

SESZTOV ÉS FRANK ÖSSZEVETÉSE A SZEMÉLYES METAFIZIKA FÉNYÉBEN

LEV SESZTOV: *A KOR GYERMEKEI ÉS MOSTOHAGYERMEKEI*
SZEMJON FRANK: *A REALITÁS ÉS AZ EMBER*

Krepler Erzsébet

Sesztov és Frank, a két hasonló időben élt orosz vallásbölcsező pozíciójának összevetése igen tanulságos lehet. Érdekesnek ígérkezik nemcsak hasonló hagyományaik – zsidó származásuk mellett az orosz ortodoxiában gyökerezésük – miatt, hanem amiatt, hogy a gondolatvilágukban fellelhető számtalan hasonlóság mellett igen jelentős különbségek jelentkeznek mind hangvételben, mind egyes központi jelentőségűnek tekinthető megállapításuk között. A rendkívül összetett, komoly válsággal küszködő kultúrtörténeti szituáció mellett ennek okát éppen kettős kulturális fogantatásukban találhatjuk: míg Szemjon Frank a zsidó kultúra gyökereit nem feledve, a kereszténységet azzal organikus egységben élőnek tapasztalva továbblépett a keresztény kultúrába, addig Lev Szesztov a keresztény kultúrára is inkább a zsidó kultúra szemszögéből tekint. Mindez Frank szellemi “hajlékonyságát” és Szesztov ezzel szemben tanúsított szellemi “keményfejűségét” látszik bizonyítani, ám meszszenenően figyelembe kell vennünk: mi az, amihez Szesztov olyan kérlelhetetlenül ragaszkodik, és mi az, amit Frank – legalábbis Szesztovhoz képest – mondhatni: felad.

Bár e ragaszkodás-feladás különbsége tekinthető kevésbé jelentékeny hangsúlyeltolódásnak is – ám mindaz, ami filozófiájukban, pozíciójukban e “hangsúlyeltolódásból” következik, az már elég jelentékeny ahhoz, hogy e különbséget gyökerében, tehát a pozíció mibenlétében – és e pozíciónak a kultúrtörténeti szituációhoz viszonyulásában – kíséreljük meg megragadni, és mindebből következőnek tekintsük a szövegekben megragadható eltéréseket.

Bár Szesztov a zsidó kultúra szempontjának következetes képviselője, egyetemes jelentőséggel viszont a keresztény kultúra rendelkezik – mégis azt kell mondanunk, esetünkben ennek ellenére Szesztov pozíciója tekinthető egyetemesebb érvényűnek. Mindez pedig azt is jelentheti, hogy a kereszténység hagyományos koncepciója megújításra szorul, és a zsidó kultúra szempontja nyújthatja azt az alapot, melyből kiindulva – tulajdonképpeni eredeti koncepcióját újra megtalálva – a keresztény kultúra visszatérhet ahhoz, amit az ige kezdetben valósága voltaképpen jelent. Vagyis az igazság abszolút elsőbbségéhez és különbözőségéhez evilághoz képest, és annak „legyen”-jellegéhez – ahhoz a meggyőződéshez, hogy az ember arra hivatott, hogy evilágon képviselje és érvényesítse az igazságot, és a világ megszentelődése ezáltal lehetségessé váljon.

Ez az a tétel, ami a hagyományosnak tekinthető keresztény kultúrában és még inkább civilizációban (mert sajnálatos módon az újkor óta a “keresztény” Európa sokkal inkább civilizációként határozza meg önmagát, mint kultúraként) és egyúttal Frank filozófiájában nem érvényesül kellőképpen, és amelyet viszont a Szesztov által képviselt zsidó kultúra alapvető igazságának tekint. Hogy e tétel viszont a keresztény kultúrának ugyanúgy eredendően elidegeníthetetlen tapasztalatát jelenti, mint ahogyan (akár ezen keresztül is) a zsidó és a keresztény kultúra a legmesszenenően egy töről fakadónak – mondhatjuk: egy igazságból valónak – tekintendő, azt itt magától értetődősége miatt nem tartjuk igazolandónak (hozzáfűzni azt tudjuk, hogy a két probléma, úgy tűnik, szervesen összefügg).

A szolovjovi hagyománytól vezetett, az istenemberség, a szellemi alkotás eszméjét mélyen magáénak valló és azt igazolni törekvő Frank, úgy tűnik, nem lépi át jelentősen a szolovjovi koncepció határait, amikor az istenemberségben kifejeződést nyerő szemlélődő modellt – bár annak igényét maximálisan kifejezi, sőt rendkívül szuggesztív érvelésével igazolja is – hozzá hasonlóan viszont nem érvényesíti azt teljes értékűen, és mind koncepciója kifejtésében, mind annak felépítésében szándéka ellenére a már idejét múlt, de még mindig konvencionálisan érvényesnek tekintett, a világot az igazsággal szemben előnyben részesítő tevékeny modell invencióihoz alkalmazkodik. Mindez pedig leginkább abban a Frank által bevezetett, termékenynek ítélt fogalomban érhető tetten, amit “realitásnak” nevez, és amely *A realitás és az ember* című utolsó művének egyik alapfogalma.

Könyvének szinte minden fejezetében, más és más aspektusból kísérli meg leírni a “realitás” mibenlétét. Leírása alapján első megközelítésben felismerhetnénk benne a szellemi, evilághoz képest transzcendens szférát, hiszen ide tartozik többek között a szellemi alkotás, a vallási tapasztalat, és mindaz, amiben az ember valódi, szellemi lényé nyilvánul meg. Mindez önmagában jelenthetné a személyes szellem, az igazság ember általi közvetlen megtapasztalhatóságát és a világ felé közvetíthetőségét, de Frank esetében az igazsággal közvetítés ontikus rendjébe valahol zavar keletkezik: a szubsztancialista gondolkodásból adódóan a részből az egész felé haladva építi fel gondolkodási rendszerét. Az alulról felfelé építkező metafizikai rendszer hibás voltát elsősorban a “realitás” mozzanatában mutathatjuk meg a legszemléletesebben, de természetesen ilyen hiba mellett nem beszélhetünk a rendszer egészének sem kifogástalanságáról.

Ez annál is inkább sajnálatos, mert világos magyarázatain keresztül a lét rendje tiszteletben tartásának legteljesebb szándékát ismerhetjük fel, a szellemi embert középpontba állítani törekvő könyve valóban lebilincselő olvasmány. A tudományos egzaktásra törekvés azonban a szellemi életben mégsem mindig vezet a kívánt eredményre, és éppen, amit állítani kíván, az hajlamos „kicsúsítani kezei közül”, vagyis magyarázatának az evilághoz tartozó logikát túlságosan tiszteletben tartó menetéből elveszni. Frank példájának „ellenpontozására” kiválóan alkalmas Sesztov Spinozáról szóló tanulmánya, ahogyan ő mondja: “éppen annak kellett megölnie Istent, aki a legjobban szerette” (L. Sesztov: *A kor gyermekei és mostohagyermekai /Spinoza történelmi sorsa/. In: *Teremtés a semmiből*, Budapest, 1999. /Patkós Éva válogatta és ford./, 184. o.). Természetesen Spinoza és Frank gondolkodása között jelentős különbség van, de az, ami miatt Frank rendszere sem lesz tökéletes, vagy ha úgy tetszik, csak rendszerként lesz tökéletes, de nem felel meg a személyes lét rendjének, annak eredője mindkettőjüknél hasonló, ha meglehetősen más eredményre jutnak is.*

Mindennek háttérében az – a felemás tevékeny modell keretein belül megszabott – téves filozófiai elképzelés áll, hogy a személyes szellem szférájában is tartható az az evilághoz alkalmazkodó, a civilizációs építkezést-fejlődést mintának tartó elképzelés, hogy a részből eljuthatunk az egészhez. Ha a civilizáció szemszögéből tekintve is csak korlátozott érvénye van ennek az elképzelésnek – mert a civilizáció is az igazságból, a személyes szellemből, a kultúrából nyeri el végső és valódi értelmét – akkor a szellem dolgaiban ez az elképzelés nemcsak félreértésekhez, hanem egyenesen eltévelyedéshez vezethet – ahogyan Spinoza példáján Sesztov segítségével szemléltetni fogjuk.

