



René Guénon

## GOLDZIHÉR IGNÁCRÓL ÉS A MODERN VALLÁSTUDOMÁNYRÓL\*

EZ A MŰ\*\* mindama pozitívumokkal és hiányosságokkal rendelkezik, amelyeket majd az összes hasonló témájú „német jellegű” munkában megszoktunk: történeti és dokumentációs szempontból igen alaposan kidolgozott, ám hiába keresnénk benne az ideák és tanítások megfelelő mélységű értését. Teljes általánosságban szólva az, amit ma „vallástudománynak” szeretnek nevezni, lényegében két posztulátumon nyugszik, melyeket a magunk részéről nem tekinthetünk másnak, mint egyszerű előítéleteknek. Az elsőt „racionalista” előfeltevésnek nevezhetnők, ami minden vallást pszichológiai vagy szociológiai rendű „jelenségként” kezel, mint pusztán emberi tény; noha az egyéni elemeknek illetve a társadalmi tényezőknek tulajdonított jelentőség aránya az adott iskolától függően nagy mértékben eltérő. A második a jelen könyv alcímében is kifejezésre jutó „evolucionista” előfeltevés, ahol a szóban forgó „fejlődés” nem annak pusztán logikai kibontását jelenti, amit a tanítás kezdettől fogva csíraszerűen magában foglal, hanem külső körülmények által

kikényszerített radikális változások sorozatát, amelyek akár ellentmondások létrejöttébe is torkollhatnak. E megközelítés lényegében azt feltételezi, hogy a dogmák „kifejlődtek”, és ez olyan állítás, amit vita nélkül el kell fogadni: egyfajta negatív dogma, mely arra szolgál, hogy minden pozitív dogmát felforgatva, a „fejlődésbe” vetett merő bizakodást, a modern világ e hatalmas illúzióját állítsa a helyükbe. Goldziher könyve hat fejezetet tartalmaz, melyek mindegyikével kapcsolatosan teszünk néhány megjegyzést az alábbiakban.

I. *Mohamed és az iszlám.* – Jól ismerjük az egyes pszichológusok, de különösen a pszichológiával kacérkodó orvosok számára oly kedves, misztikusok, próféták és vallásalapítók „patológiájával” kapcsolatos elméletet; emlékezhetünk alkalmazása egy különösen visszataszító példájára a judaizmus és a kereszténység kapcsán.<sup>1</sup> A jelen esetben is valami hasonlóval találkozunk, noha a szerző másoknál kevésbé hangsúlyozza; mindenesetre „racionalista” mentalitás dominálja a szóban forgó fejezetet. Meglehető-

\* René Guénon: *Compte-rendu du livre de I. Goldziher. Revue de Philosophie*, 1921. szept–okt. (A szerk.)

\*\* Ignac Goldziher: *Le Dogme et la Loi de l'Islam. Histoire du développement dogmatique et juridique de la religion musulmane.* Párizs, 1920, P. Geuthner. (A szerk.)

<sup>1</sup> A szerző, akire utalunk, és a kereszténységgel kapcsolatos könyve igen bosszantó incidensek okozója lett a világháború alatt Keleten fennálló francia befolyás szempontjából (lásd Mermeix [Gabriel Terail]: *Le commandement unique. Sarrail et les armées d'Orient.* Párizs, 1920, Ollendorff, 31–33. o.).



sen gyakran olvashatunk ehhez hasonló mondatokat: „Mohamed ennek és annak nyilvánította magát”, ami roppant visszatetsző. „Evolucionizmus” jelenik meg abban a megkülönböztetésben, vagy mondhatnánk azt is, szembeállításban, amelyet a mekkai illetve a medinai időszak között kíván tenni, miszerint Mohamed prófétai karakterében a kettő között egy, a külső körülményeknek tulajdonítható változás következett volna be; nem hisszük, hogy bárki, aki a koráni szövegeket előítéletek nélkül vizsgálja, bármi ilyesmire bukkanhatna. Másrészt a Mohamed által képviselt tanítás egyáltalán nem „eklektizmus”; az igazság az, hogy magát mindig a judeo-keresztény tradíció folytatójaként határozta meg, kifejezetten elhatárolódva egy új vallás alapításának szándékától, sőt, attól is, hogy bármilyen dogmát vagy törvényt bevezessen (és ez az oka annak, hogy követői kérelhetetlenül elutasítják a „mohamedán” megnevezést). Tegyük hozzá, hogy az „iszlám” kifejezést, mely „az isteni Akaratnak való alárendelődést” jelenti, a szerző nem helytálló módon interpretálja, mint ahogy a Mohamednél megjelenő vallási „egyetemesség” koncepcióját sem; e két problematika egyébként meglehetősen szorosan összefügg.

