

Leszek Kolakowski: A vallás¹

Mottó: „Ne képzeljétek, hogy saját értelmek képes lenne Isten megismerésére. Mikor Isten önnön fényével megvilágít, semmiféle természetes fényre nincs többé szükségetek. Az isteni fény birtoklása előtt mindenféle természetes fényt ki kell oltani.”²

Eckhart mester

Nehéz lenne Kolakowski munkájának tematikáját valamilyen jól definiált fogalom keretei közé szorítani. Hacsak nem alkalmazzuk a műre a vallásfilozófia túllontúl tág fogalmát (mely kétségtelenül érvényes lenne rá, de amely ugyanakkor nem mondana semmit a munka tényleges tartalmáról), az olyan lehetséges meghatározások mint a kereszténység története, vallásos eszmék története, filozófiai Isten-fogalmak – és a sort folytathatnánk – egytől-egyig pontatlannak bizonyulnának. Kolakowski ugyanis nem törekszik teljességre a bemutatott kérdések tárgyalásakor, és nem is riad vissza a szakirodalomban olykor irrelevánsnak minősített problematikáknak a mű középpontjába való állításától. Ilyen értelemben „A vallás”-ban foglalt eszmék megalapozása, miértje bizonyos mértékben önkényesnek tűnhet; egy alaposabb vizsgálat során azonban felfedezhető benne egy pontosan körvonalazható tematika.

Megfogalmazható ugyanis az 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

¹ Leszek Kolakowski: Religia, Bukarest, Humanitás 1993

² saját fordítás

lényegétől, s ily módon valódi értelme, jelentősége kérdőjeleződött meg. Ez persze nem jelenti a Teremtőre vonatkozó racionális megközelítések, Isten-bizonyítékok, logikai argumentációk értelmének és értékének az elutasítását, csupán a két szférának a radikális szétválasztását. Kolakowski ismételten hangsúlyozza a műben foglalt eszmék logikai, 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 megegyeznek 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 ezt akár a mű módszertani követelményének is tekinthetjük – hogy az amit az emberek a vallásos diszkurzusból megértenek nem más, mint ami benne explicit módon megjelenik.

A logikai és vallásos megközelítések közötti határvonalnak a hiánya azonban távolról sem a véletlen műve; itt mindkét tábor – ha úgy tetszik, a racionalisták és hívők táborának – tudatos törekvéseiről van szó: hol a logikai argumentációkat próbálták meg a hitbeli kérdésekre kiterjeszteni, hol pedig a vallásos felfogás próbált meg racionális, mindenki számára elfogadható magyarázatokkal szolgálni.

A mű azt sugallja, hogy Istennek ez a világtól való elfordulása jelenünkre is érvényes; így a kört, Istennek önmagától való elidegenedésének folyamatát Kolakowski csupán feltételezésekkel, a lehetséges megoldások vázolásával próbálja lezárni. Úgy tűnik tehát, hogy kronológiai szempontból az Isteni lényegnek 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, 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 azonosakká válnak. Ennyiben akár a miszticizmus melletti állásfoglalásnak tekinthetjük a mű gondolatmenetét, ez azonban Kolakowski állításainak a sarkítását jelentené. Inkább úgy fogalmazhatunk, paradox kifejezést használva, hogy egyfajta racionális misztikáról (vagy ha úgy tetszik, misztikus racionalizmustól) 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. Mind azt az elkövetkezőkben látni fogjuk, ezen kérdéskörök mindig a racionalista kritikával való szembeállítás alapján kerülnek bemutatásra.

A mű, rendhagyó módon, nem a vallásos világnézet optimista kicsengései köré szerveződik; Kolakowski szerint ugyanis egy ilyen jellegű világnézet mindenekelőtt létünk kudarcának a tudatosítására hivatott, annak megtanítására, hogy a Földön mindannyian kudarcot testesítünk meg. Ez az állítás egyaránt érvényes úgy a nyugati, mint 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 érvel – hogy csak egy példát említsünk – a buddhizmus is, azzal az eltéréssel, hogy ebben az esetben a káros, önnön énünket 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 hogy az Istennel való

egyesüléshez vezető út mindig nyitva áll.

Ezidáig tehát minden rendben volna: létezik az isteni egység, Isten nem fordult el, nem idegenült el a világtól, csupán mi fordultunk el Ötőle; ha tehát rátalálunk a helyes útra, semmi sem akadályozhat meg bennünket az Istenségben való feloldódásban. A helyes út megtalálása azonban már egyáltalán nem egyértelmű, és. valójában itt kezd problematikussá válni a kérdés; ezen a ponton keveredik össze ráció és hit, ateizmus és istenesség, teológia és filozófia, vallás és tudomány; itt teszi meg Isten az első lépéseket a saját fogalmától, lényegétől való elidegenedésében, világtól való elfordulásában.

Mielőtt azonban továbbmennénk, meg kell vizsgálnunk, hogy hogyan is vetődik fel a kudarc-élmény a nem vallásos diszkurzusban, vagy ahogyan Kolakowski fogalmaz, „a profán nyelvben”. Ennek a racionalista álláspontnak a központi gondolata egy tapasztalaton alapuló állítás: a világmindenség története nem más, mint a Lét . legyőztetésének, 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 a válasz azonnal adódik: a világban lévő 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 örökéletnek, az isteni szférával való egyesülésnek az ígérete erőt ad a szenvedések elviseléséhez. Ha elfogadjuk ezt a magyarázatot – mondja Kolakowski – tudatában kell lennünk annak, hogy logikai szempontból egy ilyen jellegű állítás irreleváns az illető hit igazságértékére vonatkozóan. A vallásos magyarázat szempontjából azonban teljesen mellékes, hogy egy, a tapasztalaton,

ráción alapuló megközelítés számára az ilyenfajta megalapozás semmiféle igazságértékkel nem rendelkezik. A konfúzió, az isteni lét és lényeg szétválása pedig éppen onnan eredeztetik, 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 tévesként, 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 Isten eszmét a vallásra, a vallást pedig a filozófiára alkalmazzuk), a már Jól ismert kudarcokhoz jutunk: vagy a filozófia válik a teológia „szolgálóleányává”, vagy pedig a teológia rendelődik alá a logikai argumentációnak. Hogyan is szól tehát Leibniz teodiceája?