Mit is ért tehát Frank “realitáson”, és miért mondhatjuk, hogy amit erről elénk tár, nem felel meg a lét rendjének? Frank szándéka szerint a szellem valóságos létét, amely sokkal inkább “reális”, mint bármi immanensen kézzelfogható, és amely mindig több, mint saját maga, mindenben megnyilvánulni törekszik. Nem történik meg azonban igazán az

immanenciától való elhatárolása, és éppen ebben rejlik a “realitás” kétséges, egész valóját kétségbe vonó tartalma:

“A realitás már maga is ... valami isteni. Ebben találhatjuk a panteizmus igazának elemét – abban a vallási érzésben, amely Istent mint “mindenhatót” (вседержитель) tudatosítja, olyan mindent átölelő és mindent átható elvként, amely az egész létezésben úgy van jelen, mint minden létezőnek immanens alapja.” (Frank, Sz. L.: *Realnoszty i cselovek. Metafizika cselovecseszkovo bityija*. Párizs, 1956., 197-198. o.)

A realitásnak ezt az “elementáris” és “formátlan” tudatát nem tartja elegendőnek, differenciálni törekszik a realitás fogalmán belül:

“A realitás ... számunkra ellenséges erőként is felléphet, amely önmagában is alaptalan, romboló és ‘istenellenes’.”(U. o. 198. o.)

De akkor hogyan lehetséges, hogy mégis alapot jelenthet számunkra, mint személyek számára? – kérdezi.

„A realitás, mint olyan, mélyen rokonságban áll az emberi lélekkel, és ezzel együtt ... olyan talajt képez, amelyre támaszkodhat a személy. ... De ezzel együtt a realitás, ahogyan közvetlenül fenomenológiailag előttünk áll, eddig valami személytelennek is mutatkozott, valamilyen szellemi atmoszférának, amely az egész létben szétáradva jelen van és közös alapot képez számára. De a realitás ezen tulajdonsága a hozzánk legközelebbi, legközvetlenebbül elérhető rétegére jellemző. ... a realitásnak mélységi dimenziója is van. ... A metafizikai tapasztalat ... azt mutatja meg, hogy a személyes lét momentuma, mindazzal, amit megkövetel – a realitás legutolsó mélységére jellemző, ... mint annak centruma és abszolút eredendő forrása.”(U. o. 199-200. o.)

Ezekben az idézetekben világosan nyomon követhető Frank gondolkodásának kifogásolható oldala: a lét szerkezetét “lentől felfelé”, építőköről építőköre egymásra rakva képzelettel el és építi fel. Ez egyrészt megkapó is lehet, hiszen a hierarchia legfelső szintjére természetesen Istent helyezi, annak tetejére, amit itt az utolsó néhány sorban “személyes létnek” nevez. Nagyon jó érzéssel a realitás “alsóbb” szféráját személytelennek, a legfelsőbbet pedig személyesnek nevezi, vagyis a legmagasabb rendűnek mindenképpen a személyeset tartja. Ez a lentől felfelé, az evilágitól a személyes létig, Istenig eljutás az egész rendszerére jellemző, a kifejtés az empirikus valóságtól kezdve a neki formát adó szférán és a lelki jelenségeken át jut el ezek összegéig: az objektív valóságig, majd ehhez hozzáadva azt, ami ezen túl van: az “ideális létet”, jut el a “realitás” fogalmáig, amely, mint idéztük is, “személytelenül a létben szétáradva van jelen” – vagyis az egész immanens világgal feltétlenül kapcsolatban áll.

A realitásnak ez a “mindent átölelő” és a teremtésben “szétáradó” jellege által hozható gondolkodása éppen az általa bírált panteizmussal rokonságba, ha igen csökkentett formában is, és ha valóban ritkán olvashatók is könyvében olyan egzakt módon panteisztikus részletek, mint az általunk idézett, hiszen figyelmét sokkal inkább a “felsőbb”, vagy “mélyebb” szellemi jelenségekre fordítja, mint Isten, az istenemberség és a szellemi alkotás. Nem következett megállapításaiból olyan feltűnően torz irányba, hogy pl. Isten a természetből is megismerhető lenne – pedig azt kell mondanunk, mindebből ez következne. Tulajdonképpen nem világos, a szellem szerinte keveredik-e a természettel, vagy nem is létezik egzakt értelemben vett tárgyi világ, csakis a személytelen szellem működik mindig és mindenben. Istent a “realitás” legmélyében megtapasztalhatónak gondolja, tehát a “realitás” ezen részét, úgy tűnik, a világtól valóban “távol” lévő, a transzcendens fogalmát valóban “közéltető” szférában képzelettel el, ezzel szemben a “realitás” “alsóbb rétegei” a természettel, a világgal valóban kapcsolatban vannak, vagy azt helyettesítik – ezzel a “réteggel” szemben

viszont legalább nem is táplál illúziókat: annak személytelen, istentelen, démonizálódható részének tekinti.

Ezután azonban azt a kérdést kell feltennünk: miért van szükség ilyen alsó, természetközeli szféra létezésének feltételezésére? A lét rendjének sokkal inkább az felel meg, ha nem “létesítünk” Isten és a természet közé mintegy hídként vagy átmenő csatornáként elképzelt “kétes egzisztenciájú” – vagyis a gonoszságra ugyanúgy hajlamos (vagy még hajlamosabb?) szférát, mint a jóra. A személyes lét, az Isten, a szellem, az igazság egy és ugyanaz, mindig az élő és személyes “legyen”, és nincsenek “rosszra hajlamos” szférái. Sőt: csakis általa nyerhet bármi is értelmet. Vagy ha elképzelésének másik lehetséges értelmezését vesszük: a tárgyi világ nemlétezésének esetén a mindenhol-mindenben ható személytelen szellemmel szemben hogyan is kellene fellépni? Jobb-e, ha az ember távol tartja magát az ilyen értelemben vett világtól, és Isten szemlélésébe vonul vissza, vagy inkább keveredjen bele az ilyen világba, hogy őt is elborítsák személytelen szellemi erők? Mivel ez utóbbit nyilvánvalóan nem javasolja Frank, az előbbit kell választanunk, ami viszont maximálisan ellentmond az istenember alkotó, a világgal az értelemadáson keresztül mindenképpen kapcsolatba lépő ideáljával.

