításait tartalmazó sorozathoz is – azonban ezeknek egyike sem valósult meg, miközben tovább folytatta a nem keresztény tradicionális szövegek fordítását és kommentálását. Figyelemre méltó, hogy Hamvas még azokban a műveiben is csak érintőlegesen foglalkozott a kereszténységgel, amelyek pedig címük alapján a kereszténység sokkal alaposabb tárgyalására lettek volna hivatottak (*Scientia Sacra II.* három könyve: „A kereszténység és a hagyomány”, „Az evangélium és a levelek” és „Az Antikrisztus”). Ezekben és a harmadik alkotói periódusához tartozó műveiben a kereszténység *belső tartalmáról, tanításáról* szinte soha nem írt, és a kereszténységet csak mint osztatlan egészet kezelte – ami annál is különösebb, mert a kereszténységet a tradíció betetőzésének, sőt bizonyos értelemben meghaladásának tekintette. A *Scientia Sacra II.* – nemcsak befejezetlensége miatt – egyáltalán nem tekinthető a tradicionális *Scientia Sacra* keresztény változatának. A *Scientia Sacra II.* valójában nem *scientia sacra*, nem a szent tudás keresztény

¹¹ Az egyetlen formális kivétel Jakob Böhme *Psychológia verája*. Jakob Böhme azonban a maga alkímista és kabbalista problémakezelési módjával talán az összes keresztény szerző közül a legkevésbé keresztény.

változatának summája – már csak azért sem, mert míg a tradicionális *Scientia Sacra*ban Hamvas teljes egészében alárendeli magát annak a tudásnak, amelyet kifejt, addig a keresztény *Scientia Sacra*ban mindenekelőtt Hamvas Béla az, aki megjelenik; míg az előbbiben ő csupán eszköz, az utóbbiban a kereszténység válik eszközzé; míg az előbbi minden egzisztencialitása és személyessége mellett is egy objektív, tárgyyszerű mű, amiből megismerhető a tradíció, addig az utóbbi nemcsak egzisztenciális, hanem egyúttal igen nagy mértékben szubjektív is, s ilyen módon nem a kereszténység ismerhető meg belőle, hanem mindenekelőtt Hamvas Béla.

Hamvas tehát egyrészt – legalábbis harmadik, keresztény alkotói periódusában – rendkívül magasra értékelte a kereszténységet, másrészt viszont elmulasztotta a kereszténységnek egy olyan alapos és részletekbe menő bemutatását, mint amelyet a tradícióval tett a *Scientia Sacra*ban és *Az ősök nagy csarnokában*. Ez mindenképpen egy ambivalens viszonyt mutat. Túl messze vezetne Hamvas kereszténység-képének vizsgálata, annyit azonban itt is el lehet mondani, hogy ezt a sajátosan ambivalens viszonyt szimbolikusan jól kifejezi az, hogy a *Karne-válban* Bormester Mihály túlvilági utazása során Márkus tanácsára két vezetőt választ magának: egy nem keresztényt, Hénochot, és egy keresztényt, Keresztelő Jánost. Ámde e választás különlegessége az, hogy Keresztelő János *nem* volt keresztény: hiába az Újszövetségben szerepel, még az ószövetségi – *a pre-keresztény* – világhoz tartozik.¹² Ez a téves választás jelzi, hogy noha Hamvas nominálisan a kereszténység mellett döntött, döntése tulajdonképpen tartalma mégis a tradíció volt. Hamvas kereszténynek vallotta magát, s ahányszor a kereszténység és a tradíció közötti választást előttr állt, mindig az előbbit választotta – lénye és tudása mégis a tradíció felé vonzotta.¹³

Ezt az ambivalens viszonyt jól mutatja az is, hogy Hamvas minden igyekezete ellenére is képtelen volt rámutatni azokra a *reális* értékekre, amelyek a kereszténységet a tradíció fölébe emelnék, vagy legalábbis a tradíción belül egyedülálló státuszt biztosítanának számára. Csak költői megfogalmazásnak, vagy inkább személyes hitvallásnak, s nem a tradíció és a kereszténység közötti reális viszony értékelésének tekinthetők az efféle kijelentések: „Egyetlen hagyomány sem tudja

¹² Lukács evangéliuma 16,16: „A törvény és próféták [az ószövetségi kor] Jánosig tartottak. Azóta az Isten országának örömhíre terjed, és senki se juthat el oda erőfeszítés nélkül.”

