

A globális állam teoretikus vízióiról

(Későközépkori kezdetek) A világállam elképzelése sajátos módon mind a görög, mind a római, mind pedig a nyugati gondolkodásban viszonylag későn, spengleri kifejezéssel élve, e kultúrák ösze táján került elő, illetve vált hangsúlyossá. A sztoicizmus, amely a hellenisztikus kultúra egyik meghatározó filozófiai irányzata, úgy vélte, a világot a Logosz hatja át. Egy sajátos *értelem*, amely az emberi gondolkodás számára megközelíthető és felfogható. E szemléletben ez a tény voltaképpen *testvérré* teszi az egész emberiséget, amelyet eltérő szokásai, törvényei választanak el egymástól. A sztoicizmus szerint azonban minden poliszban értelmileg kialakíthatók olyan szabályok, amelyek megfelelnek az ember általános természetének. Így megszűnnének a poliszokat élesen elhatároló különbségek, értelmetlenné válnának a háborúskodások, s az ember minden poliszban otthonra lelhetne. Kozmopolitává válhatna tehát. E gondolatok felbukkannak már Zénónnál, hogy aztán néhány évszázaddal később Marcus Aureliusnál magának a világállamnak a gondolata is előkerülhessen. Az eredetileg morális indíttatású görög elgondolás tehát Rómában a birodalmi ideológia támasztékává válik, miközben nem veszíti el eredeti, etikai tartalmát sem.

A keresztény középkorban a *Respublica Christiana* a keresztény államok közössége, s noha a keresztény szemléletben – lévén a kereszténység térítő vallás – elvileg jelen van egy remény és várakozás, hogy előbb-utóbb a *Respublica Christiana* univerzálissá válik, ezt az eszmét – éppen gyakorlati korlátozottsága okán – mégsem tekinthetjük valaminő globális állam víziójának. Sőt éppen ellenkezőleg, a globális állam elképzelése – ahogyan a sztoicizmusban is, és a felvilágosodás korában is – többnyire együtt járt valaminő szekuláris racionalizmussal. Kivételt talán csupán Dante monarchiája jelent, bár lényegében nála is hangsúlyos a laikus-szekuláris tendencia. *De monarchia* (Az egyeduralomról) című írásában Dante egy olyan univerzális monarchiát állít szembe a pápák lelki hatalmával, ami a világi ügyekben birtokolja a világi hatalom teljességét, s aminek csak az óceán szab határt.¹ Danténál az uralkodó, a monarcha természetesen keresztény, ám hatalmát közvetlenül Isten kegyelmére, nem pedig az egyház elismerésére vezeti vissza.

Ami Danténál a leginkább messze ható következménnyel jár, talán az annak deklarációja, hogy a világi hatalom autonómiáját hirdette az egyházi hatalommal szemben. A későbbi századokban, az abszolutizmus korában, különösen az 1555-ös augsburgi vallásbékétől a „*Quius regio, eius religio*” elve érvényesül, ami egyértelmű jele annak, hogy a világi hatalom nem csupán emancipálódott az egyházi hatalommal szemben, hanem annak egyenesen fölébe is kerekedett.² Persze néhány évtizeddel korábban, az 1521-es wormsí birodalmi gyűlésen Luther Márton megfogalmazta már a lelkiismereti szabadság alaptételének tekinthető mondatát, nevezetesen, hogy tanai közül semmit sem vonhat vissza, hiszen az ellenkezne lelkiismeretével.

Amint majd látni fogjuk, több újkori szerzőnél az állami struktúrák uniformizálódásának elgondolása együtt jár a vallási kérdések sajátos, kritikus interpretálásával. Ez jelenthette a tolerancia hirdetését (Kant), a vallás elvetését (Marx, Spencer), vagy valaminő racionális valláspótlék megteremtésére tett kísérletet (Comte). Ami Dante koncepcióját élesen megkülönbözteti a későbbi uniformizált, univerzalisztikus államelgondolásoktól, az a mozzanat, hogy nála – a pápai törekvésekkel szemben megfogalmazott minden kritika ellenére – a keresztény vallás egyedül üdvözítő jellege még nem kérdőjeleződik meg. S ha Danténál nem is, de egyik kiváló kortársánál, barátjánál, Római Manoellónál³

felmerül egy igen érdekes momentum a vallások sajátos, mellérendelt kapcsolatát illetően. Ám nem csupán a középkori keresztény gondolkodáshoz képest mutat sajátosságokat Manoello látásmódja, hanem a korabeli európai zsidóság önmeghatározásához képest is eltérően közelít vallás és nép viszonyához. Mint írja:

„*Nevem Manoello,*

Hazám Itália,

Nemzetem a rómaiak.”⁴

Manoello tehát zsidó vallását nem azonosítja etnikai hovatartozásával. Méltán jegyzi meg Peremiczky Szilvia: „...Manoello joggal nevezhető az első asszimiláns költőnek, aki a vallást és a nemzetet kettéválasztja. Mintegy négyszáz-ötszáz évvel a *haszkala*, a zsidó felvilágosodás és az azt követő asszimilációs törekvések előtt Manoello tudtán kívül, de átértékeli a Jeruzsálemhez fűződő viszonyt is, amely számára, a zsidó hitű itáliai költő számára megőrzi spirituális elsőbbségét, de azáltal, hogy szublimálódik, mégis csak második helyre kerül.”⁵ Sőt, Manoello még zsidó vallásához is bizonyos kedélyes távolságtartással viszonyul. Mint írja:

„*Zsidó vagyok, de minden vallásnak szeretem a jó oldalát,*

A keresztény vallásból az evés-ivást,

A jó Mózesnek kevés bőjtjét,

És Mahometnek gyönyörűséges Paradicsomát.”⁶

Manoello azonban nem csupán könnyed formában fejezte ki nézetét az egyes vallásokhoz való viszonyáról, hanem Dante-ihlette makámájában, *A Pokol és Éden* című, prózaversében igen szépen artikulálta a talmudi és más rabbinikus utalások által is kifejezett nézetet, nevezetesen, hogy a nem zsidóknak is részük lehet az eljövendő világban.⁷ Édenje így más természetű, mint Dante Paradicsoma, ahova bebocsátás csak az üdvösségre jutott keresztények számára van.

Amint Danténak a pokolban Vergilius volt a kísérője, úgy akadt Manoellónak is társa különös utazásán. Manoello – aki Fermo várában Daniel bankár vendégszeretetét élvezte – költeményében kísérőjének a Dániel nevet adta, és vele mondatta ki a szempontunkból fontos szentenciát.

„Midőn az Éden közepében - A tündöklő árban bolyongva jártam, - messziről láttam ragyogó alakokat lebegve. - Dicsfényük behatolt a szemembe, - Arcuk sugárzóbb, mint a nap, - Testük könnyebb, mint a hab. - Angyalok nagy társasága - Könnyű lebegéssel szállva - Kísérte őket a glóriába. - És én az alakokat megcsodálva - Vezetőmhöz fordultam kérdeve, - Kik azok, akiknek fénye - Úgy vakítja szememet, - Hogy rájuk nézmem sem lehet? - És felelt hangja Dánielnek: Kik ily jutalmat érdemelnek, - *A máshitűek* nagyjai.”⁸

Ez a vonzó megközelítés, mely bizonyos értelemben előlegezi a második vatikáni zsinat *Lumen gentium* dogmatikus konstitúciójának szellemét⁹, a XIV. század Európájában unikálisnak volt tekinthető, ám később, a felvilágosodás korában azért nem vált lényegesen általánosabbá, mert a racionalizmus százada immár kevésbé a vallások közötti különbséggel, mint sokkal inkább magával a vallással állt szemben.

(*Újkori elgondolások*) A világ egészét átfogó monarchia képzete a Dantét követő évszázadokban kissé háttérbe szorult. A XIV. századtól inkább az figyelhető meg, miként kerül sor a társadalmi organikus struktúráinak fokozatos felbomlására. Ahogyan e folyamat XX. századi végkifejletével összefüggésben Karácsony András fogalmaz: „...a társadalom szellemi világát alapvetően meghatározó véleményformálók a tömegmédiában közhelyszerű igazságként hangsúlyozzák több mint egy évszázada az állam és az egyház elválasztásának evidenciáját, a vallásosság magánügygé avatását, a legalitás mindenkor

önmagában megálló legitimitását, a demokratikus politikai értéksemlegességet. Egy olyan (szép?) új világot mutatnak be és egyúttal propagálnak, melynek alapelve a felosztás, ha úgy tetszik: a társadalom egységének feldarabolása.¹⁰

Be kell látnunk azonban, hogy a „társadalom egységének feldarabolása” nem pusztán az elmúlt bő évszázad jelensége. Az állam és az egyház elválasztásának programja – mint láttuk – már a XIV. században Danténál megfogalmazódik. Bő két évszázaddal később, a XVI. században megjelenik az abszolút monarcha (Bodin), hogy újabb kétszáz év elteltével annak világi hatalma is önálló hatalmi ágakra bomoljon Montesquieu-nél, s hogy nem egész egy évszázad múlva magát a törvényhozást is pártok (ezek az újabb részek) alkossák. Elválík tehát egymástól a hatalom *szakrális* és *világi* oldala, utóbbi tovább bomlik hatalmi ágakra, s utóbb azok közül is némelyik versengő csoportok küzdelmének válik színterévé. A társadalom mikrostruktúráját, a családot is jelentős kihívások érik, a házasság szentségből polgári jogi szerződésé válik.¹¹ A család sem természetes egységként jelenik meg, hanem sajátos helyzetű felek olyan együttélési formájaként, amelyben az érdekellentétek kezelésére állami mechanizmusok kínálnak lehetőséget.

