

# A vallási tapasztalat metafizikai értelmezéséről

SZOMBATH ATTILA

## II. rész

### 4. A vallás és a filozófia Istene

Tanulmány első részét lásd 2003. 9. számunkban.

<sup>21</sup>Mindezt az ember már gyermekkorában érzi; mikor ugyanis egy gyönyörű táj az „önmagában megalapozott” (vagyis: a feltétlen, a tökéletes) valóság erejével ragadja meg, egyszerűsmind eszébe juthat az is, hogy: „A tő és a fenyő nem *belülről* ilyen”, illetve: „Ez a táj talán csak *nekem* látszik ilyennek”. Ehhez kapcsolódik az a nyugtalanító gyermekkori sejtélem, hogy a természet létezői „valójában” az értelmellenség vagy valamiféle „közömbös üresség” hordozói.

<sup>22</sup>Viszonylagos kivételként a lelkiismeret „feltétlen felszólítása” említhető — ám itt is pontosabb volna, ha e felszólítás forrását a személyes és a személytelen létmód közé helyeznénk.

Az eddigiekben a feltétlen megmutatkozásának „*általános és átlagos*” (mindenkor hozzáférhető) módjairól volt szó. Kiderült, hogy a feltétlen mindenekelőtt a tudatos aktivitás lehetőségi feltételeként nyilvánul meg, e „háttéri tapasztalatra” támaszkodva azonban képessé válunk arra, hogy fölfedezzük a (más-más fokon) *mindent* átható feltétlent.

A filozófiának mármost épp *úgy* kell kutatnia a feltétlent, amint az „*átlagosan és általában*” adódik; csak így felelhet meg annak a követelménynek, hogy a mindig és szükségképpen jelenlévőről, s ezzel a mindenki számára ellenőrizhetőről beszéljen.

Világos azonban, hogy a feltétlennek a filozófia által kikutatott „*átlagos*” megmutatkozása egyben *tökéletlen* megmutatkozást is takar, s így ellentmond a feltétlen *fogalma* által előírt (s így ugyancsak a filozófia által kimutatható) korlátlanságnak. E tökéletlenség fejeződik ki abban, hogy egy olyan természetben pillantjuk meg a feltétlent, amely (mint a „hegyvidéki tó”) valóban csak „*általunk fölfokozva*” bizonyulhat az *önmagában megalapozott valóság* „*kitüntetett hordozójának*”.<sup>21</sup> „Tökéletlen jelenlét” továbba az, hogy az ember is csak tudatos aktusainak lehetőségi feltételeként, a „háttéri tapasztalatban” érintkezik *szüntelenül* az-zal, amit a vallási tapasztalat „objektumaként” ragadtunk meg. A feltétlen e föltárulása (és a többi, általunk említett „*mód*” is) olyan, ami *nem* érinti az emberi létezés összes aspektusát. Hisz bármily meghatározó is a feltétlen valóság jelenléte a tudat és az öntudat világában, mindez *nem ragad ki* minket a feltételekhez kötött létezés, a főt említett „*láncok*” világából; a feltétlenhez „*tartozó*” ember így annak látszik, aminek Schopenhauer tartotta: „*a remény bolondjának, aki a halál karjaiba táncol*”. Ehhez járul még az is, hogy a feltétlen „*átlagos*” adottsága inkább egy passzív és személytelen, semmint egy aktív és személyes valóságot mutat;<sup>22</sup> inkább passzívnak tapasztaljuk, mert a *mi* tudatos aktivitásunk során, s abba alapként „*beépülve*” lép föl, vagyis

mi cselekszünk rá *támaszkodva* — ezért is marad számunkra oly gyakran észrevétlen, s ezért nem jutna eszünkbe az, hogy megszólítsuk ezt az „alapot”. *Összefoglalóan* tehát azt mondhatjuk, hogy a feltétlen *általános és átlagos* (a filozófia tapasztalati bázisát adó) megjelenése nem mutat aktív-személyes vonásokat, nem ragadja ki az emberi létezését a „más-számára-való” létezés és a halál köréből, s a természetet sem „szellemíti át”. Ugyanakkor nem volna helyes azt állítani, hogy a „filozófusok Istene” egyedül ez a személytelen s az általa megalapozott jelenségektől túlságosan is távol maradó „Alap” volna: hisz épp a filozófia segítségével láthatjuk be azt, hogy e „korlátolt feltétlen” önellentmondás, azaz a feltétlennek *többnek kell lennie, mint ahogyan az átlagos* — a *filozófiai érvelések bázisát adó* — tapasztalásban „előttünk áll”.

