

A MÉLYLÉLEKTAN JÓB MÉRLEGÉN

Carl Gustav Jung *Válasz Jób könyvére* című munkájának értelmezése

Bánjunk el a szegény igazzal...

...

Számunkra a hatalom legyen az igazság mércéje,
mert a gyenge nem ér semmit.

Leszelkelődünk az igazra...

...

hepanaszol bennünket törvényszegésért,
és szemünkre hányja, hogy vétünk a tisztesség ellen.

Dicsékszik, hogy ismeri az Istent,

és az Úr gyermekének mondja magát.

Vádol bennünket, amiért így gondolkodunk...

Bölcs. 2, 10-19.

Jóbot az Isten a Sátán kezébe adta, aki kételkedett abban, vajon Jób érdek nélkül szolgálja-e az Urat, vagy csak azért, mert az úgymond jól megfizet érte. Jób, akire a kétségek cáfolata érdekében szörnyű megpróbáltatások vártak — előbb a gyerekek halála, utána pedig a lepra, amely őt, az igaz embert, hivatása teljesítésétől, az Isten szolgálatától megfosztotta, és gúny tárgyává tette —, így válaszol egyik barátjának, aki a helyzetével kibékülni nem hajlandó embert türelmetlenséggel vádolja:

Bárcsak igazán mérnék meg elkeseredésemet,
szenvedésemmel együtt tennék mérlegre!

Bizony, súlyosabb a tenger homokjánál...

Jób hosszankodásait sem felesége, sem barátai nem képesek "mérlegelni", vagyis helyesen értelmezni, ő maga viszont mindenkinek válaszol, mintegy saját mérlegére, az igaz ember mérlegére teszi a hozzá legközelebb állók szavait, leleplezi hazugságukat.

Jung első látásra mintha egyetértene Jób hosszankodásával, de ez csak látszat, hiszen mint a mélylélektan művelői és hívei általában, akik az embert személytelen és a dologi világból származó motívumokkal, érdekekkel magyarázzák, nem is tudja elképzelni, hogy Istent, aki maga az Igazság, lehet és kell érdek nélkül szolgálni. Így amikor mintegy a mélylélektan mérlegére teszi a *Jób könyvét*, az egészet félreérti, eltorzítja. Mi a magunk részéről a helyzetet megfordítva Jung szemléletét, a mélylélektant kíséreljük meg Jób mérlegére tenni, attól a meggyőződéstől inspiráltak, hogy a bibliai történet nagyon is alkalmas e szemlélet bírálatára.

*

A Mester, Bulgakov híres regényének hőse, a fiatal költőt, Hontalan Ivanuskát, aki megrendelésre írott költeményében rendkívül visszataszító alakként ábrázolta Jézus Krisztust, műveletlen embernek nevezi, vagyis Ivanuska eltévelyedését azzal magyarázza, hogy sok mindenről nem tud, nem hallott, hogy intellektusa fejletlen, hiszen kimondottan szovjet, azaz eleve hiányos, ideologikus és szűken dogmatikus nevelést kapott. Carl Gustav Jungról, aki szintén rendkívül visszataszító alakként ábrázolja a bibliai Istent, semmiképpen nem lehet mondani, hogy műveletlen, hogy intellektuális poggyásza szegényes, vagy hogy egyszerűen "hülye", ahogyan ezt Ivanuska kezdi sejteni magáról, amikor a bolondokházában egy józan pillanatában az okos és hagyománytisztelő Wolandnak, ennek a különös bulgakovi Sátánnak a szemével kezd nézni magára.

Mi is a magyarázata akkor, hogy a világhírű tudós, egy olyan művelt ember, amilyen Carl Gustav Jung volt, annyira nem értett semmit, annyira félreértett, félremagyarázott mindent a *Válasz Jób könyvére* című írásában, ebben a kései (1952-ben megjelent) kötetben, amelyről a kritika végső soron jogosan állítja, hogy "egyetlen hatalmas ívben vázolja az istenkép alapkérdéseit, s foglalja össze az egész életművet átlátható elképzeléseit"?

Mielőtt e kérdésre megpróbálnék választ adni, vessünk egy pillantást azokra a konkrét problémákra, amelyeket tévesen világít meg a híres pszichológus. Ezek a problémák elsősorban a következők: az igazság és az igazságosság, a paradoxon és az antinómia, a tisztességes ember és az igaz ember, az Isten és a bálvány, a logikus és a jó, a személyes és a privát, a hagyomány és a kritikai common sense problémája.

az igazság és az igazságosság

Tulajdonképpen amikor művének fő témájául Jób történetét választotta, azt a történetet, amelynek hőseivel az ószövetségi Isten szándékosan úgymond igazságtalanul járt el — hiszen hűségét próbára teendő, a Sátán hatalmába adta, abban bízva, hogy a "fogadást" megnyeri — akkor egyrészt megérezte, hogy az *igazság* és az *igazságosság* az ószövetségi Isten fő attribútuma, másrészt elárulta, hogy őt magát leginkább e kérdés foglalkoztatja. Azt kell mondani, hogy Jób története a Bibliában a legpregnánssabban azt mutatja, amit az embernek tudnia kell, és el is kell fogadnia: az igazság és az igazságosság — a méltó magatartás, az igaz ember élete és az ezért járó evilági jutalom — korántsem egy és ugyanaz, és az emberi életben, az immanens létezésben csak ritka szerencsés esetekben kap az igaz elismerést és jutalmat (sőt az elismerés általában nem is tart sokáig). Bár kétségtelenül ez lenne kívánatos, és semmi kétség, valamikor, az idő beteljesülésekor, a történelem végén majd így is lesz, vagyis akkor, amikor nemcsak az igaz életű Jób, hanem a föld minden egyes lakója nem a jutalomért szolgálja az igazat, hanem magáért az igazságért (a Biblia nyelvén: az Istenért), és érti is, hogy a szabad embernek ez a rendeltetése, és egyben ez szabadságának a garanciája.

