Laki Zoltán

VOEGELIN-KRITIKA

Eric Voegelin (1901–1985) kétségtelenül a huszadik századi politikafilozófia egyik legnagyobb hatású gondolkozója volt. Munkássága nemcsak az amerikai konzervativizmus eszmei hátterének megteremtésében játszott fontos szerepet, hanem jelentősen befolyásolta az európai (és Molnár Tamáson keresztül a magyar) konzervatív felfogást is. Azok a filozófiai és politológiai megközelítések, amelyek a modern nyugati civilizáció egyre fokozódó válságát tételezik, és e válság megoldása érdekében a vallási hagyományok ember- és világképéhez nyúlnak vissza, ma többnyire elfogadják a voegelini valláskoncepciót vagy annak bizonyos elemeit.

Mindez meglehetősen furcsa, hiszen Voegelin terjedelmes és sok területet érintő életművében éppen a vallásosság lényegének, illetve a vallás és a társadalom helyes viszonyának meghatározása az, ami a leginkább problematikus – mind eszmetörténetileg, mind pedig az általa hivatkozási alapnak tekintett platonista és keresztény bölcselet szempontjából. Emellett olyan szemléletet képvisel, amely gyakorlatilag kizárja a vallási igazságok és tapasztalatok bármifajta immanens (egyéni, társadalmi, politikai stb.) alkalmazásának lehetőségét.

Voegelin valójában rendkívül ambivalens módon viszonyult a valláshoz. Egyfelől úgy vélte, hogy a *„jó rendet”* csak a *„lélek igazságára”*, vagyis a transzcendenciára és a lét transzcendens eredetének tapasztalására *„nyitott, spirituális politikai közösség”* reprezentálhatja.[1] Másfelől viszont határozottan állította, hogy e transzcendenciának nincs immanens arculata, azaz nem jelenik és legitim módon nem is jeleníthető meg a személyes és közösségi életben. És fordítva: a világban élő egyénként nem vagyunk képesek Isten felé törekedni, lényünket és környezetünket ebbe az irányba vagy ennek a mintájára formálni. Ennélfogva a transzcendens élményét és azokat a minőségeket, melyek az istenivel függenek össze – mint például a lét beteljesedése, a tökéletesség vagy az autonómia –, az embernek soha semmiféle értelemben nem lenne szabad saját magára vonatkoztatnia és a világban érvényre juttatnia. Legfőképpen pedig nem lenne szabad céljainak és törekvéseinek körébe vonnia. Ha mégis így tesz, ha „immanentizálja” a transzcendenciát, ezzel voltaképpen elfordul Istentől, és kizárja Őt a létből. Abba a hitbe ringatja magát, hogy saját erőfeszítése révén elérheti a „megváltást”, méghozzá itt, a Földön. És az emberi természet vagy a világ forradalmi átalakítására tör, megsértve a valóság Isten által adott és megváltoztathatatlan rendjét. Voegelin úgy vélte, ez *a modernitás* lényege, ebben gyökerezik az összes modern eszme és politikai mozgalom: a humanizmus, a reformáció, a felvilágosodás, a pozitivizmus, a progresszionizmus, a szcientizmus, a liberalizmus, a demokratizmus, a marxizmus és végső soron a totalitarizmus. A hátterükben álló gondolkozásmód és attitűd ugyanakkor nem újkori jelenség, hanem több állomáson keresztül egészen a kereszténység korai időszakában megjelenő és a hivatalos egyház által elítélt eretnek szektákig, „a gnosztikusokig” vezethető vissza.

A gnoszticizmus az, ami az immanentizáció révén lefejezte a létet, meggyilkolta Istent, s ezzel megrontotta a világot. A modernség nem más, mint a gnoszticizmus felerősödése és a társadalmi-politikai életbe való betörése.

Voegelin korai művében, *A politikai vallások*ban még nem használja a gnoszticizmus és az immanentizáció kifejezéseket, azonban az általa kifejtett gondolatok már előrevetítik a későbbi munkákban kidolgozott gnózis- és immanenciafelfogás néhány fontos elemét. Kiindulópontja a vallásos alapélmény, melynek lényege szerinte az, hogy *„az ember saját létezését teremtett lényként éli meg, és ezért kétségesnek tartja azt”*.[2] A teremtettség, vagyis a *„feltétlen függőség érzése”* egyfajta *„felindultságban bontakozik ki”*, és *„a létezés formáinak sokféleségében”* oldódhat fel.[3] *„A környező túlvilág kereshető és megtalálható minden olyan irányban, amelyben az emberi létezés a világra nyitott: a testben és a szellemben, az emberben és a közösségben, a természetben és Istenben.”*[4] Egyesek, akik előtt *„a létezés kapui szélesre tárulnak”*, a teremtettség nyugtalanító érzését Isten és az Istenből eredő kozmosz hierarchikusan tagolt rendjének szemléletében teljesítik be.[5] Mások azonban, akik nem ennyire jó képességűek, *„csak szegényes bepillantást nyernek a valóságba”*, pusztán a töredékét látják annak, esetleg csupán egyetlen dolgot: a természetet, egy nagy embert, a népüket, az emberiséget és így tovább.[6] És *„amit látnak, az válik számukra* realissimum*má, a legvalóságosabb dologgá, ez lép Isten helyére, és ezáltal eltakar előlük minden mást – magát Istent is, sőt, mindenekelőtt éppen őt.”*[7] Tehát mivel nem látják az egészet, abszolutizálják a részlegest; mivel nem látják Istent, valamely világi dolgot vagy eszmét állítanak az Ő helyére, és e bálvány köré szerveződik életük, kizárva minden egyebet, ami tekintélyének nem rendelhető alá. Voegelin az olyan „vallásokat”, amelyek az istenit nem Istenben, hanem *„a világ résztartalmaiban”* találják meg, *„belső világú vallásoknak”* nevezi (ezek körébe tartoznak a kifejezetten politikai vallások, például a totalitarizmusok).[8] A *„belsővilágúság”*, vagyis valami nem-isteni (ember, világ, társadalom, történelem stb.) istenítése (középpontba helyezése, önmagában való, tökéletes vagy a tökéletességet elérni képes létezőként való felfogása stb.) a szekuláris modern eszmék és mozgalmak alapja.