¹³ László András személyes közlése szerint Hamvas Béla utolsó beszélgetéseik egyikében bevallotta neki, hogy a tradíció és a kereszténység viszonyát nem sikerült megnyugtatóan tisztáznia. Mint mondta, értelmileg a kereszténység mellett döntött, de érzelmileg még a tradícióhoz kötődik. László András azonban – e sorok írója szerint helyesen – úgy véli, épp fordítva volt: a kereszténység melletti döntése volt érzelmi alapú.

a többit magába olvasztani, csak a keresztény” – „Egyetlen hagyomány sem univerzálisan emberi, csak a keresztény” – „A kereszténység minden hagyomány alapállása” („Levél V. J.-hez”). Esszenciálisan ugyanis az összes tradíció magába sűríti a többit, centrális igazságaiban az összes tradíció az összes többinek alapállítását alkotja – különben nem lenne tradíció. Hogy az ilyen kijelentések valójában mennyire értelmezhetetlenek, azt jól mutatja, ha a „keresztény”-t behelyettesítjük például a „buddhistá”-val: „Egyetlen hagyomány sem tudja a többit magába olvasztani, csak a buddhista.” Ezt a kijelentést magától értetődően az összes buddhista üdvözölni fogja, ez azonban még egyáltalán nem ok arra, hogy igazságát elfogadjuk.

De hozható itt más példa is. A *Karnevál* túlvilág-leírásában a mindentudó semmittevés hegyének tetején ülő jógi csupán egy fokozata a fölfelé vezető túlvilági útnak: ő képviseli a kereszténység nélküli – pre- vagy extra-keresztény – tradíció legmagasabb pontját. Amik utána következnek, azok a „nyolc boldogság” keresztény fokozatai, s a mennyei hierarchia legtetején a szellemben koldusok, vagy közismertebb terminológiával a lelki szegények vannak. Ámde nem szabad itt megfeledezni valamiről, amivel egyébként maga Hamvas Béla is tisztában volt: a célba ért *jógi, dzsányi, arhat* avagy *seng-zsen* a távol-keleti tradíciók felfogása szerint nemcsak a mennyei állapotokon van túl, hanem még a megnyilvánult létezés egészen is, ideértve még magát a személyes Istent is (Ísvara, Brahmá).¹⁴ Buddha még a személyes Isten szeme előtt is képes eltűnni, mert visszahúzódik abba az őseredeti gyökérvalóságba, amely nemcsak mindannak forrása, ami megnyilvánult, hanem még forrása magának a személyes Istennek is. A buddha – bármelyik buddha – tehát úgymond „kívül van a játékon”, s egészen egyszerűen nincs helye egy túlvilág-leírásban, mert még a legmagasabb mennyei állapotok is a létforगतaghoz (*szanszára*) tartoznak. A buddha nemcsak a túlvilágon nincsen: *sehol* nincsen, mert minden térbeli és eszmei hely *benne* áll fenn.¹⁵ A lelki szegények ilyen módon csupán egy nyilvánvaló tradicionális taní-

¹⁴ Mindazok a formái a tradíciónak, amelyekben a személyes Isten és az Istenség megkülönböztetése valamilyen formában megjelent, maradéktalanul egyetértenek abban, hogy az isteni fokozatok közül a személytelen, vagy inkább „transzperszonális” Istenség képviseli a magasabb fokot. A kereszténységen belül legtisztább példáját ennek Eckhart mester tanítása nyújtja; lásd ezzel kapcsolatban Shizuteru Ueda: *Isten lélekben való születése és az áttörés az istenséghez. Eckhart mester misztikus antropológiája, valamint ennek összevetése a zen-buddhizmus misztikájával* (Budapest, Arcticus Kiadó, 2004).

¹⁵ Mint ahogy Dzsálál al-Dín Rúmí mondja hasonló értelemben: „Az egész világ csupán egy ház, nem több. Amikor ebből a szobából átmegyünk abba a szobába, ebből a sarokból abba a sarokba, akkor talán már nem a házban vagyunk? Ám a szentek, akik birtokában vannak Isten

tásról való megfélekedés révén helyezhetők fölébe azoknak, akik a távol-keleti tradíciók szerint a legmagasabb fokozatot képviselik, hiszen a lelki szegénység csupán egy *mennyei* fokozatnak felel meg („...mert övék a *mennyei* országa”).