Hol van tehát Frank elképzelésének legproblematisabb pontja? Ott, hogy tulajdonképpen az önmaga által képviselt istenemberség koncepciójában nem hisz kellő mértékben, nincs tisztában jelentőségével, vagy nem képviseli következetesen, amikor ilyen köztes szférával, sőt voltaképpen az egész teremtés közvetlen szellemi vonatkozásával terheli meg gondolkodását. Ezáltal épp az általa olyan szuggesztíve bemutatott istenembert fosztja meg a rá váró feladattól: az önmagában jó, vagyis az igazság befogadására képes, de azt magában nem hordó természet és a második természet, a civilizáció megszentelésétől, vagyis az igazságnak, a személyes szellemnek a világ felé közvetítésétől.

Mindez a filozófiában a görögök óta konvencionális “szubsztancia” képzetére vezethető vissza, amelyet Szolovjov, az orosz vallásfilozófia kezdeményezője sem tudott meghaladni: a “mindenegység” elképzelésében az egész teremtett világ részesül a szellemből, minden mindenben szellem, az ember pedig az ilyen értelemben vett világ része, nem pedig nem pedig felette áll – ha ezt, úgy gondolhatjuk, a szellem mindenhatóságának bemutatása érdekében tette is. Miért tartja magát ez az elképzelés olyan makacsul, miért van, hogy a keresztény gondolkodás még mindig ragaszkodik a görög kultúrán belül megszabott gondolkodási formákhoz? A ragaszkodás gyökerét abban láthatjuk, hogy a szubsztancia olyan civilizációs egységképzetet jelent, amelyre a civilizációs erőfeszítések megindítása érdekében a keresztény kultúrának is szüksége volt, mert – bár a kultúra elsőbbségének háttérbeszorítása árán – könnyebbé tette a civilizáció megszentelhetőségébe vetett hit megszilárdítását. Viszont azt a hamis képzetet hordja magában – emiatt vonódik kétségbe Frank istenemberségbe vetett hite is –, hogy voltaképpen az ember szentelődik meg a világgal, a természettel, a civilizációval érintkezésbe lépve, hiszen az hordozza a szellemet, és nem az ember szenteli meg a személytelen, tisztán immanens természeti erőket személyes szellemi fellépése által. A lét rendje szerint a természet erői teremtettségük által “jók”, vagyis az ember által közvetített személyes igazság befogadására képesek, a kultúra keretei közé illeszthetők.

Amikor Frank az idézett részletben a “realitásnak” ellenséges, romboló erejét, istenellenes oldalát is bemutatja, helyesen ismeri fel, milyen következményei vannak a bálványimádásnak: annak, ha evilági, immanens jelenségeknek teremtettségük következtében jelenlévő, feltétlen szellemi jelentőséget tulajdonítunk. Az embert személyes voltában megalázó, önmagukhoz hasonlító démonná válnak, az embert hozzá semmiképpen sem méltó-

an, személytelen szintre süllyeszti. Közben nem szabad elfelejtenünk, hogy mindezt nem a természeti erő "műveli" – hiszen éppen feltétlen szellemi vonatkozásáról nem beszélhetünk – hanem az ember saját maga engedelmessé válik vagy megálmódott erőknél, válik saját eltévelyedésének rabjává. (Természetesen különbséget kell tennünk aközött, ha a természeti népek teszik ezt, hiszen számukra a szellem, az Isten megközelítésének elsősorban ez a "kézenfekvő", személytelen módja adódik, és aközött, amikor az zsidó-keresztény hagyományú, a személyes igazságot, az Istent évezredek óta értő-ismerő európai kultúrán belül találkozunk hasonló jelenséggel.)

Spinozáról szóló tanulmányában Sesztov megmutatja, hogy a zsidó-keresztény hagyományon kívüli kultúrák, így a görög is, az emberhez az alapvető nyomorúság fogalmát fűzik (az ember "létbetörésével" súlyos vétet követett el) – tehát már létéből adódóan kíséri valamilyen tragikum, szorongás. Sesztov ezt a megterhelt létezését az Isten által és az ő képére teremtettséggel állítja szembe, amely nemhogy nem vétet, hanem az ember volta-képpen méltóságát jelenti (az eredendő bűn pedig éppen az ehhez a méltósághoz nem illő engedetlenséget jelenti, embervoltunk megalázását, amit tehát az ember Isten képére teremtettsége megelőz). Vagyis a szubsztancia fogalmát, az immanens, természeti egység-képzetet alapul vevő görög kultúra az ember "keletkezésének" momentumához éppen azért fűzi a nyomorúság terhét, mert keletkezésnek és nem teremtettségnek fogja fel: vagyis a szubsztanciához kötött ember csak rabnak, vétkesnek, az anyaghoz méltatlanul odaláncolt fogolynak („léláncolt Prométeuszna”) érezheti magát. Így tulajdonképpen a görög kultúra is megfelel, ha közvetve is, a személyes szellemi emberlét követelményének, hiszen szenved ennek hiányában. Mint ahogyan Frankról is elmondhatjuk, hogy amennyiben az általa a realitás alsóbb részének nevezett démonizálódásra hajlamos résztől tartózkodik, és figyelmét a személyes szellemre, Istenre és az istenemiségre fordítja, nem követ el nagyobb eltévelyedést, annál inkább vádolható nagy fokú következetlenséggel, hiszen a személyes metafizikát igénylő istenemiség alapintuíciójával lép fel, de a személytelen intellektualista metafizikának megfelelően építi fel azt.

Azt mondhatjuk, Frank az idézett részekben pontosan írja le a szubsztancia mi-benlétét, tulajdonképpen annak kétféle formája is jól felismerhetővé válik, melyek volta-képpen egyébe olvadnak össze, mert eredményük, következményeik hasonlóak. A szubsztancia elképzelésének megfelelően egyrészt az anyagot, a természetet, a civilizációt gondolhatjuk feltétel nélkül szelleminek – Frank esetében: "a létben szétáradó", "mindent átölelő és átható elv" közvetlenül érintkezik vele (esetleg attól valóban anyagi voltát is megvonva), vagy a szellemet gondolhatjuk evilági természetűnek – Franknál a szellemi szféra az immanens világnak megfelelő logikának megfelelően, alulról felfelé épül fel, és önmagán belül is további részekre tagolható, ez pedig azt sugallja, hogy személytelen, evilági mechanizmusoknak megfeleltethető, objektív immanens törvényeknek engedelmessé válik.

Sesztov ezzel szemben szinte minden művében éppen a személyes szellem, az igazság ilyen jellegű objektivációja ellen lép fel, mint ami annak szellemi szabadságát veszélyezteti: hiszen a szellem dolgaiban a személytelen megközelítés által éppen annak lényegevész el. Hiába szól egy filozófiai mű a szellemről, ha ugyanakkor személytelennek, mechanizmusnak mutatja, nem felel meg a szellem, az igazság alapjellegének: a személyességnek. A Spinozáról szóló tanulmány – mint ahogyan Sesztov legtöbb műve, esetleg más-más aspektusból – erről szól, és arról, ami ehhez, és a franki "realitásban" jól megragadható szubsztancialitáshoz szorosan kapcsolódik: miért nem felel meg a szubsztancialitás a zsidó-keresztény hagyományban megtapasztalható lét rendjének. Úgy is fogalmazhatunk: makacsul követeli a gondolkodásnak a szemlélődő modellre átállását, a tevékeny modell feladá-

sát (a szubsztancialitás e modellből következő „illúzióknak” is nevezhető), mint amelyek számára (és a zsidó kultúra számára) elejétől fogva nem volt meg a létjogosultsága. Ez a követelés igen sarkított, hiszen a kultúrtörténet egész eddigi szakaszában – ahogyan már leírtuk – volt „mentség” használatára, de a követelés aktualitását illetően igazat kell adnunk neki: a tevékeny modell tartalékai – a mögé felsorakoztatott személyes képviselő, a belé vetett hit – mára már kimerültek, és ez szellemi kiüresedéshez vezetett. Személyes szellemi képviselő pedig már csak a személyes igazságnak és a kultúra elsőbbségének elvét valóban tiszteletben tartó, azt érvényesítő szemlélődő modellhez várható.

