Pető Zoltán

MOLNÁR TAMÁS ÉS A TRADICIONALITÁS

A MODERN VILÁG KRITIKUSA

A jobbára Amerikában élt és alkotott magyar származású filozófus, történész, politológus és publicista Molnár Tamás[1] munkássága sohasem válhatott igazán ismertté hazánk szellemi életében. Ez a távolságtartás a helyet és az időt figyelembe véve talán érthető is, hiszen Molnár radikális és átfogó kritikával illette a modern világot, és ezzel nem igazán illeszkedett a (poszt)marxista és liberális gondolkozás által uralt magyarországi értelmiségi körökbe. Leginkább nemzetközileg méltányolt politológiai és társadalomfilozófiai művei, szinte üdítő színfoltként, teljességgel nélkülözik a divatos analitikus, nyelvfilozófiai, (poszt)strukturalista és közgazdaságtani megközelítéseket. Molnár a baloldali *establishment* érdekeit szolgáló politikai korrektség mindent maga alá gyűrő dogmatikájával szembemenve, Donoso Cortés-zel szólva, a *„radikális tagadások és szuverén állítások"* embere, aki nem fél az olyan fogalmak „deszakralizálásától" sem, mint a népszuverenitás vagy a társadalmi és a biológiai evolucionizmus.[2] Számunkra ez utóbbi tények már önmagukban is figyelemfelkeltők, hiszen sohasem voltak sokan a magyar szellemi elitben azok, akik kifejezetten az árral szemben haladtak, és e kevesek között is külön figyelmet érdemelnek, akik mindezt magas filozófiai nívón tették, miközben olyanok tekintették szellemi partnerüknek, mint Russel Kirk, Alain de Benoist vagy Albert Camus.

[1] (Budapest, 1921. június 26. – Richmond [Virginia], 2010. július 20.) Apja Molnár Sándor, anyja Blon Aranka. Alap- és középfokú iskoláit Nagyváradon, román nyelven végezte, ebből következően nem nyert felvételt az időlegesen Magyarországhoz visszacsatolt területek magyar nyelvű egyetemeire. Kereskedő apjának kapcsolatai révén sikerült Belgiumba jutnia, és ott sajátította el magas fokon a francia nyelvet, majd ezen keresztül a francia irodalom és filozófia mély ismeretét és szeretetét, amely végigkísérte teljes írói és gondolkodói pályafutását. A második világháború vége felé, miután internált külföldi állampolgárként a dachaui táborban volt fogoly, majd egy éven keresztül, az apja kapcsolatai révén kereskedelmi tevékenységet folytatott, bevándorlási engedélyért folyamodott az Egyesült Államokba. 1950-ben ott doktorált a Columbia Egyetemen francia eszmetörténetből. Ezt követően a felsőoktatásban tanított, főképp (francia) irodalmat, történelmet és filozófiát. 1957–1967 között a Brooklyn College francia és világirodalom professzora. 1967-től a Long Island-i Egyetem európai szellemtörténet professzora. 1969-ben a dél-afrikai Potchefstroomi Egyetem politikai filozófia vendégprofesszora. 1973–1974 között a michigani Hillsdale Főiskola filozófia vendégprofesszora. 1983-ban a Yale Egyetem vendégprofesszora, az argentínai Mendozai Egyetem díszdoktora. A magyarországi rendszerváltást követően az ELTE-n vallásfilozófiát adott elő és a Pázmány Péter Katolikus Egyetem filozófia professzora volt. 1995-től a Magyar Művészeti Akadémia tagja. Haláláig az Amerikai Egyesült Államokban élt, de publikációk is jelentek meg tőle hazai, főként politikai jellegű folyóiratokban a magyarországi tanítás mellett.

[2] *„Én nem tartom a darwini teóriát valóságnak." – A beszélő Isten. Prof. Molnár Tamással beszélget Járai Judit.* Budapest, 2003, Kairosz Kiadó, 84. o.

Molnár első könyve, a *Bernanos: His Political Thought and Propechy* (1960), egy tanulmány volt a jobboldali-konzervatív érzelmű francia katolikus íróról, Georges Bernanosról, amely ki is jelölte politikai krédóját és azt az intellektuális alapállást, amelyből az életmű további fejezetei is kibonthatóak. Ezt követően, egymást évente követő könyveiben számos olyan fontos témát érintett, amelyek már régóta tabunak számítottak az egyetemi világban és a filozófiailag orientálódó gondolkodás szélesebb fórumain. Molnár műveiben tulajdonképpen a modernitás komplett *Weltanschauung*-jának kritikáját találjuk, támadja azokat a politikai és gazdasági világképeket, amelyek szerepet játszottak egy olyan civilizáció kialakulásában, amely megpróbálta az ember kozmoszban hagyományosan elfoglalt helyét tagadni vagy átalakítani. Gondolkodói pályafutása során elsősorban az ilyen ideológiai törekvések ellenében működött, jelentkezzenek azok akár a szovjet kommunizmus, akár az amerikanizmus álarcában. Magyarország ellenséges szovjet hadsereg által történő megszállása – amely egyik kiváltó volt annak, hogy Molnár fiatalon elhagyja hazáját –, majd az 1956-os magyar szabadságharc brutális elnyomása következtében már korán olyan huszadik századi jobboldali, ellenforradalmi mozgalmak iránt érdeklődött, mint az Action Française vagy a spanyol falangizmus. Az 1960-as évek elején fedezte fel újra gyermekkorának katolikus hitét, amely ezt követően, többnyire eszmetörténeti, politológiai, teológiai és filozófiai vonatkozású írásainak alapjaként szolgált.