Voegelin a fenti (1938) koncepciót jelentős mértékben kiegészítette és elmélyítette későbbi munkáiban. Az *Új politikatudomány*ban (1951) és a *Science, Politics, and Gnosticism*ben (1959) már a gnoszticizmust, a keresztény gnosztikus szekták tanításait jelöli meg a korábban felvázolt probléma forrásaként, és a vallásos alaptapasztalat eltorzulását, mely a modern deviációkhoz vezetett, egy sajátos eszmetörténeti fordulatra vezeti vissza. Eszerint a legkorábbi *„törzsi szint fölött szerveződő társadalmak”* egyfajta *„kozmikus igazságot”* reprezentáltak.[9] A vallási élmény összefonódott a kozmosz elemi tapasztalatával, melyben a világ istenekkel teli ugyan, és az átélésben jelen van a transzcendens valóság, de mintegy szétszóródik a kozmoszban: csak a természeti erőkben és rajtuk keresztül ragadható meg. Itt a transzcendencia és az immanencia viszonya még homályos és tisztázatlan volt, éppen ezért nem létezett a világi és a világfeletti közötti ellentét. A társadalom, a birodalom rendje egészen egyszerűen a kozmosz transzcendens rendjének másaként, a *„nagy, teljes világ tükreként”* jelent meg.[10] Körülbelül Kr. e. 800 és 300 között azonban végbement egy világtörténeti jelentőségű esemény. Felfedeztek egy új igazságot, *„amely méltó kihívója lehet a kozmológiai birodalmak igazságának”*.[11] A felfedezés a léleknek mint a *„transzcendencia érzékszervének”* felismerésében állt, amelyen keresztül az emberi személy közvetlenül megnyílik (vagy megnyílhat) az isteni valóság felé, s ezáltal *„új viszonyba kerül*

Istennel: nem csupán a saját pszichéjét ismeri föl a transzcendencia megtapasztalásának eszközeként, hanem magát az istenséget is a maga radikálisan nem emberi *transzcendens voltában."*[12] Az *„új viszony"* lényege a tapasztalat transzcendens és immanens pólusának elkülönülése, más szavakkal a kettő közötti végletes különbség tudatosulása. Voegelin ezt később, az *Order and History* negyedik kötetében a *„tudat differenciálódásának"* nevezi, és a *metaxü*, vagyis 'köztesség' átélésével hozza összefüggésbe.[13] A „között-lét" *(between, in-between)*, ami az Isten-ember kapcsolat alapvető jellemzője, Voegelin felfogásában – a fogalom eredeti platonikus vagy akár közönséges nyelvtani értelmével ellentétben – nem valódi közvetítést, közös alapot, két különböző princípiumot összekötő folytonosságot vagy hasonlókat jelent, hanem annak a felismerését és elfogadását, hogy áthidalhatatlan távolság van ember és Isten között. Egyfajta hiánytapasztalatról van tehát szó, amelyet a transzcendens valóság utáni vágyódás és ugyanakkor a belőle való effektív részesedés vagy a felé való közeledés lehetetlenségének tudata közötti feszültség határoz meg.[14] Úgy véli, a görög filozófia *„antropológiai igazsága"* és a kereszténység *„szótériológiai igazsága"* is ennek a jegyében áll, de míg előbbi megközelítésében ember és Isten között nem lehet barátság vagy „szeretetkapcsolat" *(philia)*, az utóbbi szerint – a fenti értelemben – lehet, sőt van: az ember a kegyelem által személyesen kapcsolódik Istenhez, ez pedig új értelmet ad egész életének, mivel feltárja előtte, hogy a világban való kiteljesedés *helyett* a szintén *„kegyelem által elnyert túlvilági tökélyre"* rendeltetett.[15]

A keresztény kinyilatkoztatás a transzcendenciára való megnyílás csúcspontját jelentette, ám óriási veszélyt hordozott magában, mert jóllehet az ember megtalálta Istent, ez a „találkozás" rendkívül kétségbeejtő volt. Kiderült, hogy Isten *„radikálisan nem emberi"*, vagyis az ember és világa minden szempontból *nem isteni*. Tökéletlen és istentelen, és ezen változtatni sem lehet. *„Az örök üdvözült életből"*,[16] amire ígéretet kaptunk, semmit nem tapasztalhatunk meg konkrét emberi életünkben, ráadásul az utóbbi keretei között nem lehet és nem is szabad az üdvön munkálkodnunk – hiszen ezt egyedül a kegyelem révén és csak a túlvilágon fogjuk megkapni. Így hát Voegelin szerint *„a kereszténység lényege nem más, mint maga a bizonytalanság. Az »istenekkel teli világ« adta biztonságérzet az istenekkel együtt elveszett. Az isteni jellegtől megfosztott világban a világ-transzcendens Istennel való kapcsolattartás a hit finom kötelékén keresztül"* valósul meg.[17] E hit alapvetően passzív *(„nem más, mint várakozás az ember természetfeletti tökéletességére")*, és híján van bármiféle bizonyosságnak, nem támaszkodik semmiféle tudásra, belátásra vagy felismerésre *(„a dolgok lényegében csak reménykedhettek, a bizonyítékok pedig rejtve maradtak az emberek előtt")*.[18] A kétségbeejtő bizonytalanság azonban *„túl nagy tehernek"* bizonyulhat egyesek számára, akik *„nélkülözik a megfelelő lelki tartalékokat vagy azt a heroikus kalandvágyat, amely a kereszténység lényegét adja"*.[19] Az ilyen emberek képtelenek elviselni a hit feszültségét, az Istentől való elválasztottságot, a tökéletlenség és tehetetlenség tudatát. Bizonyosságra vágynak, áhítoznak az isteniből való közvetlen részesedés élményére, és tenni akarnak valamit. Voegelin szerint pontosan ezt adta meg nekik *„a kereszténységgel a kezdetek óta párhuzamosan létező"* gnózis.[20] A *„korabeli gnoszticizmus egy olyan élő vallási kultúra volt, amelyhez visszatérhettek a kiábrándult hívők"*, s amely a *„transzcendencia biztosabb megragadásával"* kecsegtette őket, azáltal, hogy *„a lét értelmét immanentizálta"*, avagy *„a lélek kiterjesztésével Istenig nyújtózkodott"*, és ezt ajánlotta *„szilárd alapként"* számukra.[21]