Egyébként Jób történetének a jelentősége éppen abban áll, hogy Jób maga is és mindenki, aki történetét olvassa, értse meg az igazság és az igazságosság közötti viszonyt, hogy ne mossa el a köztük lévő ellentétet, azaz hogy ne redukálja az igazságot az igazságosságra. Hiszen amikor Isten megengedi a Jób számára súlyos megpróbáltatásokkal terhes szi-

tuáció létrejöttét, amikor egy időre pártfogásától, gondviselésétől megfosztja Jóbót, és amikor a történet azt hangsúlyozza, hogy Isten ezt semmiképpen nem büntetésül tette (tudjuk, Jóbnak semmi vétke nem volt Isten előtt), hanem próbatételként, akkor a kérdés, amelyre a próba végén a választ meg kell találni, nem abban áll, hogy vajon Jób eddig a jutalomért szolgálta Istent olyan hűen, vagy magáért az Istenért, az igazságért (ez a próba nélkül is világos volt Isten számára), hanem abban, hogy vajon maga Jób eléggé érti-e a különbséget a kétfajta magatartás között: a személyes, nem tárgyiasítható, transzcendens igazságszolgáltatás és a személytelen — vagyis tárgyiasítható, mert a jutalom végső soron mindig is tárgyi jellegű —, kézzelfogható, immanens igazságosság szolgáltatása között.

A szituációt, amelybe Jób került, és amelyben e különbséget már nem lehet bagatellizálni, igazán szélsőségesnek kell nevezni, hiszen Jób nemcsak nem kap semmi jutalmat az igazság szolgáltatásért, hanem úgy néz ki, a legsúlyosabb büntetést kapja érte. Ha egy ember a másik embert, felebarátját szándékosan és tudatosan olyan helyzetbe hozta volna, amelyben Jób került, ha valaki megmenthetné felebarátjának hozzátartozóit a haláltól, s ezt nem tenné, vagy ha meggyógyíthatná nehéz betegségétől, de ezt elmulasztaná, — még abban az esetben is, ha ezt nem egyszerű nemtörődomségből vagy gonosziságból és irigységből tenné, hanem mert úgy véli, hogy ezáltal a másikat a megértéshez, a hiteles gondolkodás kialakításához fogja hozzásegíteni — e magatartást egyértelműen embertelennek, emberellenesnek kellene nevezni. Hiszen akkor nem emberként, hanem Istenként lépne fel, magát nem értelmes egésznek, az emberi lét részének érezné, hanem ezt az értelmes, személyes egészet, az egész emberiséget — a múltbelit, a jelenbelit és a jövőbelit egyaránt — saját magával helyettesítené. Ezért nem szabad az Istent, aki az egész létet magában foglalja, sem utánozni, sem olyan mércével mérni, amely az emberre alkalmazható. És most térjünk vissza Junghez.

Jung az *igazság és igazságosság* közötti azon eltérést, amelyről fentebb beszéltünk, amelyet itt és most, immanens létezésünkben mindnyájan tapasztalunk, eleve abszolút értelmetlennek, Jób megpróbáltatásait pedig felháborítóknak találja. És mivel az embert eleve kizárólag gyengének, gyámoltalannak gondolja, mivel az a bibliai tétel, amely szerint Isten az embert saját képére és hasonlatosságára alkotta, Jung számára semmit nem mond, őt semmire sem kötelezi, a hatalmas Istent egyszerűen gonosznak, ahogyan ő mondja, "amorálistnak" tekinti, az általa teremtett világot pedig eleve elhibázottnak tartja.

a paradoxon és az antinómia

Alig van olyan negatív jelző, amelyet Jung nem alkalmaz, amikor az ószövetségi Istenről beszél. Jahvét az erőszak és a düh, a vakság és az önkény, az eskü megszegése, a rombolás-tombolás, az irigység és sok más hasonló rossz tulajdonság jellemzi. Mintha az Isten nem is Isten lenne, hanem ember, mondjuk egy megvadult apa, az ember viszont csecsemő, infantilis lény, aki helyett a jó apának kell gondolkodni, és akiről gondoskodni, aki-re állandóan vigyázni kell, sőt akit végső soron nem is ilyennek kellett volna megteremteni ("...tudniillik mindenható hatalmában állott volna valami különbet teremteni, mint ily hitvány földi agyagedényeket" — mondja Jung szemrehányóan).

Ugyanakkor Jung, ahogyan ezt maga hangsúlyozza, mégsem akarja Jahvét egyértelműen a tökéletlen és gonosz, a látható világot a rossz anyagból létrehozó gnosztikus demiurgossal azonosítani. Ezért — legalább elvben — el kell ismernie, hogy Jahvénak van köze az igazsághoz: "Ő maga: minden tulajdonság e tulajdonságok totalításában, tehát egyebek között az eredendő igazságosság, ám ennek ellentéte is, szintén nem fogyatékosan" — írja, és így Jahve antinómiává, merő belső ellentétességé, valamiféle tényleg rettentő lényé válik, mert teljesen önkényesen, értelmetlenül és értelmezhetetlenül hol egyik, hol másik énjét valósítja meg (sőt azt kell mondani, hogy Jung könyvében Jahve csak elvben az eredendő igazságosság, gyakorlatilag csak mint ennek az ellentéte lép fel).

Jellemző, hogy Jung gyakran használja a *paradoxon* szót, de nála ez a fogalom pusztán szinonímája az ellentétek értelmetlen meglétének, az antinómiának, és mintha Jung nem is hallotta volna, hogy a paradoxon nem egyszerűen ellentét, hanem értelmes ellentét. Így például az igazságosság és az igazság közötti — az emberi történelem során oly gyakran jelentkező — ellentétet, amelynek következményeként az elhivatottnak szenvedniük kell az igazságért, tulajdonképpen ki kell szenvedniük az igazságot, és nem az igaz életért járó jutalmat élvezni (sőt gyakran velük együtt más egyszerű halandóknak végső soron büntetlenül és első látásra céltalanul szenvedniük kell), *értelmes ellentét*nek, vagyis paradoxonnak kell nevezni.

