

A PHILOSOPHIA PERENNIS MODERNITÁS- KRITIKÁJA

J E N E I N O R B E R T

A *philosophia perennis* (örök bölcsélet) egy olyan szellemi áramlatot jelöl, amely az emberi gondolkodás történetében folyamatosan jelen lévő, időtlen és egyetemes hagyomány (ez a primordiális tradíció) létezését feltételezi. Az irányzat képviselői abból indulnak ki, hogy a nagy világvallások és a különböző filozófiai hagyományok – a látszólag igen jelentős különbségeik ellenére is – ugyanannak a transzcendens igazságnak a különböző megnyilvánulási formái. Ugyan a *philosophia perennis* szellemisége a tradicionalista iskolának köszönhetően főként a 20. században vált széles körben ismert, filozófiai szempontból részletesen kidolgozott rendszerré, az áramlat gondolatiságának előzményei egészen az ókori platóni ideatanra, aztán a neoplatonikus kozmológiára, valamint a középkori és reneszánsz keresztény-platonikus gondolkodásra vezethetők vissza. A 20. század első felében René Guénon rendszerező munkájának köszönhetően az említett örökség egy olyan átfogó metafizikai világképpé transzformálódott, amely szerint a modernitás egy történelmileg példátlan szellemi eltévelyedést jelent. Guénon szerint a modern civilizációt a transzcendencia tagadása, a mennyiségi szemlélet hegemoniája és az individualizmus uralma határozzák meg.¹ Mindezen folyamatok egy olyan válsághoz vezettek, melyben az ember fokozatosan kapcsolatát veszítette a létezés eredeti, metafizikai rendjével. Guénon munkássága inspirálta a tradicionalista iskola más jelentős képviselőit is, köztük Ananda Coomaraswamyt, aki a szimbólumok és a művészetek felől közelítette meg a hagyomány fogalmát, rajta kívül Frithjof Schuont, aki a különböző vallások transzcendens egységét hangsúlyozta, vagy éppen Hamvas Bélát, aki szerint a modern ember tevékenysége „az a nem teremtő, a nem pozitív, az üres, a lényegtelen és az erőtlen tevékenység, amelyben a szellem leszűkül, sok esetben eltűnt”.² A *philosophia perennis* modernitáskritikáját mégsem lehet homogén doktrínaként kezelni, hiszen az egyes szerzők között érdemi eltérések vannak abban, hogy milyen eszközökkel látnak kiutat a szellemi válságból. Az viszont közös meggyőződésük, hogy a modernitás válságának gyökerei spirituális természetűek, és csak a hagyományos szellemi forrásokhoz való visszatérés révén helyreállítandó metafizikai világkép hozhat valódi megújulást.

1 René GUÉNON: *The Crisis of the Modern World. Sophia Perennis*, New York, 2004.

2 HAMVAS Béla: *Scientia sacra*. I. köt. MEDIO, Bp. 2015. 234–235.

A PHILISOPHIA PERENNIS TÖRTÉNETI GYÖKEREI

Fogalmi és tartalmi szempontból a *philosophia perennis* nem a 20. században kibontakozó tradicionalista iskola találmánya, hanem a nyugati gondolkodásban évszázadok óta azonosítható eszmetörténeti hagyomány tovább élése. Már az ókori görög filozófiában fellelhető azon meggyőződés, miszerint a világ jelenségeit egy állandó, változatlan rend hatja át. Platón ideatanában a létezés érzéki formái mögött időtlen, örök archetípusok rejlenek, melyek minden létezés végső alapját jelentik.³ A később kibontakozó neoplatonizmus – kiváltképp Plótinosz az Egyről mint léten és nemléten túli, megismerhetetlen szubsztanciáról alkotott elmélete – a kozmológiai hierarchia gondolatával továbbberősítette azt a meggyőződést, hogy a vallási és filozófiai hagyományok mély szerkezetei egyetemes érvényű és öröktől létező igazságot tükröznek.⁴

a különböző hagyományok a végső igazság tükröződései



Ez a szemlélet a kereszténység elterjedésével sem veszett el. A patrisztikus és skolasztikus szerzők műveiben (Szent Ágostonnál és Aquinói Szent Tamásnál) egyaránt azonosítható a gondolat, miszerint minden igazság egy közös isteni forrásból ered, és hogy a különféle hagyományok csak részleges tükröződései a végső igazságnak, utóbbival szólva, „minden igazság, függetlenül attól, hogy ki mondja, a Szentlélektől származik”.⁵ Azaz a tértől, időtől és kultúrától függetlenül az igazság isteni eredettel bír, s noha az értelem képes felismerni

az igazság részleges megnyilvánulásait, azok teljessége csak a transzcendens rendben, tehát Istenben nyer értelmet.

A középkori gondolkodást újragondolva a reneszánsz humanizmus egyes szerzői az antik filozófia, a hermetikus tradíciók és a kereszténység tanítása közötti szintézis megteremtésére törekedtek. Marsilio Ficino *prisca theologia* koncepciója szerint létezik egy ősi és egyetemes bölcsesség, melyet a történelem során csak részlegesen sikerült megőrizni, mégis minden későbbi vallási formáció alapjául szolgált, azaz időben megelőzi a későbbi vallási, felekezeti megosztottságokat.⁶ A *philosophia perennis* kifejezést elsőként Agostino Steuco alkalmazta tudatosan 1540-ben megjelent programadó művében, melyben arra tett kísérletet, hogy az ókori filozófiát és a keresztény tanítást időtlen és egységes igazságként mutassa be.⁷ Steuco a *perennis* kifejezést az igazság változatlan természetének hangsúlyozására alkalmazta, harmóniakereső szemlélete pedig összhangban állt a reneszánsz és a kora újkori humanizmus tudáseszményével, amely a tekintélyelvű vallásosság és az újonnan kibontakozó tudományosság között keresett szintézist.⁸ Mindez pedig azt mutatja, hogy a kora újkori gondolkodásban a *philosophia perennis* fogalma inkább a kontinuitás és a harmónia hangsúlyozására szolgált, nem pedig egy radikális szembenállásra az aktuális korral szemben.