II. *A törvény kibontakozása.* – Elismerés illeti a szerzőt, amiért rámutat bizonyos, az európaiak által gyakorta fel nem ismert „toleráns mentalitás” meglétére az iszlámban, még hozzá kezdeteitől fogva, és azért is, mert felismeri, hogy a különböző muszlim „rítusok” egyáltalán nem vezettek „szektákhoz”. Ezzel szemben, jóllehet egy tanításnak nyilvánvalóan a jogtudomány az az aspektusa, mely a leginkább fogékony a szükségyszerű kibontakozásra, a körülményekhez való adaptáció értelmében (de csak azzal a feltétellel, hogy e kibontakozás – amennyiben az ortodoxia keretein belül marad – semmilyen valódi változást nem okoz, amely ne pusztán bizonyos, a tanításban impliciten jelenlévő konzekvenciák

explicitté tételét jelentené), nem fogadhatjuk el a társadalmi és politikai megfontolásoknak tulajdonított túlzott jelentőséget, melyek állítólag magára a tulajdonképpeni vallási nézőpontra is visszahatottak volna. Ez nem más, mint a függőségi viszonyok egyfajta megfordítása, amit az a tény magyaráz, hogy a modern nyugatiak többsége hozzászólt ahhoz, hogy a vallásra egyszerűen a társadalmi élet egyik elemeként tekintsen a sok közül; ezzel ellentétben a muszlimok számára a társadalmi szféra teljessége a vallás függvénye, és ami bizonyos módon az utóbbiba integrálódik. Mindennek analógiáját egyébként az összes olyan civilizációban megtaláljuk, amelyek, mint a keleti civilizációk általában, lényegileg tradicionális alapokon állnak (legyen a szóban forgó tradíció vallási, vagy más természetű). Ami a speciálisabb kérdéseket illeti, immár közhely a *hadisz* korpuszát, vagyis a Prófétának a tradíció által megőrzött mondásait „későbbi hozzátoldásnak” tekinteni; ilyesmi előfordulhatott egyes esetekben, ahogyan egyébként a muszlim teológusok is elismerik, de ezekből nem szabad általánosítani. Persze, nyilvánvalóan igen kényelmes lesajnálóan „népies babonának” minősíteni minden olyasmit, ami a „racionalizmus” számára esetleg kellemtelen lehet.

III. *Dogmatikai kibontakozás.* – Ez a fejezet ama két vonulat között fennálló ellentét vizsgálatával kezdődik, amit „prófétizmusnak” és „teologizmusnak” nevezhetnénk: a teológusok, értelmezni próbálván a próféták kinyilatkoztatásait, amikor a szükség úgy kívánja, olyan dolgokat vezetnek be, melyekről az utóbbiak még csak nem is álmodtak, s így alakult volna ki az ortodoxia fokról-fokra. Erre azt válaszoljuk, hogy az ortodoxia nem olyasvalami, ami kialakul, hanem ellenkezőleg, definíciójánál fogva éppen a tanításnak a tradíció primordiális keretében való állandó megőrzését jelenti. A de-



„Olvass 'Urad nevében, aki teremtett.  
Megteremtette' az embert egy véralvadékból.  
Olvasd! 'Urad a Legkegyesebb!  
Ő az, aki az író tollal tanított,  
és megtanította az embert arra,  
amit elfeledett.”

Korán 96,1

Gábriel arkangyal és Mohamed próféta.  
14. századi miniatúra Rásid ad-Dín  
Világtörténelem című munkájából

terminizmussal illetve a szabad akarattal kapcsolatos vita bemutatása, ha szabad így mondanunk, bizonyos optikai hibáról árulkodik, amely modern mentalitás következménye: ugyanis távol attól, hogy ebben alapvető fontosságú kérdést lássanak, az iszlám nagy mesterei e vitákat mindig teljesen hiábavalónak tekintették. Másrészről nem világos számunkra, milyen mértékben jogos a *mutazilitákat* „racionalistáknak” beállítani; mindenesetre általában hiba „rációként” fordítani az *aql* szót. És ennél is súlyosabb dolog: az antropomorfizmus sohasem volt inherens a muszlim ortodoxiában. Az iszlám mint tanítás (és most eltekintünk az egyéni tévelygésektől, amelyek mindig lehetségesek) nem engedi meg az antropomorfizmust, csak mint beszédmódot (és törekszik e szimbolizmust minimálisra redukálni), kizárólag az emberi felfogóképesség gyengesége okán tett engedményként, amelynek általában szüksége van a különféle analogikus megjelenítések támaszára. A „megjelenítés” szót itt eredeti értelmében vesszük, nem pedig azon igen speciális jelentésében, melyet Goldziher gyakran tulajdonít neki, és azok fantasztikus elméleteire utal, akik Franciaországban a „szociológiai iskola” névvel illetik magukat.

