

**A szórványkérdésben sincs más út, mint az EGYÜTT.** Ha van kiút, az csak a közös. Ítélet alatt él mindenki, aki önmagáért él.

**A szórványról pedig csak az beszélhet, aki minden nap tesz is értük valamit.**

TONK MÁRTON

## A VILÁG FELÉ FORDULÓ ISTEN\*

– Leszek Kolakowski vallásbölcseleti nézetei –

*Ne gondold, hogy értelmed felemelkedhet ahhoz, hogy megismerd Istent. Valójában, amikor Isten, kegyelme által, megvilágítja elmédet, akkor ehhez nincsen szükség természetes fényre. Sőt a természetes fényt előbb ki kell oltani, hogy utána tulajdon fényével Isten világítson...*

Echbart mester

Leszek Kolakowski *Ha nincsen Isten* című munkájának<sup>1</sup> tematikáját nehéz lenne valamilyen jól definiált fogalom keretei közé szorítani. Hacsak nem alkalmazzuk a műre – a szerzőhöz hasonlóan – a vallásfilozófia túlföntül tág fogalmát, az olyan lehetséges meghatározások, mint a kereszténység története, a vallásos eszmék története, filozófiai Isten-fogalmak – és a sort folytathatnám – egytől egyik pontatlannak bizonyulnának. Kolakowski ugyanis nem törekszik teljességre a bemutatott kérdések tárgyalásakor, és nem riad vissza a szakirodalomban olykor irrelevánsnak minősített problématikáknak a mű középpontjába való állításától. Ilyen értelemben a mű gondolatmenetének megalapozása, miértje bizonyos mértékben önkényesnek tűnhet, egy alaposabb vizsgálat során azonban felfedezhető benne egy pontosan körvonalazható tematika.

Megfogalmazható a feltételezés, miszerint a mű „Isten önnön fogalmától való elidegenedésének” történetét jeleníti meg. Ez tulajdonképpen azt jelenti, hogy a vallás Isten-fogalma, az eredeti Isten-fogalom a filozófia, valamint a teológia racionalizáló törekvései során elvesztette igazi jelentését: Isten léte elvált lényegétől, s így módon valódi értelme, jelentése kérdőjeleződött meg. Ez persze nem jelenti a Teremtőre vonatkozó racionális megközelítések, Istenbizonyítékok, logikai argumentációk értelmének az elutasítását, csupán a két szférának a radikális szétválasztását. Kolakowski ismételten hangsúlyoz-

---

\* Megjelent a Korunk 1999/10-es számában

za a műben foglalt eszmék logikái, illetve hiten alapuló tárgyalásmódjának megkülönböztetését, és állítja, hogy Istennek a világtól való elfordulása, „elidegenedése” a két szféra el nem különítésével magyarázható. Jó példa erre a mítoszok elemzése; az ilyen jellegű értelmezések különböző fajtái meg-egyeznek ugyanis abban, hogy a mítosz nyelve „lefordítható” egy természetes nyelvre, olyanra, amely a kutató által használt szemantikai szabályok keretében nyer értelmet. Kolakowski szerint azonban ez a feltevés teljességgel önkényes; szerinte a vizsgálódásnak abból kell kiindulnia – és azt akár a mű módszertani követelményének is tekinthetjük –, hogy az, amit az emberek a vallásos diskurzusból megértenek, nem más, mint ami benne explicit módon megjelenik.

A mű szerint Istennek a „világtól való elfordulása” jelenünkre is érvényes, így a kört, Isten önmagától való elidegenedésének folyamatát Kolakowski csupán feltételezésekkel, a lehetséges megoldások vázolásával próbálja lezárni. Úgy tűnik tehát, hogy kronológiai szempontból az isteni lényeg önmagához való visszatérése valahol a jövőben van elhelyezve (már ha beszélhetünk egyáltalán egy ilyen jellegű végső megoldásról); ez azonban nem jelenti azt, hogy az emberiségnek nincsenek olyan pillanatai (és ezen érthetünk kultúrát, vallást és filozófiát), melyben az Isteni Egység a maga teljességében meg ne nyilatkozna.