Mivel Jung nem tesz különbséget az értelmes és az értelmetlen ellentét között, illetve mivel csak az értelmetlen ellentétet ismeri, nem tudja, mit jelent az olyan élmény, amelyet a vallástörténetben numinózisnak neveznek, bár e fogalmat szintén használja könyvében. Jung a numinózist a félelmetessel, az iszonyatossal azonosítja, amit az ember akkor tapasztal, amikor valami abszolút értelmetlenül, hatalmassal, és vele szemben ellenségességgel találkozik, azaz amikor érzi, hogy teljesen értelmetlen, "sötét" kínlódás, illetve megsemmisülés várja. Ezzel szemben a numinózis — a személyes Isten jelenlétének, illetve közeledésének az érzése egyáltalán nem olyan egynemű, és semmiképpen nem nyomasztó élmény. Hiszen az ember soha nem úgy éli meg a személyes Istent, mint olyan valakit, aki *gonoszul* ellenséges vele szemben, és ha nyomasztja valami, akkor inkább saját tökéletlensége, amelyet ekkor tapasztal meg teljes mértékben. Ugyanakkor bár az Isten tökéletesebb bárkinél az élőlények közül, a tökéletessége — ha már egyszer személyes Istenről van szó — mégsem idegen az ember számára, hanem fordítva: sajátjának érzi.

Paradox módon a numinózisban az ember egyszerre éli meg saját tökéletességét, azt hogy Isten képére és hasonlatosságára teremtett, és saját tökéletlenségét, por és hamu voltát. Egyébként is azt kell mondani, hogy az érzelmek paradoxitása az embernek, aki nem egyszerűen akármilyen élőlény, hanem értelmes lény, személy, sajátja, és csak csodálkozni lehet azon, hogy Jung ezt nem veszi észre. Ki nem ismeri például azt a nyomasztó nyugtalanságot, amelyet akkor érzünk, amikor egy újszülött, védtelen és gyenge gyermeket először veszünk a kezünkbe, és ki az, aki nem érez mély meghatottságot, gyengédséget és büszkeséget, vagyis ki az, aki azt mondaná, hogy inkább ne legyen gyermeke, ha oly sokáig reszketni kell érte? És nem paradoxális-e a felebaráti szeretet is, amely oly sokszor arra készíti az embert, hogy rossz útra tért emberársának megmondja a lesújtó igazságot? Vagy ki az, aki valamely jelentős emberi alkotás láttán nem ismerné el, önmagát lekicsinyítve, hogy ő bezzeg nem képes ahhoz hasonlót létrehozni, de ugyanakkor szó sincs arról, hogy e művet meg akarná semmisíteni (ha csak nem mániákus vagy magával meghasonlott gonosztevő), hanem újra és újra élvezni szeretné, mert a lelke ezáltal fölemelkedik és megtisztul?

a tisztességes ember és az igaz ember

Ha Jób történetére gondolunk, akkor azt kell mondani, hogy Jóbnek, akár az őt elhagyott Isten iránti, akár a felesége és a barátai iránti érzései paradoxálisak, vagyis a legteljesebb értelemben személyesek, par excellence emberiek. Ha ezt teljes mértékben be akarjuk látni, nem szabad elfelejtenünk, hogy Jób nem egyszerűen tisztességes halandó volt, akit két nagy szerencsétlenség ért: előbb szeretett gyermekeinek pusztulása, aztán pedig a súlyos testi szenvedésekkel járó betegség, hanem igaz ember is, aki az Isten szolgálatát hivatásának tekintette, hiszen nemcsak magánéletében volt feddhetetlen, vagyis nemcsak rendes polgár volt, hanem arra is ügyelt, hogy a városban a hagyomány által szentesített normák ne merüljenek feledésbe, hogy azokat legalább ő képviselje:

Bárcsak olyan volnék, mint a hajdani hónapokban!

...

Amikor még velem volt a Mindenható
és körülöttem voltak gyermekeim;

...

Amikor a városkapukhoz mentem,
és elfoglaltam helyemet a téren,
ha megláttak az ifjak, hátrahúzódtak,
az öregek pedig fölkeltek, és állva maradtak.
A vezető emberek abbahagyták a beszédet,
és tenyerüket a szájukra tették.
A fejedelmek hangja elnémult,
és a nyelvük az ínyükhöz tapadt.
Akinek a füle hallott rólam, boldognak mondott,
akinek a szeme látott, mellettem tanúskodott.
Mert megmentettem a segítségért kiáltó nyomorultat
és az árvát, akinek nem volt segítőtje.
A veszendő áldása szállt rám,
és az özvegy szívét felvidítottam.
Igazságot öltöttem magamra,
és az is magára öltött engem,
jogosság volt a palástom és a süvegem.
A vaknak szeme voltam,
és lába a sántának.
Atyja voltam a szegényeknek,
és az ismeretlen ügyét is jól megvizsgáltam.
Összetörtem az álnak állkapcsát,
és fogai közül kihúztam a zsákmányt.

...

Figyelmesen hallgattak rám,
elnémultak, ha tanácsot adtam.
Beszédem után nem szóltak tovább,
szavam permetként hullott rájuk.

Úgy vártak rám, mint az esőre,
mint akinek tavaszi esőt szomjazó a szája.
Ha nevetve fordultam feléjük,
akkor ők sem hittek,
ha derűs volt az arcom,
nem szomorodtak el.
Én választottam meg, hogy mit tegyenek,
élükön ültem, és úgy laktam közöttük,
mint egy király a csapatában,
mint aki gyászolókat vigasztal.