A modernitásnak persze sokféle és sokirányú kritikája lehetséges. A liberális kapitalizmus marxista inspiráltságú kritikája és általában a baloldali orientáltságú modernitáskritikák például olyanok, amelyek azért bírálták a modernitást, mert szerintük nem eléggé modern, túl sok szállal kapcsolódott az eltörölni vágyott és sötétnek, igazságtalannak bélyegzett múlthoz. Ezzel párhuzamosan léteztek és léteznek olyasféle kritikák is, amelyek nem magát a modernitást, hanem bizonyos jelenségeit, velejáróit, visszásságait támadják: a túlnépesedést, a környezetszennyezést, a technikai civilizáció túlburjánzásának káros következményeit, az atomizálódást vagy éppen ellenkezőleg, a túlzott kollektivizmust, a központosítást vagy az állam veszélyes meggyengülését. E kritikák közös eleme, nevezzék magukat akár liberálisnak, konzervatívnak, nemzetinek, vagy utasítsák el mindenestül az ideológiákat és a „címkéket", hogy a kritika ellenére benne maradnak a modernitásban, lényegében elfogadva azt: sorsként, végzetként vagy szükségszerű és elkerülhetetlen „haladásként". Csak a modernitás azon kritikusait nevezhetjük a tradicionalitás által érintettnek, vagyis bármely nagy vallás szellemisége által érintettnek, akik nem csupán szembefordulnak a modernitás visszásságaival, hanem a modernitást mint olyat hanyatlásként, a normális állapotból való „kiesésként" és az attól való távolodásként értelmezik. Molnár Tamás életműve – tekintettel az életmű *egészére* és mondanivalójának alapvető irányára – véleményünk szerint ilyen (szemben bizonyos értelmezésekkel,[3] amelyek Molnárt a modern-posztmodern vitában szeretnék elhelyezni). Az, hogy lényegi értelemben és nem az akcidenciák tekintetében utasítja el a modernitást, számunkra az életmű tanulmányozása után egyértelműnek tűnik.

Már a modernitás egyik legfontosabb etapja, a francia felvilágosodás és az azt betetőző for-

[3] Vö. például Fekete Balázs véleményével: *„Molnár tehát modern gondolkodó egy posztmodern korban. Tézisei a modernitás kezdeteire mutatnak vissza, egy humanizált és józan modernitás ígéretét rejtik magukban." – Molnár Tamás eszmevilága*. Budapest, 2010, Gondolat Kiadó, 173. o.

radalom ellen fellépő filozófusok, gondolkozók és államférfiak (Burke, de Maistre, de Bonald, Coleridge, Adam Müller, Donoso Cortés és mások), a később konzervatívnak nevezett gondolkozás képviselői megfogalmazták a modernitás kritikáját. Molnárnál a konzervatív gondolkozás általánosan megfogalmazott, általa is osztott tézisei mellett ilyen kritikus pont az autoritás világból való eltűnése, az eltömegesedés, a magaskultúra általános hanyatlása, a technokrácia, a modern életforma dezindividuáló hatása és a szekuláris ideológiák uralma. Alapvető tézis a *szakralitás* degradálódása, hiánya és ellentétébe fordulása. A modernitás és a modernitást megelőző világot egymástól elhatároló választófal Molnárnál a transzcendencia mentén nyílik meg: a transzcendencia ideája, illetve annak hiánya vagy eltorzulása az, amelyre a modernitás problémái szerinte végső soron visszavezethetőek. Ahogyan a *Liberális hegemónia* című művében is hangsúlyozza:

> „a történelem folyamán először, végső hivatkozását önmagában kereső, immanentista társadalomról beszélhetünk, és ezzel együtt arról az újdonságról, hogy azok az intézmények, melyek a transzcendensre épülnek, filozófiailag leértékelődtek és gyakorlatilag számításba se jönnek".[4]

Molnár talán leginkább tradicionális orientáltságú művében, amely magyarul *A hatalom két arca: politikum és szentség* címmel jelent meg,[5] a szakralitásban minden olyan társadalmi és állami berendezkedés lényegét fedezi fel, amely a modernitást megelőzte. A szakrális, amely a történelem folyamán soha nem volt elválasztható a politikai hatalomtól, egyben kijelölte a valódi hatalom célját is: a világot meghaladó valóság világban való reprezentálását. Molnár a politikai hatalom és vallás egymásra hatásának akkurátus elemzése során kimutatja, hogy a szentség illetve a politikai hatalom szakralitása a premodern ember számára egyfajta állandóságot, mozdulatlanságot és maradandóságot reprezentált: valami olyat, amely elejét vette minden merőben profán tevékenységnek. Ekképpen Molnár Tamás szerint egy olyan közösség meglétéről beszélhetünk, amely egyéni érdekeken, önmagán túlmutató célra irányult, amivel szemben a *„liberális hegemónia"* transzcendens célokat elvető társadalma áll, melyben *„minden áruvá válik"*, és legmagasabb vonatkoztatási pontja: a piac.

René Guénon és a szakrális hanyatlása

Habár legkésőbb a 19. század elejétől megfogalmaztak magyar gondolkozók is kritikákat a jellegzetes kortendenciákkal, a modernitás uralkodó eszméivel kapcsolatban, ezek vagy túlságosan szűken, kizárólagosan a politikai gondolkodás síkján értelmezve jelentek meg, vagy maguk sem voltak elég mélyenszántók és eszmei értelemben koherensek ahhoz, hogy szélesebb körű hatást fejtsenek ki. A modernitás legintenzívebb és egyben legátfogóbb, világszínvonalú kritikájára egészen a 20. század közepéig kellett várni. Hamvas Béla volt az, aki – elsősorban René Guénonra hivatkozva – a magyar szellemi életbe a tradicionalitás (hamvasi szóhasználatban: a Hagyomány) ideáját bevezette, e lépéssel minden korábbi próbálkozásnál sikeresebben tágítva ki az intellektuális horizontot, a bázist, amelyre a modernitás kritikáját építeni lehet. Molnár

[4] Molnár Tamás: *A liberális hegemónia*. Budapest, 1993, Gondolat Kiadó, 47. o.
[5] Uő: *A hatalom két arca: politikum és szentség*. Budapest, 1992, Európa Könyvkiadó.

Tamás gondolkodásában a tradicionalitás ugyan nem jelent meg olyan kiélezett módon, mint Hamvasnál, azonban úgy véljük, hogy Molnár gondolkodásának egyik forrása Guénon lehetett, akitől bizonyos szemléleti eltérések távolították, de akire életműve során olykor explicit, olykor implicit módon „hivatkozott".