A *vallási tapasztalat* épp e többlet megmutatkozása, ezért röviden úgy ragadható meg, mint a feltétlen *fogalmának megfelelő* megjelenése — a feltétlen *mint* feltétlen. Ez azt jelenti: a feltétlen kinyilvánítja azon tökéletlenségek valótlan voltát, amelyek átlagos megtapasztalását kísérik. A vallási tapasztalatban föltáruuló feltétlen a „teljes” és igaz megmutatkozás: személyes és aktívan ránk irányuló valóságként *egész* lényünket s az egész valóságot önnön körébe emeli. Ami korábban feltűnés nélkül az élet „háttérében” állt, egyszerre igazi helyére, a centrumba lép. Ha már ezt leírtuk, ne futamodjunk meg egy némileg „ezoterikus” atmoszférájú, ám az eddigiekből szükségszerűen folyó kijelentéstől sem: ha a (voltaképpen) vallási tapasztalatban a feltétlen a létezés egészét átjáró „centrumként” mutatja meg magát, *akkor itt voltaképp el kell mosódnia tapasztaló és tapasztalt*, „szubjektum” és „objektum” *tapasztalati különbségének*.

Ebből adódik, hogy a feltétlen „átlagos-általános” és vallási tapasztalata sem ugyanarra, sem teljesen másra nem irányulhat. E tapasztalatokban nem a „tárgy”, hanem a tárgy megjelenési módja vagy „föllépése” változik meg. Talán nem túl félrevezető példa arra gondolni, amit Hegel a világtörténelem „hőseiről” mondott: a cizmájukat lehúzó és vacsorájukat föltaláló komornyik számára ők sem különleges lények: „csak olyanok, mint bárki más”; létezik azonban olyan perspektíva is (a világtörténelemé), ahol e személyek a maguk emberfölötti nagyságában lépnek elő.

E hasonlat persze már azért is téves, mert a filozófiát (annak ellenére, hogy a feltétlen „átlagos és hiányos” feltárulására épít) súlyos hiba volna „Isten komornyikjaként” emlegetni. Általában: aki olyasféle fogalomparókban akarja a vallás és a filozófia számára adódó feltétlen viszonyát megragadni, mint: igaz-hamis, felsőbbrendű-alacsonyabbrendű, tévedni fog. Mert igaz ugyan, hogy a vallás Istene (a már kifejtett értelemben) „nagyobb”, mint a filozófiáé, ám személyes és (sok esetben) a történelembe is belépő hatalomként épp arról a dimenziójáról szoktak megfeledkezni, amit a filozófia vizsgál, s ahonnan a vallás Istene úgy szól-

<sup>23</sup>Ezt a „mysterium tremendum” és a „mysterium fascinans” egységének is nevezhetjük.

<sup>24</sup>Régóta tudjuk persze azt, hogy az igazság megismerésének lehetetlenségét úgy szokták meghirdetni, hogy az (látszólag) illeszkedjen bizonyos vonzó és tradicionális értékekhez. Ilyen érték lehet a „zavarmentes lelkiállapot”, az igazság állítólagos „totalitarizmusa” ellen küzdő „liberalizmus”, vagy — esetünkben — az a „jámorság”, mely nem oly „elbizakodott”, hogy Istenről bármit is „tudni véljen”. (E jámborságtól épp csak azt volna jó megtudni, *mi tette őt jámborrá*, vagy mi előtt borul térdre akkor, ha imádata tárgyáról semmit sem tud.) Az efféle vonzóvá-tétel azonban sohasem meggyőző: egyfelől ugyanis elhallgatja álláspontjának — *mindig* túlsúlyban lévő — pusztító gyakorlati következményeit, másfelől pedig az úgynevezett „vonzó” oldal elemei oly kevésbé szükségszerűek, hogy akár (sőt: még inkább) az ellenkezőjükre is fölcserélhető volnának. (Az igazság megismerhetetlenségének állítása így nemcsak „zavarmentes”, de két-

ván „fölemelkedik”. A feltétlen mint mindenütt (más-más fokon) jelenlévő „alap” helyébe így már csak valamely meghatározott, bár kulcsfontosságú létezőt állítanak, akinek személyes („antropomorf”) vonásai elfedik mindazt, ami e — szükségképp véges — karakterjegyeken túlmegy.