A fogalom használata a 17. században Leibniz munkásságában is megjelent, aki a kifejezést szisztematikusabb filozófiai tartalommal töltötte meg. Leibniz szerint a *philosophia perennis* azokat az alapelveket jelenti, amelyek minden igaz filozófiai rendszer közös nevezőjét alkotják, s amelyeket semmilyen időbeli változás nem képes érvényteleníteni.⁹ Másként fogalmazva, esetében ez már nemcsak egy teológiai program, hanem egyfajta episztemológiai elv is lett, melynek értelmében minden helyes gondolkodás végérvényesen ugyanazokra a princípiumokra vezethető vissza. Kiemelendő, hogy ez az értelmezési keretrendszer a későbbi tradicionalista iskola számára is hivatkozási alap maradt, jöllehet Guénonék már élesen elhatárolódtak a felvilágosodás racionalista hagyományától.



René Guénon (1886–1951)
francia származású szúfi
misztikus Egyiptomban

3 PLATÓN: *Állam*. ford. SZABÓ Miklós – STEIGER Kornél, Atlantisz, Bp. 2018. 514a–520a

4 PLÓTINOSZ: *Az Egyről, A Szellemről És A Lélekről*. ford. és jegyz. HORVÁTH Judith – PERCEL István, Európa, Bp. 1986. 327–349.

5 AQUINÓI SZENT TAMÁS: *Summa Theologica*. I–II. köt. Christian Classics, 1981. 109. a.1, ad 1.

6 FRANCES A. YATES: *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. University of Chicago Press, Chicago, 1964. 14–18.

7 AGOSTINO STEUCO: *De Perenni Philosophia Libri X*. Forgotten Books, London, 2018.

8 CHARLES B. SCHMITT: Perennial Philosophy. From Agostino Steuco to Leibniz. *Journal of the History of Ideas*, 1966/4. 515–518.

9 Uo. 506.

A 18–19. század folyamán a felvilágosodás és a pozitivista tudományosság térhódítása jelentősen háttérbe szorította a *philosophia perennis* évszázados hagyományait. Ugyanakkor a különböző romantikus és teozófiai áramlatokban (Helena Blavatsky, Rudolf Steiner) ismét megjelent a világ egyetemes, spirituális rendjének keresése. Egyes kutatások szerint a teozófiai rendszerek a *philosophia perennis* gondolkörének modernizált változatai voltak, melyek a korabeli racionalitással szemben egy alternatív, kozmikus világlátást állítottak, több ponton is kapcsolódva ahhoz a gondolati vonalhoz, amely később Guénon és követői munkásságában vált markáns metafizikai kritikává.¹⁰ A teozófizmus és a tradicionalista iskola közé azonban közel sem tehető egyenlőségjel, maga Guénon is élesen igyekezett leválasztani saját gondolatiságát az általa neospiritualistának nevezett, szinkretista tendenciákat idéző okkultista szervezetekről.¹¹

A 20. század első felében René Guénon a *philosophia perennis* hagyományát radikálisan új jelentéssel töltötte meg: számára ez már nem csupán egy egyetemes, történeti ideát, hanem egyfajta végső, normatív mércét jelöl, amely élesen szembehelyezkedik a modern világ relativizmusával és profán szemléletével, miközben eszköztárat is biztosít a modern civilizáció szellemi válságát eredményező okok feltárásához.¹² Az ő gondolataiból nőtt ki magát a *philosophia perennis* ernyőfogalma alá egységesebben szerveződő tradicionalista iskola, amely a transzcendens-metafizikai tudás hierarchiáját, a szimbolikus gondolkodás szükségességét és a modern világ gyökeres kritikáját egyesítette. Ezáltal a *philosophia perennis* fogalma hosszú történeti átalakulás során jutott el a reneszánsz harmóniakereső szintézisétől a korszak radikális kritikájáig, amely a modernitást a szellemi és kozmológiai rend elvesztésének tüneteként értelmezte.

TRADICIONALISTA ISKOLA

A *philosophia perennis* modern recepciójában döntő szerepet játszott az a gondolkodói kör, melyet a szakirodalom gyakran a tradicionalista iskola megnevezéssel illet. Ugyan a csoporthoz köthető személyek igen eltérő vallási és kulturális háttérből érkeztek, munkásságukat mégis egy közös meggyőződés hatotta át. Értelmezésük szerint a modernitás alapvetően a transzcendencia tagadásából és a kozmológiai rend elvesztéséből fakadó szellemi válsághelyzet. Gondolkodásukban sajátos módon ötvözték, bár gyakran eltérő hangsúlyokkal, a metafizikai univerzalizmust, a szimbolikus értelmezés igényét, valamint a kritikai történelemszemléletet.

A tradicionalista iskola eszmei alapítójának a már sokat emlegetett René Guénon (1886–1951) tekinthető. Fiatalkorában különböző okkultista körökben tevékenykedett, később azonban radikálisan elhatárolódott a spiritizmus és a szabadkőművesség világtól, és egy egyetemes metafizikai rendszer kidolgozásához látott hozzá. Guénon szerint a modernitás válságának kulcsa a „mennyeség uralmában” érhető tetten, vagyis abban a folyamatban, amelyben a minőségi, szakrális létszemléletet felváltja a számasság, a racionalizált technikai gondolkodás és az individualizmus.¹³ Mindemellett azt is hangsúlyozza, hogy a modern kor beköszöntével a történeti ciklusok végpontjára érkezünk (*kali-yuga*), ahol a primordiális tradíció fragmentálódott formái már képtelenek megőrizni az emberi lét valódi céljait.¹⁴ Gondolatiságában központi helyet foglal el a metafizikai tudás primátusa, amely szerinte a világvallások ortodox formáiban őrződött meg. Életének utolsó évtizedeit Kairóban töltötte, ahol szúfi beavatásban részesült, ezzel is jelezvén, hogy a tradíció élő megvalósulásához gyakorlati, spirituális aktusokra van szükség.