IV. Aszketizmus és szúfizmus. – Sokat kell beszélnünk e fejezetről, amely elvárásainkat jócskán alulmúlja, sőt számos zavart és hiányosságot mutat fel. A szerző szerint az aszketizmus eleinte idegen volt az iszlámtól, amelyben különböző befolyások hatására csak utóbb jött létre, és e járulékos aszketikus irányzatok lennének azok, amelyek a szúfizmusnak életet adtak; e kijelentések igencsak kétségesek, már csak azért is, mert a szúfizmus a valóságban teljesen más, mint az aszketizmus. Egyébként, a szúfizmus kifejezést itt általánosságában visszaélően alkalmazza, holott bizonyos distinkciókat kellene tennie: a muszlim ezoterizmusról van szó, és jó néhány ezoterikus iskola létezik, amely nem venné szívesen az elnevezést, már csak azért sem, mert immár minduntalan olyan tendenciákat jelölnek vele, melyekben semmiképpen nem osztoznak. A perzsa szúfizmusnak tulajdonképpen vajmi kevés köze van az arab iskolák többségéhez; az utóbbiak sokkal kevésbé misztikusak, lévén sokkal tisztábban metafizikaiak, valamint szigorúbban ragaszkodnak az ortodoxiához (teljesen függetlenül attól, hogy a külsőleges szokásoknak milyen mértékben tulajdonítanak fontosságot). Ennek kapcsán el kell



mondanunk, hogy egészen téves az a törekvés, amely a szúfizmust mint olyat szembe kívánja állítani az ortodoxiával: itt az ezoterizmus és az exoterizmus között kellene különbséget tenni, melyek különböző szintekhez tartozván semmiképpen nem állhatnak szemben egymással: ortodoxia és heterodoxia az egyikben és a másikban is létezhet. Nem jött tehát létre a történelem során „kiegyezés” a két szembenálló „rendszer” között; a két tartomány meglehetősen tisztán elhatárolódik, amiért is normálisan nem lehetséges közöttük sem összeütközés, sem konfliktus, és az ezoterikusokat mint olyanokat sohasem vádolhatták eretnekséggel. Ami a muszlim ezotéria eredetét illeti, a neoplatonizmus befolyását semmiképpen sem bizonyítja a némely tekintetben hasonló gondolkozás; nem szabad elfe-

ledkezni arról, hogy a neoplatonizmus nem más, mint keleti ideák görög kifejeződése, így hát a keletieknek nem volt szükségük a görögök közvetítésére ahhoz, hogy visszaszerezzék azt, ami végül is a saját jussuk; e szemléletmód azonban kellemetlen, mivel szembemegy bizonyos előítéletekkel. A szerző által felfedezni vélt hindú (és esetleg buddhista) befolyással kapcsolatos kérdés némileg bonyolultabb: tudjuk, mivel közvetlenül meggyőződünk róla, hogy a muszlim ezoterizmus és India doktrínái között a meglehetősen nagy formai különbség mögött valójában egy lényegi azonosság húzódik; de ugyanezen megállapítást a távol-keleti metafizika kapcsán is megtehetnénk; mindez viszont nem jogosít fel arra, hogy átvételre következtessünk. A helyzet az, hogy a különböző civilizációkhoz tartozó emberek minden további nélkül közvetlenül is eljuthattak ugyanazon igazságok felismeréséhez (ez az, amit maguk az arabok a kö-



*René Guénon (jobbról harmadik) kairói otthonában két leányával (balra lent) és látógaatóival, munkatársaival – köztük Frithjof Schuonnal (bal szélen)*

vetkezőképpen fejeznek ki: *at-taubidu wáhidun*, vagyis „az Egység tana egyetlen”, mindig és mindenütt azonos); elismerjük azonban, hogy ez az érv csak olyanok számára rendelkezhet érvénnyel, akik elfogadják az emberen kívüli és fogalmaitól független igazság létét, s akik számára az ideák többek egyszerű pszichológiai jelenségeknél. Számunkra a módszerbeli analógiák sem bizonyítanak többet: a muszlim *dzikr* és a hindú *hatha-jóga* hasonlóságai nagyon is valóságosak, sőt, sokkal mélyrehatóbbak, mint ahogy a szerző feltételezi, aki egyébként e témákról meglehetősen homályos és hozzávetőleges ismeretekkel látszik rendelkezni; de akárhogy is van, tény, hogy létezik egy bizonyos „ritmustudomány”, melyet az összes keleti civilizációban kibontakoztattak és alkalmaztak, és amely Nyugaton ezzel szemben teljesen ismeretlen. Azt is el kell mondanunk, hogy Goldziher láthatólag alig ismeri India tanításait Oltramare művein kívül,