Voegelin nem tisztázza, hogy a *„korabeli gnoszticizmusban"* (2–3. század) pontosan mit

érthettek *„a transzcendencia biztosabb megragadásán”* vagy a *„lélek kiterjesztésén”*. Mindazonáltal elszórt megjegyzéseiből és későbbi munkáiból úgy tűnik, hogy – főként Jonas alapján – olyan felfogást tulajdonított a történeti gnosztikus irányzatoknak, mely szerint az ember egy tudatos és akaratlagos törekvés révén elérheti a tökéletes tudást, s így alapvetően átformálhatja, újra istenivé teheti a tapasztalati világot. Mivel a voegelini valláskoncepció értelmében az emberi lélek csak passzív módon lehet a transzcendenciára nyitott, és a bizonyosság, a tökéletesség vagy a dolgok végső helyreállása csak eszkatológiai perspektívában, a földi életen és a világi történelmen túl valósulhat meg, az istenihez való aktív viszonyulás, illetve az a tény, hogy a bizonyosság jegyében álló tudást és ezáltal a valóság radikális megváltoztatását az emberi lehetőségek körébe vonták, Voegelin szerint önmagában súlyos eltévelyedés volt, ami a *„hit finom fonalának”* elszakadásából fakadt, és törvényszerűen a transzcendens Istentől való fokozatos elforduláshoz vezetetett. *„A gnoszticizmus azzal győzte le a hit bizonytalanságát, hogy visszaszorította a transzcendenciát, és az embert és az emberi cselekvés számára hozzáférhető világot töltötte meg eszkatologikus tartalommal.”*[22] Az *„evilági tevékenységért cserébe a megváltást kínálta”*[23] – kezdetben még Istenre vagy a világ spirituális megújítására hivatkozva, később azonban már kizárólag a földi élet és világ tökéletesítését tartva szem előtt. Így *„a léleknek azt az erejét, amely a kereszténységben az élet szentségében jelent meg, most már a földi Paradicsom megteremtésének vonzóbb, kézzelfoghatóbb, és – ami a legfontosabb – jóval egyszerűbb feladatának lehetett szentelni”*.[24]

Voegelin azt állítja, hogy a gnosztikus szemlélet és attitűd a korai középkorban tovább élt, sőt erősödött, és közel ezer évvel később a fiorei Joachim apát (12. század) történelemteológiájában jelent meg újra, aki *„a lélek új, transzcendentális irrupcióját”* képviselte, azaz a transzcendencia (látszólagos) „betörését” a világba, minthogy az eszkatológiával kapcsolatos ideákat konkrétan összefüggésbe hozta a világi történelemmel (valójában az Egyház világban való megújulásának tervével).[25] Majd ebből fejlődött ki, *„igen lassan, egy hosszú folyamat során”*, mely *„a humanizmustól a felvilágosodásig vezető útként”* írható le, a *„radikálisan immanens beteljesülés ígérete”*, vagyis az a *„minden transzcendenciát nélkülöző”* felfogás, hogy az ember és a világ önmagában tökéletes vagy tökéletessé tehető, és egy ilyen horizontális irányú, szigorúan a földi élet keretei között végbemenő kibontakozás az élet voltaképpeni célja.[26] *„Az immanentizáció ezen második fázisa”*, az ókori és középkori immanentizmus (gnoszticizmus) *„radikalizált formája”* a szekularizáció.[27] Ez különféle formákban nyilvánult meg, mint például a világ eljövendő tökéletességébe (az emberek egyenlősége, világbéke, kommunista mennyország stb.) vetett hit (progresszionizmus, utópizmus), a valóságra vonatkozó végső és

„Többé-kevésbé elfogadható a modernitás általános jellemzése is (szekularizáció, az ember »önistenítése«, a világi lét abszolutizálása), és különösen a modern mozgalmak közötti folytonosság tételezése, egy fokozatos hanyatlás értelmében (a humanizmustól a kommunizmusig). Azt sem lehet vitatni, hogy a modernitásban, a modern lelkület mélyén munkál valamiféle ellenvallásosság, ami az Istenhez való viszony rossz megéléséből fakad és/vagy ahhoz vezet. Ugyanakkor ennek a magyarázata (immanentizáció) és történeti eredeztetése (gnoszticizmus) súlyos problémákat vet fel, módszertani, történeti és bölcseleti szempontból egyaránt.”

megkérdőjelezhetetlen tudás birtoklásának gőgje (spekulatív metafizika, schellingi és hegeli idealizmus, felvilágosult racionalizmus, szcientizmus), az isteni közvetlen megélésének érzelmi igénye (reformáció, megszabadító szektavezetők) vagy a világ gyökeres megváltoztatására irányuló forradalmi akarat (Comte, Marx, Hitler). De a lényeg minden esetben a *„transzcendencia immanentizációja"*, vagyis az, hogy az ember nem tudja elviselni saját tökéletlenségét és létének beteljesületlenségét, ezért isteni nagyságrendű igényeket táplál és célokat akar elérni önmagában vagy a világban. És bár a korai gnosztikusoknak tulajdonított szemlélet látszólag teljesen különbözik a szekuláris modern tendenciáktól, Voegelin *a maga szempontjából* következetesen járt el, amikor folytonosságot feltételezett ezek között, hiszen *ha* – ahogy ő gondolta – az emberben nincs semmi isteni, *akkor* a gnosztikusoknak tulajdonított aktív transzcendencia-igenlés, tudásigény és tökéletességre való törekvés már kétségtelenül a legmélyebb vallási igazságok és célok profanizációjának irányába mutatott, és fordítva: a világ tökéletesítésének vagy teljeskörű megismerésének és uralásának modern vágyában egyfajta eltorzult transzcendens orientáció rejlik (máskülönben a tökéletesség, a tudás vagy a hatalom ideája fel sem merülhetne a modern emberben).