10 Nicholas GOODRICK-CLARKE: *The Western Esoteric Traditions*. Oxford U. P., Oxford, 2008. 212–213.

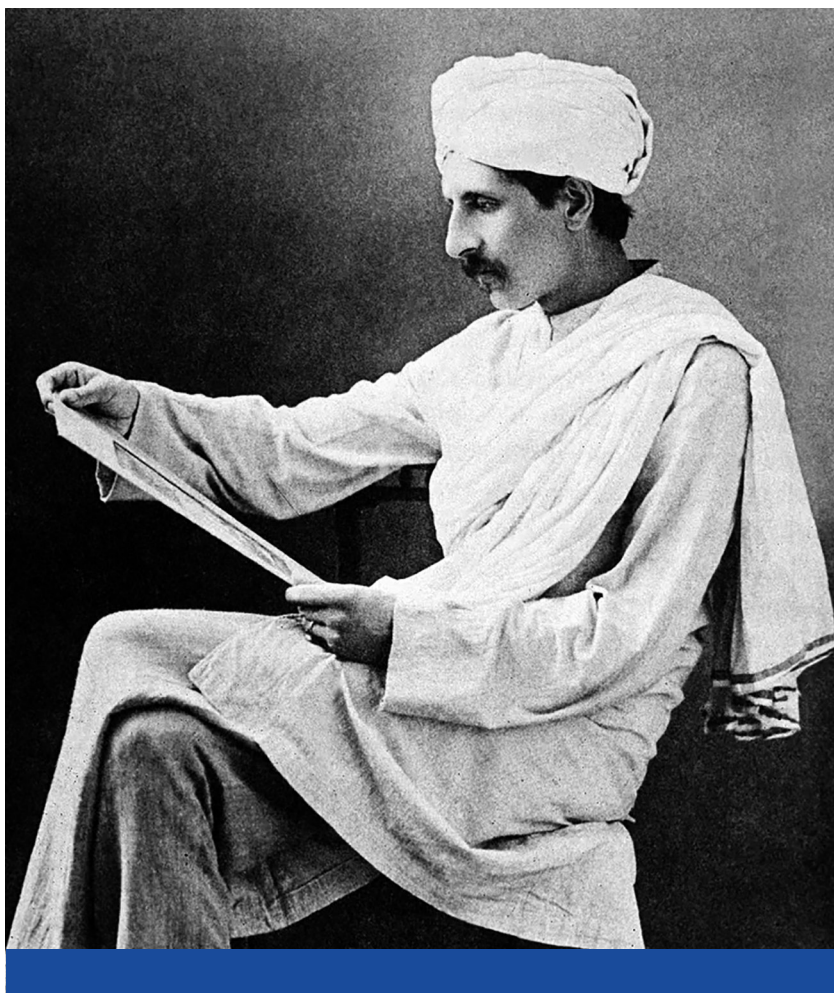
11 Kritikájának két könyvet is szentelt, melyek a *Theosophy. History of a Pseudo-Religion*, valamint a *The Spiritist Fallacy* címet viselik.

12 René GUÉNON: *The Crisis of the Modern World*. Sophia Perennis, New York, 2004. 39–40. és 57–59.

13 René GUÉNON: *A mennyeség uralma és az idők jelei*. ford. BUIJ Ferenc, Kárpátia Stúdió, Köröstarcsány–Balatonfőkajár, 2021. 23–28.

14 GUÉNON: *The Crisis of the Modern World*. I.m. 7–20.

Ananda Coomaraswamy
(1877–1947) ceyloni születésű
indiai metafizikus,
művészettörténész
fiatal korában

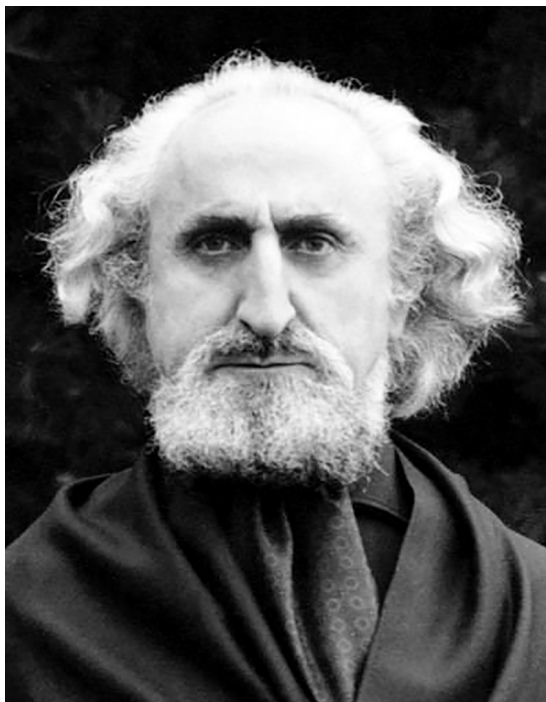


Az indiai származású művészet- és vallástörténész, Ananda Coomaraswamy (1877–1947) a tradicionális gondolkodás esztétikai dimenzióját emelte ki. Munkáiban következetesen védelmezte azt a nézetet, miszerint a szakrális művészet nem pusztán stiláris jelenség, hanem a transzcendens rend képi ábrázolása, ezáltal pedig metafizikai igazság hordozója.¹⁵ Coomaraswamy kritikájának középpontjában a modern művészetek és az esztétika áll, amelyek legsúlyosabb tévedésének az tekinthető, hogy az alkotást önkifejezésként azonosítják, leválasztva róluk a hagyományos művészetek eredeti feladatát, azaz a szellemi összefüggések megjelenítését. Alkotásai azért is tekinthetők különösen jelentősnek, mert a vallásbölcseleti téziseket összekapcsolta a művészettörténeti kutatásokkal, miközben nagy hangsúlyt fordított a szimbólumok egyetemes érvényére és a hagyományos kézművesség metafizikai jelentőségére.