A tanulmány vége felé Sesztov szemléletesen fogalmazza meg, mit is tett Spinoza – szokásos fogalmazási módszerével él, a helytelenített gondolatokat a végletekig fokozza, hogy teljesen nyilvánvalóvá váljon helytelenségük:

„Spinoza megölte Istent, azaz megtanította az embereket, hogy azt gondolják, Isten nincs, csak szubsztancia van, a keresés egyetlen igaz módja a matematikai módszer (azaz a közönyös, az objektív vagy a tudományos kutatás módszere), az ember nem alkot államot az államban, a Biblia, a próféták és az apostolok nem nyilatkoztatták ki az igazságot, csupán erkölcsi tanításokat hoztak az embernek, és az erkölcsi tanítások és törvények teljes mértékben helyettesítik Istent...” (L. Sesztov: *A kor gyermekei és mostohagyermekai*. In: *Teremtés a semmiből*, Budapest, 1999. /Patkós Éva válogatta és ford./, 199. o.)

Sok mindent összefoglal ebben a mondatban, amit előtte hosszabban kifejt. Elsősorban a szubsztancia elképzelésének megfelelő, „objektív”, „közönyös”, „tudományos” gondolkodást, és a bibliai kinyilatkoztatást, a próféták igazságát alapul vevő szemléletmódot állítja szembe, melyekben a személytelen intellektuális és a személyes gondolkodást ill. metafizikát ismerhetjük fel. Éppen a „szubsztancia” szót használja, és tisztában van vele, hogy jelenléte kizárja a lét rendjének megfelelő, az egy igaz Istenből kiinduló, az ige kezdetben valóságának gondolatát következetesen érvényesíteni kívánó gondolkodást. Hiába is beszél Spinoza annyit Istenről: rendszere azt fejezi ki, hogy Isten nincs, csak szubsztancia van, hiszen Spinoza Istene már csak szubsztancia, aki – vagy amely? – a természettel egyenlő.

Sesztov lényeglátó szemléletére jellemző, hogy több helyen hangsúlyozza: az ölte meg Istent, aki a legjobban szerette. Ez pedig ebben az esetben nem azt jelenti, hogy valójában egyáltalán nem szerette, hanem felismeri, hogy valóban szerette, és ellentmondásosan gondolkodott, amikor nem személyes hajlamának, hanem az úgymond a kor Szellemének megfelelően járt el. Sőt azt írja: „Őt, aki teljes szívével, teljes lelkével megszerette az Úristent ... maga Isten ítélte az Istengyilkosságra.” (U. o. 189. o.) Ez már nehezen érthető-értelmezhető kijelentés, és ahhoz a bibliai idézethez kapcsolódik, amelyet a tanulmány elején szereplő mottóul választ:

„...Kit küldjek el, ki menjen el nekünk? ... Menj, és mondd ezt a népnek: Hallván halljatok és ne értsetek, s látván lássatok és ne ismerjete; Kövérítsd meg e nép szívét, és füleit dugd be, és szemeit kend be: ne lásson szemeivel, ... ne értsen szívével...” (U. o. 169. o. – Ésaías 6, 8-10)

Mindkét idézet arról tanúskodik, hogy Sesztov intuitíve érti, hogy valamiért szükség van Spinoza „bűnére”, Spinoza fellépése a kultúrtörténetben – amely egyébként kívül esik Sesztov látószögén – valahogyan elnyeri értelmét. És nem is csak azért, hogy belátja Spinoza istenszeretét, és azt is, hogy – a descartes-i könnyedséget nélkülözve – vállalja a felelősséget bűnéért; az isteni „küldetés hangsúlyozása” másra utal. Inkább arra gondolhatunk: a nagy eltévelyedés (Spinoza) – természetesen csak közvetve – de bizonyos szempontból inkább az igazság felé visz, mint a következetlenségből adódó kisebb eltévelyedés

(Descartes), mert az igazság teljes hiányát megszenvedve az ember lelke-szellemé ismét "éhezi és szomjúhozza" az igazságot. Ez pedig már természetesen az igazság után vágyó ember teljesítménye lesz, nem az eltévelyedést hangoztató, de a kultúrtörténet keretén belül a tévutakat bejáró elgondolás közvetve okot adhat önnön értelmetlenségének beláttatására, és így – elnyerheti értelmét.

Annál is inkább állíthatjuk, hogy Spinoza esetében nem démonikus, cinikus eltévelyedőről van szó, mert olyan elvnek, eszmének veti alá magát, amely, legalábbis közvetett formában, de érintkezik a kultúrával és az igazsággal – ez az, amit Sesztov a "kor Szellemének" nevez. Értzi, hogy ez valamilyen korlátozott jelentőséggel bírhat, de ő – a zsidó kultúrának megfelelő gondolkodásmódtól vezetve – sokkal inkább annak a személyes szellem, a kultúra szempontjától való távolságát érzékeli:

"... elolvastuk Hegelnél, hogy az ember a maga korának gyermeke, és ítéleteiben nem az igazságot fejezi ki, hanem csupán azt, amit az adott történelmi pillanatban az általános szellem akar..." (U. o. 173. o.)

Mi is ez a kor Szellemé, honnan ered, és mi az értelme? Hiszen minden kornak van valamiféle "szellemé", vagy inkább divatja, mi lehet ezen a kifogásolható? – mert Sesztov számára valóban kifogásolható, egyenesen az igazsággal vagy az "örökkévalóság" szempontjával állítja szembe, amellyel, úgy tűnik számára, összeegyeztethetetlen. Azt a szempontot takarja, amit a zsidó kultúra nem ismer: a civilizáció szempontját (és az építéséhez feltétlenül szükséges, haladásként, és nem üdvtörténetként felfogott történetiség szempontját) – ezért lehet Sesztov számára érthetetlen –, amely pedig a kereszténységben eszmévé vált, a kultúra ettől elkülöníthető és elkülönítendő szempontját egyre inkább elkendőző, egyre inkább szubsztanciaként félreértelmezett eszmévé.

Sesztov számára, aki kultúra és civilizáció feltétlen különbségéből, az utóbbi feltétlenül pogány voltából indul ki, érthetetlen az a szubsztancialista gondolkodás, amely ezeket egynek mutatja, sőt a civilizációt a kultúra hordozójának, feltételének tartja. Azt mondhatjuk, hogy addig, ameddig a civilizáció nem akarja valóban helyettesíteni a kultúrát, ez a feltétlennek tartott egység megengedhető, de éppen az újkorban, tehát Spinoza korában jött el az ideje annak, hogy ez az illúzió felborítsa az addig megszokott értékrendet, azt, hogy a civilizáció valóban hordozni tudja magában a kultúrát – mint ahogy a lét rendjének sem felel meg, hogy az ember evilági életét elrendező szerveződés, a civilizáció, magasabb rendű szempontokat adjon az embernek, hiszen önmaga szorul rá, hogy az ember léttapasztaló képessége által az igazságot közegeben is érvényesítse, és így az egész világot az igazsághoz emelje.