Voegelin a gnoszticizmus-tézisét ért kritikák hatására az 1960-as és '70-es években részben felülvizsgálta, részben kiegészítette elméletét. Már nem kizárólag a gnosztikusokat tette felelőssé a modernitás létrejöttéért, hanem úgy vélte, más eszmei áramlatok is szerepet játszottak ebben, például a zsidó próféták apokaliptikus hagyománya (Pál közvetítésével), a neoplatonizmus félresikerült újjáélesztése (a 15. századi Firenzében), illetve a hermetika, az alkímia és a mágia.[28] Továbbá arra a felismerésre jutott, hogy a gnoszticizmust nem lehet olyan élesen elkülöníteni a hivatalos keresztény felfogástól, mint azt korábban hitte, és a gnosztikus szemlélet voltaképpen már *János evangéliumá*ban, sőt Krisztus emberi megtestesülésében is tetten érhető.[29] Az eszmetörténeti kérdéseken túl jelentősen módosította az istenélmény elferdítésével kapcsolatos elméletét is. Ezzel összefüggésben bevezette a Túlnan és a Kezdet fogalompárját: *„Habár isteni valóság csak egy van, annak jelenlétét a Túlnan és a Kezdet módjaiban tapasztaljuk meg. A Túlnan a lélekbeli működések közvetlen megtapasztalásában van jelen; míg az isteni Kezdet jelenléte a világbeli lét és a létező dolgok érthető felépítésének tapasztalatával közvetítődik."*[30] A két tapasztalási mód Voegelin szerint szigorúan elkülönítendő egymástól, kifejezésük *„két különfajta nyelvet"* igényel: *„a tudat kinyilatkoztató nyelvét"*, illetve *„a teremtő isten vagy Démiurgosz mitikus nyelvét".*[31] A gnosztikusok ott követik el a hibát, hogy a kettőt összezavarják: *„az isteni jelenlétnek a Túlnan módján való közvetlen megélését spekulatív módon kiterjesztik, hogy magába foglalja a*

„Voegelin (…) élete végéig ragaszkodott ahhoz, hogy a gnoszticizmus és a modernitás között valamilyen módon kapcsolat van. Ugyancsak nem vizsgálta felül a transzcendencia és az immanencia radikális elválasztásán alapuló vallásfelfogását, illetve a metaxü és az immanentizáció ebből következő fogalmát. Sőt, úgy tűnik, a probléma folyamatos újrafogalmazása és a gnosztikusoktól eltérő áramlatok figyelembevétele inkább azt a célt szolgálta, hogy a vallásos tapasztalat mibenlétével kapcsolatos elgondolását a történeti kutatások legújabb eredményeinek fényében (ellenében) is fenntarthassa."

Kezdetről való tudást, ami csak a közvetett tapasztalat útján elérhető."[32] (A *„spekulatív kiterjesztés"* arra utal, hogy az emberi életet a földi világba bebörtönzött szellemi lélek megszabadulásának és Istenhez való visszatérésének „pszichodrámájaként" fogják fel.) A gnosztikus tehát a legkevésbé sincs *„elzárva a transzcendens léttől"*, mint azt Voegelin a *Science, Politics, and Gnosticism*ben állította, hanem ellenkezőleg, *„olyan erősen és világosan tudatában van a Túlnan felé mozdulásának, hogy az már megszállott megvilágosodássá válik"*.[33] A *„Túlnan erőteljesen megélt jelenléte"* a világtól való elidegenedést és *„a társadalmilag rendezett lét valóságától"* történő elszakadást eredményezi (főként egy hanyatló vagy ellenséges politikai környezetben).[34]

Az életmű átfogó kritikai értékelése kapcsán mindenekelőtt érdemes hangsúlyozni, hogy a voegelini politikafilozófia számos eleme megállja a helyét – például a pozitivista tudományfelfogás elutasítása, egy új politikatudomány szükségességének felvetése, a legmélyebb igazságokra irányuló filozófiai kutatás bevezetése a politológiai módszertanba, vagy a társadalmat és az államot meghatározó alapelvek (rend, érték, tekintély, közösség stb.) visszavezetése az ontológia részét képező (klasszikus és keresztény) filozófiai emberképre, ennek pedig a vallási alaptapasztalatra. Többé-kevésbé elfogadható a modernitás általános jellemzése is (szekularizáció, az ember „önistenítése", a világi lét abszolutizálása), és különösen a modern mozgalmak közötti folytonosság tételezése, egy fokozatos hanyatlás értelmében (a humanizmustól a kommunizmusig). Azt sem lehet vitatni, hogy a modernitásban, a modern lelkület mélyén munkál valamiféle ellenvallásosság, ami az Istenhez való viszony rossz megéléséből fakad és/vagy ahhoz vezet. Ugyanakkor ennek a magyarázata (immanentizáció) és történeti eredeztetése (gnoszticizmus) súlyos problémákat vet fel, módszertani, történeti és bölcseleti szempontból egyaránt.

„Ezt a fogalmi összezavarást pecsételte meg az önmegváltás és önistenítés kifejezések megkülönböztetés nélküli használatával, amelyek valóban alkalmazhatók ugyan a korai gnosztikusokra és a modern emberre is, de gyökeresen eltérő jelentéssel bírnak az egyik és a másik esetben."

Jóllehet ez a megközelítés ellentmond korábbi elképzelésének, és az egész gnoszticizmus-tézis érvényét megkérdőjelezi (eszerint ugyanis a gnosztikus tudás és törekvés egyáltalán nem a modern értelemben vett immanentizációhoz, vagyis a világban való profán aktivitáshoz és kiteljesedéshez vezet, hanem éppen ellenkezőleg, a világtól való elkülönüléshez és megszabaduláshoz), Voegelin nem volt hajlandó korrigálni alapfeltevését. Élete végéig ragaszkodott ahhoz, hogy a gnoszticizmus és a modernitás között valamilyen módon kapcsolat van.[35] Ugyancsak nem vizsgálta felül a transzcendencia és az immanencia radikális elválasztásán alapuló vallásfelfogását, illetve a *metaxü* és az immanentizáció ebből következő fogalmát. Sőt, úgy tűnik, a probléma folyamatos újrafogalmazása és a gnosztikusoktól eltérő áramlatok figyelembevétele inkább azt a célt szolgálta, hogy a vallásos tapasztalat mibenlétével kapcsolatos elgondolását a történeti kutatások legújabb eredményeinek fényében (ellenében) is fenntarthassa.