A tradicionalista iskola második generációjának legnagyobb hatású gondolkodója a svájci származású Frithjof Schuon (1907–1998), aki *A vallások transzcendens egysége* címet viselő fő művében amellet érvelt, hogy az egyes vallások egy közös metafizikai forrásból származnak. Schuon fogalomhasználatával élve a vallások csupán formájukat tekintve, azaz exoterikusan (ritusok, tanítások, törvények összessége) térnek el egymástól, azonban lényegüknél fogva, azaz ezoterikusan hasonlóak, melyeket a közvetlen szellemi megismerés tesz hozzáférhetővé.¹⁶ Állítása szerint tehát az ezoterizmus a vallások közös gyökeréhez vezet vissza, a formák mögötti időtlen forráshoz. Életében Schuon a szufizmushoz kapcsolódott szorosan, jóllehet alkotásaiban hangsúlyosan tetten érhető a hindu advaita védánta és a keresztény misztika hatása is. Alaptézise szerint a szimbólumok helyes értelmezése nélkül semmilyen vallási forma

¹⁵ Ananda K. COOMARASWAMY: *Christian and Oriental Philosophy of Art*. Dover Publications, New York, 1956. 52–53.

¹⁶ Frithjof SCHUON: *The Transcendent Unity of Religions*. Quest Books, Wheaton, 1993. 1–7.



Frithjof Schuon (1907–1998)
svájci költő, festő,
spirituális vezető és
Titus Burckhardt (1908–1984)
firenzei születésű
svájci művészettörténész

nem érthető meg mélyen, éppen ezért Schuon szerint a modern vallásosság válsága abból ered, hogy a forma megőrzése mellett elveszítette kapcsolatát a transzcendens léttel.

Az ugyancsak svájci származású gondolkodó, Titus Burckhardt (1908–1984) elsősorban a szakrális művészetek és a metafizikai szimbolizmus kutatásának vált megkerülhetetlen alakjává. *Szakrális művészet Keleten és Nyugaton* című művében a hagyományos művészetet a lét hierarchiájának és a transzcendencia rendjének tükröződéseként értelmezte. Burckhardt szerint a modernitás egyik legfontosabb válságtünete, hogy a modern ember elvesztette azt a szemléletet, amely a jelenségek mögött rejlő archetipikus jelentéseket felismerte, ezáltal pedig a lét egy beszűkült állapotába került, amelyben lényegében képtelenné vált a transzcendencia eredeti jelentésének értelmezésére, azonosítására és autentikus megélésére.¹⁷

A tradicionalista iskola és a *philosophia perennis* legfontosabb kortárs képviselője Seyyed Hossein Nasr, az 1933-ban Perzsiában született filozófus és vallástudós. Műveiben a modern tudomány redukcionizmusának bírálatát fogalmazza meg, hangsúlyozva, hogy a természet szakrális valóság, amelynek profanizálása a környezeti válság tünete is.¹⁸ Írásai alapján a modernitás egyik legsúlyosabb következményének a szent kozmológia elvesztése tekinthető, melynek eredményeként a világ egészére pusztán anyagi erőforrásként tekint az emberiség. Nasr munkássága az iszlám metafizikai hagyomány értelmezésén túl jelentős hatást gyakorolt az öko-filozófiai diskurzusra is.

A tradicionalista iskola kapcsán két további szerző említhető meg, akik csak lazábban kapcsolódnak az eddig bemutatott szerzőhöz: Julius Evola és Hamvas Béla. Julius Evola (1898–1974) az olasz tradicionalista gondolkodás központi, de sok szempontból vitatott alakja. Guénonhoz hasonlóan Evola is vallotta a modernitás szellemi hanyatlásának a tézisé, ugyanakkor nála mindez egy aktívabb, harcos értékrenddel és életfelfogással párosult. *Lázadás a modern világ ellen* című fő művében az arisztokratikus szellem és a belső felsőbbrendűség helyreállításának elvét hirdeti, hiszen meglátása szerint a modern világ kizárólag politikai reformokkal nem győzhető le, ahhoz elengedhetetlen

¹⁷ Titus BURCKHARDT: *Sacred Art in East and West*. World Wisdom Books, Bloomington, 2001. 9–15.

¹⁸ Seyyed Hossein NASR: *Man and Nature. The Spiritual Crisis of Modern Man*. George Allen & Unwin, London, 1968. 6–10.

a modernitást meghaladó belső megújulás

a belső szellemi fegyelem.¹⁹ Ellentmondásossága abban érhető tetten, hogy nézeteit gyakran összekapcsolják a 20. századi szélsőjobboldali politikai mozgalmakkal,²⁰ azonban metafizikai írásai önálló filozófiai értéket képviselnek, így megemlézése elengedhetetlen a tradicionalista iskola tárgyalásakor. Hamvas Béla (1897–1968) tekinthető a magyar szellemtörténet egyik legeredetibb gondolkodójának. Bár nem állt közvetlen kapcsolatban a tradicionalista iskola szerzőivel, műveiben számos rokon motívum azonosítható: a modernitás erkölcsi és spirituális kritikája, a szimbólumok újjáélesztésének igénye és a transzcendencia helyreállításának gondolata. *Scientia Sacra* című írása az európai filozófiai hagyomány és a keleti metafizikai tanítások összekapcsolásának kísérlete, melyben Hamvas a világvallások metafizikai egységét hangsúlyozza, és a modern világ erkölcsi válságának meghaladását egyfajta belső megújulás lehetőségéhez köti.²¹

E gondolkodók életműve, jóllehet eltérő kulturális forrásokból táplálkozik, mégis számos ponton érintkezett egymással, amely egy közös nyelvet alakított ki: a metafizikai tudás hierarchiájának, a szimbólumok jelentőségének és a modern világ kritikai értelmezésének nyelvét. Guénon a metafizikai egység alapgondolatát helyezte előtérbe, Evola a hierarchikus szellemiség aktív visszaállításának szükségességét emelte ki, míg Schuon a vallások transzcendens összetartozását hangsúlyozta. Coomaraswamy és Burckhardt a szakrális művészet rehabilitációját tekintették kulcskérdésnek, Nasr pedig a modern tudomány kritikáját ötvözte az iszlám metafizikai hagyomány újraértékelésével. Hamvas sajátos helyet foglal el ebben a körben: életműve a magyar szellemtörténet kontextusában mutatja be a metafizikai gondolkodás lehetőségeit, kiemelve a spirituális önismeretet mint a válságból kivezető lehetséges utat.