Hamvas speciálisan a kereszténységgel társított olyan szavakat, mint „szere-
tet”, „kegyelem”, „önfeláldozás”, „megváltás”, s ezeket a kereszténység mag-
sabbrendűségének jeleként értelmezte. E fogalmakkal kapcsolatban mindenek-
előtt azt kell látnunk, hogy egyáltalán nem kizárólagos sajátjai a kereszténység-
nek, hanem a többi tradícióban is helyet kapnak, sőt egyik-másik tradícióban
hangsúlyosabban jelennek meg, mint a kereszténységben.¹⁶ Különös, hogy ma-
ga Hamvas demonstrálja ezt akkor, amikor például Isten országát nem egy ke-
resztény, hanem egy mahájána-szöveg alapján értelmezi és mutatja be („Az
evangélium és a levelek”, n. 77.). Hamvas még az üdvösséget elutasító önfelá-
ldozó – állítólagosan keresztény – magatartást is kénytelen volt kereszténységen
kívüli, távol-keleti szövegekkel dokumentálni; sőt még magát a megnevezését –
bódhiszattva – is idegen tradicionális forrásból kellett merítenie. Noha Hamvas
a *bódhiszattvai* magatartást jellegzetesen evangéliuminak tartja, s szerinte ez a
fajta attitűd a kereszténység első korszakában legalábbis jelen volt, mindazonál-
tal elmulaszt rámutatni azokra a keresztény forrásokra, amelyekben ez a maga-
tartás megjelent volna – ugyanis ilyenek egész egyszerűen nem léteztek. A *bó-
dhiszattvai* attitűd nem jelent, nem *jeljenhetett* meg a kereszténységben, méghoz-
zá azon egyszerű oknál fogva, hogy egy ilyen attitűd alapfeltétele az egymást kö-
vető inkarnációk lehetősége, s így annak nincs helye egy olyan felfogásban,
amely csupán egyetlen inkarnációban gondolkodik. Ugyanakkor arról sem sza-
bad megfélekednünk, hogy ez az attitűd abban a mahájána buddhizmusban je-
lent meg, amelynek exoterikus, vallási oldalát még a kereszténységnél is sokkal
jobban áthatották az olyan eszmék, mint a „szere-
tet”, a „kegyelem” és a „meg-
váltás”, s így a *bódhiszattva* tulajdonképpen nem szorosan vett tradicionális,
hanem sokkal inkább vallásos fogalom.¹⁷

kincsének, megtalálták a kijáratot, s ők már kívül vannak” (*Discourses of Rumi*. London, 1993, Curzon Press. *Discourse 12*).

¹⁶ A – nemcsak Hamvas Béla által – specifikusan kereszténynek tartott ellenségszeretet na-
gyon is egyetemes tradicionális jelenlétével kapcsolatban lásd „A krisztusi szeretet” című tanul-
mányom első függelékét: „Az ellenségszeretet a kereszténységen kívül” (*Az emberré vált ember*.
Tanulmányok. Budapest, 1999, „Igen” Katolikus Kulturális Egyesület, 226–237. o.). Egyéb-
iránt hogy a szeretet mennyire marginális eleme a hiteles evangéliumi tanításnak, s hogy az csu-
pán a jézusi felfogás szubsztrátumára épülő páli és jánosi szupersztrátum révén nyerte el a ke-
reszténységben ma is meglévő fontosságát, azzal ugyanezen tanulmányban részletesen is foglal-
koztam.

¹⁷ A mahájána két, egymástól nagyon is távol álló formában nyilvánult meg: egyrészt egy

Végül, de nem utolsósorban nem lehet azt mondani, hogy míg a hinduk csupán a megromlott *értelem*, a zsidók csak a megromlott *moralitás*, a görögök pedig csak a megromlott *testiség* helyreállítására törekedtek, addig a kereszténység mindhármát egyszerre vette célba (vö. „A kereszténység és a hagyomány, n. 44.). Ez a felsorolás már önmagában véve sem állja meg a helyét, mert míg a görögök és a zsidók – legalábbis annak a görög hagyománynak a képviselői, amely számára a testiség jelentette a legnagyobb értéket, illetve annak a rabbinikus hagyománynak a képviselői, amely számára a moralitás képviselte a legnagyobb értéket – mit sem tudtak a metafizikai megvalósításról,¹⁸ addig a hinduizmusban, az Örökérvényű Törvényben (*Szanáthana Dharma*) a realizációnak megvolt a maga helye. És arról sem szabad megfeledkezni, hogy a megromlott testiség restaurációjának egyetlen tradíció sem szentelt olyan figyelmet, mint a hinduizmus és a buddhizmus bizonyos megnyilvánulásai (*hatha-jóga, tantra-jóga*).

Lehetne még folytatni a sort, de a lényeg ezekből a példákból is világosan látszik: Hamvas nem volt képes *reális* érveket felsorakoztatni a mellett, hogy a tradíción belül a kereszténységet miért illetné meg elsőség. Keresztény munkáiban mindenütt megjelenik a tradíció, és gyakran hosszú, nem keresztény forrásból származó idézetekkel illusztrálja a jellegzetesen kereszténynek vélt tanításokat (pl. lásd „Az evangélium és a levelek”, n. 44.) – miközben tradicionális munkáiból hiányoznak a keresztény utalások, hiányzik a kereszténység. Egy tradíció magasrendűsége tulajdonképpen két dolgon múlik: a szakralitáson és a spiritualitáson; azon, hogy mennyire képes egy koherens szakrális rendbe összefogni az emberi cselekvés, gondolkozás és érzés összes – individuális és kollektív – megnyilvánulását; valamint azon, hogy képes-e a legmagasabbra törő emberek számára olyan tanítással és gyakorlati útmutatással szolgálni, amelynek révén azok képesek az abszolút célig – a felébredésig, a megszabadulásig, az abszolúcióig – emelkedni.