Először is Voegelin szerint *„a politikatudomány minden esetben a társadalom önértelmezésének gazdag talajáról indul, és a társadalomban már meglévő szimbólumok kritikai vizsgálatával folytatódik"*.[36] Egy *„elméletalkotó"* tehát akkor jár el helyesen, ha az adott emberi közösség (ebben az esetben a 2–3. századi eretnekmozgalmak) saját *„nyelvi szimbólumait"* használja, vagy

olyan fogalmakat, amelyek az előbbiek kritikai tisztázása során jönnek létre.[37] Ezzel szemben a „gnoszticizmus" egy 18. századi neologizmus, amelynek eleve pejoratív felhangja van, semmiféle önértelmezést nem fejez ki, és jelentése „kritikailag" a legkevésbé sem tisztázott.[38] A kifejezés használata Iréneusz nyomán terjedt el, aki viszont nem egy konkrét tanításegyüttest vagy megközelítésmódot értett alatta, hanem általánosan mindenfajta eretnekségre alkalmazta.[39] Ez nem véletlen. A Nag Hammadi-i szövegek megerősítették, hogy nem beszélhetünk egységes, többé-kevésbé pontosan körülírható, listaszerűen meghatározható hitrendszerről vagy vallási formáról. „Gnosztikus mozgalom", mint olyan, nem létezett.[40] Egy gumifogalomról van szó, amit nagyon sok, a hivatalos egyház által is elfogadott vallási jelenségre vagy szemléletmódra is könnyedén rá lehetne húzni. Politikafilozófiai alkalmazása teljesen érvénytelen, a Voegelin által meghatározott módszertani elvek fényében is.

De ha mindenképpen találni szeretnénk valamifajta közös nevezőt, amely a rendkívül különböző és sokszor egymásnak ellentmondó eretnek áramlatok mindegyikére érvényes, akkor az éppen *„a transzcendencia bármifajta immanentizációjának radikális elutasítása"*.[41] Számos „gnosztikus" irányzat nemcsak hogy nem képviselte, de határozottan megtagadta azt az irányulást és szemléletet, amit Voegelin nekik tulajdonít, és ami alapján a modernitással „hírbe hozza" őket. A világban való tevékenység, a társadalmi rend megváltoztatása vagy az ezzel kapcsolatos racionális és materiális tudás megszerzése egyáltalán nem érdekelte őket. Ez már az '50-es években elérhető monográfiákból, többek között Balthasar és Jonas műveiből is kiderült. Ahogy Jonas mondja, a gnosztikusok ilyen szempontból inkább „reakciósak" voltak: *„Ha [a »forradalmi« fogalmát] olyan magatartásként értjük, mint amelyik az emberi társadalom adott feltételei helyett más, hasonlóan objektív feltételeket állít, ekképpen harciasan átalakítja a világot egy olyan modell szerint, amely a maga során ugyancsak egy világmodell (…), akkor e szerint a modern és politikai felfogás szerint a gnózis minden lehet, csak éppen forradalmi nem. Mivel nem a világ a célja, nem is irányul egy társadalmi kormányzati rend* (soziale Herrschaftsordnung) *ellen, és nem is foglalkozik vele. Még »reakciósnak« is nevezhető, amennyiben – a világtól való kifejezett elfordulása révén – megpróbálja rávenni az embereket, hogy elálljanak helyzetük bármilyen megváltoztatásának vagy javításának szándékától."*[42]

Voegelinnek ezért ahhoz, hogy igazolja saját gnoszticizmus-tézisét, így vagy úgy, de ellentétébe kellett fordítania Jonas és Balthasar koncepcióját is. Ezt egy sajátos jelentésátvitellel *(metasztaszisz)* érte el. Átvette tőlük a *gnószisz*, a (forradalmi) aktivitás és önmegváltás fogalmát, de velük ellentétben *teljesen* profán, modern jelentést kölcsönzött e fogalmaknak, amit aztán visszavetített a korai eretnekmozgalmakra. Vagyis a gnosztikusok azon törekvését, hogy a *pneumát* – a halhatatlan szellemi lelket, avagy az emberben rejlő isteni lényeget, ami az ő valódi „énje" – visszavezessék a földi létből a transzcendens valóságba, úgy értelmezte (át), mint a saját isteni lényegétől elzárt individuális „én" világjobbító vagy az emberiség haladását célzó társadalmi-politikai aktivitását. A megváltó gnózist pedig, ami Jonas szerint egy racionalitásfeletti tudás, melynek *„legfőbb »tárgya« Isten"*, és *„amikor feltárul a lélekben, átalakítja a megismerőt, az isteni lét részesévé téve őt"*,[43] megfeleltette a világi jelenségekre és törvényszerűségekre vonatkozó racionális-tudományos tudásnak. Ezt a fogalmi összezavarást pecsételte meg az önmegváltás és önistenítés kifejezések megkülönböztetés nélküli használatával, amelyek valóban alkalmazhatók ugyan a korai gnosztikusokra és a modern

emberre is, de gyökeresen eltérő jelentéssel bírnak az egyik és a másik esetben.

Némileg tehát leegyszerűsítve a dolgot, a gnoszticizmus-tézis egy nemlétező „mozgalom" feltételezett eszmeiségének (tudatos vagy tudattalan) félreértelmezésén alapul. Első pillantásra megmagyarázhatatlannak tűnik, hogy Voegelin, aki saját bevallása szerint oly' kényesen ügyelt a tudományos objektivitásra és a *„nyelvi szimbólumok"* körültekintő használatára, hogyan követhetett el ilyen döbbenetes hibákat. A válasz a voegelini politikafilozófiát meghatározó immanencia-felfogásban keresendő. Eszerint, mint láttuk, Isten nincs *ténylegesen* jelen a lélekben,[44] és így nincs jelen azokban a lelki funkciókban sem, amelyeken keresztül a világot megismerjük és alakítjuk (értelem, érzékelés, érzés, akarat, cselekvő aktivitás). Ezért az isteni bármifajta immanentizációja egyfelől látszólagos, másfelől istenellenes. A transzcendencia közvetlen tapasztalata (hit) nem bizonyosság, és nem mond semmit arról, hogyan kellene élnünk emberként a világban. Csak egy „intuícióról" van szó, egy „megérzésről" azzal kapcsolatban, hogy létezik valami abszolút, mely teljesen más, mint mi magunk, ugyanakkor egész létünk tőle függ, és halálunk után paradox módon mégis részesülni fogunk tökéletes természetéből. De ezen a reményen túl nincs semmi pozitív, semmi felszabadító vagy megelevenítő a hitben. A lélek Istenre való nyitottsága inkább olyan, mint egy seb: mint a hiány tátongó űrje, amit alig-alig lehet elviselni. Nemcsak hogy nem gazdagít és erősít meg minket, de a puszta fenntartásához is „heroikus" erőfeszítéseket kell tenni.