MODERNITÁSKRITIKA

A *philosophia perennis* 20. századi gondolkodóinak számára a modern világ nem pusztán történeti korszak, hanem egy olyan, mindent átölelő szellemi állapot, mely alapjaiban kérdőjelezi meg az emberi lét hagyományos kereteit. Meglátásuk szerint a modernitás szubsztanciája nem egyszerűen a technikai fejlődésben vagy a politikai és társadalmi változások sorozatában, sokkal inkább a transzcendencia tagadásában, valamint a lét hierarchikus rendjének elhomályosodásában ragadható meg. Az iskola által képviselt átfogó kritika néhány rendre visszatérő elemre épül: a szekularizáció bírálatára, az individualizmus és egalitarizmus elutasítására, a technikai civilizáció kritikájára, valamint a metafizikai tudás hanyatlásának elemzésére. Ezen kritikai csomópontok együttesen rajzolják ki azt a gondolati mezőt, amelyben értelmezhetővé válik a *philosophia perennis* válasza a modernitás kihívásaira.

A tradicionalista iskola tagjainak egybehangzó állítása szerint a modernitás legfőbb jellemzője a transzcendens princípium kiszorulása a viláértelmezésből, valamint az ezzel párhuzamosan végbemenő szekularizáció. Guénon számára ez az egész történelmi folyamat kulcsa: az ember fokozatosan elveszítette kapcsolatát a lét forrásával, s ezzel megkezdődött a világ szentségstruktúrájának leépülése.²² Értelmezése szerint a világ profanizálódása nem egyszerűen vallási hitehagyásként azonosítható, hanem a létértelmezés ontológiai elcsúszásaként. A szentség érzékelése a modernitás beköszöntével már nemcsak a közösségi életből, hanem az egyéni tapasztalatvilágból is eltűnt, ezáltal a modern ember számára a transzcendens dimenzió többé nem tapasztalati valóság, csupán absztrakt és mitikus, ezáltal pedig irreleváns elem. Az egyéni

19 Julius EVOLA: *Lázadás a modern világ ellen*. ford. SZONGOTT Rudolf, Magánkiadás, Bp. 2021.

20 Lásd például Thomas SHEEHAN: The Fascism of Julius Evola and Alain de Benoist. *Social Research*, 1981/1. és Elisabetha Cassina WOLFF: Evola's Interpretation of Fascism and Moral Responsibility. *Patterns of Prejudice*, 2016/5–6.

21 HAMVAS Béla: *Scientia sacra*. I–III. köt. MEDIO, Bp. 2015.

22 GUÉNON: *The Crisis of the Modern World*. I.m. 42. és 55–56.

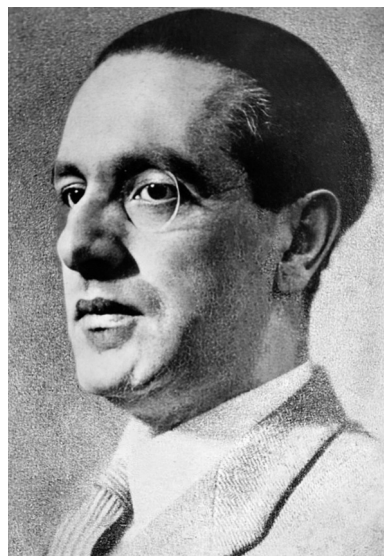
és közösségi szinten bekövetkező elidegenedés szorosan kapcsolódik a modern tudományos világkép kialakulásához, amely Nasr szerint megszüntette a természet és a szellem közti kapcsolatot, s így a világ csupán fizikai jelenségek aggregátumává vált.²³

Mindebből jól látható, hogy e gondolkör szoros kapcsolatban áll a felvilágosodás kritikájával. Maga Evola is a felvilágosodás racionális világképe felől közelítette meg a transzcendencia elhomályosulását. Az olasz gondolkodó szerint a felvilágosodás posztulátumai gyökeresen tagadták a vertikális, azaz metafizikai hierarchiakat, egy lapos, lineáris fejlődéstörténetet állítva helyükbe.²⁴ A természet e szemléletben többé nem a lét egyik tükröződése, hanem önálló, emberi manipulációra szánt anyag, amely teljes egészében elveszítette eredeti, transzcendens dimenzióját. Hamvas is osztja ezt a nézetet, jöllehet ő a problémát inkább morális síkon értelmezte: szerinte az ember, aki elvágta kapcsolát a szellemi centrummal, szükségszerűen elveszíti orientációját, így képtelenné válik objektív erkölcsi elvek felismerésére.²⁵

A tradicionális gondolkodás következő központi kritikája a modernitás antropológiai fordulatát célozza, amely az individuális szabadságot és az egyenlőséget abszolutizálja. Guénon részletesen tárgyalja, hogy a modern társadalom miként tette az individuumot a valóság végső mércéjévé, miközben ezzel megszüntette a kozmikus rendből fakadó minőségi különbségeket.²⁶ Mindez nemcsak társadalmi, hanem ontológiai síkon is nivelláláshoz vezetett, amelyben a minőségi különbségek – a szakralitás, a tudás, a közösségi hierarchia rendje – értelmüket veszítették. Evola még ennél is radikálisabban viszonyult a modernitás egyenlősítő tendenciáihoz. Állítása szerint az egalitarizmus a hagyományos kasztrendszer szellemi alapjainak felszámolására törekszik, ahol korábban még minden emberi állapot megfelelt egy kozmikus funkciónak.²⁷ Ennek fényében az egalitarizmus nemcsak társadalmi igazságtalanság, hiszen minden magasabb szellemi szintet a középszerűség szintjére kíván visszahúzni, hanem az emberi természet spiritualitásának torzulása is.