Sajnálatos módon Hamvas Béla is – hogy az ő kedvelt kifejezését használjuk – „felült” annak a széltében-hosszában elterjedt, de különösen az okkult és neospirituális iskolák részéről hangoztatott, jellegzetesen egyházellenes álláspontnak, miszerint az evangéliumokat meghamisították, s így ma azoknak nem eredeti alakját birtokoljuk. Valójában nem voltak „eredeti” evangéliumok, ami-

szigorú metafizikai gondolkozásban, másrészt egy szinte teljes mértékben a kegyelemre alapozódó populáris vallásosságban, amely sok tekintetben „keresztényebb volt a kereszténységénél”. Ezért meríthette belőle Hamvas a *bódbiszattva*-eszményt.

¹⁸ Mindannak, aminek a zsidóságban illetve a görögségben metafizikai rangja volt (neoplatonizmus, kabbala), gyakorlatilag semmi köze nem volt a moralitáshoz illetve a testiséghez.

ket aztán később meghamisíthattak volna. Aki ismeri az újszövetségi szövegek hagyományozásának módját, annak számára az egész problémafelvetés – a „meghamisítás” felvetése – értelmetlen. Az evangéliumok végleges szerkesztői különféle forrásokból „gyúrták össze” az adott evangéliumot, s miután ezek az ilyen módon heterogén művek elnyerték viszonylag végleges formájukat, a szövegeken már csak nagyon keveset változtattak,¹⁹ s e változások – mondjuk úgy: „hamisítások” – jó része sem pro, sem kontra nem érinti a hamvasi evangélium-értelmezést. Az igazi „hamisítók” valójában maguk a szerzők illetve szerkesztők voltak, amennyiben a krisztusi tanításból csak azt voltak képesek közvetíteni, amit maguk is felfogtak belőle, vagy csak egyszerűen a maguk koncepciói alapján mutatták be a jézusi tanítást. S ha a „hamisítás” ebben az értelemben igazán felmerülhet valamelyik evangéliummal kapcsolatban, akkor az mindenekelőtt János evangéliuma, amely viszont a hamvasi „krisztológia” fő hivatkozási alapja²⁰ (vö. „Az evangélium és a levelek”, n. 3.) – miközben Hamvas határozottan elutasítja azt a jánosi krisztológiát avagy Logosz-teológiát, amely e kijelentések alapjául szolgált (vö. „Az evangélium és a levelek”, n. 14.).

Természetesen vannak olyan tényezők, amelyek – mint a keresztény tanítás avagy hagyomány részei – a kereszténység valódi specifikumai, ámde minden egyes tradíciónak vannak ilyen specifikumai. Anélkül, hogy részletekbe bocsátkoznánk, ezek a specifikumok teszik az egyes tradíciókat önmagukká, vagyis a hinduizmus ezektől lesz hinduizmus, a taoizmus ezektől lesz taoizmus, és a kereszténység is ezektől lesz kereszténység. Mégis, amihez az egyes tradíciókban ezek a specifikumok hozzáadódnak, az tekinthető az adott tradíció esszenciális szubsztrátumának, az tekinthető annak, ami az adott tradíciót egyáltalán tradícióvá teszi. Ha a kereszténység a többi tradíció vonatkozásában mégis kiemelt jelentőségre tarthatna igényt, akkor annak nem a keresztény doktrína egyik eleme lehetne az oka, hanem a kereszténység egészen különleges történelmi szerepe, tudniillik hogy – természetesen nem szándékosan – a kereszténység készítette elő a világnak azt az anti-tradicionális felbomlását, amelynek ma mint modern világnak szem- és fültanúi lehetünk. Más kérdés, hogy ez tulajdonképpen nem róható fel a kereszténységnek. A kereszténység ugyanis a tradíció restaurálása szempontjából az összes többi vallásnál nehezebb történelmi-üdv-történelmi helyzetben volt, s ugyanakkor az összesnél többet is tett, hiszen a felbomló és ezzel együtt a tradicionális rendből kivetkőzött Római Birodalom romjain a második évezred első harmadára – vagyis a középkor utolsó szakaszára – egy va-

¹⁹ Ezeket a változtatásokat a bibliai szövegkritika jól ismeri.

²⁰ János evangéliuma egy sajátosan megmásított, „átteologizált” Krisztus-képpel rendelkezik, mely bármennyire is emelkedett és „misztikus”, nagyon távol áll attól, hogy hiteles legyen.

lóban tradicionális társadalmat, kultúrát, államrendet épített fel. Ha azonban még hosszabb távon vizsgáljuk a kereszténység üdvtörténeti szerepét, akkor végül is gyengének bizonyult az anti-tradicionális, modern-„posztmodern”²¹ erőkkel szemben, s a poszt-keresztény korban újult erővel támadtak fel azok az erők, amelyeket évszázadokon keresztül képes volt visszaparancsolni a palackba. Vagyis pontosan az történt, amit maga az Emberfia mondott: „Amikor a tisztátalan lélek kimegy az emberből, sivár helyeken bolyong, s nyugalmat keres. Ha nem talál, azt mondja: Visszatérek elhagyott házába. Amikor megérkezik, kisöpörve, feldíszítve találja. Tüstént elsiet és hív még hét más, nálánál gonoszabb lelket. Behatolnak, és ott élnek. Ennek az embernek az állapota rosszabb lesz, mint előbb volt” (Lukács evangéliuma 11,24–26). A modernség ugyanis, noha vannak pre-keresztény – görög és római – gyökerei, jellegzetesen poszt-keresztény jelenség, és elképzelhetetlen lett volna, hogy egy nem-keresztény vallás talaján bontakozzék ki. Bizonyos értelemben a modernitás a legsúlyosabb és legerőszakoskodottabb *keresztény eretnokség*.