A 20. század első felében a szakralitás oldaláról a legátfogóbb kritikát René Guénon fogalmazta meg a modernitással kapcsolatosan. *La crise du monde moderne* című könyvében (1927)[6] úgy határozta meg, mint ami „*anomália az emberiség történetében*". Később más műveiben is éles kritikákat fogalmazott meg, így a *Szellemi tekintély és időbeli hatalom* (1929)[7] illetve *A mennyiség uralma és az idők jelei* (1951)[8] címűekben. Számára a modernitás elfogadhatatlansága elsősorban a metafizikai világ realitásának tagadásában rejlett, abban, hogy a modern világ egésze magát teljesen világi alapokra helyezve (szekularizmus) elutasította azokat a transzcendens alapelveket, amelyek a világvallások tanításaiban megőrződtek.

Nem lehet kétséges, hogy Molnár ismerte Guénon műveit, mert teljesen pozitíve hivatkozik rájuk. Így például a *Liberális hegemónia*ban kiemeli, hogy a modern világ kritikusai között Guénon volt az egyetlen, aki a modern világ válságának tanulmányozásakor „*vallási, metafizikai szempontokból, valamint a szent tanulmányozásából indult ki.*" (54. o.) Ezt vagy ehhez hasonló álláspontot nemcsak helyeselt, hanem a magáévá is tett Molnár, valószínű tehát, hogy Guénon erőteljesen hathatott rá.[9] Az is kétségtelen azonban, hogy nem vált Guénon követőjévé, és kettejük intellektuális találkozásának bizonyos korlátokat szabtak eltérő vallási és metafizikai előfeltételeik, amelyekből a szakrális ideáját származtatták.

A modern világ kritikájával kapcsolatosan Guénon mindenekelőtt egy olyan általános és egyetemes hagyományra hivatkozott, amelyet „metafizikai hagyománynak" nevezhetünk. Szerinte a modernitás válságának lényege éppenséggel ennek teljes eltűnése, és a modern világ annak a világnak a tagadásaként születik meg (bizonyos előzmények után) a reneszánszban és a történeti újkor kezdetén, amelyet „tradicionális világnak" nevezett. A tradicionális világ lényegét egy olyan ideára vezette vissza, amelyet primordiális tradíciónak nevezett.[10] Ezzel kapcsolatban szögezzük le, hogy nem történelmi valóságról, vallástörténeti tényről vagy jelenségről van szó. Mint mondtuk, a primordiális tradíció egy idea, a szó eredeti, platóni értelmében. A jelentése pedig elsőrendű hagyomány, minden más létező hagyomány közül és hagyományhoz képest.[11] Leegyszerűsítve: arról az inherens tudásról van szó, amely a tradicionális

[6] Magyarul lásd René Guénon: *A modern világ válsága*. Debrecen, 2008, Kvintesszencia Kiadó.

[7] Uő: *Szellemi tekintély és időbeli hatalom*. Debrecen, 2012, Kvintesszencia Kiadó.

[8] Uő: *A mennyiség uralma és az idők jelei*. Debrecen, 2006, Kvintesszencia Kiadó.

[9] Guénon mellett még egy másik fontos tradicionális szerzőre, Titus Burckhardtra is találhatóak teljesen pozitív hivatkozások Molnár műveiben. Lásd például *A hatalom két arca* 64. oldalának lábjegyzetét, ahol Burckhardt megfigyeléseinek „helytállóságát és érzékenységét" említi.

[10] Az egész életművén végigvonuló utalások közül magyar nyelven lásd például a rövid életű *Arkhé* folyóirat (Budapest) 3. számának (1995) 27. oldalát. (Ebben a lapszámban egyébként Molnár Tamás is közölt egy írást, „Ünnep és játék" címen.) A primordiális tradíció ideáját Guénonon kívül a 20. században mások is képviselték: Ananda Kentish Coomaraswamy, Julius Evola, Frithjof Schuon vagy a már említett Titus Burckhardt és Hamvas Béla. Velük azonban itt kevéssé tudunk foglalkozni.

[11] Vö. Horváth Róbert: A hagyomány ereje. *Magyar Hüperión* (Budapest) 1. évf. 3. sz. (2013. november) 261–262. o.

vallások legbensőbb lényegét is képezi, amely révén az ember racionalitást meghaladó módon tud lényegi eredetéről, az emberi létforma lényegének a transzcendenciából történő alászállásáról valamint az Istenhez való hasonlóságról, „Istenképiségről". Történeti vonatkozásban szemlélve, az egyetlen primordiális tradíció azután – a létesüléssel együtt kibontakozva és az originalitástól önmagát eltávolítva – különböző partikuláris tradíciókban nyilatkozik meg, amelyek később, a társadalomba leszállva különböző vallások formájában jelennek meg, amelyek egymástól eltérő utakat képeznek a létezői lét válságából való kiemelkedéshez és az eredeti állapothoz való visszakapcsolódáshoz. Fontos, hogy Guénon nem azt állította, hogy minden vallás tulajdonképpen ugyanazt tanítja és tartalmazza. A vallások egysége az első és végső, a legbensőbb lényegiség értelmében egység. Azt, amiben minden tradíció és vallás egységes, *sophia perennis*nek (esetleg *religio perennis*nek, vagy – mint néhány filozófus és keresztény szerző, vagy például Aldous Huxley tette – *philosophia perennis*nek) is nevezhetjük.

Szeretnénk nyomatékosítani, hogy a tradicionalitás – a világvallások szelleme általi erőteljes érintettség – leglényegét nem a modernitás és modern világ kritikája adja. Ez utóbbi lényeges pont, de nem a lényeg. A tradicionalitás hiteles képviselőinek tevékenysége nem merült ki egy puszta kriticizmusban, egy „mindenkinél mindent jobban tudok" hozzáállásban, hanem a modernitás kritikáján túl a szakralitás különböző formáinak és alternatíváinak valódi felmutatását jelentette. A negatív kritikánál a pozitív teremtés ma is elsődlegesebb kellene, hogy legyen, vagyis a modern világgal való foglalkozásnál a tradicionális atmoszférák, doktrínák megismerése és intelligens megteremtése. Pontosan ez az a pont, ahol Monár Tamás politikai tradicionalizmusa a leginkább elvált Guénon össztradicionalitásától.