## 5. A vallási tapasztalat további sajátosságai

A vallási tapasztalatban (a feltétlen adekvát és teljes megmutatkozásában) az ember személye végességének és korlátozottságának föloldását tapasztalja meg a feltétlenül s a feltétlen által. A véges személy korlátainak ledöntéseként ez egyszerre hozza el a személyünk elvesztése miatti rémületet és a korlátozottság föloldása miatti örömet.<sup>23</sup>

Többször hangsúlyoztuk már, hogy az e tapasztalatban megmutatkozó feltétlen nem lehet tudatunk „teremténye”, tehát az e tapasztalatot kísérő „objektivitás-tudat” sem lehet pusztá képzelődés. Úgy tűnhet azonban, hogy még mindig nem feleltünk a bevezetésben fölvetett harmadik ellenvetésre, amely elfogadná ugyan ezt az állítást, de csak egy komoly fenntartással. Eszerint igaz ugyan, hogy a feltétlen tőlünk függetlenül „létezik” s a vallási tapasztalat tárgya, ám semmiképp sem jelenhet meg úgy, amint van (hanem csak „egy teórián belül”, illetve a *mi* „konstrukcióink” szerint). Amiként tehát egy asztal vagy egy növény független fönnállását sem kell tagadni ahhoz, hogy megjelenésének „objektív” vagy „teóriamentes” voltát kétségbe vonjuk, úgy a vallási tapasztalat értelmezésében is alkalmazhatónak tűnik a modern tudományelmélet e tapasztalat-fölfogása. Ez az alkalmazás persze oda vezetne, hogy sohasem beszélhetnénk Istenről úgy, amint „van” — mindig be kellene érünk „Istennel, amint számomra (vagy számunkra) megjelenik”.

Nyilvánvaló, hogy ez a megszorítás katasztrofális gyakorlati következményekkel járna. Bármiként jelenne ugyanis meg számunkra a feltétlen valóság, egyben biztosak lehetnénk: hogy nem az, aminek mutatkozik. Így arra a legfőbb kérdésre, hogy miképp helyezzük életünket a feltétlen valóság igazságába és oldalmába, *semmit* sem válaszolhatnánk.<sup>24</sup> Nem ismervén a végcél, egyes cselekedeteink helyes iránya is kétségessé válna; s mivel nem tudnánk, hogy a cél eléréséhez mit kell felhasználni és mitől kell megválni, a legkisebb rossz talán az lenne, ha (mint egy múzeumban) egyáltalán „nem nyúlnánk semmihez”.

E helyütt nem vizsgálhatjuk meg azt a kérdést, vajon valóban támadhatatlan-e a tapasztalás azon értelmezése, amely szerint annak anyaga lényegileg a *mi* konstrukcióink és teóriáink „foglya”. Csak arra válaszolunk röviden, hogy alkalmazható-e ez a felfogás a vallási tapasztalatra.

ségbeesetté is tehetne minket; nemcsak a totalitarizmus szabadelvű ellenfeleivé, de a nihilizmus diktátoráivá is; végül nemcsak — mint láttuk, érthetetlen módon — „jámbor” hívőkké, de Isten vezetését követni nem szándékozó, s ezért Istent az „ismeretlenségbe” száműző lázadókká is.)

<sup>25</sup>Erről van szó például akkor, mikor egy ember életében a hatalom vagy a nemiség mindenek fölé helyeződik, s afféle végső „értelemadóként” mutatkozik meg. Nem véletlen, hogy ezekben az esetekben az illető elveszteni látszik azt, amit (magasabb, ám mindenki által világos jelentésben) „emberi arcnak” nevezünk: amennyiben ugyanis az ember az a létező, akinek „alanyiségában” (lásd fentebb) a feltétlen eminens módon van jelen, a feltétlent *elfedni* annyi, mint az emberi létezés forrását fedni el.

<sup>26</sup>Itt újra hangsúlyozni kell azt, hogy a feltétlennek egy véges létezőn keresztül történő megmutatkozása nem tartozik a „torz megjelenések” közé: az ugyanis az „igazi”, míg ezek a „rossz” (önellentmondó) végtelen esetei.