Ezzel szemben Schuon nem társadalmi oldalról közelítette meg a kérdéskört, hanem létszemléleti vonatkozásban bírálta az individualizmust. Véleménye szerint a modern ember szabadságról alkotott fogalma pusztán illúzió: az „önálló én” nem létezik, a személyiség pedig nem autonóm, hanem különböző szenvedélyek, eszmék és társadalmi szuggesztiók irányítása alatt áll.²⁸ Másként fogalmazva, az ember tényleges szabadsága csak akkor realizálódhat, ha az egyén, mint létező, képes visszatalálni önnön ontológiai gyökeréhez, azaz a transzcendens forráshoz. Mindezek alapján a tradicionalista iskola szabadságfogalma teljesen eltér a modern értelmezésektől, és egy jóval ősbibb felfogást képvisel. Ennek értelmében a szabadság tényleges elérése kizárólag spirituális szempontból értelmezhető, amely a szakrális közösségek egyes tagjainak adatik meg. Azonban azáltal, hogy ezek a közösségek és struktúrák kiüresedtek, az individuum számára a szabadság elérhetetlen, léte pedig üressé válik. Ezzel szemben a modern szabadságfelfogás kizárólag az ember metafizikai rendből történő kiszakadását jelenti, amely mögött nincs valódi felelősség, hanem a belső káosz uralma húzódik meg.

A tradicionalista iskola gondolkodói szerint a modern technikai társadalom nemcsak világlátásában, hanem eszközeiben is radikálisan elidegenedett a szakrális rendtől. Guénon a technikai fejlődést a mennyiségi szemlélet már említett uralmának megnyilvánulásaként értelmezi, amely minden minőségi aspektust felszámol, a különbségeket pedig értelmezhetetlenné teszi.²⁹ Az anyagi



Julius Evola (1898–1974)
olasz író, filozófus és
Lázadás a modern világ ellen
című műve (1951)

23 Seyyed Hossein NASR: *Knowledge and the Sacred*. State University of New York Press, Albany, 1989. 3.

24 EVOLA: *I.m.* 393–409.

25 HAMVAS: *Scientia sacra*. I. köt. *I.m.* 231–235.

26 GUÉNON: *A mennyiség uralma...* *I.m.* 74–75.

27 EVOLA: *I.m.* 129–142.

28 Frithjof SCHUON: *The Play of Masks*. World Wisdom Books, Bloomington, 1992. 12.

29 GUÉNON: *A mennyiség uralma...* *I.m.* 143–149.

világ átalakítása mellett a technikai racionalitás az emberi tudatra is hatással volt, melynek eredményeként az immár úgy tekint önmagára, mint a gépek és rendszerek kiterjesztésére. Mindez még kiegészíthető azzal, hogy a technika autonómiája oda vezet, hogy az ember elveszti kapcsolatát saját belső középpontjával, vagyis az ember és az eszközök közötti reláció megfordul: már nem az eszközök szolgálják az embert, hanem az ember szolgálja azokat, hiszen életének teljes ritmusát, működését, céljait és lehetőségeit az őt körülvevő gépek és eszközök szabják meg.

A technikai racionalitás felzárkózatlan térnyerésével a hagyományos szimbolikus gondolkodás is háttérbe szorult, ezáltal a modern ember elvesztette arra való képességét, hogy a világban jelen lévő metafizikai jeleket felismerje. Burckhardt éppen ezzel kapcsolatban hangsúlyozza, hogy a modern építészet, művészet és mindennapi környezet elvesztette azt a képességet, hogy transzcendens értelmeket hordozzon, ennek hatására az ember már nem a kozmosz jelentését próbálja olvasni, hanem kizárólag használati értékek szerint mér.³⁰ Mindez lényegében annyit jelent, hogy a modern ember tárgytudatba zárult, azaz önnön gyártmányai által meghatározott létállapotban él.

A tradicionalista iskola tagjainak egybehangzó álláspontja szerint a modernitás válságának egyik legmélyebb oka a metafizikai tudás felszámolása, illetve az a folyamat, amely során a világ szakrális struktúrája megismerhetetlenné vált. Másképpen fogalmazva, a modernitás nemcsak a szentséget számolta fel, hanem azt a tudásformát is, amely e szentség érzékelését lehetővé tette. Coomaraswamy szerint a tradicionális társadalmakban a tudás nem elsősorban analitikus gondolkodás, hanem szimbolikus látásmód is volt, amely az egész valóságot a transzcen-

dens rend tükröződéseként értelmezte.³¹ A modern tudomány azonban elválasztotta magát a kontemplatív hagyományoktól, és az empirikus adatokat tekintti az ismeretelmélet végső alapjának, ezáltal minden magasabb valóságszint kizáródik a megismerés köréből. A szakrális művészetek eltűnése is annak a jele, hogy a forma és a tartalom közti transzcendens kapcsolat megszűnt, amely így nem-

csak esztétikai veszteség, hanem egyfajta kozmológiai katasztrófa is, hiszen ezáltal a valóság is elvész. Lényegében tehát a modern ember saját érzékszervi világába rekedt, kizárólag az immanens világban keresi önazonosságát, hiszen a vertikális orientáció hiányában képtelen a túlvilági rend felé igazítani életét. A hamvasi gondolatmenet szerint ez az állapot egyfajta metafizikai anarchiaként jellemezhető, ahol az ember többé nem rendelkezik belső középponttal, így fogalmai és ítéletei elveszítik alapjukat.