Azzal, hogy Hamvas Béla számára a kereszténység egy belső tartalom és tanítás nélküli eszme volt, szorosan összefügg az, hogy nem volt hajlandó tudomást venni a történelmi kereszténységről, azt teljes egészében vallásnak tekintette, s mint ilyen eleve elutasította.²² A történelmi kereszténység negligálása Hamvasnál egyrészt Kierkegaard-tól és Nietzschétől indult ki, másrészt azonban Guénontól, aki életművében – nyilvánvalóan nem figyelmetlenségből – meglepően kis figyelmet szentelt neki. Tradicionális, de még egy következetes keresztény alapállásból sem lehet azt mondani, hogy „nem mintha a fölfeslett középkori rendért kár lett volna” („A kereszténység és a hagyomány”, n. 103.), amikor még egy kimondottan modernista teológus, Nyíri Tamás is úgy nyilatkozott, hogy „az egész létében és szerkezetében a vallásra támaszkodó középkor egyértelműen a szellem pártján állt” (*A filozófiai gondolkodás fejlődése*. Budapest, 1977, Szent István Társulat, 125. o.). A középkori rendért ugyanis kár volt, ezerszeresen is kár, és ezt egy tradicionális alapállásból nem lehet másképpen gondolni. A középkori kereszténységet, a történelmi kereszténységnek a kivirágzását a klerikalizmussal azonosítani, illetve a klérus hatalmi tevékenységére re-

²¹ A „posztmodernitás” egyáltalán nem valami nóvum a modernséghez képest, s még kevésbé annak meghaladása, hanem a modernségben rejlő negatív lehetőségek végső kibontakozása, egy olyan *logikus konzekvenciája* a modernségnek, amelynek révén az már önnön alapjai ellen tör.

²² Természetesen Hamvas számára létezik pozitív olvasata is a „vallás” szónak, mint ahogy az a *Karnevalban* Tristan felolvasásából kiderül (Budapest, 1985, Magvető Kiadó, II. kötet, 586–592. o.).

dukálni komoly hiba. Kétezer éves történelme – vagy ha úgy tetszik története – során a kereszténység egyedülálló értékeket hozott létre, legyenek azok személyiségek, mint például Dante vagy Eckhart mester, legyenek azok művészetek, mint például a gótikus építészet vagy a gregorián, vagy legyen az a megkeresztelt, vagyis a *sacrum* uralma alá hajtott gazdaság két arculata, a feudalitás és a céhrendszer.²³ Önmagában véve persze csupán egyetlen hatalmas érdeme volt a kereszténységnek: képes volt a későókori világ egyre terjedő anti-tradicionális folyamatait nemcsak megállítani, hanem ellenkező irányba is fordítani, képes volt *retradicionálizálni* Európát. A történelmi kereszténység érdemeit és értékeit nem lehet negligálni csak azért, mert voltak hibái is, s mert nem volt képes tartani magát ahhoz az evangéliumi eszményhez, amelyet az Emberfia csupán egy „maroknyi nyáj” számára fogalmazott meg. Vajon melyik vallás volt képes arra, hogy hűséges maradjon forrásához, azokhoz az eszmékhez, amelyekben legideálisabb megfogalmazását elnyerte? Talán számon lehetne kérni Indián az upanisadokat? Nem lehet egy alapvetően ezoterikus jellegű, csupán egy szűk kisebbség – egy spirituális elit – számára szóló tanítás meg nem valósítását számon kérni a fél világon, még ha az kereszténynek is nevezi magát.²⁴

Nem fogadható el tehát az a kijelentés, hogy a kereszténységben az egyedüli értéket csupán az evangélium képviselte, s mindaz, ami utána következett, kislejtezendő torzulás. Egy olyan kereszténység, amelyből hiányoznak a történelmi kereszténység értékei, alig lehet több egy absztrakt eszménél – márpedig Hamvas kereszténysége közel áll ahhoz, hogy ilyen absztrakt kereszténység legyen. A kereszténység tulajdonképpeni tartalma a történelemben bomlott ki, az egyházatyák és szentek és misztikusok által, a keresztény művészet, a keresztény társadalmi és gazdasági rend által – egyáltalán *az egész keresztény kultúra által*. Ugyanakkor – meglehetősen paradox módon – Hamvas Béla mintha csupán azt látta volna meg az evangéliumi kereszténységben, ami abból a történelmi kereszténység szemüvegén keresztül látszik. Mik ezek? Szeretet – kegyelem – megváltás. Vajon nem ezeket emelné-e ki *mindenki* a kereszténységből? Túl azon, hogy ez a kereszténységnek egyáltalán nem egy ezoterikus, hanem egy meg-