Ennek az állításnak az alátámasztásához elégségesnek tűnik utalnunk arra, hogy az említett folyamat lehetséges lezárásainak számbavétele során Kolakowski kitüntetett helyet tulajdonít a misztikus tapasztalatnak; ebben ugyanis Isten visszanyeri eredeti alakját, igazi értelmét, léte és lényege azonosává válik. Ennyiben akár a miszticizmus melletti állásfoglalásnak tekinthetjük a mű gondolatmenetét, ez azonban Kolakowski állításainak a sarkítást jelentené. Inkább úgy fogalmazhatunk, paradox kifejezést használva, hogy egyfajta racionális misztikáról (vagy ha úgy tetszik, misztikus racionalizmusról) van itt szó; a kifejezés egyébként nem újdonság, hasonló jelzővel illette Sesztov Dosztojevszkij gondolkodását is.

Az említett eszmei kör, azaz Isten világtól való elfordulásának és ehhez való visszatérésének folyamata, a műben két alapvető kérdés mentén rajzolódik ki, nevezetesen a vallásos állítások igazságértékének, valamint az általuk hordozott erkölcsi követelményrendszernek a kapcsán. Mint azt az elkövetkezőkben látni fogjuk, ezen kérdéskörök mindig a racionalista kritikával való szembeállítás alapján kerülnek bemutatásra.

A mű, rendhagyó módon, nem a vallásos világkép optimista kicsengései köré szerveződik. Kolakowski szerint ugyanis egy ilyen világkép mindenekelőtt létünk kudarcának a tudatosítására hivatott, annak megtanítására, hogy a Földön mindannyian kudarcot testesítünk meg. Ez az állítás egyaránt érvényes mind a nyugati, mind a keleti hagyományra. A kereszténység tanításainak megfelelően az ember sohasem élvezheti egyszerre az élet, illetve az Istennel való egyesülés örömeit; az élet siralomvölgy, melyben rendszerint a hitvány a győztes, az erényes pedig meghurcoltatik. Hasonló módon érvei –

hogy csak egy példát említsünk – a buddhizmus is, azzal az eltéréssel, hogy ebben az esetben a káros, önnön éünket elszigetelő vágyaktól való lemondással, kontemplatív, az abszolútumot befogadó életformával, az isteni szférával való egyesülés még földi életünkben elérhető. Mindezen túl azonban mindkét vallásban közös az a meggyőződés, hogy a világban lévő rossznak az eredetét az Abszolút Lénytől való elszakadás jelenti, de az Istennel való egyesüléshez vezető út mindig nyitva áll.

Hogyan is vetődik fel a kudarcélmény a nem vallásos diskurzusban, vagy, ahogyan Kolakowski fogalmaz, „a profán nyelvben?” A racionalista álláspont központi gondolata egy tapasztalaton alapuló állítás: a világmindenség története nem más, mint a Lét legyőzöttetésének, a Nemlét felülkerekedésének sorozata. Ez a tétel tulajdonképpen azzal az emberi érzéssel analóg, melyet Voltaire találóan úgy fejezett ki, hogy „semmi sem nagyobb képtelenség annál, mint azt állítani az élet szörnyűségei láttán, hogy minden, ami létezik, az jó”. Aki tehát a világ isteni irányítása, a világ eseményeinek finalitása mellett foglal állást (akár vallásos, akár profán módon), önnön kudarcunk, a világban fellelhető rossz igazolására kényszerül.