Jób tehát hivatásának élt, a hivatás számára azt jelentette, hogy Istennel lenni, és amikor olyan betegség érte, amely hivatása teljesítését lehetetlenné tette, nem egyszerűen pornak és hamunak érezte magát Isten előtt (ezt az érzést Jób korábban is ismerte, hiszen bár egyenesen Istentől kapta a feladatot, és bár e feladatot isteninek tekintette, soha nem vetélkedett Istennel, hanem hű és alázas szolgája volt), hanem semminek, nullának, hiszen már nem előtte állt, mint régen, amikor a feladatát teljesítette, hanem nélküle maradt. "Joggal mondták — írja Martin Buber J. Pedersennek az *Israel, its Life and Culture* című könyvében kifejtett véleményéhez csatlakozva — hogy Jób mélyebben gyökerezik az ó-izraeli életszemléletben, mint dogmatikus gondolkodású barátai. Számára csak az Isten és az ember közötti szilárd szövetségben lehetséges valóságos élet. Ő egykor a szövetségben élt, és ebből a szövetségből merítette az igazságát, s ezt most Isten összezavarta. Az a benyomás fejeződik ki itt személyéhez kapcsolódva, amelyet a hűséges "maradék" érez a népet sújtó katasztrófában. De ez a borzongás Jesája borzongására utal, amelyet akkor érzett, amikor megkapta Isten kétségtelenül konok üzenetét. Az ő "Meddig?" kérdése húzódik Jób panaszának háttérében. Meddig rejti el Isten az arcát? Mikor láthatják őt újra? Deutero-Jesája ki fogja mondani a hűséges maradék elkeseredett panaszát (Jes. 40:27), melyben úgy véli — miután Isten elrejtőzött Izrael elől — most már Izrael útja is el van rejtve előlük, Isten nem figyel már rájuk, és nem csupán Izraelnek, hanem minden teremtményének ígéri, hogy megláthatják őt." (Martin Buber. *A próféták hite*. Atlantisz. 1991. Budapest. 233 l.).

Az emberek nem véletlenül szokták csodálni a hivatásukat teljesítő, hivatásuknak élő egyéniségeket, akik még akkor is hűek maradnak ügyükhöz, amikor erre, úgy tűnik, nemigen van fizikai lehetőségük, azokat akik nem hajlandóak feladni vagy alábadni céljikat, például azokat a prédikátorokat, akik ha már szavuk a pusztába kiáltó szavává válik, hát akkor a madaraknak prédikálnak, vagy a nagy író, aki halálos ágyán is dolgozik, amíg csak keze bírja a tollat. Hiszen a kultúra képviselője olyan feladat, amelyet elsőrangúnak, alapvetőnek kell gondolnunk, amelynek teljesítése nélkül normális emberi élet nem képzelhető el, és amelyre csak a legnagyobb áldozatokra képes rendkívüli, ritka emberek vállalkozhatnak.

A hivatását teljesítő ember nem gondolhatja — mint az egyszerű halandó —, hogy helyére egy másik ember léphet, aki ugyanolyan jól csinálja majd azt, amit eddig ő csinált. A hivatásának élő ember tudja, hogy teljesítménye pótolhatatlan, vagyis teljes mértékben megéli a személyiség egyedülálló voltát és megismételhetetlenségét. Tehát amikor Jób nem volt hajlandó belenyugodni abba, hogy hirtelen hivatásától megfosztottnak találta magát, amikor emiatt perlekedni kezdett a hatalmas Istennel, azt tette, amit tennie kellett, és amit maga az Isten is várt tőle: hű maradt hozzá, Istent akarta továbbra is szolgálni, úgy, aho-

gyan eddig tette. Ugyanakkor Jób perlekedése Istennel kizárólag a szellemi szférában bontakozik ki, *gyakorlatilag* elfogadja sorsát, hiszen nem tesz egyetlen lépést sem annak érdekében, hogy megváltoztassa. Jób viszonyulása Istenhez, Jób érzései tehát paradoxálisak: gyakorlatilag alázatosan elfogadja az Úr akaratát, de szellemileg abnormálisnak találja azt a helyzetet, amelyben az Úr szolgájának nem adódik a rászabott hivatás teljesítése.

az Isten és a bálvány

Így a városon kívül ülve perlekedik Istennel, de perlekedése egyáltalán nem hasonlít a formális jogi procedúrára: tulajdonképpen nem vádol és nem védekezik, hanem kérdez, csodálkozik, panaszkodik, tanácsalanságát fejezi ki, tehát beszél, arról, ami fáj neki, ami személyesen érinti (és ami neki, az igaz embernek fáj, mindenki más számára is fontos), amit megváltoztatni szeretne, és ami — bízik benne — meg fog változni. Memyire más-képp viselkedik Jung, aki az előszóban perlekedésnek nevezi saját álláspontját ("Amit a következőkben megkísérlek, bizonyos ránk hagyományozódott vallási képzetekkel való eleniző perlekedés lesz" — írja), de akinek a perlekedése vádak és védekezések — még hozzá hamis vádak, vagyis rágalmazások és hamis védekezések, vagyis indokolatlan önfelmagasztalások — egymásutánjából áll.

Íme egy példa: "...a hű szolgának, Jóbnaak kell minden ok és haszon nélkül átesnie egy morális terhelőpróbaa, jóllehet Jahve meg van győződve hűségéről és állhatatosságáról, ráadásul a maga mindentudásának alapján — ha ehhez fordulna tanácsért — e vonatkozásban megfellebbezhetetlen bizonyossága is lehetne. Miért kell akkor mégis kísérletet tenni, miért kell fogadást kötni — tét nélkül — a lelkiismeretlen kísértővel a tehetetlen teremtmény rovására? Csakugyan nem fölemelő pillanat, ha azt látjuk, hogyan és mily sebtében szolgáltatja ki hű szolgáját Jahve a gonosz szellemnek, és milyen gátlástalanul, részvétlenül hagyja a testi és erkölcsi kínok szakadékának mélyébe zuhanni. Az Isten magatartása... olyannyira felháborító, hogy meg kell kérdeznünk, nem rejlik-e a egész mögött valami mélyreható motívum? Valami titkos ellenállást táplálna magában Jahve Jóbbal szemben? Ez magyarázhatná engedékenységét a Sátámmal szemben. Milyen tulajdona lehet viszont az embernek, amije Istennek nincs? A Hatalmassal szembeni kicsinysége, gyengesége és védtelensége miatt... valamivel élesebb tudata él, az önreflexió alapján: hogy femmaradhasson, mindig tudatában kell maradnia a mindenható Istennel szembeni tehetetlenségének. Az Istennek nincs szüksége ilyen óvatosságra. Gyanút fogott volna Jahve, hogy az ember, igaz, végtelenül csekélyen, de összpontosítottabb fény birtokában van, mint ő, az Isten? Efféle féltékenység talán magyarázhatja Jahve viselkedését" — írja Jung, egyfelől az Istent valami szörnynek ábrázolva, akitől az embernek folyton félnie kell, mert bármikor (nem tudhatja, hogy miért) erőszakot alkalmaz vele szemben, másfelől a félelem (úgy tetszik csak azért, mert ez olyan érzés, amellyel az Isten nem rendelkezik) Jungnál valami furcsa erémyé válik, "fénnyé", amely miatt Isten féltékeny lesz a nála úgymond nagyobb emberre. Talán helyesebb azt mondani, hogy iriggyé válik, hiszen az isteni féltékenység a Bibliában mást jelent: az Isten ott azt akarja, hogy az ember őt szeresse, és ne a gonoszt, tehát az Isten a rosszra, a hamisra féltékeny. Jung nyilvánvalóan azért választja Jób történetét könyvének témájául, mert Jób