„»Gnosztikus mozgalom«, mint olyan, nem létezett. Egy gumifogalomról van szó, amit nagyon sok, a hivatalos egyház által is elfogadott vallási jelenségre vagy szemléletmódra is könnyedén rá lehetne húzni. Politikafilozófiai alkalmazása teljesen érvénytelen, a Voegelin által meghatározott módszertani elvek fényében is."

Nyugodtan kimondhatjuk, hogy a transzcendencia és az immanencia ennyire egyoldalú és kizárólagos szembeállítása teljesen abszurd. Filozófiailag védhetetlen, teológiai szempontból pedig fundamentális eretnekség, bármely vallás tanításait vesszük is alapul. Mindenekelőtt, ha Isten teljesen különbözne az embertől vagy az emberi lélektől, akkor ez utóbbi semmilyen módon nem tudná tapasztalni, sőt még Isten létének a gondolata sem merülhetne fel benne. A tapasztalás lehetősége előfeltételezi a tapasztaló alany és a tapasztalt tárgy lényegi egységét, mely éppen magában a tapasztalás aktusában (vagy annak mintegy a hátterében) „aktualizálódik". Másrészt amennyiben *közvetlen* tapasztalatról beszélünk, ez mindig valami magától értetődőt jelent, valami olyasmit, ami a megkérdőjelezhetetlen bizonyosság jegyében áll. Harmadrészt Istent nem ragadhatjuk meg kívülről, saját tapasztaló alanyiságunkkal szembenálló tárgyként, mint mondjuk egy érzékelhető dolgot, hiszen Ő nem egy partikuláris létező a többi létező mellett. Ha megtapasztaljuk, ráadásul közvetlen módon, akkor azt is megtapasztaljuk, hogy saját létünk is Istenben van, és hogy az Ő léte, miként a lényegünk, nem más, mint önmagunk.

Mindez még egyértelműbben következik az Isten attribútumaival kapcsolatos teológiai alaptanításokból. Ha Isten egyedülvaló és mindenütt-jelenlévő (*omnipræsentia*), akkor nem lehet a létnek más autonóm centruma. Ha Isten mindentudó (*omniscientia*), mindenható (*omnipotentia*) és mindent-tevő (*omniagentia*), akkor Ő minden megismerés, hatalom és aktivitás voltaképpeni alanya. Vagyis az emberi személy

alanyi létének, (részleges) szabadságának, megismerő- és cselekvőképességeinek is Ő az éltető forrása. Ezért az említett sajátosságok és funkciók eredendően szakrálisak. A maguk korlátozott keretei között Isten önmagában-valóságát és teremtői hatalmát reprezentálják a földi létben. Az ember teremtett lény, de nem abban az értelemben, mint egy kő vagy egy növény. Isten a *„maga képére és hasonlatosságára"* teremtette, és az *„Élet leheletét"* (saját életének princípiumát) lehelte belé, megadva számára ama kiváltságot és felelősséget, hogy autonóm lény legyen.

Az ember éppen istenhasonlóságánál fogva képes arra, hogy szabadon és aktív módon, az akaraton, a megismerésen és a konkrét cselekvésen keresztül közvetlenül a transzcendenciára irányuljon, vagy a transzcendencia megélésének jegyében és szándékával bontakoztassa ki képességeit. Ez megvalósulhat úgy, hogy a világtól elszakadva figyelmét egyre inkább a lét alapja felé fordítja. De megvalósulhat úgy is, hogy a világot (a természetet, az államot, az egyéni és közösségi életet) az isteni valóság mintájára és az isteni normának alárendelve formálja, a transzcendencia földi tükröződését és az üdvözülésre irányuló törekvés támasztékát vagy keretét látva benne. A kétfajta megközelítés feltételezi és kiegészíti egymást. Mindkettő hozzátartozik a helyes értelemben vett *metaxü*höz, az ember köztes helyzetéből fakadó kettős feladatához, hogy visszatérjen a világból Istenbe, illetve a világot Isten fényéből „részesítse". Az első attitűd (mely részben megfeleltethető a „gnosztikus" törekvéseknek) közvetlenül nem érinti a társadalmi vagy állami berendezkedés kérdését. A második azonban annál inkább: egyedül ez lehet az alapja és szervezőelve a *„jó rendnek"*, a transzcendenciára *„nyitott, spirituális politikai közösségnek"*. Ám ez is a *„transzcendencia immanentizációját"*, vagyis immanens megragadását és érvényre juttatását igényli: a *„lélek igazságának"* tudatos és akaratlagos alkalmazását a világi élet különféle területein.

Az az „immanentista" felfogás, mely szerint az alanyi lét forrása és lényege Isten vagy a Logosz, lehetővé teszi az ember számára, hogy a személyén túlnyúló valóságokat, például a közösségi létet ne pusztán saját lénye korlátozásaként, hanem magasabb és egyetemesebb önazonosságának kifejeződéseként élje meg, vagyis az életnek egy olyan dimenziójaként, amelyben kiteljesedhet anélkül, hogy önmagát elveszítené – transzcendens lehet anélkül, hogy az immanenciát teljesen (meg)tagadná. Ha ez a felfogás valamilyen szinten nincs jelen, akkor a személyesség szükségképpen individualizmusba torkollik, és a társadalmi vagy állami rend az egyén számára valami negatív dolog lesz, amit bensőleg egyáltalán nem igenel és fogad el, legfeljebb mint szükségszerű kompromisszumot, mely szűk, de viszonylag biztonságos keretet ad individuális vágyainak kiéléséhez. Hasonlóképpen, az emberi megismerés és cselekvés transzcendens mélységeinek tagadása racionalizmushoz és profán aktivizmushoz, a világ szakrális jellegének tagadása pedig szekularizációhoz vezet. Ha az immanenciát pusztán immanenciának tekintjük, a transzcendencia immanenciáját és immanens megragadásának lehetőségét pedig kategorikusan elutasítjuk, sőt démonizáljuk, akkor megfelelő támaszték híján a transzcendencia fokozatosan eltűnik az életből, és az ember, akinek a léte erőteljesen a világba ágyazott, önmagába zárul. Egyedül marad, „szabadságra

„Nyugodtan kimondhatjuk, hogy a transzcendencia és az immanencia ennyire egyoldalú és kizárólagos szembeállítása teljesen abszurd. Filozófiailag védhetetlen, teológiai szempontból pedig fundamentális eretnekség, bármely vallás tanításait vesszük is alapul."

kárhoztatva", az értés és a teremtés akaratával „megverve", s mindennek tetejébe még a tökéletességre is sóvárog, mintha a *„világ-transzcendens Isten"* gonosz tréfából valami olyan vágyat oltott volna belé, amit nem lehet és nem szabad beteljesítenie. Igazat adhatunk Voegelinnek, amikor azt írja, hogy egy ilyen kétségbeejtő helyzetben az ember előbb-utóbb megroppan, és ez vezetett a nyugati civilizáció „fejlődéséhez", az istengyilkos modern világ létrejöttéhez.