²³ A feudalitás mélyen tradicionális jellegére kiválóan mutat rá László András megállapítása: „»A föld azé, aki megműveli.« De nemcsak az övé: még inkább azé, aki odaadja, hogy megműveljék. Leginkább pedig azé, aki odaadja, hogy megműveltessék. Végző soron pedig Istené. Ez a feudális tulajdonlás hierarchiája” (László András: *Solum Ipsum. Metafizikai aforizmak*. Nyíregyháza, 2000, Kötet Kiadó, 461. aforizma).

²⁴ Természetesen Hamvas úgy vélte, hogy az evangéliumi kereszténység egy olyan normalitással azonos, amely mindenki számára hozzáférhető, vagyis semmiféle különleges teljesítményt nem kíván az embertől. Más kérdés, hogy ez a normalitás még Hamvas számára is jórészt csak eszmény volt.

lehetősen szentimentális és nagyon is populáris, erősen protestáns ízű olvasata felé mutat, az evangéliumban – a szorosán vett evangéliumban, vagyis az Újszövetségi Szentírás első négy könyvében – ezek olyannyira nem kapnak hangsúlyt, hogy példának okáért a „kegyelem” szó Krisztus ajkán egyszer sem fordul elő (Pál több mint százszor használja, tehát jellegzetes páli kifejezésnek tekinthető), és a „megváltás” sem tartozik a jellegzetes evangéliumi terminusok közé (Krisztus ajkán mindössze kétszer szerepel). Az evangélium tartalma egészen más, semhogy olyan populáris – gyakran egészen profán – keresztény eszmékre lenne redukálható, mint amilyen a szeretet vagy a kegyelem. Ezek a fogalmak, amelyekben Hamvas az evangéliumi kereszténység specifikumait véli felfedezni, sokkal inkább a történeti kereszténységhez tartoznak, de legalábbis egyáltalán nem korlátozhatók az evangéliumra. Ugyanakkor azt is látni kell, hogy ilyen jellegzetesen exoterikus fogalmak sehogy sem férnek össze azzal az evangéliumi kereszténységgel, amely a hamvasi értelmezés szerint kizárólagosan ezotériából avagy beavatásból állna.

Ha a végső választ keressük arra a sajátos viszonyra, amely Hamvas Béla számára az egyetemes tradíció és a kereszténység között volt, akkor észre kell vennünk, hogy Hamvas tradicionális doktrínájából, *scientia sacrá*jából hiányzott a vallás. Mivel a *scientia sacra* eleve nem is vallás, hanem hagyomány, ezért kielégületlenül hagyta Hamvas vallási éhségét, annak a lelki-érzelmi szférának az éhségét, amely nem képes jóllakni mégoly magasrendű tanításokkal sem, hanem csak *piétással*. Hamvas a tradícióban *mint* tanításban megtalálta Isten, önmaga és a világ értelmezésének sziklaszilárd fundamentumát, s legfőképpen megtalálta benne a *status absolutus* doktrínáját. De – s ez itt a lényeg – nem találta meg benne a vallást (mert hiszen az nem is vallási szintű), s még kevésbé volt képes megtalálni benne azt, ami a tradíció lényegét alkotja, s ami *több* a vallásnál: a „beavatást”, a spirituális realizációt.²⁵ Ha ugyanis ez utóbbit megtalálta volna benne, nem lett volna szüksége semmiféle vallásos piétásra, sem a kereszténységben, sem azon kívül. De mivel a tradícióban lényének csupán értelmi oldala nyert kielégülést (innen van az, hogy a tradíció mindenekelőtt az értelmet kép-

²⁵ A „beavatás” kifejezést Hamvas – és a tradicionális iskola összes képviselője – René Guénontól vette át, Guénon viszont azoktól a pseudo-spirituális iskoláktól kölcsönözte, akikkel pre-tradicionális korszakában még szoros kapcsolatban állt (lásd ezzel kapcsolatban magyar nyelven Joscelyn Godwin, Christian Chanel és John P. Deveney könyvét: *A Luxori Hermetikus Testvériség. Egy okkultista rend beavatási és történelmi dokumentumai* [Budapest, é. n., Gold Book], mely egyúttal tartalmazza Guénon két tanulmányát is). Önmagával a kifejezéssel természetesen nincs baj, ha abban az értelemben használják, ahogyan például a vallástörténet teszi azt; Guénon azonban a „beavatás” kifejezést sokkal tágabb értelemben, egyáltalán nem tradicionális módon alkalmazta, a spirituális út avagy realizáció szinonimájaként.