perlekedett az Istennel, és mivel Jung a perlekedést csak egyféleképpen érti — erőpróbának, egyfajta birkózásnak gondolja — a történetet teljesen félremagyarázza.

Azt kell mondani, hogy a helyzet, amelybe Jób került, és amely arra készítette, hogy perlekedjen Istennel, a Bibliában rendkívüli. Hiszen a bibliai történetek általában arról szólnak, hogyan buzdítja Isten kiválasztottjait az ő szolgálatára. Így volt ez például Ábrahám esetében, akinek ott kellett hagynia szülőföldjét, és ismeretlen tájakra kellett mennie idegenek közé. Így volt ez Mózesrel is, akinek a hatalmas fáraó ellen kellett fordulnia, és annak akarata ellenére kellett a népet kivezetnie Egyiptomból. Jób előélete ezzel szemben boldog volt, neki sem saját magával nem kellett harcolnia, sem környezetével szembe fordulnia ahhoz, hogy Istent szolgálja. Szülővárosában köztisztelőnek örvendett, szerető és szeretett családapa volt. Ilyen kedvező körülmények között nem volt nehéz Isten hű szolgájának lennie, és ezek a kedvező körülmények azért is adódtak Jóbnak, mert története más jelentőséggel bír, mint mondjuk Ábrahámé vagy Mózesé. Neki hirtelenül és megmagyarázhatatlanul mindent el kellett vesztenie, a legdrámaibb módon a boldog állapotból a legszerencsétlenebb állapotba kerülnie, hogy — amint már korábban mondtuk — nem az Isten számára, aki mindentudó, hanem Jób és mindenki más számára, aki történetével megismerkedik, világossá váljon: bár véglegesen Isten nem hagyja el azt, aki igaz életet él (hiszen végül Jób is visszakap mindent, amit elvesztett, bár Jung jellemző módon könyvében erről egy szót sem szól), szolgálata csak akkor igazi, szabad, ha érte az ember semmi jutalmat nem vár, ha az Istent, az Igazságot az Istenért, az igazságért szolgálja.

Amikor Jung Istent gonosz és irigy szörnynek ábrázolja, nem számol azzal, hogy a zsidó-keresztény hagyomány Istent mindig is személyesnek gondolta, hogy a Bibliában az Isten mindig *személyes*, még abban az esetben is, amikor — mint Jób történetében láttuk — kemény próbára teszi az embert. Mert személyesnek lenni egyáltalán nem azt jelenti, amit Jung annak nevez: nem az az Isten személyes, aki mindig kellemes, könnyű és kényelmes, vagyis problémamentes helyzeteket teremt az ember számára (ilyen a kielégített, az áldozattal jóllakatott bálvány lehet), hanem az, aki olyan helyzeteket teremt, amelyekben egy-egy értelmes és emberi szempontból értelmezhető probléma tárul fel. Jung az Istent bálványnak tekinti, hiszen bálvány az, aki hol barátságos, hol barátságtalan az emberhez. A bálvány még akkor sem személy, ha úgymond jót akar, ha megvédi az embert a gonosz erőktől. Úgyhogy amikor Jung, a bálvánnyal azonosított Istennek az emberrel szemben ellenséges viselkedését látva, felháborodik, és amikor ezt a felháborodást személyesnek nevezi, téved. Jung valójában személytelenül gondolkodik, és inkább értelmetlen sértettségnek kellene érzését nevezniünk, mint értelmes és jogos felháborodásnak.

a logikus és a jó

Egyébként a pszichológia, amely az emberi lélekkel foglalkozik, nem számol azzal, hogy a lelki folyamatok, az emberi érzések, ha a személyiség nem torzult el, lényegük szerint paradoxálisak. Így az, amit e tudomány jónak, helyesnek, igazságosnak talál, szélesebb horizontról, a lét szempontjából nézve éppen annak a fordítottja. Ahogyan ezt Dante megfogalmazta: a pokolba vezető út is jószándékkal van kiköveztve. Tulajdonképpen, ha meggon-

doljuk, ahogyan találunk a történelemben igazi rosszakaratot, a goethei Mefisztóval szemben majdnem minden gonosztevő jót akart, de rosszat tett, és akkor tett rosszat, amikor azt gondolta vagy érezte jónak, amit *logikai úton* vezetett le. "Ha igaz az, hogy Jób iránti bizalma maradéktalan volt — írja Jung Jahvéról és a Sátánról — akkor az volna a *logikus*, ha védelmébe venné, ezért a rosszakaratú rágalmazót leleplezné, és kellően megbüntetné azért, hogy Isten hű szolgáját bemocskolni merte."