A közhatalmi és családi struktúrák részekre bomlásának e mélyreható folyamatával egy időben azonban megvalósult a gazdasági hatalom jelentős koncentrációja is. A XVI. századtól a nagy földrajzi felfedezések és a gyarmatbirodalmak kialakulása nyomán bekövetkezett az eredeti tőkefelhalmozás, majd a tőke koncentrációja és szupranacionálissá válása. A hatalom nem tűnt el tehát, csupán más, újabb alakokat öltött.

A világállam elgondolása az igen korai és meglehetősen kétértelmű dantei kezdeményezés után – akárcsak az antikban – a Nyugaton is viszonylag későn nyert határozott megfogalmazást. Immanuel Kant többek között *Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből* című írása óvatosan veti fel a világállam problémáját. Kiindulási alapja, hogy „A teremtmények minden természeti adottságának az a rendeltetése, hogy egyszer tökéletesen és célszerűen kifejlődjék.”¹² Mindehhez azonban nem csupán az államokon belüli alkotmányos rendre és békére van szükség, de arra is, hogy az államok közötti viszonyok is törvényesek, rendezettek és békések legyenek. Mint írja „... a háborúk, a túlfeszített és soha nem csillapodó háborús készülődés s a nyomor által, amelyet végül így még békében is érezni fog minden állam, arra kényszeríti őket, hogy kezdeti tökéletlen kísérletek után, számos felfordulás, pusztítás és az általános belső kimerülés nyomán végül elérjék azt, amit az ész e sok szomorú tapasztalat nélkül is megmondhatott volna – azaz kilépjenek a vadság törvény nélküli állapotából, s népszövetséget alkossanak, amelyben minden állam, a legkisebb is, nem saját hatalmából vagy saját jogi megítéléséből, hanem az egyedül e nagy *népszövetségtől* (*Foedus Amphictyonum*), az *egyesült* hatalomtól és az egyesült akarat törvényes döntésétől várhatja biztonságát és jogait.”¹³

Utal még St. Pierre abbéra és Rousseau-ra, akiket a maguk korában kinevettek (Kant szerint talán azért, mert hasonló elgondolásaik megvalósulását a közeli jövőben remélték), ám hangsúlyozza, hogy „mégiscsak ez” (ti. a népszövetség) „a szükségszerű eredménye ama nyomornak, melybe az emberek egymást taszítják”.¹⁴ Jóslatát is megfogalmazza a néhány száz évvel későbbi utókor szemléletéről. Szerinte e későbbi korok gyermekei „a legrégebbi idők történetét, melynek forrásai az ő számukra már értelmetlenek lesznek, kétség kívül az őket érdeklő szempontból fogják értékelni, tehát, hogy a népek és kormányzatok mit tettek és mit ártottak a világpolgári cél vonatkozásában.”¹⁵

Kant felvilágosodott, racionalista szemlélete él tovább Auguste Comte és Herbert Spencer társadalom-felfogásában. Mindkettőjükön azonban – akárcsak Karl Marxnál és szemben a Kant által tételezettekkel – a globális kormányzás lehetősége csak indirekt módon következtethető ki. Comte úgy véli az emberi társadalmak fejlődése három szaka-

szon megy keresztül, indulva a tekintélyek által irányított katonai társadalmaktól, amelyben a vallásos szemléletnek még nagy jelentősége van. Ennek felbomlásával a fejlődés egy olyan átmeneti szakaszba visz, amelyben a jogi szabályozás nagyobb jelentőséghez jut, végül kialakul az ipari társadalom, amelynek vezérlő elvei gazdasági-rationális természetűek. Mindez szorosan összefügg az emberi szellem fejlődésének három (teológiai, metafizikai, pozitív-tudományos) fő szakaszával.¹⁶ Noha Comte kifejezetten nem értekezik valaminő világállamról, elképzelései mégis implikálják annak nem csupán a lehetőségét, de sugallják a szükségszerűségét is. Comte elgondolása szerint ugyanis ipari társadalmakban a vezető szerep – szemben a katonai társadalmak katona rétegével, az átmeneti korszak jogászrétegével – már a gazdasági szakembereké és a tudósoké. A pozitív korszakban a tradicionális tekintélyek, a vallási hagyományok éppúgy elveszítik jelentőségüket, mint ahogy a jogi szabályozás is eloldja bensőséges kapcsolatát a tradícióval, tartalmát az észszerűség határozza meg. A kulturális uniformizálódás irányába mutat Comte elképzelése valaminő pozitív vallás létrehozásáról, melynek lényege az emberbe és az emberi haladásba vetett hit. Comte tehát nem pusztán tudományfilozófiai elgondolásokat fejtett ki, nem csupán megállapította, hogy az emberiség szerinte milyen fejlődési utat követett eddigi története során, de arra is törekedett, hogy aktívan, valóságot formáló módon járuljon hozzá az általa vélt fejlődés töretlen továbbviteléhez.¹⁷ Kant még megelégedett azzal, ha az uralkodó „mindenkire rábizza”, hogy lelkiismereti és vallási kérdésekben „a maga fejével gondolkodjék”.¹⁸ Comte azonban már egy univerzális vallás megalapításának igényével lép fel.

Herbert Spencer – aki Comte-nak a tudományok rendszeréről és a fejlődés fokozatairól vallott nézeteit elutasította, vallási kérdésekben pedig, ha lehet, még radikálisabb nézeteket hirdetett – elfogadta magát az evolúciót, s így a társadalmi evolúciót is.¹⁹ Úgy vélte, a különböző szervezetek fejlődésük során egyre bonyolultabbá válnak, a különböző szervek funkciói egyre specializálódnak. A specializáció és a differenciálódás a társadalmakban is végbemegy. A társadalmi evolúcióról vallott nézetei azonban Comte-ot ért bírálatai ellenére is nagy hasonlóságot mutatnak a francia filozófuséval. Nézete szerint a kezdetleges társadalmak katonai jellegűek, amelyek létre a háborúk és a rend erőszakos fenntartása a jellemző. Az ezt az állapotot felváltó ipari társadalmak azonban sokkal inkább a béke társadalmi, ahol az egyéni szabadságnak kitüntetett jelentősége van, és a szabályozásban a megállapodások a meghatározóak, nem pedig az erőszak. Spencer nézete szerint az állami feladatok fokozatosan csökkennek. Az állam feladata végül arra szűkül, hogy szükség esetén a közhatalom működjön közre a szerződések betartásában, és biztosítsa a kölcsönös biztonság legalapvetőbb garanciáit. Spencer ipari társadalma ahhoz hasonló módon teszi zárójelbe a nemzetállamoknak karaktert adó vonásokat, a tradicionális, kulturális tényezőket, amint Comte pozitivistá víziójában enyészik el valamennyi, a racionális megfontolásoktól különböző társadalomformáló elem. Mindez – akárcsak Comte-nál – kimondatlanul is a nemzetállam zárójelbetételét, és egy új, globális, de legalábbis nemzetállamok feletti struktúra elvi lehetőségét jelenti. Magának az államnak az éjjeliőr szerepbe való kényszerítése persze már kimondottan is a nemzetállam elhalásának irányába mutat, annak hangsúlyozása pedig, hogy az állam elsődleges feladata a szerződések kikényszerítésében rejlik, jól mutatja, hogy e felfogásban a gazdaság megrendelői szerepben van a közhatalommal szemben. Am jegyezzük meg mindjárt azt is, hogy a spenceri gondolatrendszer egyenes folytatása John Locke állam- és társadalomfilozófiájának, amelyben az egyéni szabadságjogok hangsúlyozása együtt jár a kormányzati hatalom korlátozottságával.

Feleltébb kétértelmű Spencernek egy késői, *The Man versus the State* című munkája.²⁰ Ebben egy új és a réginél rosszabb rabszolgaság kialakulására figyelmeztet (the coming slavery). Álláspontja szerint minél több szabadságot kell biztosítani az egyénnek, azon-

ban továbbra sem helyesli az állami beavatkozást a gazdaság ügyeibe, így a szociális törvényhozást sem. Szavai az új rabszolgaságról azonban – mint említettük – felettből kétértelműek, mert míg az egyéni kezdeményezés szabadságát védi az állami jogi beavatkozástól, addig figyelmen kívül hagyja az alávétettség, a szolgaság azon új formáit, amelyeket a gazdasági szféra a gazdasági kényszerek eszközeivel épít ki. Megemlítendő, hogy Spencer elképzeléseinek igen korán alapos bírálatát adta Pikler Gyula, rámutatva az állami beavatkozás fontosságára mindaddig, amíg nem alakul ki a szabadságjogok egyenlő biztosítása és a javak igazságosabb elosztása.²¹