> ***„[René Guénon] a tradicionális világ lényegét egy olyan ideára vezette vissza, amelyet primordiális tradíciónak nevezett. Ezzel kapcsolatban szögezzük le, hogy nem történelmi valóságról, vallástörténeti tényről vagy jelenségről van szó. Mint mondtuk, a primordiális tradíció egy idea, a szó eredeti, platóni értelemében, a jelentése pedig elsőrendű hagyomány, minden más létező hagyomány közül vagy azokhoz képest."***

Különbségek és istenképek: Molnár Tamás teológiája

A legnyilvánvalóbb pontok, amelyek vitára adhattak okot Molnár és Guénon között, a következők: a katolicizmus és általában a vallás értékelése; az elsőrendű hagyomány posztulálása; a nagy tradicionális világvallások egymásmellettisége, principiális és végső értelemben vett egysége. Molnár szerint valamennyi felvetés ellentmond annak a doktrínának, amely a kereszténység (katolicizmus) egyedül igaz és üdvösségre vezető voltát hangsúlyozza. Guénon egyébként katolikus családból származott, szigorú katolikus nevelést kapott és gyakorló híve is volt a vallásnak, 1912-ben azonban áttért az iszlámra. Mestere révén egy szúfi vonalhoz kapcsolódott az iszlámon belül. Írásaiban kevésbé jelent meg intenzív módon az iszlám nyelvezete, az életmű korpuszának jelentős részét a hindú metafizika nyelvén fejtette ki. Ez utóbbi elsődleges oka nem a hinduizmussal való minden mást megelőző rokonszenv volt, hanem az, hogy állítása szerint a *védánta* metafizikai nyelve az, amely a legegyetemesebb, a legnagyobb árnyaltságú, mintegy legközelebb állva a primordialitáshoz.[12] A *védánta*

metafizikájának alapgondolata a *„Tat tvam aszi"* – „Az te vagy" –, vagyis az ember lényegi Önmagának, személyentúli lényegének *(Átman)* és az Istennek *(Brahman)* a principiális azonossága, amelyet a „legfőbb azonosságnak" is neveznek. Ezzel együtt Guénon komoly támogatója és mintegy principiális híve maradt a kereszténységnek is, ezen belül főként a római katolicizmusnak, mintegy „kötelességének érezve" azt, hogy a Nyugat figyelmét felhívja arra, hogy tradicionális restauráció a katolicizmus bázisán képzelhető el. Miként eredetileg Guénon maga, első felesége is római katolikus volt, katolikus szertartású esküvőjük volt és a katolicizmussal folyamatos társadalmi és intellektuális kapcsolatban maradt egészen haláláig.[13]

Molnár vallásértelmezése és teológiaképe mindettől függetlenül is eltávolítja őt Guénontól és a tág értelemben vett tradicionalitástól. Felfogásában más vallások és hagyományok, spirituális módszerek – amellett, hogy legjelentősebb képviselőinek intellektuális ereje felé alkalmasint gesztusokat tesz – a kereszténységhez képest alárendeltek maradnak. Azon túl, hogy elismeri a szent tapasztalatának univerzalitását és mindenütt jelenvalóságát, az ókori Egyiptomtól Görögországon át Indiáig,[14] és hangsúlyoz bizonyos kontinuitást a kereszténység és a korábbi vallások vagy vallási formát nem öltött tradíciók között, műveiben nagy számban találhatóak olyan megjegyzések, amelyekkel nehéz egyetérteni. Mindez – függetlenül egyébként René Guénon munkásságától és kifejtett elveitől – néhány olyan meglátásra inspirált minket, amelyek sajnos kritikaiak.

Így a hinduizmussal kapcsolatban például ezt írja:

> „Az egyetlen pesszimista vallás, amit ismerek: a hinduizmus, amely azon alapul, hogy az ideál a semmi, vagyis a megsemmisülés. A hindu vallás, mint olyan, megsemmisíti az embert, tehát nincs is értelme annak, hogy éljen. Ezzel magyarázható, hogy egy hindu fölül egy oszlopra és ott marad, szinte egészen élete végéig, mert nem vesz részt az emberek napi létezésében. Ezzel szemben Isten ajándéka nekünk, keresztényeknek – a Teremtés. A legnagyobb csoda, hogy a dolgok vannak."[15]

A tantrikus tradícióknál kevés vallás dicsőíti a Teremtést jobban, ami pedig azt illeti, hogy a hindú vallás egésze szerint ne lenne értelme az emberi életnek, elég csak a *Káma-szútrá*ra, a hagyományos indiai dráma-, esztétika- és irodalomelméletre gondolnunk, a matematikával, a csillagászattal vagy az építészettel kapcsolatos hindú művekre, és ekkor a tárgyi művészeti alkotásokról még nem is beszéltünk. A *májá* sem csupán nemlét vagy illúzió, hanem isteni játék, mint A. K. Coomaraswamy is rámutatott, isteni művészet – ahogyan a transzcendentális ürességsem puszta semmi vagy megsemmisülés.[16]

Az *Utópia, az örök eretnekség* című könyvében így fogalmaz a buddhizmussal kapcsolatban:

---

[12] [Az előző oldalhoz] René Guénon: *Általános bevezetés a hindu doktrínák tanulmányozásához*. Debrecen, 1999, Kvintesszencia Kiadó, számos helyen.

[13] Bővebben lásd William H. Kennedy: René Guénon és a római katolicizmus. *Magyar Hüperión* (Budapest) 3. évf. (2015) 2. sz. (nyár) 172–179. o.

[14] Molnár Tamás: *A hatalom két arca: politikum és szentség*. Id. kiad. 38–39. o.

[15] *A beszélő Isten. Prof. Molnár Tamással beszélget Járai Judit*. Id. kiad. 62. o.

[16] Krisztus is *„önmagát megüresíté"* (Fil 2,7). És ez nemcsak emberré válását, alászállását (uo. 2,8) jelentette. Egy egész keresztény misztikus vonulatot eredményezett, amely a *kenószisz* eszméjére épült.