Jung úgy érzi, az embernek az a jó, ha minél hamarabb megszabadul az olyan Istentől, aki nem segíti, nem védi meg a bajban. Ez logikus, de az ember számára nem lenne jó, mert például aki az Istentől csak azt várja, sőt követeli, hogy számára gyakorlati haszonnal járjon és kellemes dolgokat tegyen, az a többi embertől is ugyanazt fogja követelni, akik meg ugyanezen az alapon tőle hasonlót fognak várni, és mivel nem lehet eldönteni, kinek és milyen mértékben kell kezdeményeznie a másik érdekeinek a szem előtt tartását, senki sem lesz megelégedve, mindenki kifosztottnak, csalódottnak érzi magát. Az emberi viszonyokat csak személytelenül, csak gyakorlatilag lehetetlen elrendezni, mert az ember elsősorban, lényege szerint személy, még akkor is, amikor maga erről elfeledkezik, amikor saját magára és másra csak mint tárgyra vagy mint vegetáló természeti lényre tekint.

Jungnál nemcsak a logikusan gondolkodó ember akar szabadulni Jahvétól, hanem maga Jahve is úgy mond kezdi sejteni, hogy nem nőtt fel az emberhez, hogy mint Jung állítja, "... kevesebb embernél, tehát olyasvalami, mint amit Jahve mond a krokodilról... A tudatlanság állati-természeti állapota jellemzi." Jung fantáziájában Isten Jóbbal találkozva arról kezd álmodozni, hogy emberré váljon. Hiszen Jung szerint Jahve, aki úgy mond megszegte a szövetséget, amikor nem védte meg Jóbot, morális vereséget szenvedett. Jób viszont morálisan magasabban áll, mint Jahve. Jób fölénye immár tagadhatatlan tény — építi Jung saját logikai konstrukcióit — "ezzel olyan helyzet állt elő, amely valóban tünődést, reflexiót igényel. Ez okból avatkozik közbe a Sophia. Támogatja a szükséges öneszmélést, és ezzel lehetővé teszi Jahve elhatározását: hogy ember legyen ő maga is". Így (logikusan!) jelenik meg Jungnál Krisztus, akivel kapcsolatban Jung különösen hangsúlyozza az "emberbarátságot", természetesen ahogyan azt Jung értelmezi.

Bár Krisztus Jungnál valamivel szimpatikusabb, mint Jahve, Jung Krisztus jellemével sincs megelégedve, nála is felfedezi a hirtelen haragra való hajlamot és az önreflexió hiányát, tehát nála Krisztus is kevesebb az embernél, ő is csak "érzelmileg vezérelt természet". És magától értetődően, mivel Krisztus egy időben ember is és Isten is, Jung előadásában ő is az ellentétek értelmetlen vegyületének mutatkozik, "különnemű természetek összetevődése, valahogy úgy, mintha Jóbot és Jahvét egyetlen személyiséggé egyesítenék". Tehát Krisztus Jung felfogásában megkettőzött lény, aki egyfelől maradéktalanul bízik atyjában, másfelől viszont szinte az istenkáromlásig jut el, vagyis azzal vádolja Istent, hogy gonoszságból kísértésbe viszi az embereket. Így értelmezi ugyanis Jung a Miatyánkban megfogalmazott kérést: "És ne vígy minket a kísértésbe, de szabadíts meg a gonosztól". Eszébe sem jut, hogy ez a kérés nem tartalmaz, nem tartalmazhat magában semmiféle vádat vagy gyanút az Istennel szemben, mert az ember, aki imádkozik, eleve értelmesnek fogad el mindent, ami az Istenhez vagy a léthez rendelődik, azt is, hogy néha maga az Isten visz úgy mond a kísértésbe minket, azaz nem azonnal szabadít meg a gonosztól, hanem tőlünk vár valami erőfeszítést. Az imába foglalt kérés csak annyit jelent, hogy bár eleve alázatosan elfogadtunk minden megpróbáltatást, mégis szeretnénk, hogy ha lehet, ezek ne érintsenek minket, hiszen egyfelől nem vagyunk mazochisták, hogy fájdalmat kívánjunk magunknak,

másfelől tudjuk, hogy az ember esendő, s emiatt senki sem lehet biztos abban, hogy kibírja-e a kínokat, nem tagadja-e meg akaratlanul azt, aki számára a legfontosabb.

Maga Krisztus is úgy imádkozott. Istenhez a Getszemáni kertben, ha lehet, müljék el tőle a keserű pohár. Jung viszont Krisztust szinte saját szövetségésévé teszi, azzá, aki nem imádkozik, vagyis aki nem a legértelmesebb lényhez, a személyes Istenhez fordul, hanem aki Istent rágalmozza, hitszegéssel és csalással vádolja, azt tétélezi fel róla, hogy az ember leigázása érdekében, saját határtalan erejének megtapasztalása kedvéért az embert összetapossa, megalázza, értelmetlen kínokkal gyöttri. Ugyanakkor Krisztus, aki Jung felfogásában még nem nőtt fel az emberhez, természetesen nem lehet sokáig Jung szövetségese. Rövidesen ellenségévé kell válnia. Így könyvében megjelenik az apokaliptikus Krisztus, aki szerinte "úgy viselkedik, mint egy hal lábbal felkelt, hatalmának tudatában pöffeszkedő főnök, egy 'hoss', aki a szeretetet prédikáló püspök 'árnyékához' hasonlatos."

a személyes és a privát

Jung szerint az apokaliptikus Krisztus az Apokalipszis szerzőjének, Jánosnak a szüleménye, aki szerinte *tudatosan* arra törekedett, hogy Istent mint *Sunnum Bonum*-ot fogja fel, ám "...a *tudatalattija* közben ellenérzések és bosszúgondolatok szövedékévé válik, melynek elemei aztán egyszerre látomásként törnek be a tudatba". (Jung ezért is gondolja nagyobbak az embert a tudatalattiban, mint a szerinte őt traumatikussá tevő tudatban.) "Mindebből aztán — folytatja Jung — riasztó összkép következik, mely arcul csap minden, a keresztényi alázatról, türelemről, a felebaráti és az ellenség iránti szeretetről, a szerető égi atyáról és az embermentő-üdvözítő fiúról alkotott elképzelést. A gyűlölet, a harag, a bosszú és a vad rombolási vágy igazi orgiája szabadul el, s nem képes kielégülni a kísérteties rémképek garmadájjával sem, vérrel-tűzzel árasztván el egy világot, melyet még épp az imént kellett volna megváltani, annak rendje-módja szerint az ártatlanság eredeti állapotához és az Istennel való szeretetközösséghez visszavezérelni."