Mit jelentsen az, hogy a feltétlen (bármilyen miatt is) másképp áll előtünk, mint ahogyan „van”? A feltétlen nem egy véges tárgy, amihez a valóság bizonyos rétegei hozzátartoznak, mások meg nem (ahogyan pl. egy kutya fut, de nem repül), s aminél ezért a „másnak látom, mint ami” azt jelenti, hogy olyasmit *tulajdonítok* neki, ami őt *nem illeli meg*. Míg tehát egy kutyáról sok olyasmit állíthatok (Pl.: „Minden szavadat érti.”), amivel kapcsolatban van értelme arra gondolni, hogy „valójában a kutya nem ilyen”, addig a „*non aliud*” nem engedi meg az efféle negációkat. Ha azonban itt a „más-ként” való megjelenés nem állhat abban, hogy oda nem illő léttartalmakat vonatkoztatunk a feltétlenre, akkor lényegileg csak három, könnyen leleplezhető torzulás léphet föl:

1. A feltétlenre egy léttartalom *hiányát* (pl. erőtlenség) vonatkoztatjuk — ha elfogadjuk azt, hogy a vallási tapasztalatnak a feltétlennel van dolga (lásd fentebb), s mégis azt állítjuk, hogy azt mint hiányost (tehát: korlátozottat) *tapasztaltuk meg*, könnyen át-láthatunk tévedésünkön: hisz a feltétlenség és a korlátozottság nem fér össze egymással.

2. A feltétlen valamely véges létezővel (illetve léttartalommal) „*tűnik*” *azonosnak*<sup>25</sup> — a (tág értelemben vett) bálványimádás és a „démonikustól” való elvakultság ezen esetei ugyanezzel a belátással háríthatóak el: a feltétlen *nem* értelmezhető úgy, mint korlátozott, tehát nem lehet *azonos* egy véges tartalommal.

3. A feltétlennek csak *egy* aspektusa jelenik meg (igazán): így lesz Isten *pusztán* „igazságos bíró” vagy a világ „puszta” *teremtője* stb. — ezt a típust nemcsak kevésbé riasztó volta, de azon sajátossága miatt is el kell határolnunk az előzőtől, hogy itt a feltétlent nem egy véges-„világbeli” létező, hanem épp egy olyan aspektus fedi el, amely már tartalmazza (lásd „teremtő”, „bíró”) a véges létezők *fölötti* karaktert. A káprázaton mégis ugyanúgy látunk át: *elvetjük* azt, hogy ez a véges aspektus *maga* lehetne a feltétlen.

Láthatjuk tehát, hogy a most fontolóra vett eshetőség (elfogadni azt, hogy a vallási tapasztalat tárgya a feltétlen, ám azt állítani, hogy azt sohasem tapasztalhatjuk meg úgy, ahogy „van”) három olyan típusban valósul meg, amelyek mindegyike könnyen elosztható tévedésnek bizonyul, s így *nem tarthat fogva minket*.<sup>26</sup> Sőt, még tovább is mehetünk, s ezt mondhatjuk: egyik típus sem nevezhető a *feltétlen (közvetlen) megtapasztalásának* — mert vagy egy véges létezőt tapasztalnak meg oly módon, hogy ahhoz a (reflektálatlanul „háttérben álló”) feltétlenség ezért vagy azért „hozzáadódik” (ez a második típus), vagy pedig pusztán okoskodásokról van szó, amelyek épp a feltétlen reflektált tapasztalatának *hiányában* fogalmazódhatnak meg.

A következőkben ezt a tézist próbáljuk meg bebizonyítani, s egyben azt állítani, hogy a feltétlen *megtapasztalása* nem annyira azért „védett”, mert a torzulások könnyen át-láthatóak, hanem

<sup>27</sup>Bár ez a meghatározás kissé ridegen csempesz, ne felejtsük el azt, amit *jelen*: a halál és a korlátozottság „siralomvölgyéből” való kiemelést és az egzisztencia végső megalapozását (biztonságát és hazatalálását).