> „A modern buddhisták szerint egész tanításuk leglényegét foglalja magában az a tétel, amely kimondja, hogy az »én« merő illúzió, és az egó valójában nem létezik (…). Megfigyelhetjük, hogy válságos idők során a nyugati gondolkodásban azonnal föltámad az érdeklődés a buddhizmus, illetve a buddhizmus különféle változatai iránt – egy idegen, destruktív látásmód bomlasztó hatása könnyebben érvényesül a gyöngélkedés állapotában (…). A buddhizmus alaptétele szerint minden anyag, az emberi egyént is beleértve (…). [N]yilvánvaló az effajta hit pusztítóan negatív jellege. Ez a tanítás nem ad helyet Istennek, de még értelemmel bíró emberi életnek sem. (…) Ugyanakkor – *mivel százszázalékos materializmusról* (kiemelés: P. Z.) van szó, a buddhizmus nem tagadja, hogy ez meg ez a tárgy itt és most létezik. A tárgy abban az értelemben illuzórikus, hogy jóllehet ebben a pillanatban létezik, ám ezer év múlva már nem fog létezni."[17]

Nem tudjuk, hogy vajon Molnár professzor ismert-e a csak mintegy összefoglalóan „hinduizmusnak" nevezhető komplex és szerteágazó irányzatok és doktrínák szentirataiból legalább néhányat (amelyek magukban foglalnak *advaita* és *dvaita* felfogásokat is), vagy a buddhizmus filozófia- és vallástörténetével foglalkozott-e, mindenesetre e kijelentések szerint elhamarkodottan fejtett ki sommás véleményeket olyan valóságokról, amelyeket a leírtak alapján egyáltalán nem ismer teljes mélységükben. Nem célunk, hogy idézett felfogásának itt részletes cáfolatát adjuk, az érdeklődő olvasó számára ugyanis számos olyan mű áll rendelkezésére, amelyből meggyőződhet az ilyen felfogások tarthatatlanságáról. A problémát elsősorban nem is abban érzékeljük, hogy Molnár katolikus filozófusként elfogult a kereszténységgel (katolicizmussal), nem ismerve el más utakat, azonban azt már igen problémásnak látjuk, hogy komplex valóságokat egyszerűsít le megengedhetetlen módon: így érvelése csak azok számára fogadható el, akik *ab ovo* egyetértenek vele. Az efféle utalások sajnos szaporodnak vallásfilozófiai, teológiai és metafizikai kérdésekkel explicit módon is foglalkozó műveiben: a *Filozófusok istené*ben, a *Teisták és ateisták*ban, a *Bennünk lakik-e az Isten*ben illetve a *Pogány kísértés*ben.

Molnár alapvetően elutasítja az „immanens transzcendencia" gondolatát, sőt ebben az ember önistenítését és az ateizmus csíráit fedezi fel: „Isten feloldását" az „én"-ben. Itt azonban rá kell mutatnunk arra, hogy a spirituális kérdések nem biztos, hogy minden esetben átválthatóak politikai „alkalmazásokra", ahogyan félrevezető lehet az előbbieket kizárólag az utóbbiak fényében szemlélni. Emellett a kereszténységen belül is mintegy „gyanúsnak" ítél majd' minden olyan törekvést, amely például a misztikához és főként azon vonulataihoz köthető, amelyek alkalmasint régen sem voltak teljes összhangban a tanítóhivatal aktuális álláspontjával. Így a középkori domonkos misztikus, Meister Eckhart tanítását is veszélyesnek ítéli az „emberben lévő teremtetlen szikráról" és az „Istenfeletti istenségről". De hasonló sorsa jut Nicolaus Cusanus vagy Pico della Mirandola platonizmusa is: Molnár mindkettőt valamiképpen a modernizmus előkészítéseként értelmezi. Nem járnak jobban Platón vagy a német romantika filozófusai: Schelling, Fichte és Hegel (s később Heidegger) sem, szerinte ugyanis ők principiálisan a modernitás oldalán álltak. A misztikusok részéről az immanens/transzcendens és személyfeletti istenség hangsúlyozása a transzcendens és személyes Isten

[17] Molnár Tamás: *Utópia – az örök eretnekség*. Budapest, 1990, Szent István Társulat, 58–60. o.

mellett vagy helyett, Molnár számára egy előkészítő lépés, amely a panteizmuson keresztül az ateizmushoz és a materializmushoz vezet.

Ahogyan az általunk már többször idézett interjúkötetben fogalmaz:

> „A hit nagy támasza, de ugyanakkor nagy kísértése a miszticizmus. A misztikus türelmetlen, annyira szomjazik Istenre, hogy rövid úton véli elérni, és erre azt mondja, hogy Istent önmagában találta meg, Őt mintegy magába fogadja, azonosul vele, sőt önmagát teszi az első helyre, Isten létét önmagától teszi függővé. (…) S találkozni lehet, csak egyesülni nem lehet Istennel. Ez fontos megkülönböztetés az egyház számára is: találkozni igen, ez a misztikus találkozás, mint ahogyan Mózes találkozik Istennel a Sínai-hegy tetején, csakhogy ez nem ugyanaz, mint az egyesülés vele. Ezt az alázatos hívőnek tudnia kell! Ez nem is lehet a célja, nem erre lett teremtve!"[18]

Molnár szerint a világban lévő rossz forrása a transzcendens tudás megszerzésének vágya, egyfajta „sátánizmus", ami által az ember azt gondolja, hogy Istennel azonossá válhat. Ebben a felfogásban a főként Meister Eckhart nevével jellemezhető misztikus attitűd hosszú távon gnoszticizmusnhoz, a transzcendencia tagadásához és az ember önistenítéséhez vezet.[19] Molnár szerint pedig, éppenséggel a „gnosztikus deviáció" áll a modern világ létrejötte mögött: a modernisták tulajdonképpen gnosztikusok, akik az ember jogainak hangsúlyozásával tagadják Isten jogait. Mi viszont – valahogy – nem tapasztaljuk a modern ember gnosztikus mélységeit, sőt, gnoszticizmusát sem.