Hogy Jung mennyire nem számol az Apokalipszis paradoxális jellegével, azzal, hogy az Apokalipszis nem egyszerűen a pusztulást hirdeti, hanem a pusztulás révén bekövetkező újjászületést, azt, úgy gondolom, nem kell bizonyítani. Nem érthető Jung számára János prófétikus fájdalma és felháborodása sem, amely akkor keríti hatalmába, amikor a világ szörnyű állapotot él meg, amikor szinte elvarázsoltnak látja a világot, és azt kívánja, hogy eloszolják a gonosz varázslat, hogy az eltorzult, sötét, hazug, antikrisztusi világ helyére az a világ lépjen, amely jó és igaz, amely krisztusi. "János gondja-baja — írja Jung — azonban nem személyes. Nem az ő személyes tudattalanjáról van szó, ekképp holmi szeszélyes kitörésekről, hanem látomásokról, amelyek nagyobb és átfogóbb mélységekből emelkednek ki, nevezetesen a kollektív tudattalamból."

Jellemző, hogy Jung a kollektív ellentétének a személyest gondolja, vagyis világossá válik, hogy nála a személyes az egyedivel, a priváttal, az egyénivel azonos. Jung tehát nem érti, mit jelent az, hogy személyes. Pedig János gondja-baja személyes volt a szónak az eredeti jelentésében, és nem a tudattalamból származott, sem az egyéniből, sem a kollektíviből. Nem a tudattalan, hanem a hagyomány — a hagyomány iránti tisztelet és a normák

képviselőre vállalkozás — volt az, ami Jánost arra készítette, hogy a paráznaság kiirtását egész lényével kívánja. Nem lehet tudni, miért gyanúsítja Jung azzal, hogy például Babilon megsemmisítése nem a paráznaság kiirtását jelenti, hanem az életkedv felszámolását általában. Valószínűleg azért, mert elképzelni sem tudja, hogy az emberek, e rosszra sikerült, gyenge lények között igaz ember is akadhat.

Jung egyébként is mindenkit, aki úgymond jóban sántikál, eleve gyanúsnak, hazugnak érez. A korai keresztény például, akinek mint Jung mondja, mintaszerű életet kellett élnie, hogy gyülekezete számára az igaz hit és alázat, a türelem, az odaadás, az önzetlen szeretet és a világi gyönyörökről való lemondás keresztényi erényeit példázza, az ő fölfogásában szinte szükségszerűen traumatikussá válik. "Ingerlékenység, szeszélyes rossz kedv, indulatkitörések; íme a krónikus erényesség jellegzetes tünetei" — írja Jung ironikusan. Ha logikáját követnénk, akkor azt kellene mondanunk, hogy aki az erényességet tagadja, aki nem birtokolja az erényeket, és nem is törekszik eléricsükre, eleve biztosítva van az indulatkitörésekkel, a hirtelen haraggal, mindenféle gonoszsággal szemben, más szóval aki mindenféle gonoszságot megenged magának, az nem lehet gonosz. Ennek az állításnak az abszurditása nyilvánvaló, de a mai napig a mélylélektanban (és nemcsak a mélylélektanban) él az az elképzelés, mely szerint, aki a keresztény erényeket, az európai kultúra által kidolgozott, ránk hagyományozott mentalitást tiszteli, igényli és netán képviseli is, feltétlenül traumatikussá válik, és annak személyisége eltorzul. Jung ebből a szempontból szimptomatikus jelenség, hiszen annak, amit ő nem ért, illetve amit félreért, félremagyaráz és tagad, a keresztény kultúra, a zsidó-keresztény hagyomány a neve. Ezzel a hagyománnyal "perlekedik" (ha perlekedésnek lehet nevezni azokat a rágalmakat, amelyekkel a kultúrát illeti), a kultúra személyes jellegét negligálva, és vele szemben személytelen, formállogikai követelményeket támasztva.

a hagyomány és a kritikai common sense

Egyébként Jung maga is elmondja, hogy a hagyományt a "kritikai common sense" jegyében vizsgálja. A hagyomány és a mű viszont éppen olyan terület, amelyre semmiképpen nem szabad a common sense szabályait alkalmazni, hiszen a common sense éppen a hétköznapi, gyakorlati, a jogszabályokkal rendben tartott polgári életben keresendő, és nem az olyan szituációkban, amelyek a hétköznapisághoz képest egészen más szférában játszódnak, mondjuk az eseménytörténethez képest transzcendens kultúrtörténetben. Mi lenne, ha például Hamlet viselkedését, amelyet az jellemez, hogy nem volt hajlandó eltérni — még akkor sem, ha ezért életével kellett fizetnie —, hogy egy méltatlan ember, egy sötét gyilkos Dánia népének, az ő népének és országának a királya lett, a kritikai common sense szempontjából vizsgálnánk? Akkor Hamletet vagy örültté kellene nyilvánítanunk, aki fejfelül megy a falnak, ahelyett, hogy úgymond bölcsen csöndben maradna azt látva, hogy a király hatalmasabb nála, és hogy nemcsak anyja, de a nép is a király befolyása alatt van. Vagy talán — ahogyan Jung ezt Jánossal, az Apokalipszis szerzőjével teszi — Hamletet gonosznak kell nyilvánítani, hiszen ahelyett, hogy magát eleve tehetetlennek vagy rossznak érezné, meghalt apjának erényeiről kezd gondolkodni, és maga is erényesen akar élni. Emiatt aztán traumati-

kussá válik, és a szegény, jámbor Claudiust, ezt a derék fickót, akinek az egész tragédia alatt egyetlen durva kitérése sincs, és aki mindenki velőly nyájasan beszél, mindenféle rossz tettekkel kezdi gyanúsíthatni, meg akarja trónjától fosztani.