Mind Comte, mind pedig Spencer tehát negatív oldalról, az erős és hatékonyan működő nemzetállam eszméjének megkérdőjelezése, erodálása útján készítették elő a talajt a világkormányzat gondolatának. Hasonló úton járt az állam elhalásának gondolatát felvető Marx is, aki már nyíltan hirdette meg az internacionalizmust. Eszméinek előzményeként azonban feltétlenül meg kell említeni Fichte 1800-as, *Der geschlossene Handelsstaat* (Zárt kereskedőállam) című munkáját.²² Paradox módon, noha számos ellentét mutatkozik Fichte itt kifejtett gondolatai és Comte, Spencer, vagy akár Marx nézetei között, azonban meg kell látnunk azon mozzanatokot is, amelyek éppenséggel rokonokká teszik egymással e szerzők műveit, és amelyek hatásaikban és következményeikben egy irányba mutatnak. Fichte állama – szemben Comte és Spencer államával – kifejezetten erős és beavatkozó jellegű. Kommunisztikus viszonyokat teremt a termelés és általában a gazdasági viszonyok szabályozásával. Ez az állam azonban határozottan nemzetállam, szemben Marx későbbi internacionalista proletárállamával. Fichte alapkonceptiója azonban mégis tartalmazza az internacionális szempontot, hiszen az alapvetően gazdasági autarchiára berendezkedő, a belső társadalmi-gazdasági viszonyokat erősen a kezében tartó nemzetállam kialakításának éppen az az egyik legfontosabb indoka, hogy a nemzetközi gazdasági kapcsolatokban már a XVIII. században is tapasztalható egyenlőtlenségeket megszüntesse, az egyik állam gazdaságának a másik állam gazdaságát kizsákmányoló tevékenységét korlátozza. Fichte „nemzetállamai” egyúttal uniformizáltak, mégpedig egy *raciónalisán* kigondolt koncepció mentén. Amíg tehát a comte-i, spenceri állam racionális-minimális állam, addig Fichte állama racionális-totális állam. Ám a racionális szemponton túl rokonná teszi a fichte-i, a comte-i és a spenceri államokat az a körülmény, hogy szembehelyezkednek a hagyományokkal, és egy meghatározott logika mentén *globálisan uniformizálódnak*.

Fichte koncepciójától már csak egy lépés volt a marxi elgondolásig, a kifejezetten, tehát explicit módon is megfogalmazott internacionalizmusig, az internacionális proletárállam eszméjéig. Amint a Kommunista kiáltvány zárómondatai megfogalmazzák a programot: „A kommunisták nem titkolják nézeteiket és szándékaikat. Nyíltan kijelentik, hogy céljaik csakis minden eddigi társadalmi rend erőszakos megdöntésével érhetik el. Reszkessenek az uralkodó osztályok egy kommunista forradalomtól. A proletárok e forradalomban csak láncukat veszíthetik. Cserébe egy egész világot nyerhetnek. Világ proletárjai, egyesüljetek!”²³ A kommunista állam ahhoz hasonlóan kollektív jellegű és globálisan uniformizált, mint Fichte zárt állama. Többletként nyílt internacionalizmusa említhető, és a valláshoz fűződő sajátos viszonya, amely a marxi koncepciót Kantéhoz és Comte-éhoz közelíti. Kantnál az állam vallási szempontból közömbös, Comte-nál pedig uniformizált álvallás jelenik meg. Marx 1843-ban, A zsidókérdéshez című írásában igen egyértelműen fogalmaz: „Nem az ún. keresztény állam a tökéletes [...], hanem inkább az ateista állam, a demokratikus állam, az az állam, amely a vallást a polgári élet egyéb kellékei között helyezi el.”²⁴

Jól látható, hogy a világhállam koncepcióját meghirdető Kant, illetve a világhállam koncepciójához közelítő szerzők, Comte, Spencer éppúgy, mint Marx egyaránt fontosnak tartották, hogy a vallási kérdésekben megnyilatkozzanak, mégpedig oly módon, hogy valamennyien szorgalmazták az Európában meglévő állapotok revízióját. Hogy ezt a vallási tolerancia üdvözlésével (Kant), valamint szcientista álvallás megteremtésével (Comte), a keresztény dogmák primitív hiedelmekkel való magyarázatával (Spencer)²⁵, vagy az „ateista állam” programjának meghirdetésével (Marx) tették-e, közömbös ahhoz a tényhez képest, hogy valamennyien Európa fennálló vallási viszonyait kérdőjelezték meg, illetve támadták. Hogy mindez egy univerzális ideológia megteremtésének kedvezhet, sőt annak éppen helyet biztosít, attól független tény, hogy az egyes gondolkodóknak mi volt a valódi szándékuk nézeteik megfogalmazásakor.

A marxizmus azonban nem csupán az állam nemzeti jellegét tagadta, nem csupán „ateista szerepbe” kényszerítette, de egyúttal azt is vallotta – és ez újdonság volt a fichtei, kollektivistikus és burkoltan internacionalista államhoz képest is – hogy az államnak szükségképpen el kell halnia. Amint Marx *A gothai program kritikájában* kifejti, az államiság gyökere, a polgári társadalom el fog halni, s ez szükségképpen maga után vonja magának az államnak az elhalását.²⁶ Vagy amint később Lenin interpretálta Marx nézeteit: „Marx szerint a proletariátusnak csak elhaló államra van szüksége, azaz olyan államra, mely úgy van berendezve, hogy azonnal kezdjen elhalni, s hogy okvetlenül el is kell halnia.”²⁷ Am már Robespierre is a „Természet egyetemes Vallása”-ról ír²⁸, sőt összekapcsolja mindezt a republikánizmussal. Mint írja: „A legfőbb Lény eszméje és a lélek halhatatlansága szüntelenül az igazságosságra emlékeztet: következésképpen szociális és köztársasági eszme.”²⁹

Kantnál, Comte-nál, Spencernél és Marxnál tehát – bár különböző formában, különböző módokon és eltérő fokban – egyaránt megjelenik a földi államok fokozatos uniformizálódásának, egységeseződésének, sőt adott esetben elhalásának képzelete. Az államok így vagy úgy feloldódnak az „egy”-ben, ami éppúgy lehet a kanti népszövetség, mint a comte-i és spenceri egyformaság, vagy a marxi globális államnélküliség. Szorosan kapcsolódik azonban e képzetekhez a transzcendens szféra, a vallás világnak jelentéktelenné tétele, bizonyos uniformizálódása. Ez megvalósulhat a vallás teljes magánüggévé tételével, a vallások közötti különbségek relativizálásával éppúgy, mint szcientista valláspótlék meghirdetésével, a vallásnak primitív képzetekkel való azonosításával, vagy éppen az ateizmus propagálásával.

Mindaz tehát, ami „lent” megtörténik, megtörténik „fent” is, és ami „fent” megtörténik, megtörténik „lent” is. Az uniformizálódás tehát nem elkülönülten érinti egyik vagy másik szférát, hanem a két szféra, mind a társadalmi-állami, mind pedig a vallási régió azonos sorsban osztozik, mintha lényegüket tekintve maguk is egyek volnának.

Felmerül a kérdés, e filozófusok és számos más nyugati gondolkodó eszméi vajon merőben véletlenül mutatnak hasonló tendenciákat? Felismerhető-e e gondolatok mögött valami általánosabb meggyőződés, aminek eredete mára szinte homályba vész?

(A globális egység gondolatának hermetikus-gnosztikus gyökerei) Karl Löwith igen éleslátóan felismerte, hogy az emberiség boldogításának modern eszméi szorosan összefüggenek a teológiai gondolkodással éppúgy, mint az azzal kapcsolatban álló chiliasztikus várakozásokkal. E modern társadalomfilozófiai eszmék lényegében az egyes szakrális-transzcendens képzetek szekularizált újrafogalmazásai.³⁰ Hogy a teológiai gondolkodás milyen mélyen befolyásolja szekulárisnak vélt eszméinket, arra a jog vonatkozásában Carl Schmitt ekként figyelmeztetett: „A modern államelmélet minden jellemző fogalma

szekularizált teológiai fogalom.⁷³¹ Amikor azonban Schmitt nyomán a külsejünkben szekuláris képzetek vallásos belső struktúrájáról gondolkodunk, célszerű belátnunk, hogy e képzet mintegy megfordítása Marx azon gondolatának, hogy a lényegüket tekintve szekuláris társadalmi-politikai törekvések az osztályharc korai szakaszában vallásos köntösben jelennek meg.

Arra, hogy a teológiai és a filozófiai gondolkodás igen bensőséges kapcsolatban áll egymással, már Nietzsche is emlékeztetett. Ahogy Molnár Tamás találóan írja: „Nietzsche gúnyosan jegyezte meg, hogy a német filozófia »protestáns lelkészek fiainak« műveként jött létre, s ezen azt értette, hogy e filozófia valójában inkább szekularizált teológia volt.”⁷³² Karl Barth – amint arra Molnár is utal – a XIX. század egyik fontos kérdésének azt tartotta, hogyan lehetséges az Isten-problematikát antropológiai keretben interpretálni.⁷³³ Az emberi gondolkodás tehát egyre inkább úgy jelenik meg, amely eleve hajlamos a transzcendens képzetek kialakítására. Gondolkodásunknak ez a jellege azonban nem szűnik meg a szekuláris problémák értelmezésekor sem. Ám maguk a teológiai képzetek közvetlenül is mintául szolgálhatnak a szekuláris képzetek kialakításához, akár azok tartalmát, akár azok struktúráját illetően.