melyeket a témában szinte kizárólag idéz (és a teljesen elhibázott „hindú teozófia” kifejezést is átveszi tőle), s amelyek egészen elégtelenek, annál inkább, mert a szóban forgó művekben leírt interpretációkat maguk a hindúk igen keményen elítélik. Hozzá kell tennünk, hogy egy jegyzet a teozófus szerző, Ráma Praszád könyvét is említi, akinek tekintélye szigorúan véve nulla; e jegyzet egyébként elég különösen fogalmaz, de nem tudjuk, hogy ezt a szerzőnek vagy a fordítónak kell-e tulajdonítanunk. Indokolt számos további hibát kiemelni, melyek részlet voltak ellenére fontosak: az *at-taszawwuf* például egyáltalán nem „szúfi eszme”, hanem a beavatás, ami teljesen más (lásd például Muhjí-d-dín Ibn-Arabí *Tartíbut-taszawwuf*, vagyis „A beavatás kategóriái” című traktátusát). A *malámatijjának* szentelt néhány sor egészen hibás képet fest; ez az igen kevésbé ismert problematika mindazonáltal nagy horderejű, ám sajnálatos módon most nem időzhetünk itt. A muszlim ezotéria számos, mégpedig a leglényegesebbek közé tartozó koncepciójáról szó sem esik: hogy csak egyetlen példát hozunk, ide tartozik az „Egyetemes emberé” (*al-inszán al-kámil*), amely a „Proféta megnyilvánulása” ezoterikus teóriájának alapját képezi. Ugyancsak hiányoznak a legalább vázlatos leírások a legfőbb iskolák és beavatási Rendek szerveződése tekintetében, amelyek az iszlám egészében meglehetősen nagy befolyással bírnak. Végezetül, néhány helyen találkozunk a téves „muszlim okkultizmus” kifejezéssel; a szóban forgó metafizikai ezoterizmusnak és a hozzá alkalmazásként kapcsolódó tudományoknak egyáltalán semmi közük nincs ama bizarrabbnál bizarrabb spekulációkhoz, melyeket a jelenkori nyugati világban az „okkultizmus” névvel illetnek.

V. Szekták. – A szerző joggal emeli fel szavát ama igen elterjedt vélekedéssel szemben, miszerint az iszlámon belül szekták sokasága létezik;

pedig a szekta megnevezés helyesen csak a heterodox és szakadár ágakra lenne alkalmazható, amelyek legrégebbije a *háridzsitáké*. A fejezet *súitizmus*nak szentelt része meglehetősen tiszta, és helyesen cáfol számos, a témával kapcsolatosan forgalomban lévő tévképzetet; de azt is el kell mondani, hogy a valóságban a *szunniták* és a *súiták* közötti határvonal, a szélsőséges esetektől eltekintve sokkal kevésbé húzható meg élesen, mint ahogyan e beszámoló olvasása alapján hinni lehetne (és csak a mű legvégén található halovány utalás „számos átmeneti fokozatra, mely az iszlám e két formája között létezik”). Másrészt, ha az *imám* koncepcióját a *súitáknál* megfelelőképpen meg is világítja (bár, ami a legmélyebb ez által felvehető értelmet illeti, itt is fenntartással kell élnünk, hiszen a szerző láthatóan nem rendelkezik tiszta fogalmakkal a szimbolizmus mibenlétével kapcsolatban), a *Mahdíét* az ortodox iszlámban már kevésbé; az e tekintetben felállított elméletek között van néhány igen magasrendű, amely meglehetősen más, mint „mitológiai cizellálás”; különösen Muhjí-d-dín Ibn-Arabíé megérdemelné, hogy legalább említésre kerüljön.