A tradicionalista iskola kritikája soha nem maradt meg a pusztá diagnózis szintjén, hanem egyúttal a helyreállítás lehetőségének feltárásában is érdekelt volt. Guénon a tradicionális beavatási láncolatok újjáélesztését tekintette a válságból való kilábalás feltételének, hiszen szerinte csak ezek biztosítják a közvetlen kapcsolatot az abszolútummal.³² Schuon ezzel összhangban az egyetemes metafizikai elvek újrafelfedezését sürgette, amely minden vallási formában jelen van.³³ Evola a belső arisztokratizmus magatartását ajánlotta: azt az elkötelezett, fegyelmezett életformát, amely képes ellenállni a modernitás nivelláló hatásainak, ez volna a „tigrislovaglás”.³⁴ Nasr gondolkodásában a kozmológiai szentség helyreállítása nem csupán filozófiai program, hanem a környezeti válság és a szellemi elidegenedés leküzdésének is előfeltétele.³⁵ Hamvas végső soron úgy vélte, hogy a hagyomány nem időhöz kötött múlt, hanem egy állandó jelenlét, amelyhez az ember bármikor visszakapcsolódhat, ha a tudatát képes átalakítani.³⁶ Összességében tehát e gondolkodók közös meggyőződése, hogy a modernitás válsága a transzcendencia tagadásából fakad, és csak a metafizikai látásmód helyreállítása teheti lehetővé a belső és közösségi megújulást.

analitikus gondolkodás

versus

szimbolikus látásmód

30 BURCKHARDT: *I.m.* 72–74.

31 COOMARASWAMY: *I.m.* 10–11.

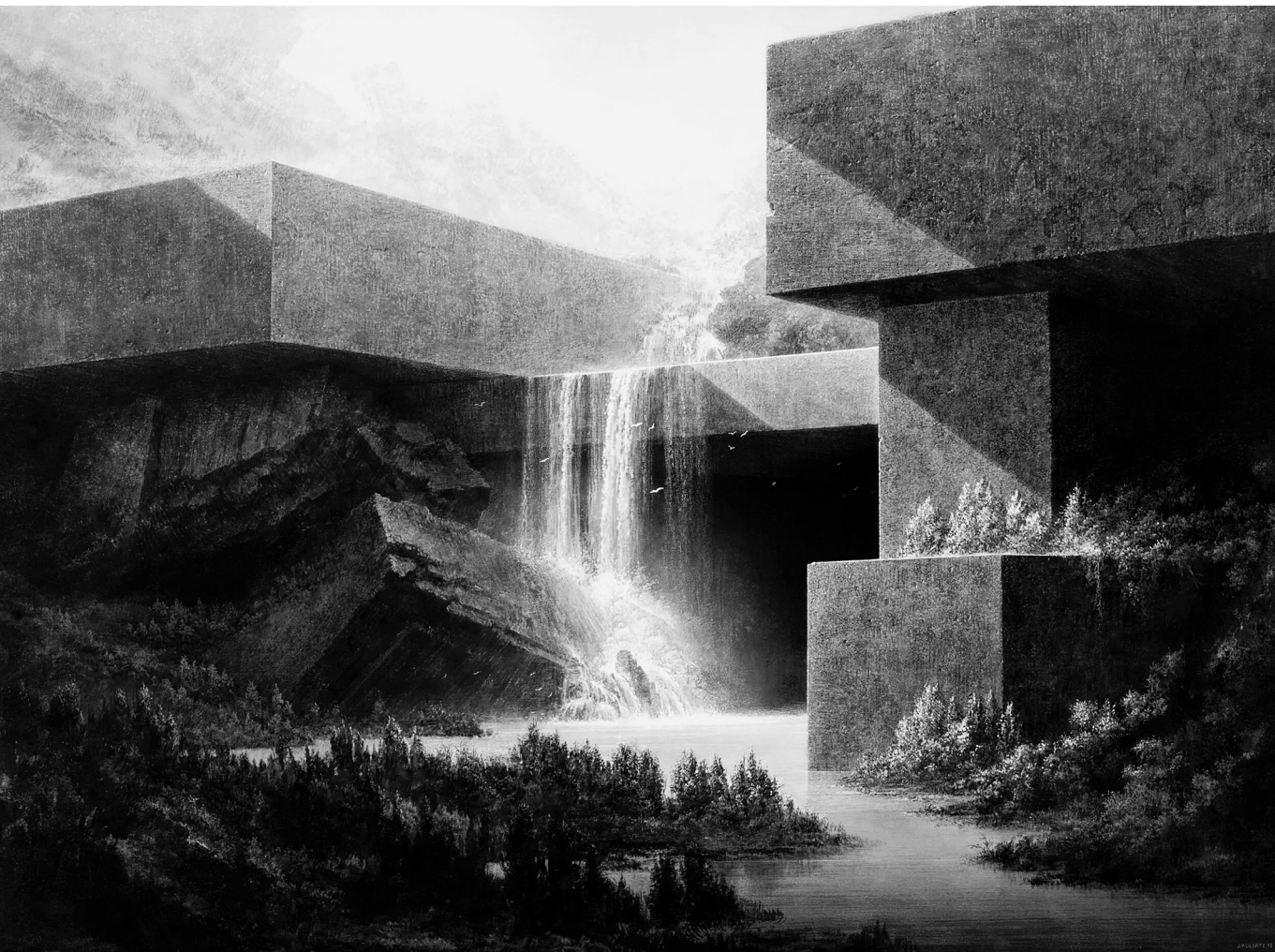
32 René GUÉNON: *Beavatás és spirituális megvalósítás*. ford. BENCZE Tamás, Kvintesszencia, Debrecen, 2006.

33 SCHUON: *The Transcendent Unity of Religions*. *I.m.* 19–20.

34 JULIUS EVOLA: *Ride the Tiger*. Inner Traditions, Rochester, 2003.

35 Seyyed Hossein NASR: *Religion and the Order of Nature*. Oxford U. P., Oxford, 1996. 6. és 12–13.

36 HAMVAS: *Scientia sacra*. I. köt. *I.m.* 102.



Metafizikai magasság –
Jean-Pierre Ugarte alkotása
(*Senses Atlas*)

KRITIKAI RECEPCIÓ ÉS HATÁSTÖRTÉNET

A *philosophia perennis* és a tradicionalista gondolkodás a 20. századtól mind a tudományos, mind a politikai diskurzusokban élénk vitákat váltott ki. Bár egyes gondolatai (mint például a modern világ szekularizációjának bírálata vagy a szimbolikus látásmód védelme) komoly intellektuális vonzerőt gyakoroltak, kritikusaik gyakran kifogásolták a metafizikai univerzalizmus tételeit, a történeti homogenizálást és doktrinális kizárólagosságát.