E felfogásában Molnár Tamás lényegében barátja és intellektuális partnere, Eric Voegelin gnózisértelmezését viszi tovább, amelyet az amerikai filozófus először nagyhatású könyvében, a *The New Science of Politics* címűben fogalmazott meg.[20] Voegelin szerint minden progresszionista ideológia lényege a gnoszticizmus uralomra jutása, amely a „modernitás istengyilkosságával" függ össze. A filozófus értelmezésében ugyanis a gnoszticizmus lényege azzal a feltételezéssel kapcsolatos, hogy a világban lévő rossz nem az emberből, hanem magából a világból fakad (vagyis a világot teremtő „gonosz Démiurgosztól"): ha a világ rosszul van berendezve, megjavítása nem Istentől, hanem magától az embertől függ. A progresszív ideológiák Voegelin szerint egyfajta tudástól, belső megvilágosodástól (illumináció – amelyet a felvilágosodással hoz összefüggésbe) teszik függővé a „megváltást": amely nem más, mint az ember szekuláris apoteózisa. A gnózis fogalmával kapcsolatban Molnárnál ehhez hasonló értelmezéseket találunk.[21] Úgy véljük, hogy szükséges e gnózis fogalom pontosítása, mert enélkül a fel nem készült olvasó számára az olvasottak akár félrevezetőek is lehetnek. Úgy tűnik, sem Voegelin, sem Molnár nem számolnak a „szavak megmásulásával", így például azzal sem, hogy a felvilágosodás szekularizmusa éppúgy hivatkozhatott a gnózisra, ahogyan a szabadkőművesség is egyfajta beavatási szervezet *látszatát* kelti, a külső formák *felületes* hasonlósága *mögött* azon-

[18] *A beszélő Isten. Prof. Molnár Tamással beszélget Járai Judit*. Id. kiad. 69–70. o.

[19] Vö. Molnár Tamás: *Bennünk lakik-e az Isten?* Budapest, 2002, Kairosz Kiadó, 17–35. o.

[20] Magyarul lásd Eric Voegelin: *Új politikatudomány*. Budapest, 2014, Nemzeti Közszolgálati Egyetem – Molnár Tamás Kutató Központ.

[21] Lásd például Molnár Tamás: *Teisták és ateisták*. Budapest, 2002, Európa Könyvkiadó, 222–234. o.

ban éppenséggel egy paródiáról, valami olyasmiről is szó lehet, amely éppenséggel a gnózis eredeti tartalmának kiforgatását és alantas politikai célokra való felhasználását jelentette.[22]

Való igaz, hogy bizonyos keresztény egyházatyák, mint például Szent Iréneusz, már a 2. század elején nagy hangsúlyt fektettek a gnózis elleni küzdelemre – hogy a világnak, mint *opus Dei*nek a *jó* voltát megalapozzák –, így nagy részük volt abban, hogy a gnózis fogalma annyira rosszul cseng ma a keresztények fülében. De mára, többek között az olyan tradicionális szerzők munkássága nyomán, mint René Guénon, Ananda Coomaraswamy vagy Frithjof Schuon, a hiteles gnózist már nem szabadna azonosítani azzal a szinkretikus vallási mozgalommal, amely a késő antikvitásban mint történeti „gnoszticizmus" megjelent, és különösen nem szabadna felületesen „a gnosztikus álláspontnak" tartani egy partikuláris vallási mozgalomra, például a manicheizmusra jellemző nézeteket.

Frithjof Schuon szerint a misztika és a gnózis egymástól elválaszthatatlanok, mivel a gnózis, a „transzcendentális tudás" eredeti fogalma – amely egyébként semmi mást nem jelentett, mint tudást és megismerést – nem pusztán egy dualista kozmológikus rendszert (amely sok esetben valóban vitatható érvényességgel rendelkezett),[23] hanem az idea/princípium intuitív és intellektuális megragadását jelölte a görög filozófiában, amely a ráció homályos spekulációját meghaladja az emberben.[24] Az igazsághoz azonban az is hozzátartozik, hogy nem képviselte mindenki az egyházi felfogáson belül sem Iréneusz antignosztikus álláspontját.[25] Elég csak Alexandriai Kelemen írásaira gondolni az „igazi gnózisról".[26] Az egyik legbefolyásosabb korai egyházatya, Órigenész (és követői, az „órigenisták") felvetették, hogy a görög episztemológiai tétel értelmében „csak hasonló ismerheti meg a hasonlót", és ez Órigenész számára olyan elv volt, amit egész munkássága során konzekvensen alkalmazott.[27] *János evangéliumának magyarázata* című művében írja:

> „Akkor [az üdvözülésben] egyetlen tevékenysége lesz mindazoknak, akik eljutottak Istenhez a vele lévő Ige által: megismerni Istent. Annyira eggyé lesznek, az Atya ismeretében, pontosan a fiúvá formálódva, ahogyan most egyedül a fiú ismeri az Atyát."

Az órigenisták tanítása szerint az idő „mögötti" abszolút tartam, az időtlen teremtés állapo-

[22] Vö. René Guénon: *A mennyiség uralma és az idők jelei*. Debrecen, 2006, Kvintesszencia Kiadó, 216–222. o. („Az antitradicionális akció fokozatai" című fejezet)

[23] Néhány gnosztikus rendszer, mint például a manicheizmus, dualista volt, az anyag és a szellem abszolút dichotóm szembenállását vallotta. A gnosztikusok a megnyilvánult univerzum (anyag) esszenciális rossz voltát és a meg nem nyilvánult szellem tökéletességét hitték, amely szellem az anyaggal keveredve bemocskolódott. Azonban a 4–5. századra azok a gnosztikus iskolák váltak meghatározóvá, ahol egy implicit monizmus vagy „nem dualizmus" is megjelent, mint Valentinus és Baszilidész rendszerében. A valentiniánusok az anyagot nem tartották abszolút rossznak, csupán a szellem egy töredékes, alacsonyabb rendű megnyilvánulásának, amely nézet a neoplatonizmushoz közelíti őket – habár a platonikus Plótinosz a 2. században még kirohanásokat intézett a valentiniánusok ellen.

[24] Frithjof Schuon: *Az emberi állapot gyökerei*. Budapest, 2001, Arcticus Kiadó, 15. o.

[25] A fogalom eredeti keresztény jelentéséről lásd Jean Borella tanulmányát a jelen folyóirat 2014. május–júliusi számában. Jean Borella: A gnózis valódi jelentése. *Magyar Hüperión* (Budapest) 2. évf. 2. sz. 141–162. o. *(A szerk.)*

[26] Vö. például Somos Róbert: *Alexandriai teológia*. Budapest, 2001, Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó, 54–66. o.

[27] Jean Meyendorff: *Krisztus az orthodox teológiában*. Budapest, 2003, Odigitria – Osiris Kiadó, 82–119. o.

ta helyre fog állni *(apokatasztaszisz ton pantón)*, amely az Istenben preegzisztens valóság totalitásának – azaz minden létezőnek – az abszolút lényegbe való reintegrálódása. Ez a tanítás a *creator* és a *creatura* egymáshoz való viszonyát a forma és a „megformált dolog" analógiájából vezeti le,[28] amely a platóni *idea* és az *eidólon* viszonyának felel meg.