<sup>28</sup>Azt állítani, hogy a véges öntudat (minden erre alkalmas horizont nélkül, mintegy „magától”) elborzad saját végességén, azután *kitalálja* az e végességet föloldani képes feltétlent, majd *át is éli* azt, amint ez a kitalált valóság megmenti és végességéből megszabadítja őt (úgy, hogy ez utóbbi lépés volna a „vallási tapasztalat”) — nem más, mint lehetetlenséget lehetetlenségre halmozni. Nem kevésbé fonák dolog az sem, ha a képtelenségek ezen arzenálja abból a célból vonul itt föl, hogy megóvja a „józan tudományosságot” a vallásos világszemlélet „fantazmagóriáitól”.

<sup>29</sup>A feltétlen persze sem nem egy „tárgy” (a többi között), sem nem „létezik” (beletartozva a „létezők” halmazába). E kifejezéseket ugyan kénytelenek vagyunk használni, de mindig tudnunk kell, hogy inadekvátak.

inkább azért, mert e torzulások egyáltalán nem a feltétlen *megtapasztalásához* kötődnek.

Beszéltünk már arról, hogy a vallási tapasztalatban a feltétlen úgy lép föl, mint a személy végességének föloldója önmagában (a feltétlenségben),<sup>27</sup> s ez azt is jelenti: a feltétlent csak itt *élhetjük át* igazán úgy, *mint* feltétlent. Mármost nyilvánvaló képtelenség volna azt állítani, hogy bár a feltétlen itt végességünk „önmagában-megszüntetőjeként” *lép föl*, e megmutatkozása a *mi* művünk vagy konstrukciónk. Mert ez az állítás először is azt jelentené, hogy *nem* a feltétlen fogalmi tartalmához tartozik az (a véges megszüntetve-megőrzése), ami fogalma szerint *csak hozzá* tartozhat. Másodszor és ebből fakadóan így azt az értelmetlenséget is kimondanánk, hogy egy véges létezőhöz (a tudathoz) tartozik az a fölemelkedés, ami önmagánál fogva (*mint* végeshez) nem tarthat hozzá.<sup>28</sup> Harmadszor ez a nézet magát a vallási *tapasztalatot* is meghamisítaná, hisz az (vázolt lényege szerint) épp *nem* abban áll, hogy egy passzív „tárgy” elszenvedti az én „formáló” aktivitásomat, hanem abban, hogy a *feltétlen* — mely, mint látuk, épp itt mutatja meg aktív és személyes voltát — „formál meg” engem úgy, hogy olyanná tesz, amilyen *magamtól* nem lehetnék.

Talán a világ technikai meghódítása áll annak háttérében, hogy a megismerést is így képzeljük el: mi, akik aktívak vagyunk, „megformáljuk” az ezt passzívan tűrő tárgyat. Sőt, akár a bűn atmoszférája is fölfedezhető ebben a modellben: te hallgatsz, én beszélek — én cselekszem, te tűröd. A vallási tapasztalatban azonban épp az történik, hogy ezt a „főlényes” szubjektivitást olyan hatalom *ragadja el*, amihez képest ő semmi és semmis — ami kinyilvánítja és megmenti az ő semmisségét. Bizonyos helyzetekben talán áltathatjuk magunkat azzal, hogy *mi* mondjuk meg mindennek, mi lehet és mi nem lehet; most azonban épp arról a pillanatról beszélünk, amikor ez végképp lehetetlenné válik.

Eddigi vizsgálódásaink negatív eredménye tehát az, hogy a vallási tapasztalat „tárgyáról” *értelmetlenség* úgy beszélni, mint aminek sem „létezéséről”,<sup>29</sup> sem pedig létezésének mikéntjéről nem nyilatkozhatunk. Épp ilyen téves (és végzetes) az a gondolat is, hogy e „tárgy” megmutatkozását *mi* határozzuk meg.

## 6. A vallási tapasztalat és az interperszonalitás

A vallási tapasztalatban a feltétlen mintegy kilendül abból a passzivitásból, hogy a *mi* tudatos aktivitásunkba alig észrevehetően belevegyülő háttéri „alapként” legyen jelen. Ezen túlnőve immár aktívan lép felénk, s mind a világot, mind pedig a véges személy egészét önnön szférájába, a feltétlen áramába emeli.<sup>30</sup> A vallási tapasztalatban tehát a feltétlenhez fűződő viszony *interperszo-*