VI. Későbbi formálódások. – Eme utolsó fejezet elején a *szunna* fogalmának „örökletes szokásrendként” való értelmezése áll, ami teljes értetlenséget mutat a vonatkozásban, hogy mi a tradíció valójában, lényege és létoka tekintetében. E megfontolások a *wahhábizmus* modern szektájának vizsgálatához vezetnek, amely a *szunnával* ellentétes bármely újítással szemben kíván állást foglalni, és ily módon az eredeti iszlám visszaállítójának szerepében tetszeleg; de nyilvánvalóan hiba mindeme állásfoglalásokat jogosnak tekinteni, mivel számunkra nem tűnnek többnek, mint a protestánsokéi a kereszténységen belül; ráadásul nem csupán egyetlen érdekes analógia van a két eset között (mint például a szentek kultuszának elutasítása, melyet mindkettő egy-



aránt elítél „bálványimádásként”). Nem lenne szabad továbbá túlzott jelentőséget tulajdonítani bizonyos jelenkori áramlatoknak, amilyen például a *bábizmus*, de különösen a *behaizmus*, amely az előbbiből ered, Goldziher szerint fejlődés következtében, mi azonban inkább degenerációt mondanánk. Abban a szerző igazán nagyot hibázik, hogy komolyan veszi a *behaizmus* bizonyos „amerikanizált” adaptációját, amelyben immár egyáltalán semmi muszlim, sőt keleti vonás nincs, és amelynek tulajdonképpen nincs több köze az iszlámhoz, mint Vivékánanda hamis *védántájának* (melyet volt alkalmunk megemlíteni a teozófizmussal kapcsolatos vizsgálódások folyamán)<sup>\*\*\*</sup> az igazi hindú tanításokhoz: semmi más, mint egyfajta kvázi-protestáns „moralizmus”. Az ezt követően említésre kerülő többi szekta Indiához tartozik; a legfontosabb, a *szikheké*, szorosán véve nem is muszlim, hanem a bráhmanizmus és az iszlám egyesítési kísérletének tűnik; legalábbis kezdeténél így definiálta önmagát. Ebben az utolsó részben felfigyeltünk még a „hindú iszlám” és a „muszlim hindúk” szerencsétlen kifejezésekre:

„Teljes általánosságban szólva az, amit *ma* »vallástudománynak« szeretnek nevezni, lényegében két posztulátumon nyugszik (...). Az elsőt »racionalista« előfeltevésnek nevezhetnők, ami minden vallást pszichológiai vagy szociológiai rendű »jelenségként« kezel, mint puszta emberi tény (...). A második a jelen könyv alcímében is kifejezésre jutó »evolucionista« előfeltevés (...), [amely nem más lenne, mint] külső körülmények által kikényszerített radikális változások sorozata (...).”

ami indiai, az attól még nem feltétlenül hindú, hiszen az utóbbi kifejezés kizárólag azt jelenti, ami a bráhmanikus tradícióval kapcsolatos; ráadásul itt többről van szó egyszerű szótesztésnél.

Az iméntiekben ugyan jobbra Goldziher művének tökéletlenségeit mutattuk be, mindez nem jelenti azt, hogy ne lehetne valamelyest mégis hasznos, ám – ismétljük – csak azzal a feltétellel, hogy nem keresünk benne semmi mást, mint történelmi rendű információkat, és éberek maradunk

mindama „irányelvek” egész tárgyalásra gyakorolt hatása kapcsán, melyeket kezdettől fogva elutasítottunk. A fenti megjegyzéseink némelyike egyébként azt is megmutatja, hogy a „vallástörténészek” számára láthatóan kizárólagos fontossággal bíró tényszerű pontosság szempontjából sem mindig feltétlenül elegendő az egyszerű tudományos műveltség. Kétségkívül előfordulhat, hogy hűségesen vissza tudnak adni olyan ideákat, melyeket nem igazán értenek, és amelyekről csak külsőleg és verbális ismeretekkel rendelkeznek, ez azonban olyan eshetőség, melyre nem tanácsos mértéktelenül támaszkodni.

Ford. Farkasfia V. András

<sup>\*\*\*</sup> 1921 januárja és augusztusa között a *Revue de Philosophie* című folyóiratban René Guénon 15 fejezetben közzétette *Le théosophisme. Histoire d'une pseudo-religion* című könyvének rövidített változatát. A vonatkozó bekezdés a mű 17. fejezetében jelenik meg újra: Szvámi Vivékánanda „a nyugati mentalitáshoz való adaptáció ürügyén teljesen kiforgatta a *védánta* hindú tanítását (...). A Vivékánanda által kiagyalt álvallásban (...) a néven kívül semmi sem található a *védántából*, mivel a legminimálisabb köze sem lehet egymáshoz egy tisztán metafizikai tanításnak, valamint egy vigasztaló és szentimentális moralizmusnak, amely csak annyiban tér el a protestáns prédikációktól, hogy némileg speciális terminológiát alkalmaz.” (A szerk.)