A „kor Szellemé” tehát a szubsztanciának, az immanens civilizációs egységképzetnek az egyik arca (Sesztov Általános Szellemnek is nevezi, amely evilági egysége által az individualitás "bűnétől" megszabadíthat), amely gátolja a kultúrának az őt megillető helyre kerülését, és ezáltal az emberről alkotott helyes – a zsidó-keresztény hagyományban adott – szemlélet érvényesülését. Sesztov idézi Hegeltől, hogy "senki sem haladhatja meg igazán a korát, ... Mert az egy általános szellemhez tartozik, amely szubsztanciája és lényege." (U. o. 172. o.) – és fölismeri, hogy ez a valódi filozófia, a szabad személyes szellem korlátozottságát jelenti, az evilágból kiinduló gondolkodáshoz alkalmazkodást, ami pedig lényegesen leszűkíti a lehetőségeket, sőt: a személyesség kiveszéséhez vezet.

Amit a „kor Szellemé” közvetít: a civilizáció építéséhez szükséges józan ész uralma mindenben, és e szellemnek a Sesztov által is homályosnak és "mitologikusnak" nevezett, félig szellemi, félig evilági, felemás személytelen lénye valójában ellentmondásban vannak, az tehát a legteljesebb mértékig irracionálisnak és valótlannak mondható. A "kor

Szelleme” annak a civilizatórikus szempontú történelemfelfogásnak az egyik megnyilvánulása, amely a haladást, a civilizáció fejlődését tartja elsőrangúnak, és amely Sesztov számára az előbbieken említett szempontok szerint elfogadhatatlan. Szerinte Descartes és Spinoza “történelmi küldetéssel” rendelkezett, Hegel pedig helytelenül teszi, hogy “filozófiai rendszerek ’fejlődési folyamatát’” írja le, a történetfilozófiának sokkal inkább a filozófusok “legbensőbb gondolataihoz és élményeihez” kellene közel kerülnie, Pascallal viszont egyet tud érteni abban, hogy “kívül áll a történelmen”. Ők tehát szerinte aközött választottak: hogy “a kor gyermekei” vagy „mostohagyermekai” akarnak-e lenni.

Bár a történelemben részvétel a civilizáció szubsztancialista felfogása miatt valóban nem teljesértékű megoldás, a történelmen kívül állást sem lehet annak nevezni, hiszen megoldatlan marad a civilizáció státusza, ez utóbbi esetben nem kapunk választ arra a kérdésre, hogy összefüggésbe hozható-e kultúra és civilizáció, megszentelhetőek-e az evilághoz tartozó struktúrák. Azonban amikor Sesztov a történetiséget a szubsztancialista gondolkodás evilágból kiinduló, hosszú távon terméketlen szemléletével együtt elutasítja, éppen az általa megkövetelt üdvtörténetben gondolkodás szerint jár el, mert számára üdvtörténetiséget éppen az üdvtörténeti folyamat lezárása, az idők végének szempontja által megkövetelt történeti folyamaton kívül kerülés jelenti. Gondolkodása ezáltal végletessé válik, két szempont – az adott körülmények között termékeny – következetes elkülönítésévé, az irodalmi művekhez hasonlóan az általa megmutatott paradoxonoknak, tragédiáknak, élményközelítéseknek e pozícióknak megfelelően kultúrtörténeti értelmezést nem ad (hanem ezek sajátos átértelmezéseit mutatja be), mert az üdvtörténeti horizont tudatosan reflektálása nélkül a személyes metafizikának művelőjévé nem, csak kezdeményezőjévé válik.

A lét rendjébe illeszthető civilizációs szempontot az üdvtörténet parúziai álláspontja felől megítélő zsidó kultúrának, és képviselőjének, Sesztovnak kell tehát igazat adnunk. Ez pedig azt jelenti, hogy sem ott és akkor, sem azóta nem sikerült a civilizációs szempontot a kultúrához képest megfelelően rangsorolni, és történelmen kívülállásnak számít mind a pascali humanista fogantatású, de a középkori dualista modellt formálisan meg nem haladó gondolkodás, mind az, ha a civilizációs szempontnak a szemlélődő modell szellemi hierarchiájában, az istenemberi koncepciónak megfelelő helyet kívánunk szabni. Ezért kell a Frank által meg nem haladott “mindenegység” gondolatában vagy Spinoza panteista, Istent a természettel azonosító szemléletében, tehát a szubsztancialista gondolkodásban megfogalmazott (de rossz vágányra terelődött) igény – az egyelvűség, a monizmus, az egység – érdekében paradox módon először mindent elválasztanunk, ahogyan Sesztov teszi, hogy azután a személyes szellemet, az igazságot képviselő ember által minden értelmet nyerhessen, és a történetiség szempontján belül is megteremtődjön a vágyott, immár nem értelmetlenül összekevert, hanem értelmes hierarchiában álló egység.

Sesztov ugyan nem beszél egységről (a mindenegység fogalmát szó szerint is elutasítja), és sajátos üdvtörténeti szempontja, történetiségen kívül állása miatt arról sem beszél, hogyan is kellene evilághoz, ill. a civilizációhoz viszonyulnunk (a zsidó kultúra nem ad erre nézve eligazítást, a civilizációt de facto elutasítja), megfelelően képviseli azonban az ehhez feltétlenül szükséges szétválasztásokat (pl. örökkévalóság – történelem, az ember szabadsága – szükségszerűség, kiváló – köznapi, kinyilatkoztatás – józan ész) és az ellentétpárokban az elsőkhöz tartozó személyesség szempontját. Bár az evilághoz, a civilizációhoz, a történelemhez való viszonyában nem értelmezi a személyesség szempontját, mégis az ószövetségi szemlélet által sugalmazott emberképének megvalósulása egyúttal a civilizáció kiteljesítését is jelentené. A civilizáció kultúrában való megalapozását jelentheti, hogy az embert alapvetően nem szembeállítja az általa képviselt igazsággal, hanem minden

körülmények között ragaszkodik istenemberséghez: az embernek a világban betöltött központi szerepéhez, az ember Isten képére teremtettségéhez, az igaz ember ideáljához – vagyis az ember valódi lényének igazságban fogantságát tekinti.

Ha elfogadjuk azt a megállapítást, hogy Sesztov a zsidó kultúra szempontját képviseli, érdekes lehet mellé állítanunk Franknak a zsidó vallásról szóló leírását: az ószövetségi ember szerinte az Istennek az embertől való feltétlen különbségéből indul ki, imáadásának alapja a félelem Isten határtalan, elnyomó erejétől – ebben az összefüggésben tehát az ember “erőtlen és jelentéktelen”, Isten pedig “a jó és az igazságosság objektív erkölcsi elvének hordozója” (Frank, Sz. L.: *Realnoszty i cselovek. Metafizika cselovecseszkovo bityija*. Párizs, 1956., 221. o.)