Azonban e kétségbeejtő helyzet egyáltalán nem az istentapasztalat alapvető jellegéből fakad, hanem egy teológiai tévedésből: az isteni és az emberi végletes elkülönítéséből, mely minden immanens megközelítést ellehetetlenít. Ez a radikális dualizmus az ember első prométheuszi lázadása Isten ellen: az első pont, amikor – a teremtményi alázat örve alatt – önálló létet tulajdonított magának, és szembeállította azt a transzcendens valósággal.

Hozzá kell tennünk, hogy a kereszténység eredeti tanítása nem a szélsőséges kettőség jegyében állt, és nem tagadta a transzcendencia immanenciáját. *Szent Pál levelei*ben, *Szent János evangéliumá*ban és másutt is bőven találkozunk ilyen megközelítésekkel. Krisztus emberré válásának doktrínája szintén ezt tükrözi. A keresztény igazság „immanentizációja" nem a gnosztikusok eltévelyedése volt, hanem a hivatalos egyház által szentesített törekvés, amely a Megtestesülés mellett az élet minden területén érvényesült. Téves Voegelin elgondolása, miszerint a kereszténység megfosztotta isteni jellegétől a világot. Ellenkezőleg, olyan civilizációt teremtett és tartott fenn közel ezer éven keresztül, amelynek minden eleme szakrális jelleget öltött: a társadalom szerveződése éppúgy, mint az emberi kapcsolatok, a közösségi események, a családi élet, a művészet, a tudomány, a munka vagy a szórakozás. A hatalom szférája sem kivétel.[45] Az azonban tény, hogy az egyházi tanítóhivatal a 11. századtól kezdve egyre inkább az Isten-ember viszony dualista felfogását és az ember teremtményi státuszát hangsúlyozta. Ezzel párhuzamosan fokozatosan marginalizálta azokat a megközelítéseket, amelyek a transzcendencia immanens jellegét helyezték előtérbe. Ha a modernitás létrejöttét mindenképpen vallástörténeti okokkal akarjuk magyarázni, sokkal inkább erre vezethetjük vissza. Az ember ugyanis a maga immanens valóságában élő, ugyanakkor transzcendens orientációval rendelkező lény. Ilyen a természete, nem tud rajta változtatni. Amennyiben a transzcendencia immanens tapasztalásának legitim formáit elzárják előle, más megoldást fog keresni. Akár a hivatalos vallási forma ellenében is.

„Ha az immanenciát pusztán immanenciának tekintjük, a transzcendencia immanenciáját és immanens megragadásának lehetőségét pedig kategorikusan elutasítjuk, sőt démonizáljuk, akkor megfelelő támaszték híján a transzcendencia fokozatosan eltűnik az életből, és az ember, akinek a léte erőteljesen a világba ágyazott, önmagába zárul."

A fentiek alapján talán egyértelmű, mi a fő probléma Voegelin politikafilozófiájával: rámutat ugyan a modern világ válságára, de éppen azt a felfogást teszi ezért felelőssé, amely a válság megoldásához elengedhetetlenül fontos lenne, ő viszont azt a szemléletet kínálja gyógyírként az ember szellemi megbetegedésére, ami a betegséget okozta. A vallásra hivatkozik, hogy ebből kell kiindulni, ha a helyes társadalmi rend szervezőelveit meg akarjuk találni, ugyanakkor kimutatja, hogy a közvetlenül megélt vallási igazságok nem érvényesíthetők a politikában vagy más világi területeken, és az ilyen jellegű törekvéseket ördögi eltévelyedésnek állítja be, éppen a vallás nevé-

ben (miközben a hagyományhű vallások részét képezik).

Egy ilyen megközelítés nyilvánvalóan kiváló vallási-filozófiai bázisul (és felmentésül) szolgál azon lagymatag és középszerű „konzervativizmus" számára, amely a „forradalmi megoldások" elkerülése érdekében bármikor kész kompromisszumot kötni a modernitás kevésbé otromba formáival, szellemi horizontja nem terjed túl néhány kiüresedett társadalmi forma megőrzésén, és a politikai életben a legszégyentelenebb pragmatista materializmust is elfogadja, ha egy formáció mondjuk a „hagyományra" vagy a „keresztény erkölcsre" hivatkozik. Ezzel önmagában még nem lenne baj, hiszen a névleges vallásosság is jobb, mint a semmi. Csakhogy egy formát nem lehet megőrizni, ha bensőleg nem elevenítjük meg. Előbb-utóbb szétporlad, akármennyi törvényi vagy adminisztratív óvintézkedést is teszünk ennek elkerülése érdekében. Immanencia nélkül, immanens tudás és aktivitás nélkül elképzelhetetlen a valódi konzerváció. És ugyancsak nem tudunk szembeszállni a modern immanentizmus különféle formáival, ha nem mutatunk rá, hogy a humanizmus miért emberellenes, a liberalizmus miért szabadságellenes, a racionalizmus miért tudásellenes vagy a szocializmus miért közösségellenes – ehhez azonban fel kell tárnunk és legalább a gondolkozni képes emberek számára megragadhatóvá kell tennünk az ember, a szabadság, a tudás vagy a közösség transzcendens eredetét és immanens távlatait. Voegelin politikafilozófiája pontosan egy ilyesfajta belső megújulás és korrekció lehetőségét iktatta ki. Nem állítjuk, hogy ez szándékos volt a részéről, mindazonáltal rendkívül baljós tény, hogy a modernitáshoz kritikusan viszonyuló áramlatok többek között éppen az ő tévedését kanonizálták, és ennek alapján akarják kijelölni a helyreállítással kapcsolatos feladatokat.