Molnár Tamás a nyugati filozófiai gondolkodásban, különösen az Isten-képben, és annak átalakulásában a teológiai hatásokon túl felismerni vél azonban egyéb hatásokat is. Olyan gnosztikus, ezoterikus hagyományokra utal, amelyek ahhoz hasonló, sőt talán nagyobb intenzitással hatottak a nyugati gondolkodásra, mint a keresztény teológia. E gnosztikus-ezoterikus-hermetikus hagyomány egyik legfontosabb vonását – túl azon, hogy relativizálja az Isten fogalmát – a *hatni, formálni akarásban* jelöli meg. E két vonás – Molnár nézete szerint – persze szorosan össze is függ, ugyanis ebben az elképzelésben – Molnár szerint – az ember megistenül, Isten helyébe lép. Feladatává válik a tökéletlen teremtés tökéletesítése, az igazi *harmónia és egység* megvalósítása. E vonatkozásban a rózsakereszteseknek, és a hozzájuk hasonló, vagy kötődő olyan mozgalmaknak tulajdonít jelentőséget, amelyek a kereszténységet megelőző tudásra hivatkoznak. Szemléletükben a keresztény tanítás vagy jelentéktelenné, vagy csupán egygyé válik azon sok elgondolás közül, amelyeknek a *teljessége* képviseli az igazi tudást. Molnár – Robert M. Grant munkájára⁷³⁴ hivatkozva – úgy véli, hogy a titkos rózsakeresztes mozgalom tagjainak kontemplációi nem más célt szolgálnak, mint azt, hogy már itt a földön elérjük a bizonyos és biztos boldogságot.⁷³⁵ Mint írja: „a rózsakeresztesek szemében a kontempláció a természet megismerését jelenti, ám nem a fizikai tudományosság, hanem az okkult világegyetem ismeretének értelmében.”⁷³⁶ E kontemplációból mintegy új nyelvet merítenek, „melynek segítségével a világ tökéletlen állapota tökéletesre változtatható.”⁷³⁷ A rózsakeresztesek Molnár megfogalmazása szerint „Arra törekszenek, hogy a felsőbbrendű Ádám (a Kabbala Adam Kadmonja) kutatásával elérkezessenek a világegyetem harmóniájának – a mikrokozmosz és a makrokozmosz összefüggésének – megértéséhez.”⁷³⁸ Ez azonban nem öncélú tudást jelent, hanem nagyon is gyakorlati természetűt. „Egyik legfőbb céljuk azonban az volt (s most csak a 17. századról beszélünk), hogy olyan ontológiai státust valósíthassanak meg, melyben képesek „parancsolni” az egyetemes törvényekben ható szellemeknek.”⁷³⁹

Molnár miután bemutatja e sajátos okkult gondolkodásmód néhány vonását, leszögezi: „A gnosztikusok, a kabbalisták, az alkimisták és más ezoterikus csoportok adeptusai nem voltak tudatlan emberek, akik nem ismerték volna megfelelően koruk világát, de nem voltak a modern tudományok előfutárai sem...”⁷⁴⁰

Mi közülük lehet azonban az újkor és a legújabbkor gondolkodóinak ezekhez a középkori és koraiújkori ezoterikusokhoz? Molnár több olyan vonást fedez fel előbbieknél gondolkodásában, amelyek valamilyen módon újra előtörnek a Nyugat modern filozófiájában, és

tegyük hozzá, éppen ahhoz hasonló módon és ahhoz hasonló következetességgel, amiként a keresztény teológia egyes strukturái és bizonyos tartalmi elemei is visszaköszönnek szekularizált, modern gondolkodásunkban. Amint Molnár fogalmaz: „Az ezoterikus kutatás olyan *sui generis* spekuláció, mely a világ szinte minden pontján újra meg újra rendszeres formában bukkan fel; olyan gondolkodási mód melyet (legalábbis részben) számos, nem ezoterikus gondolkodó is gyakorol, akik rendszerük lényeges vonatkozásaiban az ezoterikus célkitűzésekhez igen hasonló eredményre jutnak, mivel kutatásuk tárgya s még módszereik is hasonló.”⁴¹

Ezen a ponton talán célszerű Molnár igen mély értelmű, ám szinte aforisztikus kijelentését alaposabban szemügyre vennünk. Állításának lényege az, hogy a *nem ezoterikus gondolkodók* egy része mind célját (a világ formálása, illetve a „parancsolás”), mind pedig eszközeit (aktív beavatkozás a világ jelenségeibe) tekintve hasonlóságot mutat az ezoterikus tudományok művelőivel. Ezzel pedig Molnár sem többet, sem kevesebbet nem állított, mint azt, hogy a nyugati gondolkodásra ahhoz hasonlóan hatott a gnosztikus-ezoterikus hagyomány, amint a keresztény teológia befolyással volt a szekularizált képzetekre. Olyan módon, amiről a keresztény teológiai hatások tekintetében Nietzsche vagy éppen Carl Schmitt beszélt.

Maurice Caron és Aerge Hutin nyomán⁴² Molnár megemlékezik egy olyan mozzanatról, amire magunk is utaltunk, és ami álláspontunk szerint igen jelentőségteljes. Arra utal nevezetesen, hogy különböző kulturális közegekben, így az ókori Görögországban és Kínában az ezoterikus tanok, a Hermész Triszmegisztosz nevéhez köthető képzetek a hagyományos vallási elgondolások alkonyának tulajdonítható.⁴³ Amint Caront és Hutint kiegészítve megjegyzi: „az ezoterikus törekvések virágzása mindig a hagyományos teizmus egyes formáinak a visszaszorulásakor bukkan fel”⁴⁴

Előjáróban utaltunk arra, hogy a világállami elképzelések mind Görögországban, mind pedig a Nyugaton viszonylag későn jelentkeztek, és ez igencsak nagy hasonlóságot mutat azzal a jelenséggel, hogy az ezoterikus képzetek is egy kultúra önazonosságának bomlási periódusában ütik fel a fejüket. Különösen elgondolkodtató lehet azonban az, ha ezek az ezoterikus gondolatok bizonyos hasonlóságokat mutatnak a világállam lehetőségével összefüggő elgondolásokkal. Az egyik ilyen mozzanat alighanem a *racionalitás* erejébe vetett szinte *vallásos* hit. Ez egyaránt jellemzi a sztoikus Logoszt, ami a világot áthatja, s aminek megértése által a poliszok berendezkedése célszerű rend szerint alakítható. E racionalitás jellemzi a kanti népszövetséget, a comte-i pozitivisták korszakot éppúgy, mint a marxi tudományos szocializmust. Ám az értelem okkult vallása jelenik meg az ezoterikus tanokban is. Amint Molnár írja „Ha az ezoterikus gondolkodó arra törekszik, hogy megszabaduljon a hamis ismerettől s igazi ismeretre jusson (s az ezotéria éppen ezt a célt tűzi maga elé), egyrészt megkísérli kimutatni: lényegében egylényegű Istennel, majd pedig meghatározza azon eszközöket és eljárás módokat, melyek segítségével isteni természetétényre tehető. Ezt látjuk abban is, ahogyan Hermész, az ezoterikus hagyomány legjelentősebb fikatív alakja, az emberi értelem isteni természetét felől oktatja Thotot, saját fiát: »Az értelem, ó Toth, isteni lényegből való. Az emberben ez az értelem Isten, s ezért néhány ember valójában isten, s emberségük közel áll az isteni természetéhez... Ha az ember helyesen használja isten ajándékát, semmiben sem különbözik a halhatatlanoktól.«”⁴⁵

Ám a racionalitáson túl az *Egység* vallásos hite ugyancsak rokonná teszi a hermetikus és a felvilágosodással összefüggő modern tanokat. A modern elképzelések – mint jeleztük – az államok feloldásának sajátos tanát vallják, még ha különböző utakat is jelölnek meg e célhoz, s még akkor is, ha erről a célról adott esetben hallgatnak. Elegendő az uniformitásnak, mint programnak a meghirdetése, amely a különbözőségeket végül is

felszámolja, és a tényleges egységet megteremti. Az egység azonban – mint arra utaltunk – Kantnál, Comte-nál, Spencernél vagy Marxnál nemcsak a „lenti” (társadalmi-állami), hanem a fenti (a vallási) szférában is létrejön. Ez az egység a béke biztosítója. A békéé, amelynek megvalósulását a filozófusnak, a társadalom eme alkímistájának elő kell segítenie. Az egység által ugyanis az ellentétek összebékülnek, és a világ, ami lényegileg is egységet alkot, elnyeri tökéletesebb formáját. A filozófus ahhoz hasonlóan képes alakítani a világot, amint az alkímista az elemeket. Amint Molnár írja: „Az alexandriai hellenisztikus filozófusok és középkori követőik szerint a létezés egysége teszi lehetővé, hogy az elemek átalakuljanak egymásba.”⁷⁴⁶ Am az igazi egység létrejötte az ég és a föld *meg nem osztottságát* is jelenti egyúttal. Hiszen „Paracelsus is feltételezte, hogy a természetnek sajátos haladási iránya van, melyet csak és kizárólag az igazi tudó képes megfejtani, s hogy ez az irány primordiális – nem megosztott – állapot felé mutat, a földi és égi elemek egyesülése felé.”⁷⁴⁷

A bölcsök köve sem mást fejez ki, mint az ellentétek összebékülését. Ennek persze nem csekély erkölcsi relativizmus is a következménye lesz, hiszen „A filozófusok kövében »a gonosz azonossá válik a jóval«, mint állítólag a jelképes nevű Basilius Valentinus középkori alkímista mondta”.⁴⁸ Molnár utal az alkímiai tevékenység merőben szimbolikus jellegére is. Mint írja: „Világos tehát, hogy a mágus ezeket a cselekedeteket azért végzi, hogy »összebékítse«, ami kényszerűen kettévált: a láthatót és a láthatatlant, a végest és a végtelent, az emberit és az asztrálisat, az emberlelket s a világlelket, a sötétséget és világságot, a mennyi és a menny feletti dolgokat, a természetit s a természet felettit.”⁷⁴⁹ Molnár utal a rózsakeresztesek vélhetően mitikus alapítójának, Christian Rosenkreutznak kinyilatkoztatás útján kapott azon tudására is, ami összhangban van az ősi hermetikus ismeretekkel. Eszerint a világ olyan egyetemes egységet alkot, ami összhangba hozza egymással az embert és az Istent, a mennyet és a földet.⁵⁰