<sup>30</sup>Természetesen már jóval korábban is azt állítottuk, hogy a feltétlenből („az igaz végtelenség” értelmében) minden véges létező részesedik. Ám azt is jeleztük, hogy e részesedés különféle (az adott létező ontológiai alkatának megfelelő) mértékben történik meg, továbbá láttuk, hogy a feltétlen „nyomait” leginkább hordozó létező (az emberi alanyiség) „általános és átlagos” részesedtségén is túlnő az, ami a vallási tapasztalatban válik osztályrészünké. (Ha nem így volna, e tapasztalat nem lehetne olyan, mint amiben a már „ismerős” hirtelen magasabb fokon nyilatkozik meg — maga e tapasztalat is a már megszokott tapasztalata volna.) Azt a kérdést, vajon az „általános és átlagos” részesedtség elegendő-e személyünk „megmeneküléséhez” ott, ahol az a legfontosabb nekünk (a *halálban*), egy másik, talán még túlságosan is „korai” munkámban igyekeztem megvizsgálni. Lásd *A halál metafizikája*. Magyar Filozófiai Szemle, 1994/5–6.

<sup>31</sup>E gondolatok alapos kifejtését ismét Szemjon Franknál, főképp filozófiai lélektanában, társadalomfilozófiájában és ontológiájában találhatjuk meg.

*nális* kapcsolattá válik, amelyben — mint láttuk — nem én „formálom meg” a tárgyat, hanem a velem találkozó Másik tesz engem azzá, ami magamtól egyáltalán nem lehetnék.

E helyütt természetesen nem áll módunkban az, hogy az én-te viszony (pontosabban: a „találkozás”) egy különleges formájaként előttünk álló vallási tapasztalatot a „perszonalizmus” horizontjába helyezzük. (E lépés nem is minden tekintetben volna szerencsés; *filozófiailag* ugyanis legtöbbször az ontológiai meg-alapozás hiányát, míg a *leírás* hitelességét illetően a „találkozás” gyakran oly éterien — már-már émelyítően — „szép” képét találjuk e szerzőknél, amely épp a becsületes és nyílt találkozás képessége felől hagy kétségeket.) Ahelyett tehát, hogy a vallási tapasztalat interperszonális aspektusának minden ágát-bogát szemügyre vennénk, megelégszünk néhány lényegesebb pont megjelölésével.

„Én” és „te” kapcsolatát soha nem értelmezhetjük úgy, mint amit pusztán az „én” alakít (ki). E lehetetlenség oka egyfelől az, hogy az „én” épp a „te” föltárulásán keresztül (a „te” realitását megtapasztalva, majd — ennek alapján — önmagát attól elhatárolva) válik azzá, amit így lehet nevezni: „én”. Másfelől a „te” egy olyan személyes valóságot jelent, amely rám irányulása során (és szerint) mutatja meg önmagát; tehát semmiféle „te” nem jelenhet meg ott, ahol csak az *én* másakra-irányulósomat tekintik adottnak.<sup>31</sup> (Ami ilyenkor előttünk állhat, legföljebb egy „ő”; az „én” által megalkotott „te” ellenben épp akkora képtelenség, mint a kertrendezők által tervezett vadon.)

A találkozás tehát valódi *összekapcsolódás* a „te” realitásával; ez több szempontból is az „én” végességének transzcendálását, az „én” *kiteljesedését* jelenti. Nem csak oly módon, hogy a számomra „te”-ként föltáruló személy — mint mondani szokás — „életem részévé” válik. Ezzel együtt arról is szó van, hogy a találkozás egy mindaddig pusztá „potencialitásként” hozzám tartozó oldalt „aktualizál”, s ezáltal „gazdagít” engem. (Ez történik például akkor, ha egy fiatal lány életében először vigyáz egy kisgyerekre: az együttlét „fölébreszti” benne az addig számára is ismeretlen „dadust”.)

Az „én” végességének „fölülmúlása” mégis szerfölött tökéletlen az emberek közti „én-te” kapcsolatban. Ha (a szó tág értelmében) életem részévé válik is egy másik véges személy, az ily módon összekapcsolódott s a — főképp ontológiai értelemben vett — korlátoltság jegyeit nagyon is magukon viselő személyek nyilvánvalóan nem adhatnak ki mást, mint egy „tágasabb korlátotottságot” — s ez még a szerencsésebb eset.<sup>32</sup> A másik személy által fölebresztett „lehetőség” sem vezet feltétlenül messzire: nemcsak azért, mert más lehetőségeket érintetlenül hagy, de azért is, mert ezek kifejlődését és néha a már meglévő személyes tartalmaikat is beárnyékolja. (Az előbbi példával szólva: a kisgyerekre vi-