A vallásos gondolkodás számára válasz azonnal adódik: a világban levő rossz, a szenvedés az Istentől való elfordulásban, elszakadásban leli magyarázatát, ugyanakkor azonban ez a rossz egy számunkra felfoghatatlan isteni tervnek a része, s az ebben való hit, valamint az örök életnek, az isteni szférával való egyesülésnek az ígérete erőt ad a szenvedések elkerüléséhez. Ha elfogadjuk ezt a magyarázatot – mondja Kolakowski –, tudatában kell lennünk annak, hogy logikai szempontból az állítás irreleváns a hit igazságértékére vonatkozóan. A vallásos magyarázat szempontjából azonban teljesen mellékes, hogy egy a tapasztalaton, racionálisan alapuló megközelítés számára az ilyenfajta megalapozás semmiféle igazságértékkel nem rendelkezik. A konfúzió, az isteni lét és lényeg szétválása pedig onnan eredeztethető, hogy ezt a kétféle megközelítést összemossuk.

Az isteni egységhez vezető tévutakat tárgyalva Kolakowski Leibniz és Aquinói Szent Tamás argumentációira tér ki alaposabban. A két gondolkodó Isten-bizonyítékait nem nyíltan utasítja el tévedésként, de a szövegösszefüggésből és főleg a mű végkicsengéséből arra következtethetünk, hogy mindkét próbálkozást a tévutak közé sorolja. Mind Leibniz, mind Aquinói Szent Tamás hangsúlyozza ugyan, hogy Isten léte és lényege nem választható szét, hogy Isten maga a törvény, mindez azonban csupán egy filozófiai Isten-fogalomra vonatkozóan érvényes. Ha a két területet megpróbáljuk összeegyeztetni (azaz a filozófiai eszmét a vallásra, a vallásost pedig a filozófiára alkalmazzuk), a már jól ismert kudarcokhoz jutunk: vagy a filozófia válik a teológia „szolgálólányává”, vagy pedig a teológia rendelődik alá a logikai argumentációnak.

Hogyan is szól Leibniz teodíceája?

A világ dolgai kontingensek, „esetlegesek”, a semmi, a nemlét belülről és alapjukban járja át őket, és nincsenek felvértezve a semmi erőzójára ellen. Ily

módon a kontingens létezők léte éppúgy magában foglalja a nemlét lehetőségét, akárcsak a létét. Ugyanakkor, ha a világot a kontingens létezők összességének tekintjük, akkor a metafizikai kérdés az univerzum elégséges alapjára irányul: miért van egyáltalán a valami, nem pedig inkább a semmi? A véges létező azonban nem ura létének (tulajdonképpen ez nem más, mint a vallásos felfogásban a kudarcélmény), a világegyetem elégséges oka pedig nem található meg a véges létezők egymásra következésében, hiszen a sor minden tagja feltételezi azt az alapot, amelynek létét köszönheti. Ez az alap pedig nem más, mint a léte okát magában hordozó szubsztancia, azaz Isten.

A létező és véges világ Isten választásának az eredménye, s éppen ezért a lehetséges világok közül a legjobb. Az, hogy a teremtett világ nem abszolút tökéletes, nem jelenti azt, hogy Isten mindenhatósága korlátozott. Isten mindenható, de nem teremtheti, nem teheti azt, ami logikailag lehetetlen, vagy erkölcsileg rossz, hiszen ezek a szabályok övele azonosak (Leibniz itt állást foglal a platóni dilemmában is; felfogása Wittgenstein szavaival így hangzana: „jó az, amit Isten parancsol, nem pedig: Isten a jót azért parancsolja, mert jó”); magának az Abszolút Lénynek a fogalma feltételezi, magában foglalja azt, hogy nem lehet öngyilkos, azazhogy nem érvényteleníthet olyan szabályokat, amelyek önmagával azonosak.

Természetesen ez nem jelenti azt, hogy Isten magában foglalja a rosszat, Kolakowski szerint ugyanis, mikor Istenre mondjuk ki azt, hogy „nem tehet meg valamit”, tulajdonképpen mindenhatóságát támasztjuk alá.