A lenti és a fenti világ egysége és azonossága Hermész Trismegisztosz egyik legfőbb princípiuma. Amint ezt az elvet Molnár idézi: „Minden, ami fenn van, azonos azzal, ami lenn van, s ami csak lenn van, azonos azzal, ami fenn van.”⁷⁵¹ Mindez pedig szorosan összefügg a világ egységének tanításával. Azzal az egységgel, ami egyfelől a világot áthatja, s ami másfelől egy tökéletesebb, ama paracelsusi „nem megosztott egység”⁷⁵², mely felé a természet – mint ősi állapota felé – halad. Csakhogy a beavatottnak nem elegendő pusztán felismernie a haladásnak e szükségszerű irányát, de aktívan segítenie is kell e haladás megvalósulását. Amint Molnár a természetnek a *nem megosztott* egység felé való hadadásáról megjegyzi: „A hermetikus feladata, hogy segítse ebben a természetet. A hermetikus bölcs, Hermész Trismegisztosz igaz követője kitartó munka, megtisztulás és beavatás által emberfeletti állapotot érhet el, mely biztosítja számára a természet, a látható és láthatatlan világok feletti uralmat.”⁷⁵³

A hermetikus tehát látja a fejlődés irányát, ami a megosztatlan *Egy* felé vezet, felismeri e folyamatban a rációt, amit isteni jellegűnek vél, de nem elégszik meg a pusztá felismeréssel, hanem maga is *tesz* a folyamat előmozdításáért. Mindez azonban igencsak jellemző azon racionalista, az emberi ész hatalmát hirdető filozófusokra, akik nem csupán felismerték a történelmi folyamatoknak az *egység* felé való törekvését, de maguk is *tettek* ennek az egységnek a bekövetkeztéért, mégpedig mind a *lenn*, mind a *fenn* világában.

Az ellentétek feloldásának vágya, az új egység megteremtésének óhaja és programja különösen hangsúlyosan jelentkezett a XV. századi Pico della Mirandolánál, aki nem csupán összeegyeztetni igyekezett a legkülönbözőbb tanokat, hanem úgy vélte, hogy ezeket a világ átalakításának szolgálatába kell állítani. Yates úgy jellemzi Mirandolát, mint aki szerint az ember egyaránt felhasználhatja a mágiát és a Kabbalát sorsának formálásához

és a világ alakításához.⁵⁴ Kohut Sándor szerint Pico del Mirandolát meghitt barátja, a kiváló zsidó tudós, Elia del Medigo avatta be a héber nyelvbe és az arisztotelészi filozófiába, ám a kabbalisztikus ismereteket és szemléletet az olasz nemes nem del Medigótól, hanem Jochanan Alemantól sajátította el.⁵⁵ A nagyszerű rabbi és kiemelkedő tudós, Kohut Sándor nem mulasztja el mindehhez hozzáfűzni: „A kabala elmeképző tanától [...] Elia Del Medigo távol tartá magát, mi józan felfogásának becsületére válik.”⁵⁶

Az igazi tudás a hermetikus tanok szerint „az Eggyel való egyesülés által” érhető el,⁵⁷ ám az ellentétes nézetek szintézisének megalkotása – amivel Pico della Mirandola kísérletezett – szintén abból a mély meggyőződésből fakadt, hogy léteznie kell egy mindent és az ellentétét is átható értelemnek, ami képes egységbe fogni a világot, a természetet. Ez a magasabb rendű tudás, ami feljogosít és kötelez is a világ újraformálására. Éppen úgy, ahogyan a rózsakeresztesek 1614-ben kiadott kasseli manifesztumának sem más volt a célja, mint – ahogyan a címe is jelzi – „Az egész világ általános és mindenre kiterjedő reformációja”.⁵⁸ E dokumentum címzettje pedig – amint erről az alcím tanúskodik – nem más volt, mint Európa valamennyi tudósa és uralkodója.⁵⁹ Yates arra hívja fel a figyelmet, hogy a rózsakeresztes manifesztumokban kifejeződő elvek – a tudomány nemzetközi együttműködésének hangsúlyozása, a világ tudomány általi megjobbítása, az emberszeretet hirdetése – később a nemzeti tudományos akadémiák programjának is részét képezték.⁶⁰

Zavarba ejtő, hogy a XVIII. századot megelőzően milyen gyakori volt tudós elmék részéről a hermetikus hagyományokra való hivatkozás. Kopernikusz a Nap helyzetével kapcsolatban Hermész Triszmegisztoszra, William Gilbert a mágnességgel összefüggésben Hermészre és Zoroaszterre utal, Bacon az alkímia nyelvén ír az anyagról, egyúttal az embert a *természet erőinek irányítójaként* határozza meg.⁶¹ Bacon ezt az új embert a passzív, szemlélődő régi emberrel állítja szembe, azonban látnunk kell azt is, hogy Bacon új embere nem más, mint magát istennel eggyé tevő, igencsak *régi* hermetikus. Az a megistenült ember, aki a Deus otiosus-t, a tétlenkedő Teremtőt mintegy kísérfi, és munkáját bevégezi. Semmi új nincs ebben az emberben, csupán az, hogy a XVIII. századtól egyre nyíltabban és egyre nagyobb számban lép a történelem színpadára, kísérleteit pedig immár nem korlátozza a holt anyagra, hanem egyenesen a társadalmat tekinti egy világ-történelmi kísérlet tárgyának.

Amint Ernst Blochból szinte kiszakad a vallomás, a világtörténelem voltaképpen egy olyan *kísérlet*, ami egy igazságos világra irányul.⁶² Blochnál is felbukkan az egység, a lét és lényeg, a jelenség és a valóság *egybeesése*. Ennek látja ugyanis azt az „ómegapontot”, végcélt, ami a filozófusok vízióiban szerinte megjelent.⁶³ Ez pedig meglátása szerint voltaképp a szabadság respublikája.⁶⁴

Ha azonban valóban ómegapont, akkor a szabadság e köztársaságának egyúttal immár *globálisnak* is kell lennie. Indirekt módon tehát Blochnál is megjelenik a *világköztársaság* gondolata, noha ő egy tökéletesedett ember eljövételét várja, akiben elvész az én és a világ ontológiai kettőssége, és aki által megszűnik a vallás is. Bloch tehát miközben a világ és az én ezoterikus eggyé olvadásáról és szabadság köztársaságáról beszél, Kanthoz és a XIX. század említett gondolkodóihoz hasonlóan hozza kapcsolatba a földön megvalósuló idilli állapotokat, a fenti szférával, a vallás világával, konkrétan a vallás megszűnésével.

Amint Molnár Comte pozitivistá (szcientista) vallásáról írja, „a kialakítandó hitrendszer minden társadalmi konfliktust felold, s egyben elhozza a társadalmi szolidaritást”.⁶⁵ A comte-i elgondolás – amiként Kant magánüggé avatott vallási világa, vagy Spencer és Marx ateizmusa az ezekhez kapcsolódó társadalmi rendszerekkel együtt – kevésbé tökéletes kifejezése az ezoterikus-hermetikus várakozásoknak, mint az, amiről Bloch beszél: alany és tárgy, fent és lent tökéletes és univerzális eggyé válásáról. Igen erős esz-

katológikus kép ez, különösen, ha mindehhez hozzávesszük, hogy ezt az állapotot Bloch egyenesen „ómegapont”-nak nevezi. Ómegának, ami a vég jele. Bloch XX. századi víziója azonban akként is felfogható, mint a XVIII–XIX. századi társadalomboldogító elképzelések primer nyelvezetű összefoglalása, ami egyúttal a legerőteljesebben utal vissza a hermetikus tanokra és okkult szimbolikára.

A nyugati gondolkodás misztikus-okkult eredetének tárgyalásakor érdemes néhány szót szólni arról a Kabbaláról is, aminek – amint arra Molnár idézve utaltunk – nem csekély szerepe volt a koraujkori ezoterikus elképzelések kiformalódásában. Molnár Yates nyomán hangsúlyozza Pico della Mirandola kitüntetett szerepét abban, hogy a nyugati gondolkodásban immár szélesebb körben vert gyökeret egy olyan szintézis megalkotásának gondolata, ami a keresztény tanokon túl magába olvasztja a mind a mágiát, mind pedig a Kabbalát. Magának a rózsakeresztes mozgalomnak az elnevezésével kapcsolatban is több magyarázat született, amelyek közül kiemelkedik a XVII. századi rózsakeresztes manifesztumok elbeszélése,⁶⁶ ami a legendás Christian Rosenkreutzot említi alapító-névadóként, aki állítólag a XIV–XV. század táján élt. Más vélekedések szerint a rózsakereszt Krisztus halálának és feltámadásának szimbóluma, megint más felfogások úgy vélik, a rózsza az emberi tudás kibontakozására utal. Sokkal valószínűbbnek tűnik azonban az, hogy a mozgalom neve a keresztény és a kabbalista tanok összekapcsolására utal, mint ahogy erre az egyesítésre már a XV. századi Pico della Mirandolánál is történt kísérlet.