<sup>32</sup>Ez az a terület, ahol Schopenhauer (sok igazságot is tartalmazó) „filozófiai öngazolása” szárnyakat kap: „A szellemes ember mindenk előtt szenvedéstől mentes, zavartalan, nyugodalmas állapotot igyekszik teremteni magának, miért is az úgynevezett emberekkel való némi ismeretsége után a visszavonultságot, sőt, ha kiváló elme, a magányt fogja választani. Mert minél többet jelent az ember önmagának, annál kevesebb külső dologra van szüksége, és annál kevesebbet jelenthetnek számára a többiek. Ezért vezet a szellemi kiválóság a magányossághoz. Hiszen ha a társaságban a mennyiség pótolhatná a minőséget, akkor még hagyján volna! De sajnos száz ostoba egy rakáson: nem jelent egyetlen okos embert sem.” (A. Schopenhauer: *Életbölcesség*. In: *Szerelem, élet, halál — Életbölcesség*. Göncöl Kiadó, Budapest, 1992, 187.)

<sup>33</sup>Innen az Ady Endrénél olvasható tiltakozás: „Sem utódja, sem boldog őse...” Megható az is, ahogy Marcus Aurelius császár szüntelenül arra figyelmezteti magát: „Vigyázz, el ne császárosodj!”

gyázó lány dadussá-válása nem teszi őt egyben sportolóvá is, sőt, a dadussá-válás határozottan nem kedvez a sportolóvá-válásnak.)

Összességében tehát: az emberek közti személyes kapcsolatok a személy korlátozottságának csak *korlátozott* fölülmúlásai. Mivel a feltétlen — mint főntebb láttuk — „általában és átlagosan” is megnyilatkozik bennünk, e tökéletlenségnek tudatában is vagyunk; sőt, vannak esetek, mikor e tudat megőrzésén múlik minden. (Általában akkor, ha hajlamosak volnánk egy a többiek által nekünk ítelt „szerepet” — például: „igazgató” — magunkkal azonosítani.)

Az ember a feltétlen horizontjában és alapján élő, a dolgokat — főképp önmagát — a feltétlen mércéjével mérő lény; ha tehát lényének dinamikájáról és az interperszonális kapcsolatokban való kiteljesedéséről van szó, nem érheti be bármivel. Ezért azok az interperszonális kapcsolatok, melyek egy „szerep” szerint kapcsolnak össze és gazdagítanak minket másokkal, nemcsak tökéletlenek, de lényünk többé-kevésbé *téves és torz* megjelöléseivé („dadus”, „igazgató” stb.) is válnak.<sup>33</sup>

Csak *egyetlen* megnevezés van, amely nevünket torzítás és korlátozás nélkül mondja ki, mert nem egy véges lehetőséget, hanem a (hegeli értelemben) „magánvalósága szerint” már hozzánk tartozó, feltétlen s így fölülmúlhatatlan dimenziót „nyitja meg” számunkra. Ha főntebb azt mondtuk, hogy a vallási tapasztalatban a feltétlen aktívvá „válva” túlnő pusztá háttéri adottságán s *egész* lényünket tulajdon elemébe ragadja el, akkor ezt a találkozásként fölismert folyamatot az interperszonalitáshoz illő nyelven kell újrafogalmaznunk. A vallási tapasztalat tehát nem pusztá „elragadtatás” (a feltétlen elemébe), de lényünk abszolút, fölülbíráthatatlan *megszólítása* is. A személytelen „alap” rejtettségéből kitörő, mindent megmentő és mindenk Uraként *megmutatózó* feltétlent az „Isten” néven tiszteljük (úgy, hogy a feltétlen csak e viszonyban, tehát bizonyos értelemben csak „általunk” válik Istenné). Amit pedig a feltétlen általi és a feltétlenbe való elragadtatásnak neveztünk, az a „találkozás” nyelven annyit tesz: *abban a pillanatban*, mikor a feltétlen „alap” Istenként mutatja meg magát nekünk, minket Ő *Isten gyermekeiként* nevez meg. Sőt, ha ismét emlékezetünkbe idézzük a főntebb kimondott „ezoterikus” gondolatot (szubjektum és objektum különbségének elmosódásáról), akkor mindehhez azt is hozzá kell fűzni: és bizonytalanná válik, hogy kitől jön a hang és ki hallja azt meg.