Molnár Tamás az immanentalizmus, a misztika és a gnózis elítélésével úgy tűnik, hogy végeredményben Isten személyességét és transzcendenciáját szeretné védeni. Azonban e kettő sem teljesen egy. Azzal, hogy Isten személyességét és omnipotens voltát, a teremtményektől való totális elkülönültségét és teljes szuverenitását egyoldalúan és teológiailag nem elég árnyaltan hangsúlyozza, nem veszi kellően figyelembe, hogy Aki Aquinói Szent Tamás szerint is *ens realissimum* illetve „maga a lét", Az ilyen teológiai felfogásban mintegy könnyedén pusztán személlyé és létezővé lehet a létezők között,[29] ami nemcsak teológiai hiba, hanem éppen a védelmezni kívánt transzcendencia dignitását is csökkenti.

„(…) kijelölte a valódi hatalom célját is: a világot meghaladó [szent] valóság világban való reprezentálását."

Ha a teológus tagad minden olyan létszintet, amely meghaladja a személyességet – miközben Isten nyilvánvalóan teljesen személyes is –, antropomorfizálja Istent, így éppenséggel azt a transzcendens dignitást rombolja le, amellyel fel szeretné ruházni. Mivel a személyről való egyetlen tapasztalatunk az emberi személyből származik, a személyes Isten valóságának egyedüliként, kizárólagosként és legmagasabbként, minden más lehetséges istenképet és létszintet meghaladóként való állítása olyan folyamatot katalizálhat, amely alacsonyabb szinten óhatatlanul is egy emberi személyhez hasonló személyiséggel bíró entitásként tételezi Istent. Másként fogalmazva olyan mérhetetlen hatalmú, azonban közvetlenül tapasztalhatatlan, absztrakt objektumként, amely csupán hatalmának fokozatában különbözik az embertől. Amennyiben a személytelen és személyfeletti istenfelfogások bírálatával a cél az, hogy megőrizzük a transzcendenciát, könnyen az eredeti törekvés fordítottja valósulhat meg, mivel nincs értelme egy ilyen *létezőt* az elgondolható legmagasabbnak, a lét urának vagy magának a létnek, *causa sui*nak vagy *ens realissimum*nak nevezni, egy változékonysággal bíró szubsztancia ugyanis maga is alá lenne vetve a létezésnek. Valóban probléma lehet egy teológus számára, hogy *nem* tagadhat bizonyos felfogásbeli különbséget a *„filozófusok Istene illetve Ábrahám, Jákob és Izsák istene"* között,[30] azonban ez a törekvés a keresztény teológia olyan csúcsainál is tetten érhető, mint Meister Eckhart vagy Jacob Böhme, Eriugena, vagy akár Aquinói Szent Tamás.[31] A tradicionális metafizikának teisztikus megközelítések mellett a nem-teisztikusak is a részét képezik, így ebből a rátekintésből kevés alappal bírnak az olyan kísérletek, amelyek a nem-teisztikus megközelítéseket egyszerűen „panteizmusként", „bújtatott ateizmusként" vagy a modernizmus teológiába való beoltásaként kívánják értelmezni. A tradicionális világ többféleképpen is képes

[28] Vö. Órigenész: *János evangéliumának kommentárja* VI. 49. 252. *„Amikor a formáló a megformáltnak pontosabban megadja a formálást, vele-egy-formájúvá téve őt önnön dicsőségében"*. Idézi Perczel István: *Isten felfoghatatlansága és leereszkedése*. Budapest, 1999, Atlantisz Kiadó, 63. o.

[29] Vö. Horváth Róbert: Létező, létezés, lét. http://www.istenivaros.hu/roberthorvath/letletezesletezo.html. (Utoljára megtekintve: 2015. november 13.)

[30] Amely különbséget Molnár Tamás hangsúlyozta.

volt viszonyulni az istenihez, anélkül, hogy a transzcendencia dignitását csökkentette volna, s e felfogások között az isteni személyességgel kapcsolatos elgondolás csupán az egyik forma, amely ugyan fontos volt és mindenütt megjelent, de korántsem lehetett kizárólagos, azt állítani pedig, hogy ez az, ami minden más formát betetőz, egész egyszerűen nem felel meg a tényeknek. Az istenség lényege szerint megnevezhetetlen, de ne felejtsük el, hogy ezt tulajdonképpen a kereszténység is elismerte, hiszen Istennek, mint „Atyának" a megnevezhetetlensége, a „rejtőzködő Isten" teológiája, a *via negativa* mint *apophatikus* teológia megjelenik az ókeresztény gondolkozásban is, és csupán később, a nyugati és a keleti teológiai hagyomány elkülönülésével válik ez nyugaton egyre marginálisabbá.

Egy teológia, amely a Karl Barth-i „egészen más" értelmében fogja fel Istent, persze azt is előfeltételezi, hogy az értelmező embert perfektuált módon teremtménynek lássa, és a *status creaturæ* állapotából való kitörési próbálkozásokat minden esetben illegitim eltévelyedésekként értelmezze. „Istennek az énbe való helyezése" vagy az „én azonosítása Istennel" valóban blaszfém és eretnek eltévelyedés, amennyiben az ember mindezt aktuális személyes önátélésére vonatkoztatja. A spirituális igazságokat, mint megjegyeztük, azonban nem szabadna minden mást előzően a történelmi, eszmetörténeti és politikai-társadalmi valóság szűrőjén keresztül megítélni, akkor sem, ha ez utóbbiak csúnyán, sőt az ellentétig elmenően visszaélnek velük. Hiszen fel kell tennünk például a kérdést: hogyan volna lehetséges az, hogy az abszolút princípium, Isten, amely mindenek teremtőjeként mindennek a *lényegét* alkotja, nem található meg az ember *lényegében*, és amennyiben az ember közeledne mindenek lényege felé, akkor éppenséggel ne saját lényege felé közeledne? És hol máshol kereshetné az ember a saját lényegét, mint abban az énségi princípiumban, amelynek létezése az egyetlen *necessarium apodicticum* számára? Mindez persze nem azt jelenti, hogy az „ént mint ént" isteníteni kellene, vagy hogy az én „istenné válna", sokkal inkább arról van szó, hogy az én átélésének intenzitásában az én meghaladása történik egy „végső én" vagy lényeg irányá-