A Kabbala szempontjából igen jelentős, Mose de León által a XIII. században lejegyzett – Kohut Sándor szerint inkább koholt⁶⁷ – Zohárnak ugyanis központi szimbóluma a rózsza, ami Izraelre vonatkozik. A mű a Hasonlat a rózsáról című fejezettel kezdődik: „Szólott Hiszkijja rabbi, s az Írás szavaival kezdte beszédét: »Mint rózsza a tövisek között« (Énekek éneke II,2). Kicsoda a »rózsza«? Izrael közössége. És mit jelent: »rózsza a tövisek között«? Ahogyan rózsza van vörös és fehér színű – hasonlóképpen van Izrael közösségében »szigor« és »könyörületesség«.⁶⁸ E fejezetben egyébként a rózsakeresztesekkel kapcsolatba hozott későbbi okkult szervezetek „tizenháromas” szimbolikája is hangsúlyosan előkerül. „Ahogyan a rózsának tizenhárom levele van, úgy sajátja Izrael közösségének a szeretet tizenhárom attribútuma melyek mindenfelől körülveszik őt. Hasonlóképpen az Elokim név első megnevezésére tizenhárom szó következik, hogy körülvegyék és oltalmazák Izrael közösségét – a második megnevezésig.”⁶⁹

A rózsakereszt (tehát a keresztben ábrázolt rózsza) szimbólumát olykor kapcsolatba hozzák Luther Márton jelképével, az ötszirmú rózsza övezte szívbe rajzolt kereszttel. Kevésbé valószínű azonban, hogy a rózsakeresztes jelkép a lutheri szimbólumból fejlődött ki, tekintettel a rózsakeresztes hagyományoknak a Luthert megelőző századokra való – alaptalannak teljesen nem tűnő – hivatkozásaira. Sőt Luther rózsája szirmainak ötös száma éppenséggel a Zohár rózsájának csészeleveleivel hozható inkább kapcsolatba, amelyekből szintén öt van. Ahogy a Zohár írja, hogy mi az értelme Elokim második megnevezésének: „Hogy amaz öt csészelevelre utaljon, amelyek a rózsát körülveszik: ezek az üdv öt módját jelentik, és őt kaput alkotnak.”⁷⁰ Mircea Eliade az Asztali beszélgetésekre utalva megemlíti, hogy „Luther az alkímia vallási funkcióját is elfogadta.”⁷¹ Az alkímista szétválasztó tevékenységében annak az isteni cselekedetnek a szimbolikus előképét látta, mely elválasztja egymástól az igazakat és az istenteleneket.⁷² Ha tehát a két szimbólum között egyáltalán kapcsolat van, akkor inkább a rózsakereszt lehet a lutheri rózsza valaminő előképe, mint megfordítva.

A Zohárnak azonban még különlegesebb a kapcsolata a rózsakeresztes tanokkal, ugyanis többek között vélhetően ez a kabbalista mű közvetítette a keresztény Nyugat felé Hermész Triszmegisztoosz fő princípiumát az „lent” és a „fent” szoros kapcsolatáról. Amint a Zohár Az alanti és a fenti Tóra című fejezete írja: „Amíg a Tóra a világban lako-

zik, a világnak szilárdsága és tartama van, mert a Tóra az Élet Fája, mely által fennáll a világ.⁷⁷³ Az alanti világ és a fenti világ szoros, mágikus kapcsolatát, egymásra utaltságát a Zohár azonban még közelebről is megvilágítja: „Mindaddig, amíg a Tóra tanulása meg nem szűnik alant, addig fönt sem pusztul el az Élet Fája. Ha pedig alant a Tóra megszakad, akkor az Élet Fája eltűnik a világból. Ameddig tehát a bölcsek örömeiket a Tórában lelik, addig Szamaélnek nincsen hatalma, mert azt mondja az Írás: »E hang Jákob hangja, de a kezek Ézsau kezei«. A felső Tóra az, amely »Jákob hangjának« nevezetetik. Amíg ez a hang meg nem szakad, addig a szó uralkodik, és hatalma van. Ezért a Tóra tanulmányozásának soha nem szabad megszakadnia.”⁷⁷⁴

Am a Zohár abban is rokonságot mutat a rózsakeresztes tanokkal és a felvilágosodásban gyökerező nyugati képzetekkel, hogy az ész, a rációt megkülönböztetett, sőt vallásos becsben részesíti. Oly módon ráadásul, hogy magával a választott nép szakrális közösségével azonosítja. Amint a Zohár Az énről, a szabadságról s a Tóráról című fejezete írja: „Micsoda hát Izrael közössége? A »különbséget tevő ész« **princípiuma, az Írás szava**inak értelme szerint: »megkülönböztetni a különbséget tevő ész szavaival« (Péld. 1,2).⁷⁷⁵

A Zohárnak A házasság szentségei című fejezetében különös hangsúlyt kap a női és a férfi princípium egyesülése, a férfi princípiumnak a női princípium által való felmagasztosulása. Ez a mozzanat is bizonyos rokonságot mutat a koraujkori, nyugati okkult tanokkal, amelyben a hímnő az isteni teljességet, a szét nem választottságot szimbolizálja. Persze a nemek egyesülésének mint az isteni teljességhez való közeledésnek az elgondolását nem kizárólag a Zohár közvetíti a Nyugat felé. A IX. századi Scotus Erigenánál is felmerül az a képzet, hogy a nemek különbsége a világfolyamat során alakul ki.⁷⁷⁶ Ebből persze következik, hogy „az Istenhez való felemelkedés mint a szubsztanciák egyesülése a férfi és a női nem egyesülésével kell hogy kezdődjék.”⁷⁷⁷ Amint Molnár rámutat, a „hermetikus, a gnosztikus és az alkimista spekulációkhoz hasonlóan itt is azt találjuk, hogy az ember miközben ráébred nemi különállására, egyben felismeri, hogy elveszítette a paradicsomi egységet, ami azonban nem egyszerűen időbeli változást, hanem saját lényének tökéletlenné válását jelenti.”⁷⁷⁸ Amint e képzet további sorsát Molnár jellemzi: „A teozófiában a hímnő az isteni és az emberi természet egyesülésének jelképe, s így az istennel egyesülni kívánó lélek megtisztultságának jele.”⁷⁷⁹ Molnár ugyanitt utal arra, hogy a hímnő alakja egészen a romantikaig nyomon követhető, és közvetítő közegnek a szabadkőművességet, a rózsakereszteseket és a „spirituálisokat” jelöli meg.⁸⁰ Nem kerüli el azonban a figyelmét az sem, hogy a női és a férfi princípium egyesülésének a Kabbala is nagy jelentőséget tulajdonított. Mint írja: „A Kabbala nemi jelképeket használ annak kifejezésére, hogy Istenben egymást kiegészítő elvek egyesülnek, tudniillik a női személy (sekhina) és a férfi személy (bárukh hou).”⁷⁸¹

A hímnő, az androgin eszméje egyúttal egy sajátos fejlődés termékeként is feltűnik. Molnár megjegyzi, „A német romantikában gyakran tekintették a jövő embere szimbólumának.”⁷⁸² Molnár itt Johann Wilhelm Ritterre és Novalisra utal, és éppen velük kapcsolatban említi a középkori és koraujkori okkult tanok hatását.⁸³ Ritternek azonban – aki elsősorban nem költő, hanem az elektromosságot kutató fizikus volt, és aki „alkímiai nyelvet használt”⁷⁸⁴ – nem is annyira a nemi, sokkal inkább a kozmikus egység gondolata állt érdeklődése középpontjában. Amint Gurka Dezső megjegyzi: „A kor német fizikusai közül legkövetkezetesebben talán éppen Ritter tekintette céljának a kozmosz egységének igazolását.”⁷⁸⁵ Az androgin, a hímnő tehát lényegében a XVII. századi rózsakeresztes tanokból ismert „alkímiai menyegző”-nek, a világ egységének, egyúttal egy magasabb tudás elérésének a szimbóluma. Hogy mindennek milyen kapcsolata van, és van-e egyáltalán a XX–XXI. századi gender tanokhoz, a biológiai és a társadalmi nem

elhatárolásához, utóbbi hangsúlyozásához az előbbihez képest, csak találgatni lehet. A gendernek azonban már szinte kialakulása pillanatában kiterjedt a figyelme a transzszexualitás jelenségére,⁸⁶ és Robert J. Stoller alapműve éppen 1968-ban jelent meg, amikor a „Make love, not war!”, a szabad szerelem és a világbéke (világegység?) jelszava a leghangosabban szólt.⁸⁷

A vélhetően ősi, hermetikus tanokból eredő, Scotus Erigenánál és a kabbalista Zohárban is felbukkanó, majd a nyugati ezoterikus gondolkodásban továbbélő női-férfi nemi kettősség misztikus feloldásáról Molnár a következőket jegyzi meg: „az egység ideális állapota az abszolút tudás végállapotával azonosul, [...] az így felfedezett feltétlenség azonos azzal a primordiális helyzettel, melyben a valóság még nem vált alannya és tárgygyá.”⁸⁸ Ez a kép azonban igencsak emlékeztet Ernst Bloch „ömegapont”-jához, amelyben a lét és a lényeg, jelenség és valóság teljesen egybeesik, mégpedig a szubjektum azon állapota által, amelyben az végre hiánytalanul önmagára talál.⁸⁹

Látható talán, hogy a felvilágosodásban gyökerező számos nyugati társadalomfilozófiai képzet nem csekély rokon vonást mutat bizonyos okkult hagyományokkal. Olyan képzetekkel, amelyeknek lényegi vonása az ellentétek sajátos összebékítése valaminő nagyobb egységben, mégpedig a magát Isten munkatársának, vagy épp helyettesének szerepébe helyező racionális ember által. Az is világossá vált talán, hogy ezek az okkult tanok, amelyek az észt és az emberi aktivitást helyezik előtérbe, nem csupán a Nyugat keresztény hagyományaival állnak szemben, de nem csekély mértékben ellenkeznek az ószövetségi hagyományokkal is. Keleti okkult elgondolások felhasználásával különleges, az eredetitől eltérő értelmet tulajdonítanak még annak a kabbalisztikus irodalomnak is, aminek néhány elemét pedig hasznosíthatónak vélik.