Ehhez az eredményhez még néhány megjegyzés kívánkozik. *Először* is nyilvánvaló, hogy a vallási tapasztalat itt kifejtett értelme a *szeretet* fogalma felé mutat. Legalábbis azt kell mondani, hogy amit vallási tapasztalatnak vagy Isten megtapasztalásának neveznek, annak fogalma szerint dolga kell legyen azzal, amit a végső (feltétlen) rendeltetés megvalósításához közelebb vivő másért-való-létnek, azaz szeretetnek hívunk.

<sup>34</sup>Meg kell azonban jegyezni, hogy az itt mondottak semmit nem változtatnak azon a többször is felmutatott tényen, hogy a véges személy nem maga a feltétlen — az csak megnyilvánul abban, hogy e létező tudatos személyként létezik. Ez egyben azt is jelenti, hogy a szeretet többnyire nem a másik személy esetleges és véges szerepére (lásd fönt), hanem pusztán, pontosabban alapvető személyként-létezésére irányul. (Azaz: nem azt szeretem, hogy valaki „igazgató”, még kevésbé, hogy nem is lát túl e véges, s így a feltétlent „elfedő” szerepén; amit szeretek, az a feltétlent „akaratlanul” is hordozó tudatos személy — aki akkor is megmarad, ha az illető már nem igazgat semmit.)

Az így fölfogott vallási tapasztalat — *másodszor* — az emberek közti kapcsolatok világát is érinti. Ehhez az állításhoz nem valamiféle fogalmi „bűvészmutatvány” vezet el, hanem két korábbi belátásunk pusztán együtt-gondolása. Az első az, hogy a vallási tapasztalat a feltétlen *voltaképpen* — a véges létezőt „szerető”, illetve „megmentő” — föltárulása; a második pedig, hogy a feltétlen „általában véve” a személyes-tudatos létezésben van „jelen” a leginkább. Így *máris* arra az álláspontra helyezkedtünk, hogy a körülöttünk élő (s különösen az általunk személyükben is „megtapasztalt”) emberekkel annak megfelelően bánunk, amit számunkra az e személyeket minden cselekedetükben átható feltétlen jelent. Nem lehetséges tehát az, hogy a feltétlent *mint* feltétlent (tehát: mint *szeretetet*) a tapasztalatból ismerjük, ám a feltétlen valóságot lépten-nyomon „szemünk elé táró” létezőket (a körülöttünk lévő embereket) pusztán „eszközöknek”, vagyis a feltétlen önmagában megalapozott voltából egyáltalán nem „részesülő” létezőknek tekintjük.<sup>34</sup> „Ha azt mondja valaki, hogy: Szeretem az Istent, és gyűlöli a maga atyjafiát, hazug az: mert aki nem szereti a maga atyjafiát, akit lát, hogyan szeretheti az Istent, akit nem lát?” (1Jn 4,20)

Végül azt kell még röviden megmagyaráznunk, hogy miért épp „metafizikai” a vallási tapasztalat általunk körvonalazott értelmezése. A válasz abban a — már föntebb is érintett — körülményben keresendő, hogy e tapasztalat tárgya nem egy minden mástól mereven elhatárolható jelenség(csoport), hanem a feltétlen, a „*non aliud*”. Ez mint a mindent átható és mindennek értelmet adó alap a *metafizika* „tárgya”; ha csak a vallási tapasztalat leírásához tartozó minőségekre vagy az e minőségekkel összefüggő egzisztenciális problémákra összpontosítunk, figyelmen kívül hagyjuk azt, hogy itt végső soron a valóság egészének (mint láttuk, korántsem pusztán általunk „teremtett”) értelméről és „berendezkedéséről” van szó.

Természetesen érthető az a régi aggodalom, hogy a vallás metafizikai értelmezése a vallás könyörtelen alávetését vagy „bekebelezését” jelentheti. Míg azonban az Egész összefüggéséből vizsgálódni nem *szükségképpen* jelent alávetést, addig az Egészből „kiragadva” szemlélni csakis absztrakt és egyoldalú perspektívát jelenthet — ha ugyan nem értelmetlenséget. Hiszen mi lehet képtelenebb annál, mint mikor az Egészből épp az Egészre ragadják ki?