Ha ezzel szemben megvizsgáljuk Sesztov Spinoza felé irányuló kritikáját, azt láthatjuk, hogy amikor őt a “matematikai” – tehát az intellektualista és személytelen – gondolkodás univerzális használatában bírálja, egyik legnagyobb hibájának tartja, hogy az igazság helyébe ennek megfelelően az erkölcsöt állítja, mint ami a szubsztanciában gondolkodás egyik legsúlyosabb következménye: Spinoza be akarta bizonyítani, hogy

„a Biblia korántsem törekszik megtanítani az embert az igazságra, a Biblia feladata csupán erkölcsi: az, hogy megtanítsa az embert a jótól áthatva élni... Akkor hogyan kerülhetett a Bibliába a bünbeesés legendája? És miért kezdi a Biblia azzal, hogy kinyilatkoztatja az embereknek az ő eszük számára teljesen felfoghatatlan Igazságot, mégpedig azt, hogy fogalmaik a jóról és a rosszról lényegében illuzórikusak...” (L. Sesztov: *A kor gyermekei és mostohagyermekai /Spinoza történelmi sorsa/*. In: *Teremtés a semmiből*, Budapest, 1999. /Patkós Éva válogatta és ford./, 196. o.)

A személyes igazság elsőbbségének képviselője az erkölccsel, mint a pusztán logikai gondolkodásnak is teret engedő szférával szemben sokkal mélyebbről reflektálja a zsidó kultúra szempontját, mint az a szemlélet, amely kívülről rátekintve (Frank a keresztény kultúrát – mégpedig annak szubsztanciával megterhelt változatát – inkább magáénak tekinti) az Isten mindenhatósága mellett nem feltételezi az ószövetségi emberről, hogy éppen az Isten mindenhatóságát elfogadva hajlamos az Isten személyes szempontját teljesen a magáévá tenni, saját pozícióját pedig az Isten képére teremtettségnek elsőbbségében meghatározni, aki pedig ezáltal az Ige, a kinyilatkoztatott igazság meghallója lehet. Hozzá kell tenünk ehhez természetesen, hogy Frank bár így ítéli meg a zsidó kultúrát, mégis az istenemberség, az ember “Istenhez legközelebbi” lényét tekinti az emberség meghatározójának, így nem mondhatjuk, hogy egészében véve a zsidó kultúrával ellentétes szempontot képviselne – viszont ennek “tisztasága” a szubsztancialitás konvenciója miatt jelentősen csorbul, illetve belső ellentmondásokra vezet.

Ha az istenemberséget a szellemben, a személyes igazságban megalapozottnak tekintjük, érthetetlennek tűnik, miért nevezi Frank az ember és Isten kapcsolatát erkölcsinek. Ezzel szemben Sesztov “illuzórikusnak” nevezi a jó és rossz fogalmait, ami első hallásra megdöbbentő lehet, de ha ezzel azt állítjuk szembe, hogy minden erkölcsi törvény megalapozását a személyes igazságból veszi, akkor elfogadhatjuk, hogy akár a sok esetben dilemmákra okot adó erkölcsi problémákban (ha pl. két erkölcsi törvény ellentmondani látszik) végső döntőbíróul az egy Igazság szempontját kell vennünk, és valóban illuzórikus az a szemlélet, amely úgy véli, az erkölcsi törvények önmagukban is megállnak, egymásnak pedig sohasem fognak ellentmondani. (Az igazság elsőbbsége a jó és rosszhoz képest azért is szükséges, hogy ne kételvű világban kelljen gondolkodnunk, hanem az egy igazságban, amely mellett a rossz nem rendelkezik ontológiai léttel.)

Sesztov több példát is hoz a Spinoza gondolkodásában jelenlevő – a szubsztancialitásból származtatható – ellentmondásosságra. Például az, hogy Spinoza az erkölcsöt teszi meg a Biblia elsődleges üzenetétől, ellentétben áll azzal, hogy máshol viszont azt állítja: az első ember nem rendelkezett a jó és rossz megkülönböztetésének képességével – pedig ha az igazság elsődleges kinyilatkoztatását tagadja, akkor azt kellene állítania, hogy már az első ember meg tudta különböztetni a jót a rossztól. Ezeket az ellentmondásokat Sesztov a következőre vezeti vissza:

„A spinozai rendszer két teljesen összebékíthetetlen eszméből szőtt: egyfelől a világ matematikai értelmezéséből (ez tett szert 'történelmi jelentőségre', és miatta lett Spinoza 'döntő hatású'): a világon minden olyan belső szükségszerűséggel történik meg, mint amilyennel a matematikai igazságok bontakoznak ki.” (U. o. 196-197. o.)

Itt vissza kell utalnunk arra, hogy az itt jellemzett “matematikai”, a pusztán logikai, személytelen intellektualista gondolkodás a tevékeny modellből adódik, abból az elképzelésből, hogy a civilizáció építése (és az ahhoz szükséges “józan”, a pusztá tények hatalmát elismerő gondolkodás) feltétlenül egyet jelent a szellem, a kultúra képviselésével, mintha e nélkül nem is lehetne a kultúrát “hitelesen” képviselni. Ezt a szubsztancialitás egyik válfajának nevezhetjük, hiszen e szemlélet a gondolkodás pusztá elemeinek és formáinak feltétlen “lényegét” tulajdonít. Ennek megfelelően pedig “az 'objektív' igazságot kutatja, amely az emberektől vagy más tudatos lényektől független” – tehát személytelen, és amelynek abszolutizálása folytán a gondolkodás a “feje tetejére” állhat, egészen abszurd következtetésekre adhat okot. Ilyen következtetésként említhetjük azt a Sesztov által elemzett gondolatmenetet, amelyben Spinoza megfosztja az embert, sőt az Istent is valódi szabadságától:

“Egyre csak azt állítja, hogy a szabadság érzése illúzió, hogy a kő, amennyiben tudattal rendelkezne, azt hinné, szabadon esik a földre... És Spinozának ezekben az állításai-ban nem egy elmélet szól, ... hanem bennük a tapasztalat tanúbizonysága, mélységesen mély és komoly belső élmények szólnak meg.” (U. o. 193. o.)

Nem más következik Spinoza gondolatmenetéből, mint hogy az ember ugyanolyan megítélés alá esik, mint egy kő: ha a kő jogtalanul hinné azt, hogy esni “akar”, akkor az ember miért higgye jogosan, hogy ezt és ezt tenni “akarok”. Ez a már első közelítésből igen furcsának, sőt elfogadhatatlannak tűnő állítás, azt mondhatjuk, hogy valójában a legélesebben mutatja meg a tevékeny modell és a belőle eredő szubsztancialitás terheit. Hiszen miről is van szó? Ha a természethez közvetlenül kapcsolódik a szellem, sőt jelen van benne, miért ne hasonlítsam akkor a követ az emberhez, akiben *ugyanúgy* van jelen? Vagyis ez az a kritikus pont – és ezért lehetünk “hálásak” Spinozának, hogy következetességével feltárta a szubsztancialitás abszurditását – amikor már véglegesen döntenünk kell: mi az ember? Különbözik-e a kőtől? Sesztov ezekre a dilemmákra irányítja figyelmünket, emberlétünk lényegét kívánja a szemünk elé tárni.

Hogyan lehetséges viszont, hogy ebben az elképzelésben a “tapasztalat tanúbizonysága” van jelen, igaza van-e ebben Sesztovnak, és milyen tapasztalatról vagy élményekről lehet szó? A természetén keresztül közvetlenül megnyilvánuló Istent szeretni kívánó ember vajon rendelkezhet-e más tapasztalattal, amikor amit önmagában bármilyen formában megnyilvánuló (ösztönös-önkéntelen, vagy akár végiggondolt-tudatos) akaratnak vél, az önmagában is a benne működő természet, vagyis Isten megnyilvánulása, vagyis valójában nem az ő akarata.