Hogy az okkult keleti, a keresztény nyugati és bizonyos zsidó hagyományokat ötvöző szintézisben mikor jelent meg ama hübrisz, ami mindent átértelmezett, ami csak útjába került, s aminek legsajátabb lényege Istennek az emberrel való helyettesítése, nehezen kibogozható. Legnagyobb valószínűség szerint ez már eleve részét képezte a hermetikus, tehát a Hermész Triszmegisztoszra hivatkozó eszmei áramlatnak.⁹⁰ Annyi mindenestre bizonyos, hogy a XV. században már tetten érhető a megistenülő, saját sorsát szabadon irányító ember elgondolása. E felfogás a társadalomirányítás elmélete terén elementáris erővel jelenik meg a XVI. század elején Machiavelli Fejedelmében. Ahhoz azonban, hogy a szabadon és merőben célszerűen tevékenykedő uralkodó teoretikus képe megjelenjen, szükség van az ember általánosabb „felszabadítására”. Ebben nagy szerepe volt Cosimo de' Medicinek, aki azzal bízta meg Marsilio Ficinót, hogy Plátón és Plótinosz szövegein túl fordítsa latinra az általa 1460 körül megvásárolt Corpus Hermeticumot.⁹¹ Sőt, a XV. század híres-hírhedt pápája, IV. Sixtus maga is intézkedik a Kabbala három könyvének lefordítása felől.⁹² E művek tovább fokozták a Nyugat már egyébként is meglévő érdeklődését a skolasztikus filozófiától eltérő tanok iránt. A XV. század végén Pico della Mirandola – aki, mint említettük, felhasználhatónak minősítette mind a zoroaszteri, mind az orphikus, mind a kabbalisztikus hagyományt – a „legfőbb építőmester”-nek nevezett Isten szájába adja az ember megistenülésének lehetőségére vonatkozó szavakat. Mint írja: „amilyennek csak akarod, döntésed és rangod értelmében magad alakítsd ki, s mint a fazekas, abba a formába gyúrd át, amelyik inkább tetszik. Lelked végzéséből lesüllyedhetsz az alacsony, állati világba, és újjá születhetsz a felsőbb, az Isten világába.”⁹³

Ez az Isten helyébe tolakodó igyekezet, amelyet humanisztikusnak, humán központúnak is nevezhetünk, egy prométheuszi vétséget is felhalmoz. Az aránytévesztését, ami nem csupán Istenhez képest határozza meg az embert tévesen, hanem – alkimistához mél-

tó módon – a természethez képest is. Méltán mondta tehát az alkímia kérdéseit is behatóan ismerő Jung: „A nyugati ember nem igényli a külső és belső természet fölötti uralmat. Mindkét uralomnak csaknem ördögi tökélyvel birtokában van. Aminek azonban nincs birtokában, az annak tudatos elismerése, hogy kívül és belül alá van vetve a természetnek.”⁹⁴

JEGYZETEK

- 1 Dante Alighieri: Az egyeduralom. Kossuth Könyvkiadó. Budapest. 1993. 19.
- 2 Karl Heussi: Az egyháztörténet kézikönyve. Osiris, Budapest, 2000. 315.
- 3 A Manoellóra, a középkori zsidó irodalomra, valamint annak értelmezésére vonatkozó adatokért köszönetemet fejezem ki Peremiczky Szilviának, akinek kiváló előadása a témára és annak fontosságára irányította figyelmemet. Dr. Peremiczky Szilvia: A zsidó Commedia, avagy Dante és Manoello, Országos Rabbiképző és Zsidó Egyetem, Zsidó Szabadegyetem, 2013. április 29. [web:] <http://www.or-zse.hu/sze/egyetem/eload20130429peremicki/eload20130429peremicki.htm>
Manoello 1261 táján született és 1328 körül halt meg. Így nem csupán Dante kortársa volt, hanem a kabbalisztikus irodalom szempontjából fontos mű, a Zohár szerzőjének, Moses de Léonnak is (1240–1305). Dantéval való személyes kapcsolata legalábbis valószínűsíthető, azonban, noha Manoello művein érződik az andalúziai költészet hatása, egyéb hispániai – így Moses de Léonnal való – kapcsolatára nincs adat. Manoellóra, és különösen a Dantéhoz fűződő viszonyára vonatkozóan lásd Fabian Alfie: Immanuel of Rome, alias Manoelleo Giudeo: The Poetics of Jewish Identity in Fourteenth-Century Italy. *Italicea*, 1998. 75/3, pp. 307–29.; Joseph Adler: Immanuel of Rome. *Midstream* 2002 February–March, pp. 16–19.; Devorah Bregman: I sonetti di Immanuel Romano. *La Rassegna Mensile di Israel*, vol. LX, No. 1-2. January–June 1994, pp. 43–86.; Devorah Bregman: Immanuel of Rome’s Metrical System and its Role in Hebrew metrics. *TARBITS – Journal of Jewish Studies* 1998; Cecil Roth: New Light of Dante’s Circle. *The Modern Language Review*, 1953. Vol. 48, No. 1, pp. 26–32.; Joseph Sermoneta: The bilingual prose and poetry of Italian Jews. In Isaac Benabu – Joseph Sermoneta (ed): *Judeo-Romance Languages*. Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem, 1985. pp. 161–168.
- 4 Idézi Gábor Ignác (é. n), **Manoello élete és költésze**, „Népszerű zsidó könyvtár”: Budapest 16. Vö. Dov Jarden: *Machb’rot Imanuel HaRomi*, Mossad Bialik: Jerusalem. 1957. 3. vol. 1, p. 34. (Sheim iri hi khitim / Ami heim romanim)
- 5 Peremiczky Szilvia (2012), *Jeruzsálem a zsidó irodalomban*. Gondolat: Budapest, 2012. 171–172.
- 6 Gábor 15, Gábor Ignác fordítása. Vö. Benke László: „Alef, bét, gimel, Dante: római Immanuel héber Commedia-adaptációja”, *Múlt és Jövő*, 2013/1, pp. 66–81. 80.
- 7 Peremiczky Szilvia szíves közlése szerint a források általában úgy fogalmazzak, hogy a „jó” embereknek lehet részük ebben a világban, függetlenül attól, hogy zsidók-e vagy sem, mások a noachita törvények betartására utalnak. A legfontosabb locusok: Talmud Sanhedrin 105a és Ros hasana 17a: minden nemzetből a rossz, gonosz emberek a gyehennára kerülnek, a jók pedig az Édenkertbe, lásd még: Avoda zara 10 b; Maimonides: bárki, aki a hét noachita parancsot megtartja (Hilkhot M’lakhim 8: 14; Hilkhot Teshuva 3:5). A noachita parancsolatok/törvények Noé fiainak törvényei. Mivel Noé fiaitól származnak a nemzetek, ezek a parancsolatok mindenkire nézve érvényesek, tehát nem zsidókra is, és akik betartják, részesülnek az eljövendő világban. A hét parancsolatból hat tiltás (emberölés, lopás, paráználkodás (fajtalanság), bálványimádás, állatkinzás, szentségtörés tilalma) egy pozitív parancsot fogalmaz meg: bíróságok létrehozása az ártatlanok védelmére.
- 8 Patai József: Héber költők 1–2. /Az Izraelita Magyar Irodalmi Társulat Kiadványai XXXII./ Budapest, 1910.
- 9 Amint a *Lumen gentium* második fejezetének 16. címe (Az Egyház és a nem keresztények) alatt – egyebek mellett – megállapítja: „Akik ugyanis Krisztus evangéliumát és az ő Egyházát önhibájukon kívül nem ismerik, de őszinte szívvel keresik Istent, és a kegyelem hatására teljesítik a lelkiismeretük szavában fölsimert akaratát, elnyerhetik az örök üdvösséget.” <http://www.katolikus.hu/zsinat/lg.html>
- 10 Karácsony András: A jogtudomány teológusa Carl Schmitt politikai teológiája. *Attraktor, Gödöllő–Máriabesnyő*, 2016. 5.
- 11 Európában elsőként Hollandiában, 1580-ban vált lehetővé a polgári házasság. Spanyolországban azonban majd háromszáz évvel később, csupán 1870-ben kötötték az első ilyen „megállapodás”. Antonio Silva Sanches és Ángel Acedo Penco: La importancia de la affectio maritalis en la concepción de la institución matrimonial en España. In *Ius est ars. Ünnepi tanulmányok Visegrády Antal professzor 65. születésnapja tiszteletére*. Pécsi