A tradicionalista iskolával szemben megfogalmazott egyik leggyakoribb ellenvetés a vallások történeti és kulturális különbségeinek relativizálására irányul. Wouter Hanegraaff szerint az iskola tagjainak nézetei erős esszencializmusra épülnek, amely hajlamos a történeti fejlődést figyelmen kívül hagyni, a vallási hagyományokat pedig egy előzetesen feltételezett metafizikai egységhez szabni.³⁷ Hasonló kritikát fogalmaz meg Mark Sedgwick is, aki rámutat, hogy a tradicionalista gondolkodás a vallástörténet komplexitását reduktív módon értelmezi, miközben saját autoritativ forrásait abszolutizálja.³⁸ Emellett vallástudományi nézőpontból kritikai észrevétel tehető azzal kapcsolatosan is, hogy a szerzők normatív kiindulópontból vizsgálják a vallásokat, és így elemzésük nem felel meg a szigorúan történeti-empirikus megközelítés követelményeinek.

A tradicionalizmus recepciójában fontos szerepet játszik a Julius Evola nevéhez kötődő politikai örökség. Evola aktívan kapcsolatba került a 20. századi

37 Wouter HANEGRAAFF: *Esotericism and the Academy*. Cambridge U. P., Cambridge, 2012. 126. és 311.

38 Mark SEDGWICK: *Against the Modern World*. Oxford U. P., Oxford, 2004. 192–193.

olasz radikális és szélsőjobboldallal, gondolatai pedig egyes körökben identitásképző, ideológiai programmá váltak. Bár Guénon határozottan elutasította a politikai instrumentalizálást, a tradicionalista diskurzus némely eleme (történelmi ciklusok elmélete, elitizmus, a modern egalitarizmus kritikája) ideológiai kontextusban is felhasználhatóvá vált. Ezzel kapcsolatosan azonban megjegyzendő, hogy e politikai recepció egyes esetekben elhomályosította a tradicionális gondolkodás lényegesebb elemét, vagyis a spirituális dimenziót, hozzájárulva ahhoz, hogy a tradicionalista gondolkodás megítélése sokszor igen ellentmondásos.

A *philosophia perennis* ugyanakkor jelentős szellemtörténeti hatást gyakorolt a vallásfilozófiai diskurzusokra, különösen a vallások közös alapjairól szóló vitákban. Példaként megemlíthető a tradicionalista iskola vallási pluralizmust igenlő koncepciója. Számos kutató szerint a modern vallástudomány számára a *philosophia perennis* fontos ellenpont, amely újra és újra felveti az egyetemes érvényű igazság kérdését. Az esztétörténeti recepcióban több munka is hangsúlyozta, hogy a tradicionális iskola a 20. századi nyugati ezoterizmus egyik legkoherensebb filozófiai irányzata volt.³⁹ Bár Guénonék tanítása erősen hierarchikus szemléletet képvisel, a vallásos gondolkodás pluralizmusát és a vallások összehasonlító kutatását is jelentősen inspirálták.

A 21. század elején a tradicionalista gondolkodás számos új kontextusban jelent meg. Nasr művei az öko-filozófiai diskurzusokban, Schuon gondolatai a vallások közötti párbeszéd szakirodalmában váltak referenciaponttá. A globális szekularizáció erősödése és a kulturális homogenizálódás folyamatai újra felértékeltek a tradicionalizmus kritikáinak aktualitását. Ugyanakkor a doktrinális univerzalizmus és a politikai instrumentálhatóság kérdése továbbra is vitatott maradt, utóbbi igen gyakran pont a tradicionalista gondolkodók részéről. A kritikai recepció egy része ma is hangsúlyozza, hogy a *philosophia perennis* a vallási pluralizmus történeti tapasztalatát gyakran egy ahistorikus elméleti konstrukcióba rendezi, amely egyes kultúrák sajátosságait háttérbe szorítja. Mindazonáltal kétségtelen, hogy a tradicionális iskola gondolkodása fontos intellektuális alternatívát kínál a modernitás meghatározó paradigmáival szemben.

KONKLÚZIÓ

A *philosophia perennis* és a metafizikai tradicionalista gondolkodása a 20. század intellektuális történetének egyik legösszetettebb kísérlete volt arra, hogy a modern világ szekularizációját, szellemi relativizmusát és technikai önkényeit átfogó kritikai keretbe helyezze. A tradicionalista iskola szerzőinek életműve közös alapélményből indult: abból a felismerésből, hogy a modernitás nem egyszerűen történeti fejlődési szakasz, hanem a transzcendenciától való eltávolodás folyamata. A *philosophia perennis* ereje részben abban rejlik, hogy egyetemes mércét próbál kínálni a vallások és civilizációk értékeléséhez.

Ugyanakkor módszertani és történeti korlátait sem hagyhatjuk figyelmen kívül: a vallási pluralizmus komplexitását gyakran leegyszerűsítő módon értelmezte, s a hagyomány fogalmát egyes kritikusai szerint egy ahistorikus ideálként állította szembe a modernitással. A politikai instrumentalizálhatóság kérdése – mégpedig Evola recepciója nyomán – szintén ma is vitatott.

Mindezzel együtt a *philosophia perennis* jelentősége abban áll, hogy rámutat a modern világ önértelmezési kísérleteinek vakfoltjaira. A világ szakrális dimenziója, a szimbólumok jelentősége és a metafizikai tudás lehetősége olyan kérdések, amelyek ma is érvényes filozófiai problémák. A tradicionalista gondolkodás a kortárs diskurzusokban – akár vallásfilozófiai, akár öko-filozófiai, akár kultúrkritikai keretben – inspirációs forrás marad azok számára, akik a modernitás horizontján túlmutató értelmezési lehetőségeket keresnek. ■

a vallások és civilizációk egyetemes mércéje

39 GOODRICK-CLARKE: *Im. és Antoine FAIVRE: Access to Western Esotericism*. State University of New York Press, Albany, 1994.