A világ dolgai kontingensek, „esetlegesek”, a semmi, a nemlét belülről és alapjukban járja át őket, és nincsenek felvértezve a semmi eróziója ellen. Ily módon a kontingens létezők léte éppúgy magába foglalja a nemlét lehetőségét, akárcsak a létét, ugyanakkor, ha a világot a kontingens létezők összességének tekintjük, akkor a metafizikai kérdés az univerzum létének elégséges alapjára irányul: miért van egyáltalán a valami, miért nincs inkább a semmi? A véges létező azonban nem ura létének (tulajdonképpen ez nem más, mint a vallásos felfogásban a kudarc-élmény), 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 lordingó szubsztancia, azaz Isten.

A létező és véges világ Isten választásának 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 teremetheti, 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 az jó”); magának az Abszolút Lénynek a fogalma feltételezi, magába foglalja azt, hogy nem lehet öngyilkos, azaz hogy nem érvényteleníthet olyan szabályokat, amelyek önmagával azonosak.

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

Ezeknek a vitáknak az alapja azonban semmiképpen 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 ugyan 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, éspedig: 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 keresztény tanításhoz. Az Éden-kerti történet ugyanis nem

történelmi magyarázata az élet eseményeinek (hiszen akkor mindenki Ádámot és Évát kellene átkozza 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 ilyenfajta állítás tapasztalatilag üres, értelmetlen, mivel nagyon kevesen mondhatják el magukról, hogy abszolút értelemben rosszak vagy jók. Ez azonban nem jelent mást, mint hogy életünknek nincsen olyan pillanata, melyben he 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 eképpen közvetlen módon elnyerjük büntetésünket, illetve jutalmazásunkat. A keresztény tanítás azonban sohasem állította az emberi magatartás Istentől, származó azonnali kompenzálását. Röviden: a vallásos magatartás nem az egyéni tettek azonnali megítélését hirdeti, hanem az Istenben való bizalomnak a tételét; bízunk kell abban, hogy az élet történéseinek, abszurdításainak egy számunkra hozzáférhetetlen, de jól meghatározott pozitív jelentése van.

Visszatértünk 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 sem lenne azonos a vallásos felfogás Istenével, 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” Istenéhez 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 a vallási igazságokat a tapasztalati igazságokhoz hasonlóan közvetlenül ellenőrizhetőnek 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, gondolkodásunknak, érzelmeinknek és cselekvéseinknek ez a két, egymástól teljesen különböző szférája nem vezethető vissza egyazon tapasztalatra.

Mindez természetesen nem vezet, nem vezethet el ahhoz, hogy a racionális illetve tapasztalati megközelítéseket egyszerűen megfosztjuk létjogosultságuktól, hiszen a világmindenség isteni rendjének elfogadása, melyben mindennek megvan a maga jelentése, nem önellentmondó és nem is Összeegyeztethetetlen a tapasztalati megismeréssel; fenti gondolatok csupán azt hangsúlyozzák, hogy két, egymástól teljesen eltérő, egymásra vissza nem vezethető, azaz párhuzamosan létező és érvényes megközelítési módról, tulajdonképpen a kettős igazság 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 éppen ezért van kudarca ítéelve minden olyan törekvés, amely racionalizálni óhajtja

a vallásos szertartásokat (elég itt az úrvacsoraosztás könyvtárnyi vitaanyagára utalnunk).

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

A bevezetőben már utaltunk arra, hogy a probléma körvonalazható 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 nincsen bizonyító ereje), hogy míg az egyéb lehetséges feloldásokat pár oldalban vázolja, Kolakowski egy egész fejezetet szentel a misztikusok Isten-fogalmának...

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 próbálta meg bebizonyítani Istennek a létét; számára ennél természetesebb dolog nincsen, vagy ahogy Kolakowski fogalmaz: a miszticizmus felfogásában az Isten létét igazolni akaró argumentáció pont 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, szükségszerűsége, 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:elöttük egy kerek szobát, egyetlen hatalmas, kerek könyvvel, amelynek egybefüggő gerince

körben borítja a falat. Ez a kör alakú könyv: Isten³. 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 paradoxonjainak 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 (ennek megjelenési formái a már említett ellentmondások). A misztikus gondolkodás meg se próbálja feloldani ezt a logikai 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 igyekszünk állításokat vallásos tapasztalatra való hivatkozással igazolni, úgy a hit tételei sem igényelnek racionális megoldást.

Úgy tűnik tehát, hogy a probléma megoldást nyert; a koherencia-kritériumon 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 ismételt hangsúlyozza, hogy mindez a lehetségesnek a szférájában mozog. Ennek ellenére azonban a kör lezártnak tekinthető; elkülönítve, helyesen értelmezve a vallásos nyelvezet, valamint a profán diszkurzus érvényességének

³ J. L. Borges: Bábeli könyvtár. In: A titokban végbement csoda. Bukarest, Kriterion kiadó 1978, 19. o.

határait Isten visszatérhet önnön lényegéhez, jelentéséhez, „arcát újra a világ felé fordíthatja”.

Tonk Márton