- Tudományegyetem Állam- és Jogtudományi Kar, Pécs, 2015. 449–464. Különösen 455. és 457.
- 12 Immanuel Kant: Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből. In Immanuel Kant: A vallás a pusztá ész határain belül és más írások. Gondolat Kiadó, 1980. Budapest, 58–76. 60.
- 13 Kant: i. m. 67.
- 14 Ugyanott.
- 15 Kant: i. m. 75–76.
- 16 Auguste Comte: A pozitív szellem. Magyar Helikon, Budapest, 1979.
- 17 Auguste Comte: *Système de politique positive, ou Traité de sociologie, instituant la religion de l'humanité. 1-4. Paris: Mathias 1851-1854*; Auguste Comte: Catéchisme positiviste, ou Sommaire exposition de la religion universelle, en onze entretiens systématiques entre une femme et un Prêtre de l'humanité. Paris: L'Auteur 1852.
- 18 Immanuel Kant: Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás? In Immanuel Kant: A vallás a pusztá ész határain belül és más írások. Hivatkozott kiadás 77–85. 84.
- 19 Herbert Spencer: Social statics. London: John Chapman, 1851.
- 20 Herbert Spencer: The Man versus the State. London: Williams and Norgate, 1884.
- 21 Pikler Gyula: Az állam ellen. I–II. *Budapesti Szemle*, 1886. 109. 43–60., 110. 213–237. különösen 226. Lásd még Zsidai Ágnes: Paradoxonok Pikler értékmentes jogszociológiájában. *Tolle Lege*, 2011 I. 1. http://tollelege.elte.hu/sites/default/files/articles/zsidai_agnes_paradoxonok_pikler.pdf
- 22 Johann Gottlieb Fichte: Der geschlossene Handelsstaat. Erstdruck: Tübingen (Cotta) 1800.
- 23 Karl Marx: A Kommunista Párt kiáltványa. Szikra, Budapest, 1952.
- 24 Marx Károly: A zsidókérdéshez. [web:] <http://www.freepress-freespeech.com/holhome/konyvek/marxm.htm>
- 25 Herbert Spencer: Ecclesiastical institutions (Part VI. of Principles of Sociology) Williams and Norgate, London, 1885.
- 26 Marx Károly – Friedrich Engels: A gothai program kritikája, Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1975, 23.
- 27 V. I. Lenin: Állam és forradalom, Magyar Helikon, Budapest, 1971. 34.
- 28 Robespierre: A vallási és erkölcsi eszményekről, kapcsolatukról a köztársasági elvekkel, és a nemzeti ünnepekről. In M. Robespierre: Elveim kifejtése. /Politikai gondolkodók./ Gondolat, Bp., 1988. 443–471. 461.
- 29 Robespierre: i. m. 455.
- 30 Karl Löwith: Világtörténelem és üdvtörténet. Atlantisz, Budapest, 1996.
- 31 A Politikai teológia harmadik fejezetének nyitómondata.
- 32 Molnár Tamás: Filozófusok istene. Európa Könyvkiadó, 1996. 159.
- 33 Karl Bart: Protestant Thought from Rousseau to Ritschl. New York: Simon and Schuster, 1969. 358.
- 34 Robert M. Grant: *Mysticism and Early Christianity*. New York: Harper Torchbooks. 1966. 65.
- 35 Molnár: i. m. 122.
- 36 Molnár, uo.
- 37 Molnár, uo.
- 38 Molnár: i. m. 122–123.
- 39 Molnár: i. m. 123.
- 40 Molnár, uo.
- 41 Molnár, uo.
- 42 Maurice Caron – Serge Hutin: *Les Alchimistes*. Paris: Editions du Seuil. 1970. 110.
- 43 Molnár: i. m. 124.
- 44 Molnár, uo.
- 45 Molnár: i. m. 124. Az idézett szöveget Molnár Frances A. Yates munkájából veszi át. Frances A. Yates: *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. New York: Vintage Book, 1969. 33.
- 46 Molnár: i. m. 131.
- 47 Molnár: i. m. 142.
- 48 Molnár: i. m. 136. Molnár lábjegyzetben utal Basilius Valentinus nevének vagy személyének fiktív jellegére, ám hogy e név alatt ez a szentencia fennmaradt, igencsak jelentőségteljes.
- 49 Molnár: i. m. 133.
- 50 Molnár, uo.
- 51 Molnár: i. m. 131.
- 52 Molnár: i. m. 142.
- 53 Molnár, uo.
- 54 Yates: i. m. 116. Vö. Molnár: i. m. 142.
- 55 Dr. Kohut Sándor: A zsidók története a Biblia befejezésétől a jelenkorig. Segédkönyv a közép tanodák, polgári iskolák, családi és tanodai könyvtárak számára. Nagyvárad, Laszky Ármin, 1881. 207. Lásd még http://mtdportal.extra.hu/books/A_zsidok_tortenete.pdf
- 56 Kohut: i. m. 207.
- 57 Molnár: i. m. 149.
- 58 Molnár: i. m. 159.
- 59 A mű eredeti címe „Allgemeine und General Reformation der ganzen weiten Welt ... an alle Gelehrte und Haupten Europas geschrieben”.
- 60 Yates: i. m. Vö. Kutrovác Gábor – Láng Benedek – Zemplén Gábor: *A tudomány határai*. Typotex, Budapest, 2009. 88.
- 61 Kutrovác Gábor – Láng Benedek – Zemplén Gábor: i. m. 89.
- 62 Ernst Bloch: *A Philosophy of the Future*. New York: Herder and Herder, 1970. 112. Vö. Molnár: i. m. 218.
- 63 Ernst Bloch: i. m. 139. Bloch **ómegapontja** azonban más, mint Teilhard de Chardiné, mely utóbbi éppúgy Krisztus, amint Krisztus a kezdet, az alpha is. Igaz ez még akkor is, ha Teilhardnál is szó van teremtő egyesülésről, és tetten érhető gondolataiban strukturális hasonlóságok az okkult tanokhoz.

- Vö. Pierre Teilhard de Chardin: Út az ómega felé. Szent István Társulat. Budapest, 1980.
- 64 Ernst Bloch: i. m. 36.
- 65 Molnár: i. m. 207.
- 66 Pallas Nagy Lexikona. 14. kötet, Pallas, Budapest, 1897. 685–686. Rosenkreuzer címszó.
- 67 Kohut: i. m. 181–183. Vö. Mircea Eliade: Vallási hiedelmek és eszmék története III. Osiris Kiadó, Budapest, 2002. 143. Eliade is Leóni Mózes szerzőségéről tudósít.
- 68 Zohár, Hasonlat a rózsáról [web:] <http://mek.oszk.hu/00200/00201/00201.htm#t37>
- 69 Ugyanott.
- 70 Ugyanott.
- 71 Mircea Eliade: Vallási hiedelmek és eszmék története III. Osiris, Budapest, 2002. 200.
- 72 Eliade: i. m. 219. Lásd még Luther Márton: Asztali beszélgetések. Budapest, 1983. 161–162.
- 73 Zohár, Az alanti és a fenti Tóra [web:] <http://mek.oszk.hu/00200/00201/00201.htm#t37>
- 74 Zohár, Az alanti és a fenti Tóra, uo. Szamaél nem más, mint a sátán.
- 75 Zohár, Az énről, a szabadságról és a Tóráról [web:] <http://mek.oszk.hu/00200/00201/00201.htm#t37>
- 76 Molnár: i. m. 139.
- 77 Molnár, uo.
- 78 Molnár: i. m. 140.
- 79 Molnár: i. m. 141.
- 80 Molnár, uo.
- 81 Molnár: i. m. 139.
- 82 Molnár: i. m. 141.
- 83 Molnár, uo.
- 84 Molnár, uo.
- 85 Gurka Dezső: A schellingi természetfilozófia és a korabeli természettudományok korrespondenciái. PhD-értekezés. Budapesti Műszaki és Gazdaságtudományi Egyetem Technika-, Mérnök- és Tudománytörténeti Multidiszciplináris Doktori Iskola, Budapest, 2005. 59. [web:] <https://repositorium.omikk.bme.hu/bitstream/handle/10890/365/ertekezes.pdf?sequence=1>
- 86 Robert J. Stoller: Sex and Gender: On the Development of Masculinity and Femininity. Science House. New York. 1968. 89–90.
- 87 Hogy az 1968-as év a globalitás szempontjából kiemelkedő jelentőségű esztendő, jól mutatja a globális környezeti problémákat figyelmének középpontjába állító Római Klub 1968-as megalakítása. Vö. Rosta István: A tudomány történetéből – Világproblémák, globalizáció. A Római Klub három jubileuma 2008-ban. *Magyar tudomány*, 2008. 169. évf. 12. sz. 1516–1521.
- 88 Molnár: i. m. 140.
- 89 Ernst Bloch: i. m. 112.
- 90 A beavottak sajátos kiválasztottság tudatának vélhetően bizonyos mintát adtak a kabbalisztikus irodalomnak a választott néppel kapcsolatos egyes vonatkozásai is. Az autentikus zsidó hagyományokban, illetve a kabbalisztikus irodalomnak a Moses de Leónig terjedő vonulatában azonban nem jelenik meg az a felfogás, ami a Teremtőt és a teremtetett felcseréli. A fenti Tóra és a fenti világ, valamint a lenti Tóra és a lenti világ viszonya a Zohárban meglehetősen egyértelmű, és ennek a viszonynak a megbomlása a Sátán uralmának az eljövételét vetíti előre, ami a hagyományos kabbalisztikus felfogás szerint nem lehet kívánatos.
- 91 Eliade: i. m. 210.
- 92 Imregh Monika: Giovanni Pico della Mirandola Oratójiának szerkezeti felépítése és a római disputa célja. In „Ritrar parlando il bel” Tanulmányok Király Erzsébet Tiszteletére. L’Harmattan, Budapest, 2011. 129–149. Különösen 145. és 148. Imregh itt kifejezetten utal Pico della Mirandola fennmaradt megjegyzésére, ami a pápai fordítatás tényére vonatkozik.
- 93 Giovanni Pico della Mirandola: Az emberi méltóságról. In Reneszánsz etikai antológia. Gondolat, Budapest, 1984. 212–244. 214.
- 94 Carl Gustav Jung: Gondolatok az értelemről és a tébolyról. Kossuth Kiadó, 2005. 50.