Jung, aki a common sense szempontjából mutatja be nekünk a nagy műnek, a Bibliának a hősét, nagyon megdicséri Jóbót azért, mert bár perlekedett Istennel, a végén olyan "bölesen" hallgat, amikor a gonosz, de hatalmas Isten a saját erejéről kezd beszélni. Szerinte az ember, ha szívből gyűlöli is a zsarnokot, bölcsé válik, amikor megalázkodik előtte. Ezek szerint a világon a legbölcsebbek azok a rabok, akik megcsókolják az őket verő kezét. E furcsa logika szerint a nagy művek nagy hősei vagy örültek vagy gonosztevők. Csak csodálkozni lehet azon, hogy még mindig vannak, akik hisznek a nyilvánvalóan Hamletért és nem Claudiúszért rajongó Shakespeare-nek, vagy Puskinnak, aki Mozartot és nem Salierit ábrázolta nagy embernek, vagy a Bibliának, amely Istent mindenek fölött szeretni tanít minket. Biztosan ezt azért teszik, mert nem olvasták még Jungot, és nem jut eszükbe a műveket a common sense szempontjából értelmezni, rájuk személytelen, formállogikai szabályokat alkalmazni, azt várni és követelni, hogy bennük minden a paradoxonokat nem ismerő természet (az önreflexióval rendelkező, vagyis magasabb rendű, de mégiscsak természet) törvényei szerint történjen. Más szóval Junggal szemben az emberiség egy része (azt kell mondani, kisebb része, és az igazsághoz az is hozzátartozik, hogy napjainkban egyre kisebb része) nem hajlandó a műre, a hagyományra, a kultúrára a szekularizált, felvilágosult ember szemével nézni. Mert — és ez a válasz arra a kérdésre, hogy miért érti félre Jung a Bibliát — Jung a szekularizált, felvilágosult ember szemével tekint arra, ami eleve nem engedi meg ezt a látásmódot.

"A reneszánsz és a humanizmus meglazította a hagyomány érvényességét, de nem szüntette meg. A döntő változást a felvilágosodás hozta" — írja Nyíri Tamás. Amikor a felvilágosodás meghirdette, hogy az ember *értelmében* hordozza boldogulásának titkát, hogy az *értelem* fénye mindenre világosságot képes deríteni, hogy baj, rossz csak addig van a világon, amíg az ember *tudásának fényével* a lét titokzatos mélységeibe bele nem tekint, akkor ezzel tulajdonképpen egyet lehet érteni, ha az értelem alatt nem a személytelen intellektust (a filozófiai racionalizmust vagy az empirizmust egyaránt) értjük, a tudást viszont nem a tények ismeretére redukáljuk. A felvilágosodásban viszont éppen ez történt. Tudjuk, hogy a felvilágosodás, amelyet szinte szégyenkezés fogott el a "sötét" múltra emlékezve, elsősorban a tekintélyek miatt háborodott fel. Hiszen az egész mozgalom annak a szekularizált polgári tudatnak a kifejezője volt, amely korábban csak azért tudta — mondjuk — a jót jónak, mert tekintélyes emberek vagy intézmények mondták neki, és amely most már egyénileg, individuálisan akart eligazodni a világban, akarta megérteni saját magát, noha nem volt képes ezt a feladatot megoldani.

Ahogy Kant, ezt a tudatot tévesen általában az emberi tudattal azonosítva, írja: "A felvilágosodás az ember kilépése az önhibájából fakadt kiskorúságból. A kiskorúság pedig nem más, mint annak a képességnek a hiánya, hogy az ember saját értelmét idegen értelem vezetése nélkül használni tudja." Kant feltételezte, hogy az értelemmel a felvilágosodásban nincs semmi baj. Pedig ez nem volt így. A szekularizált polgári értelem, az ész csak úgy volt képes érteni a vallást, a hagyományt, mintha az a szó szekularizált értelmében dogmatikus volna, azaz hamis és önkényes konvenciókon alapulna. Tehát a hagyomány lett az, amely ellen a felvilágosult ész tiltakozott, még akkor is, ha kezdetben törekedett a ha-

gyománnyt úgymond elfogadni, vagyis észvallást alapított, amely a kereszténységet ésszerűen igazolhatónak hirdette, illetve csak azt fogadta el belőle, amit igazolhatónak tartott.

Az ésszerűség követelménye azt a kérdést vonta maga után, hogy mit is tartsunk ésszerűnek. A válaszok a legkülönbözőbbek voltak: az összhangot, a harmónia tetszést kiváltó hatását, a szépséget, a jól felfogott önérdeteket, az öröm érzését, és az öröm szerzését, az önzést, amely ha a köz javát is szolgálja, erénnyé lesz, a félelmet, a logikát és így tovább. (Jungnál, ahogyan láttuk, ez egyszerre félelem, örömmézés és logika.) Tehát a kérdésben annyi vélemény lehet, amennyi különböző ízléssel, különböző tulajdonsággal és igénnyel rendelkező ember létezik a világon. Ez azt jelenti, hogy valamiféle konszenzust elérni ebben az alapvető kérdésben lehetetlen, ami önmagában is elég kellett volna legyen ahhoz, hogy világossá váljon: az ésszerűség alapján állva nem lehet megoldani semmit. Ugyanakkor a felvilágosodás nem szűnt meg, és most is sokan azt gondolják, vallják, hogy célkitűzése nem azért nem teljesült, mert eleve hibás volt, hanem azért, mert még nem jött el az ideje, és harcolni kell győzelméért. Amíg a hagyomány értelmét nem sikerül feltárni, amíg a hagyományt intellektuálisan nem világítjuk meg, az úgynevezett felvilágosodás, azaz a hagyomány tagadása élni fog, ahogyan él Jungnál és mindenkinél, akire egyebek között Jung könyve hatást gyakorol.