viselte számára), szüksége volt valamire, ami kielégíti vallási szomjúságát is, s ezt csak a kereszténységben találta meg. A kereszténységben tehát megtalálta a vallást, amit hiába keresett a tradícióban, viszont nem találta, talán nem is kereste benne a doktrínát. Hamvas számára a kereszténység pusztá vallás, vagy ahogy ő fogalmazott, pusztá beavatás, pusztá ezotéria volt, mely nélkülözte a tradicionális tudás összes kellékét – viszont rendelkezett annak szívével. Ámde nagyon is kérdéses, hogy egy szív önmagában működőképes-e. Mint ahogy Dzsálál al-Dín Rúmi fogalmaz a héj és a mag jól ismert tradicionális szimbolizmusára utalva: „A forma fontosságát nem lehet túlbecsülni. ... Ahogy a test nem maradhat fenn szív nélkül, éppúgy nem maradhat fenn bőr nélkül sem. Ha elültetsz egy magot a héja nélkül, nem fog kikelni, de ha héjastul dugod el, kicsírázik és hatalmas fává terebélyesedik” (*Discourses of Rumi*. Discourse 12). Vagyis a pusztá, önmagában álló „beavatás”, mely nem ágyazódik be egy tradicionális tudásba – még hozzá jelen esetben egy keresztény *scientia sacrá*ba –, alighanem működésképtelen. Ráadásul az embernek az a benyomása, hogy Hamvas Béla számára még magának a keresztény beavatásnak a metodológiája is a tradicionális *scientia* kellékei közé tartozott, mert ezek magyarázata mellett e metodológia kifejtésével is adósunk maradt.²⁶ A hamvasi kereszténységet tehát pontosan az teszi *absztrakttá*, hogy nemcsak az a keresztény *scientia* hiányzik belőle, ami a kétezereves történelmi kereszténységben – valójában magában a keresztény *tradícióban* – megjelent, hanem az is, ami a hamvasi értelemben vett, már-már pontszerűvé esszencializálódott evangéliumi kereszténységnek, keresztény „beavatásnak” a tulajdonképpeni tartalmát adja.

Hogy Hamvas Béla a kereszténységnek erről az éltető szubsztanciájáról, megelevenítő tartalmáról miért nem vett tudomást – noha tárgyi értelemben minden bizonnyal ismerte –, arra nem könnyű magyarázatot találni. Talán azonban nem téved nagyot e sorok írója, ha arra gondol, hogy ennek egyik meghatározó, ha nem is kizárólagos oka éppen Hamvas tradicionalitásának végső forrása: *idillizmusa* volt. Ugyanis bármennyire is emelkedett az idill, bármennyire is áthatják az életfeletti erői, mégiscsak az *élet* körén belül valósul meg. Az idillizmus valamilyen értelemben és fokon mindig életpártiság, evilágiság, s egy mégoly emelkedett evilágiság sem több szakrális hedonizmusnál (vö. *A bor filozófiája*). És éppen ez a fajta szubtilis evilágiság, emelkedett életszeretet az, amely Hamvas számára nem volt összeegyeztethető a kereszténység tulajdonképpeni tartalmával, akár történelmi formáiban vesszük azt, akár eredeti,

²⁶ Természetesen a *Mágia Szútra* nem tekinthető a keresztény beavatás módszertani könyvének.

evangéliumi változatában. Az idill és a vele rokon normalitás, amit Hamvas a maga sajátosan értelmezett kereszténységével társított, valóban mindenki számára hozzáférhető – legalábbis elvileg –, mert nem kapcsolódik semmiféle teljesítményhez. Ezzel szemben viszont az Emberfia felfogásában az idillizmus helyét egy nagyon is kemény, az életszeretnek még a legmagasabb formáival is szakító radikalizmus foglalja el.²⁷

Túl messzire vezetne, ha megkísérelnénk itt megoldani a kereszténység és a tradíció viszonyának kérdését. Mindenesetre ez a kérdés így, ebben a formájában mindenképpen magában hordoz egy prekoncepciót, tudniillik a kereszténységnek és a tradíciónak egy olyanfajta megkülönböztetését, *quasi* szembeállítását, melynek létre és mikéntjére épp a kérdés megválaszolása után kaphatnánk választ. Hamvas számára az iszlám és a tradíció viszonyának kérdése éppen azért nem vetődött fel, mert – készüljön föl az olvasó a tautológiára! – ezt a kérdést nem tette föl magának. Egyértelműnek vette, hogy van *a* tradíció, amelybe problémamentesen illeszkedik bele az iszlámmal együtt az összes vallás/tradíció – kivéve a kereszténységet. De miért éppen a kereszténység? Nyilvánvalóan azért, mert a kérdés keresztény szempontból lett feltéve. Ha kivonjuk a kereszténységet a tradíció egészéből, hogy szembeállítsuk vele és rákérdézzünk viszonyukra, akkor már pusztán *e* megkülönböztetés révén – ami ugyebár a kérdés *conditio sine qua nonja* – meg is fogalmaztuk a válasz lényegét. Ilyen módon aztán Hamvas Béla nem is találta meg a kettő viszonyának megnyugtató értelmezését, mint ahogy azt László Andrásnak utolsó beszélgetéseik egyikén be is vallotta.²⁸ Valójában és lényegét tekintve tehát a kereszténység és a tradíció viszonyának kérdése ugyanaz a kérdés, mint a taoizmus, az iszlám vagy a buddhizmus tradícióhoz való viszonyának kérdése, végeredményben pedig ugyanaz a kérdés, mint *magának a tradíciónak a kérdése*. Ha az embernek sikerül világosan tisztáznia önmaga számára a tradíció kérdését, a kereszténység és a tradíció kérdése éppúgy nem merülhet fel benne, mint bármelyik vallás és a tradíció kérdése.