Sesztov ezt Bergson megállapításával állítja ellentétbe: “énünk, mely csalhatatlan a maga közvetlen megállapításaiban, szabadnak érzi magát, és ezt kijelenti.” Azt írja, ezzel a sza-

bad akarat mélyére hatol, mert igenis van jelentősége annak, hogy az egyik ember szabadnak érzi magát és a másik (vagyis Spinoza) nem, és ezt "közvetlen megállapításban" – vagyis bizonyításra nem szoruló kijelentésben közli velünk. A közvetlen megállapításban újra annak sokadik arcát, a személyesség megnyilvánulását ismeri föl: ez Bergson közvetlen, személyes tapasztalata, és mivel a személy szabadsága a legmagasabb rendű, a szellemi szférába tartozik, semmiképp sem igényel bizonyítást.

Ha Spinoza nem érzi magát szabadnak, végső soron az is a szellemi szférába tartozik, de mivel ő nem érzi magát annak, az igazi szabadság pedig személyes és szellemi (ellentétben a választás szabadságával, ami evilági vonatkozású, és valóban nem valódi a szellemi szabadsághoz képest), azt bizonyítja ezzel, hogy kívül esik a szabad szellem körén, amin pedig a szubsztancialitás ilyen következetes alkalmazása esetén egyáltalán nem csodálkozhatunk, hiszen fokozatosan "rabul ejtheti" a gondolkodót. Spinoza esetében feltehetjük, hogy így történt, hisz korai műveiben még az ember szabadságát állítja. Sesztov így ír erről:

„amikor Spinoza a *Cogitata metaphysicát* írta, akarata még szabad volt, de az *Etika* írásakor már rab: valamiféle erő lett rajta úrrá, melynek éppolyan alázattal vetette magát alá, mint amilyennel a kő engedelmeskedik a szabadesés vagy a tömegvonzás törvényeinek.” (U. o. 193-194. o.)

Mivel Spinoza hasonlata a körül szóba kerül Frank írásában is, érdemes megvizsgálunk, különbözik-e, és ha igen, miben különbözik Frank felfogása ugyanerről. Természetesen, mivel "szubsztancializmusának" foka Spinozához képest szinte lehetetlen (de azért kimutatható), látszólag ugyanazt a pozíciót foglalja el, mint Sesztov. Magyarozatának lényege, hogy Spinozának tulajdonképpen igaza van abban, hogy az ember, mint "természeti" lény valóban nem rendelkezik szabadsággal:

"... abban az összefüggésben, amit az ember általában a szabadság alatt ért, igaza van Spinozának, amikor azt mutatja meg, hogy a szabadság ezen tudatának nincs nagyobb jelentősége, mint a részeg tudatának, hogy "szabodon" beszélhet ostobaságot és okozhat botrányt az ittasság állapotában." (Frank, Sz. L.: *Realnoszty i cselovek. Metafizika cselovecseszkovo bityija*. Párizs, 1956., 253. o.)

Jól megmutatható e példán keresztül, hogy Frank a legnagyobb eltévelyedésben is meg tudja látni a "jót", azt a gyökeret, aminek az igényén keresztül létrejött az eltévelyedés. Ez a megértő hang egyfelől az igazság megtalálását is elősegítheti – ha meglátjuk a hibákban, milyen "metafizikai rések" azok, amelyek miatt ezek létrejöhetnek – másfelől azonban a túlságosan megértő hozzáállás miatt az igazság teljes értékű képviselése csorbulhat is. Úgy tűnik, Sesztovnak kell igazat adnunk, amikor a miértre és hogyanra kevés figyelmet fordítva az igazság teljes értékű (személyes és szubsztancialitás-mentes) képviselést követeli, és semmi mással nem hajlandó megelégedni. A legszemléletesebben talán azzal lehet jellemezni a két fellépés közti különbséget, hogy Frank kora kultúratisztelő átlagpolgárhoz szól, magyarázatait az ő lelki-szellemi elképzeléseihez és beidegződéseikhez igazítja, míg Sesztov tántoríthatatlan követeléseivel a zsidó-keresztény hagyományhoz nemcsak igazodó, hanem azt belső meggyőződésévé tevő "új" ember születését segíti elő. Amikor ezáltal a polgár szellemi-kulturális egyenrangúsításában működik közre, ezzel azt fejezi ki, hogy eljött az ideje a szemlélődő modellt érvényesíteni kívánó személyes metafizikának. Frank alkalmazkodó magyarázatai viszont azt sugallják, mintha nem is lenne szó a gondolkodás egészen mélyre ható megváltoztatásáról (és egyben egyetemessé tételéről), vagy mintha az istenember ideálját inkább lehetne óvatos magyarázatokkal megértetni az emberekkel, nem

pedig az elvárások felfokozott hangvételű, a személyes hozzáállást felébresztteni képes “kinyilatkoztatásával”.

Az ember szabadságának polgári fogantatású problémájához – amikor is a polgár a szellemi egyenjogúsodás ígéretét félreértve keresi saját evilági, a személyes igazságtól elszakított legitimitását – magával hozza Isten szabadságának problémáját is. A még nem istentagadó, klasszikus szubsztancialista gondolkodás a természettel azonosított, így személyességétől megfosztott Istennel magyarázza azt a helyzetet, hogy a polgár evilági tevékenységétől várja a szellemmel való találkozást. Ebben az esetben tehát nem az Istenhez akar felemelkedni az ember (így embersége, tehát saját szellemi lényegét megértve), hanem az Istennek az evilág, a civilizáció közegébe való “lerántása” árán próbálja eltévelyedését hitelessé tenni.

Sesztov szó szerint is használja a “személyes Isten” kifejezést, hiszen a gondolkodás (a személyes metafizika) csak ilyen Istenre alapozhatja az embert, aki az Isten képére teremtett. A nála megszokott ironia útján, a mondottak megfordítottjával egyetértve fogalmaz:

“Hiszen Isten, akinek a képére és hasonlatosságára az ember teremtett, azaz a személyes Isten, az individuum-Isten, ‘zavaros’, tehát hamis képzet.” (L. Sesztov: *A kor gyermekei és mostohagyermekai /Spinoza történelmi sorsa/*. In: *Teremtés a semmiből*, Budapest, 1999. /Patkós Éva válogatta és ford./, 179. o.)

A személyes problematika kidolgozatlansága okozza, hogy miközben a szabad személyes Istent mint metafizikai alapot írja le, látszólag “individuum-Isten”-ként fogalmazza meg. Ez a fogalmi elválasztatlanság is a már említett üdvtörténeti szempont figyelmen kívül hagyása miatt keletkezik: a személyes szempont és a történelmi teljesülés kapcsolatának homályban maradása miatt személyesség és individuum összemosódik – a szubsztancializmus a civilizációhoz túlságosan is kötődő konvencionális nyelvezetének közegében, az azzal szemben folytatott harc folyamatában nehéz lett volna ezt másképpen megmutatni. Ennyiben tehát azt kell mondanunk, hogy a megfogalmazást tekintve Sesztovnak gyakran nem sikerül a szubsztancializmustól elhatárolódnia, a félreérthetőségi lehetőséget ő is nyitva hagyja. Ha viszont nem a használt fogalmak konkrét jelentéséből kiindulva, hanem értő szemmel olvassuk írásait, akkor egyértelműsíthető, hogy Sesztov nem konvencionális nyelvezetének használatával kívánja hitelesíteni a szubsztancializmust, hanem a lét rendjéhez mérten hiteltelen rendszerét kívánja leleplezni.