Ezeknek a vitáknak az alapja azonban semmiképp sem lehet valamilyen racionális magyarázat: az, hogy ezzel mégis megpróbálkozunk, nem jelent mást, mint tévutat, Isten valódi fogalmának elferdítését, igazi tartalmától való megfosztását, „világtól való elfordulását”. Az, hogy világunk a lehetséges világok legjobbika, nem bizonyítható, hanem az ember hitének és Istenbe vetett bizalmának a kérdése; egy ilyen jellegű állítás megalapozhatja a filozófia Abszolútum-fogalmát, de vallásos jelentésre alkalmatlan.

Leibniz nem vonhatott le egy ilyen jellegű következtetést; ez nyilvánvalóan túllépte volna rendszere kereteit; ilyenformán azonban az általa megfogalmazott Istenhez vezető út vallásos szempontból elhibázottnak minősíthető.

Hasonló tévedésbe esik a kollektív felelősségre, az eredendő bűnre, illetve a megváltásra reflektáló racionalista kritika is. Ez a kritika két vonalon zajlik, és pedig: az első vonalon egy erkölcsi érv fogalmazódik meg, mely szerint az, hogy Isten az embereket más emberek (nevezetesen Ádám és Éva) bűneiért bünteti, ellentmondásban van saját erkölcsi tételeinkkel. Kolakowski szerint azonban ez egy infantilis mesének az infantilis kritikája, melynek nincs különösebb köze a keresztyén tanításhoz. Az édenkerti történet ugyanis nem történelmi magyarázata az élet eseményeinek (hiszen akkor mindenkinek Ádámot és Évát kellene átkoznia a bűnbeesés miatt), hanem tulajdon bűnösségünk elismerése.

A második egy logikai érv, mely arra az állításra alapoz, hogy a hívők egyéni tapasztalataik, életeseményeik mindenikében az isteni büntetés vagy

jutalmazás megnyilvánulását látják. A racionalista kritika szerint egy ilyen-fajta állítás tapasztalatilag üres, értelmetlen, mivel nagyon kevesen mondhatják el magukról, hogy abszolút értelemben rosszak vagy jók. Életünknek nincsen olyan pillanata, melyben ne érdemelnénk meg a büntetést vagy jutalmazást, azaz az állítás mindig érvényes, és a tapasztalat szempontjából üres.

Kolakowski szerint ez az érv csak akkor áll, ha elfogadjuk azt az abszurd feltételt, hogy minden tettünk azonnal megítéltetik a tévedhetetlen Igazság által, s hogy ekképpen közvetlen módon elnyerjük a büntetésünket, illetve jutalmunkat. A keresztény tanítás azonban sohasem állította az emberi magatartás Istentől származó azonnali kompenzálását. Röviden: a vallásos magatartás nem az egyéni tettek azonnali megítélését jelenti, hanem az Istenben való bizalomnak a tételét; bízunk kell abban, hogy az élet történéseinek, abszurditásainak egy számunkra hozzáférhetetlen, de jól meghatározott pozitív jelentése van.

Visszatérünk tehát az alapelvhez: bízzál Istenben, higgyél Istenben. Semmiféle bizonyítás nem helyettesítheti ezt a bizalmat, hiszen ez éppen alapvető jelentésétől fosztaná meg az embernek Istenéhez való viszonyát; semmiféle logikai argumentáció nem vezethet el Isten igazi Lényéhez, hiszen ez az Isten már nem önmaga lenne. Közhelyszámba megy már az állítás: egy bizonyított Isten nem Isten.