Hamvas született tradicionális személyiség volt, és a tradicionális iskola képviselői mindössze megfelelő mederbe terelték ezt az eredendően meglévő hajlamát: ráébresztették arra, amit mindig is tudott. Noha mind Guénon, mind Evola nagy hatással volt rá, mégsem vált sem guénoniánussá, sem evoliánussá. Megmaradt teljesen önálló, független egyéniségnek, aki a tradicionális iskolán belül

²⁷ Lásd ezzel kapcsolatban Buji Ferenc: *Az elfelejtett evangélium. A názáreti Jézus elveszett tanításai* (Budapest, 2006, Kairosz Kiadó).

²⁸ László András szíves közlése.

egészen új szint képvisel – anélkül, hogy új irányvonalat dolgozott volna ki, anélkül, hogy iskolateremtő egyéniség lett volna.²⁹ Hamvas mint tradicionális személyiség csak a legnagyobbakkal említhető együtt: Guénonnal, Evolával, Coomaraswamyval, Nasrral. Mivel ő azonban nemcsak tradicionális személyiség volt, hanem szakrális szubjektum is, *poeta sacer*, ezért fölébük emelkedik, s ragyogása mellett a XX. század összes írójának fénye sápadtnak tűnik. Ha a mélységet, a szépséget és a személyességet egybe vesszük, akkor például az *Anthologia humana* vagy a *Száz könyv* modern kori részének egyetlen szerzője sem tekinthető egyenrangúnak Hamvassal. Talán vannak olyanok, akik mélyebbek voltak nála, vagy szebben írtak, vagy nagyobb egzisztencialitás-fokkal rendelkeztek és emiatt képesek voltak személyesebben fogalmazni – de nincs író, akinél ez a három így együtt magasabb fokon jelent volna meg, mint Hamvas Bélánál. Ha időnként esszéiben és regényeiben nem is érvényesítette maradéktalanul tradicionális tudását, éppen elég jelent meg bennük ahhoz, hogy ezek *párjukat ritkítóan* tradicionális beállítottságúak legyenek. Nála magasabb körbe a XX. században már csak a spiritualitás bajnokai tartoztak: Lucie Christine, Ahmad al-'Alawí, Ramana Maharsi, Muruganár és Niszargadatta Maharádzs.

Hamvas tehát több volt, mint tradicionális gondolkozó. Ő *szakrális szubjektum* volt, egy nép általa és benne tört át a metafizikai egyetemességbe. Általa emelkedett be a dicsőségbe. Általa nyílt meg annak számára, ami több mint „történet”, ami – mint a brahmani – „merőlegesen áll a történetre” („Korszenvedélyek utólagos igazolása”). Ahogy ő maga fogalmazott, ő nem „váltót, bankot, lóversenyt és kaszinót” hozott erre a földre, mint „a legnagyobb magyar”, hanem az isteneket telepítette le itt (*Magyar Hyperion*, 24. levél). A magyarság benne hozta be évszázados lemaradását, nem a technika, a tudomány vagy a gazdaság területén, de még csak nem is a kultúra területén, hanem a *sacrum* területén. A legnagyobb kultúrnépek is büszkék lehetnének arra, ha egy olyan személyiséget adhattak volna a világnak, mint Hamvas – és őt a magyarság adta: *Hamvas Béla magyar nyelven írt! A magyarság számára a XX. században a legtagabb értelemben vett kultúra területén ennél nagyszerűbb dolog aligha történetetett volna.*

²⁹ Figyelemre méltó, hogy Hamvas tudását, tradicionális lendületét és metafizikai produktivitását csupán egyetlen tanítványának tudta átadni, László Andrásnak (ahogy Hamvas nevezte, a „kis brahmannak”). László András azonban sok tekintetben nagyon is más irányokban bontakoztatta ki a maga tradicionális doktrínáját, mint Hamvas, úgyhogy azt lehet mondani, hogy az összes tradicionális szerző közül tulajdonképpen éppen László András felfogása áll tőle a legtávolabb.