Másfelől ennek kapcsán rávilágíthatunk arra is, hogy milyen, a létben megalapozott igényből született a szubsztancializmus által sugallt személytelen, a teremtésben szétáradó, a Sesztov által különben helyesen bírált Istenkép. Az Isten, aki a személyes igazság, a szellem, nem szorítható egy individuum-szerű, a maga feltétlen elkülönültségét őrző lény keretei közé. Isten, az igazság olyan értelemben személyes, hogy egyúttal minden ember lelkében-szemléjében él, és ez a látszólagos “szétdaraboltság” nem okozza feltétlen egységének sérülését. Sőt, a “legyen”, a szellemi egység követelményét is magában hordja, hiszen egy Istenről beszélhetünk. Ezt fejezi ki a Szentírás úgy, hogy “A Szentlélek templomai vagytok”, vagyis a Szentlélekben kinyilatkoztatott Isten az, akiben az Isten emberre történő egyetemes kiáradása megtörténik. Így lehetséges tehát egyszerre Isten egysége és egyetemessége, a szubsztanciában megfogalmazott egyetemesség-igénynek így lehet a lét rendjét követve az őt megillető helyen eleget tenni.

Természetesen ezt belátva a szubsztancializmust nem tarthatjuk kisebb eltévelyedésnek, és Sesztovnak, amikor a személyes Isten követelményével lép fel, nem lesz kevésbé igaz, hiszen az ő Isten-képe összességében vizsgálva mentes az individuumként elképzelt

Istentől. A személytelenül elképzelt, és a személytelen ésszel vizsgált Istenről alkotott elképzelés helytelenségének bemutatására a következő részletet idézi Spinozától:

„Mert annak az értelemnek és akaratnak, amely Isten lényegét alkotná, teljességgel különböznie kellene a mi értelmünktől és akaratunktól, s legfeljebb csak a névben egyezhetnének: éppen csak annyira, amennyire a kutyacsillagzat és a kutya mint ugató állat egyeznek egymással.” (U. o. 179. o. – Spinoza: *Etika*, I. rész, 17. tétel)

Vagyis a kétféle értelem és akarat nem különbözhet egymástól: Sesztov számára megragadó erejű ez a gondolat, mert éppen az itt cáfolt isteni és (evilági értelemben vett) emberi megkülönböztetését állítja, azzal a szándékkal, hogy a személyes igazságot a maga hiteles, teljes valójában mutathassa meg. Spinoza a szubsztancia „legmagasabbrendű” következtetéseiére is képes, tehát a „legyen” a „vannal” keveri össze: annak kell lennie ami van, ahogy Sesztov is bemutatja: ha a természet szükségszerűségek szerint működik, és Isten a természetben fellelhető, akkor Isten is csak ezek szerint cselekedhet, tehát nem mondhatjuk, hogy szabad. Egyet kell értenünk, amikor Sesztov ezt a szemléletet Isten, mint szubsztancia bizonyításaként értékeli:

„Isten vagy a szubsztancia ... nem más, mint ami az ember fölött van, ami önmagáért létezik ... – az egész, a szubsztancia az, ami egyszerűen létezik. És ez az egész azonos Istennel, akinek esze és akarata csak annyira egyezik meg az ember eszével és akaratával, amennyire a Kutya csillagkép a kutyával mint ugató állattal, azaz Istennek nem lehet semmiféle akarata.... S miután felfogta (az ember) az ilyen Istent ..., a Biblia parancsolata szerint meg kell szeretnie teljes lelkéből. ... Hogyan lehet azonban megszeretni egy olyan Istent, aki csakis ok, és éppolyan szükségszerűséggel teszi azt, amit tesz, mint bármelyik élettelen tárgy?” (U. o. 197-198. o.)

A szubsztanciaként értelmezett igazság egész kiterjedt rendszerét tárja itt fel Sesztov: az objektivációban mindaz elvész, ami értékes volt: az igazság személyessége, „legyen”-szerűsége (tehát az, hogy az ember azt megtapasztalva érvényesíteni kívánja evilág keretei között is) helyett csak a pusztá „vannal” állunk szembe, ez pedig természeti törvény módjára pedig személytelenül „működik”.

Spinoza szubsztancialista következetessége viszont mégsem terjed ki mindenre: még az ilyen „Istent” is szeretni akarja, ami azt bizonyítja, hogy gondolkodásának szubsztancialista menete nem törölte ki minden, a szellem személyességére vonatkozó tapasztalattát – mert Sesztov tanúsága szerint is Spinoza rendelkezik ilyen tapasztalattal – ami néha, hirtelen vallomásaiban felszínre bukkan, és ami miatt is ilyen láthatóan terhet jelent számára a szubsztanciának megfelelő, a személyességet kiiktatni próbáló gondolkodás.

Sesztov azért tartja szükségesnek megmutatni az Isten szubsztancialitásának helytelenségét, mert ez, a civilizáció építését abszolutizáló, ahhoz alkalmazkodó, a pusztá ész kizárólagosságát hirdető gondolkodás az ember szellemi voltára, a teremtésben elfoglalt helyére vonatkozóan végzetes következményeket hoz magával: az ember ezáltal tulajdonképpen önnön emberségét veszíti el. Így ír erről:

“Az ész, melyet a matematika hozzászoktatott a világos és elkülönített ítéletekhez, azt látja, hogy az ember csak egy a természet végtelen számú láncszemei közül, a többtől semmiben sem különbözik, és az egész, a teljes természet, Isten vagy szubsztancia ... nem más, mint ami az ember fölött van, ami önmagáért létezik...” (U. o. 197. o.)

Vagyis ha hiszünk abban, hogy Isten és a természet közvetlenül érintkezik, tulajdonképpen egységet alkot vele már az ember közreműködése nélkül, akkor a természetet ismerjük el az ember felett álló erőnek, az embert csak a természet parányi részének tartjuk, hiszen szellemileg nem rendelkezik azzal szemben fennálló elsőbbséggel. Ez pedig

ellenkezik a Szentírásban olvasható, a világ feletti uralkodást megkövetelő isteni paranccsal (“Hajtsátok azt [a földet] uralmatok alá, és uralkodjatok a tenger halain, az ég madarain, és minden állaton, mely mozog a földön!”), ami természetesen az ember Isten képére teremtettségén, Istenhez hasonlítható szellemi mivoltán alapul.

Frank ugyan Spinozával ellentétben vallja az ember Isten képére teremtettségének elsőbbségét, és erre alapozva mutatja be az istenemberi ideált, amely az ember mindkét természetét harmonikus, hierarchikus rendben egyesíti, mégsem tud teljes egészében megszabadulni a szubsztancialitás konvenciójától. A kifejtés rendjét és felépítését tekintve ezt a konvenciót követi, és e felépítményből következően a “realításban” a teremtés feltétlen szellemi egységét feltételező “mindenegységet” vezet be – míg Sesztov a zsidó kultúra tapasztalatát képviselve egyértelműen mutatja meg Spinoza pozícióján keresztül a szubsztancialitásnak a lét rendjéhez viszonyított hiteltelenségét, a zsidó-keresztény hagyományban képviselhető leghitelesebb modell, a szemlélődő modell intencióihoz való méltatlanságát.