[31] [Az előző oldalhoz] Vö. Horváth Róbert utóbb hivatkozott tanulmányával: „Aquinói Tamás is többször megvallja, hogy az *esse* különböző értelemben veendő. A *létező*k léte – az a lét, amelyben a hangsúly a *létező*re, a „létezői vanságra" kerül – inkább létezés. Ebben a létezésben a természet – a mibenlét és a forma – nem válik teljesen meghaladottá. *Exisztenciá*ról van szó, amely szó szerint 'előállást', 'eléállást' jelent (az elszármazás értelmében), s ilyen módon sokkal inkább a *létező*k, mintsem a *létezés* és a *lét* világát fejezi ki. A *létezés* itt mindig korlátozott módon, a *létező*iséghez hozzátapadva valósul meg, nem lépve túl az élet kereteit – noha létezésével és létezésében egy *létező* már elindult affelé, hogy több legyen a maga *létező*i mibenléténél. Teológiailag fejezve ki magunkat, Isten létezése azonban a *lét* szintjén valósul meg, amely *egyetemes exisztencia, és az egyedüli tiszta, teljesen önmagára alapozott létezés*. (Az egyetemest itt messze a földi kereteken túli értelemben kell venni: minden exisztenciát felölelő és meghaladó.) A *lét* annyiban különböztethető meg tehát a *létezés*től, hogy benne a létező, a mibenlét, a forma, az individuális természet, az exisztencia és az élet *teljesen* meghaladott. A *lét*, ahogy Parmenidész – a letűnt tradíciók e figyelemre méltó antik örököse – mondja, »egyedüli« és »mozdulatlan«. Aquinói Szent Tamás szerint, *»az összes perfekcióval rendelkezik«*, amelyek »minden dolognál tökéletesebb módon vannak meg benne, mivel ezek abban egyként találhatóak meg, míg a többiekben elkülönülten«." „Az a *lét* ugyanis, ami Isten, olyan, hogy semmi nem adható hozzá, ezért pusztán tisztasága révén minden más létezéstől különböző lét." Mellesleg szólva, e szerző egy Molnár Tamással kapcsolatos kritikát is írt, noha később együtt dolgoztak Molnár „Cathedra Philosophica" rovatában, a *Havi Magyar Fórum*ban. Lásd Horváth Róbert: Machiavellitől Cortésig és Paretóig. A jobboldaliság lényegéről – Barrès-en, Mauras-on, Seillière-n, Maritain-en és Molnáron át. *Pannon Front* (Budapest) 18. sz. (1998. december). A professzorra vonatkozó részek a 17–18. oldalon olvashatók.

ba, amely már nem is nevezhető közönségesen énnek, mert végtelenül meghaladván a földi-emberi létezést nincsen „más", amivel szembeállítható volna.

Amennyiben Istent „teljességgel transzcendensnek" tételezzük, akkor semmiféle lehetőség nem marad arra, hogy a szubjektum kapcsolódhasson a transzcendenciához. A transzcendencia ilyen felfogása valójában mintegy hermetikusan elzárt valóság volna, amelyhez a kanti magánvaló értelmében a szubjektumnak semmiféle valódi köze nem lehet. Ami megmaradna, az Istennek mint „teljesen másnak" való totális alávetettségi viszony, amely *kizárólagosan* erkölcsi és morálteológiai értelmezésekre ad lehetőséget, de nélkülözi a spiritualitást és a metafizikát.

Hogy a kereszténységben egykor az előbbitől egészen eltérő felfogások is teret kaptak, és hogy e felfogások a legkevésbé sem modernek, azt számunkra elégségesen bizonyítja a főként keleti orthodox keresztény vallásban hangsúlyozott (Katolikus Egyházban is elismert) Hitvalló Szent Maximosz teológiája:

> „Krisztus (…) halála és feltámadása által lerombolta a bukás óta fennálló válaszfalat a Paradicsom és a világmindenség között. – »Még ma velem leszel a Paradicsomban« – mondta a jobb latornak – megnyitotta az emberi faj előtt a tiltott kertet, és feltámadása után visszatért a földre, megmutatva ezáltal, hogy őbenne a Paradicsom azonos a világmindenséggel. (…) S végül mint ember teljes valósággal beteljesítette az ember igazi rendeltetését, amelyet mint Isten ő maga határozott meg, s amelytől az ember elfordult: egyesítette az embert az Istennel. Ekként az isteni terv végső célja az ember megistenülése:
>
> »[Hogy] az egész ember részesedjék az egész Istenből, s a lélek úgy részesedjék belőle, mint a test részesedik önnön lelkéből, és a lélek közvetítésével a testet is áthassa úgy, hogy ennek mikéntjét csak ő ismeri; azért, hogy a lélek változatlanságot kapjon, a test pedig halhatatlanságot, s az egész ember Istenné legyen azáltal, hogy az emberré lett Isten kegyelme megisteníti őt«".[32]

Az ember az általános létátélésben nem bírja magában saját princípiumát. De ha a princípium – a tiszta Lét, Isten – valami módon már eleve nem lenne meg benne, a maga „létezői létkénti" megnyilvánulása azon nyomban megszűnne. A lélek csak az Egyből (azaz a legfőbb létből) való részesedése által élhet. Ahogyan Szent Ágoston írja, más után kell hát kutatnia annak, aki a boldogság keresésére indult: valami olyan egyetemes és változatlan lényeget kell találnia, amely a létesülés világának törvényszerűségei felett áll.[33]

> „Avagy mert nélküled nem volna létező dolog, azért minden valóságnak magába kell fogadnia téged? Nos, magam is létezek. Miért esdeklem tehát tőled, hogy jöjj hozzám, hiszen nem léteznék, ha te nem volnál bennem?"

– írja a nagy keresztény filozófus a *Vallomások* soraiban.[34]

[32] Írja és Maximoszt idézi Jean Meyendorff: i. m. 230. o.
[33] Szent Ágoston: *A boldog életről*. Budapest, 1989, Európa Könyvkiadó, 40. o.
[34] Uő: *Vallomások*. Budapest, 1987, Gondolat Kiadó, 24. o.