Ha például a tudományos világmagyarázat számára létezne is egy, az abszolútumhoz vezető elfogadható, általános érvényességgel rendelkező út, ez az abszolútum semmiképpen nem lenne azonos a vallásos felfogás Istenevel, ugyanis egy ilyen isten teljesen közömbös tényezőt jelentene az emberi sors vonatkozásában. Ha el is fogadnánk az Isten-bizonyítékok logikai érvényességét, az általuk kijelölt út újra a filozófusok, és nem „Ábrahám és Izsák” Istenehez vezetne. Az ilyen jellegű próbálkozások abból a téveszméből, abból az alaptalan igényből fakadnak, hogy valamilyen egyetemes igazságértékkel rendelkező utat találjanak az Isteni Egységhez, az Abszolút Lényhez úgy, hogy közben a vallási igazságokat a tapasztalati igazságokhoz hasonlóan közvetlenül ellenőrizhetőeknek vélik, s ezzel az Isten lényegét megmásítják, létét és lényegét szétválasztják, arcát a világtól elfordítják, vagyis – Kolakowski kifejezésével élve – „az isteni lényt profanizálják”. Hogy ezt elkerüljük, tekintettel kell lennünk arra, hogy beszédünknek, gondolkodásmodunknak, érzelmeinknek és cselekvéseinknek ez a két, egymástól teljesen különböző szférája nem vezethető vissza egyazon tapasztalatra.

Mindez természetesen nem vezethet el oda, hogy a racionális, illetve a tapasztalati megközelítéseket egyszerűen megfosszuk létjogosultságuktól. Hiszen a világmindenség isteni rendjének elfogadása, melyben mindennek megvan a maga jelentése, nem önellentmondó és nem is összeegyeztethetlen a tapasztalati megismeréssel; a fenti gondolatok csupán azt hangsúlyozzák, hogy két, egymástól teljesen eltérő, egymásra vissza nem vezethető, azaz párhuzamosan létező és érvényes megközelítési módról, tulajdonképpen a kettős igaz-

ság elvének újrafogalmazásáról van szó. Utaljunk itt Wittgensteinra: bizonyos kijelentéseknek csak akkor van jelentésük, ha elfogadjuk azokat a szabályokat (vagy premisszákat), melyek alapján értelmesnek tekinthetők az adott kijelentések. A vallás nyelve a szentség nyelve; a benne foglalt állítások csak az Istennel való kommunikáció fényében rendelkeznek jelentéssel. Így például a rítusokban, mítoszokban, egyházi szertartásokban szereplő vallásos szimbólumok nem konvencionális jelek vagy képzetek, hanem egy világon túli erőnek a közvetítői; ilyen értelemben pedig ezek a szimbólumok nem csupán kifejezői, hanem reális megjelenései az isteni szférának. A mítoszok, rítusok nyelve tehát egy egészen más, a mienktől teljesen különböző világot fejez ki, s hasonlóképpen kudarca van ítélve minden olyan törekvés, amely racionalizálni óhajtja például a vallásos szertartásokat.

A sort folytathatnánk, Kolakowski még számtalan más példával, Descartes, Husserl, Spinoza elemzésével érzékelteti a két megközelítés összeegyeztethetetlenségét; ezeknek részletes bemutatása fölösleges lenne, hiszen lényegében semmi újjal nem bővítenénk az eddigiekben vázolt gondolatokat.

A bevezetőben már utaltunk arra, hogy a probléma megoldásainak sorában Kolakowski kitüntetett szerepet tulajdonít a misztikus gondolkodásnak. Tény, hogy egy ilyen jellegű hierarchizálás a műben nem szerepel, a miszticizmus pozitív példája azonban mindig fellelhető az éppen tárgyalt kérdés kontextusában. Ugyanakkor azt sem hagyhatjuk figyelmen kívül (bár szigorú értelemben nincs bizonyító ereje), hogy míg a lehetséges feloldásokat pár oldalban vázolja, Kolakowski egy egész fejezetet szentel a misztikusok Istenfogalmának.

Egyvalamit nyugodtan állíthatunk: minden hibája, következetlensége, végtelensége ellenére a misztikus Isten-tapasztalatban Isten léte és lényege, Egysége és Sokfélesége egyszerre adott, azaz benne Isten visszatér önnön fogalmához, eredeti jelentéséhez. Egyetlen misztikus sem próbálja meg bebizonyítani Isten létét; számára ennél természetesebb dolog nincs, vagy ahogy Kolakowski fogalmaz: a miszticizmus felfogásában az Isten létét igazolni akaró argumentáció éppen annyira értelmetlennek tűnik, mint annak a bizonyítása, hogy a méz édes.