Jegyzetek

[1] G. Fodor 158. o. [A kiskapitális hivatkozások feloldásait lásd a tanulmány végén. *(A szerk.)*]
[2] Voegelin 2011, 32. o.
[3] Uo. 33. o.
[4] Uo.
[5] Uo.
[6] Uo.
[7] Uo. 33–34. o.
[8] Uo. 34. o.
[9] Voegelin 2014, 51. és 67. o.
[10] Uo. 51. o. Vö. Webb 63. o.
[11] Uo. 55. o.
[12] Uo. 60. és 123. o. Kiemelés tőlünk.
[13] Vö. Voegelin 2000, 319. és 371–376. o. Webb 62. o.
[14] Vö. Webb uo. Bár Voegelin használja a „részesedés" *(participation)* kifejezést, ez nála – a *metaxü*höz hasonlóan – inkább az ellentétét jelenti annak, amire a szó hallatán közönségesen gondolnánk.
[15] Voegelin 2014, 67–68. és 97. o.
[16] Uo. 89. o.
[17] Uo. 99. o.
[18] Uo. 99. és 123–124. o.
[19] Uo. 100. o.
[20] Uo.
[21] Uo. 101. o.
[22] Uo. 104. o.
[23] Uo. 105. o.
[24] Uo. 104. o.
[25] Uo. 97. o. Vö. Riedl 79–85. o.
[26] Riedl uo.
[27] Uo.
[28] Voegelin 1989, 66–67. o.
[29] Voegelin 2000, 58–66. o.
[30] Voegelin 2000, 63. o. Riedl 89–90. o.
[31] Riedl uo.
[32] Voegelin 2000, 65. o. Riedl 91. o.
[33] Riedl uo.
[34] Voegelin 2000, 64. és 67. o. Riedl 91–92. o.
[35] Vö. Rossbach 87. o: „[Voegelin] *soha nem adta fel abbéli meggyőződését, hogy a »gnózis« vagy »gnoszticizmus« fogalma mögött egy nagyon komoly, örökérvényű szellemi probléma rejlik, amely a modern korban valamilyen módon a társadalmi és politikai tömegjelenségek szintjére emelkedett.*"

[36] Voegelin 2014, 33–34. o.

[37] Uo. 34. o.

[38] Vö. Rossbach 102–103. o. Webb 54. o. A „gnosztikus" megnevezést ugyan bizonyos hereziológusok beszámolója szerint a szóban forgó eretnek csoportok némelyike alkalmazta magára, ezt azonban a forrásszövegek nem támasztják alá. (Vö. Rossbach 102. o.)

[39] Webb 56. o.

[40] Uo. 54. o.

[41] Rossbach 106–107. o.

[42] Idézi Riedl 96. o. Ugyanez elmondható a hermetikáról, az alkímiáról, a mágiáról, a zsidó apokaliptikus hagyományról és a neoplatonizmusról is. Ha van bármiféle kapcsolatuk a modernitással, az nem a folytonosságon, hanem tanításaik eredeti szellemiségének meghamisításán, kiforgatásán alapul.

[43] Webb 52. o.

[44] Bár Voegelin beszél arról, hogy a lélek *„az isteni jelenlét helye és érzékelője"* (Voegelin 2000, 53. o. és Riedl 89. o.), a fogalomhasználat ezúttal is megtévesztő, mert a „jelenlét" itt nem „benne-létet" jelent. Voegelin inkább valami olyasmire utal, hogy a lélek az „hely", ahonnan az ember – mintegy önmagából kitekintve – „látja", hogy a transzcendens valóság létezik.

[45] Ennek legszebb példája talán a hierarchia, vagyis a szent uralom eszméje (és az ezzel összefüggő feudális berendezkedés), mely az Isten kegyelméből uralkodó királytól az arisztokrácián át egészen a jobbágyokig terjed. Ez nem annyira az engedelmeskedés rendszere volt (a királlyal mint Isten első szolgájával az élen, aki saját nevében megfenyíti a rakoncátlankodó alattvalókat), hanem a hatalom sokszintű gyakorlásának rendje. Aki a hierarchia alján állt, az is úr volt, ha másnak nem, családjának vagy személyiségének ura. De ez az autonómia nem zárta el előle Istent, éppen ellenkezőleg, közvetlenül megélhetővé tette számára, hogy *saját* hatalma Istentől ered.

Hivatkozott irodalom és rövidítések

G. Fodor

G. Fodor Gábor: A platonista és a szkeptikus konzervativizmus: Voegelin és Kolnai. Gondolati vázlat. *Századvég* (Budapest) 59. szám (2011) 157–194. o.

Riedl

Matthias Riedl: A modernség mint az eszkaton immanentizációja. Eric Voegelin gnoszticizmustételének kritikai újraértékelése. *Századvég* (Budapest) 59. szám (2011) 77–102. o. Fordította Hubbes László Attila.

Rossbach

Stefan Rossbach: Gnosis in Eric Voegelin's Philosophy. *The Political Science Reviewer* (Madison, WI) 34. évf. (2005) 77–121. o. [*Eric Voegelin's New Science of Politics. A 50th Anniversary Symposium*]

Voegelin 1989

Eric Voegelin: *Autobiographical Reflections*. Baton Rouge, 1989, Louisiana State University Press.

Voegelin 2000

Eric Voegelin: *Order and History IV. The Ecumenic Age*. Columbia–London, 2000, University of Missouri Press / The Collected Works of Eric Voegelin 17/.

Voegelin 2011

Eric Voegelin: A politikai vallások. *Századvég* (Budapest) 59. szám (2011) 27–67. o. Ford. Balogh László Levente és Munkácsi Péter.

Voegelin 2014

Eric Voegelin: *Új politikatudomány*. Budapest, 2014, Nemzeti Közszolgálati Egyetem – Molnár Tamás Kutatóközpont. Ford. Dippold Ádám.

Webb

Eugene Webb: Voegelin's "Gnosticism" Reconsidered. *The Political Science Reviewer* (Madison, WI) 34. évf. (2005) 48–76. o. [*Eric Voegelin's New Science of Politics. A 50th Anniversary Symposium*]