A misztikus tapasztalat egy nem intellektuális, megingathatatlan és közvetlen megismerést biztosít, amely immunis a kritikára; benne Isten létezése, szükségyszerűsége, a világmindenség végessége, egyszóval az összes olyan eszme, amely a filozófiai magyarázatban a spekulatív ráció eredményeként jelenik meg, közvetlenül adott. Borges mondja: „A misztikusok arra törekednek, hogy az eksztázis láthatóvá tegyen előttünk egy kerek szobát, egyetlen hatalmas kerek könyvvel, amelynek egybefüggő gerince körben borítja a falat...Ez a kör alakú könyv: Isten.”<sup>2</sup> Ugyanakkor a misztikus tapasztalat lényegében a Végtelennek a megragadására irányul, s éppen a végtelen fogalmának a megragadhatatlansága miatt lehetetlen az ilyenfajta kijelentéseket a mindennapi nyelvre lefordítani. A vallásos gondolkodás paradoxonainak legfőbb forrása az Abszolút Lény Egysége és az általa teremtett világ

sokfélesége közötti ellentmondás, s bárki, aki megpróbálta feloldani ezt a paradoxont, logikai lehetetlenségbe ütközött. A misztikus gondolkodás meg sem próbálja feloldani ezt a lehetetlenséget, számára ez ugyanis éppen azt bizonyítja, hogy a logika, a racionális gondolkodás csak bizonyos korlátok között érvényes, és hogy a profán jellegű megközelítések Isten valódi lényének vonatkozásában értelmetlenek. A misztikus tapasztalatban az Egységnek és Sokféleségnek az ellentmondása eltűnik, a misztikus egy olyan Istennel kerül közvetlen kapcsolatba, amely mindkét mozzanatot egyaránt tartalmazza.

Téves lenne azt állítani, hogy Kolakowski kijelentései a logikához intézett kihívásként értelmezhetők; csupán arról van szó, hogy miként a logika területén nem igyekezünk állításokat vallásos tapasztalatra való hivatkozással igazolni, úgy a hit tételei sem igényelnek racionális megoldást.

Úgy tűnik tehát, hogy a probléma megoldást nyer; a koherencia-kritérium alapuló filozófiai bizonyosság, valamint a hitből eredeztethető vallásos igazság vélt ellentéte ebben a gondolatmenetben teljesen megszűnik.

A megoldás nem egyértelmű, és nem is törekszik kizárólagosságra. Kolakowski maga ismételtelen hangsúlyozza, hogy mindez a lehetségesnek a szférájában mozog. Ennek ellenére azonban a kör lezártnak tekinthető, elkülönítve, helyesen értelmezve a vallásos nyelvezet, valamint a profán diskurzus érvényességének határait, Isten visszatérhet önnön lényegéhez, jelenléséhez, „arcát újra a világ felé fordíthatja”.

### *Jegyzetek*

<sup>1</sup> Kolakowski, Leszek: Ha nincsen Isten...(Avagy a vallásról, az Istenről, az ördögről, a bűnről és egyéb nyugtalanító vallásbölcseleti kérdésekről). Európa Könyvkiadó. Bp., 1992.

<sup>2</sup> Borges, J. L.: Bábeli könyvtár. In: A titokban végbement csoda. Kriterion. Buk., 1978. 19.

## KÖTŐ JÓZSEF

# EGYHÁZI OKTATÁS ÉS KÖZÖSSÉG\*

Az állam és az egyház vitája a hatalom birtoklása fölött egyidős az államiság megjelenésével. A szekularizáció nem a modern kor terméke, hanem a hegemoniára törő párhuzamos hatalmak vetélkedésének eredménye. Gyakorlatilag a világalalomra törő világi és egyházi körök csupán az egyaránt keresztény civilizáció elpusztításával fenyegető külső veszedelmek ellen

---

\* Megjelent a Korunk 1999/10-es számában