Omnis ars naturæ imitatio est

„[…] minket is az a sejtés hajtott, hogy az elemek között rend uralkodik, hisz az ember minden ízében érzi az ösztönt, amely arra készteti, hogy a teremtést a maga gyenge szellemével utánozza, mint ahogyan a madárban is megvan a fészekrakás ösztöne. Busásan megjutalmazott aztán fáradozásainkért az a felismerés, hogy a mérték és a szabályszerűség a föld véletleneibe és zűrzavarjába elmúlhatatlanul be van ágyazódva. Minél magasabbra törünk, annál közelebb kerülünk a titokhoz, amit a por rejt. Minden lépéssel, amelyet a hegyekben megteszünk, egyre inkább csökken a horizont mintájának véletlenszerűsége, s ha elég magasra emelkedtünk, akkor körbeölel, bárhol álljunk is, a tiszta gyűrű, mely eljegyzett minket az örökkévalósággal."

Ernst Jünger

II. ÉVFOLYAM, 3–4. SZÁM

Ars Naturæ

Ökológiai, társadalmi, kulturális folyóirat

A MODERN TUDOMÁNY HATÁRAI
GAZDASÁG ÉS TÁRSADALOM
PSZICHOLÓGIA ÉS PNEUMATOLÓGIA
KÖRNYEZETFILOZÓFIA ÉS KÖRNYEZETI NEVELÉS

Tanulmányok, esszék, előadások
ember és környezetének kapcsolatáról

ÉLETHARMÓNIA ALAPÍTVÁNY
SZEGED, 2011

Ars Naturæ
Ökológiai, társadalmi, kulturális folyóirat

Fő- és felelős szerkesztő: Kocsi Lajos
Szerkesztők: Berkó Dániel, Koncz Zsuzsa, Umenhoffer István

Ezúton is szeretnénk köszönetet mondani Horváth Róbert úrnak
a folyóirat szerkesztésében nyújtott segítségéért. Valamint
Kondor Attila, J. Hanns Pichler, Harry Oldmeadow, Rodney Blackhirst
uraknak, hogy segítették munkánkat és ezzel a kiadvány létrejöttét.

A borítón Kondor Attila: *Orientatio III.* című festménye (2007, 200x100 cm,
olaj, vászon) látható. (A Volksbank Magyarország tulajdona)

© Életharmónia Alapítvány
Kiadja és terjeszti: Életharmónia Alapítvány
6724 Szeged, Öthalom utca 38/B
www.eletharmonia.hu
ISSN 2061-764X
Borítóterv és tipográfia: Életharmónia Alapítvány
Nyomdai munkálatok: Planet Corp. Szolgáltató Kft., Szeged
Megjelenés: évente két szám
Megrendelés: eletharmonia@gmail.com, 70/314-84-11
Levelezési cím: 6701 Szeged, Pf. 913
A folyóirat megjelenését támogatta: Nemzeti Civil Alapprogram

TARTALOMJEGYZÉK

SZERKESZTŐI ELŐSZÓ 7

A MODERN TUDOMÁNY HATÁRAI

Harry Oldmeadow
TUDOMÁNY, SZCIENTIZMUS ÉS ÖNPUSZTÍTÁS 23

Philip Sherrard
A MODERN TUDOMÁNY ÉS AZ EMBER DEHUMANIZÁLÓDÁSA 28

Murányi Tibor
A MOZDULATLAN FÖLDTŐL A NÉMA KOZMOSZIG – *A Galilei-ügy tanulságai* 48

Roberto Fondi
EVOLUCIONISTA ILLÚZIÓK ÉS PALEONTOLÓGIAI VALÓSÁGOK – *Visszatérés a kozmoszhoz* 58

Rodney Blackhirst
EVOLUCIONIZMUS ÉS TRADICIONÁLIS KOZMOLÓGIA 64

Julius Evola
EMBER AZ ATOMOK KÖZÖTT 69

Jeszenszky Ferenc
AZ ANTIDARWINIZMUS ELŐRE TÖR 72

Baranyi Tibor Imre
„HŐHALÁL" VAGY „NAGY RECCS" – VAGY VALAMI EGÉSZEN MÁS? – *A „világvége" modern elméletei és tradicionális teóriája* 102

Vukics András
MATERIA MAGICA 111

GAZDASÁG ÉS TÁRSADALOM

Rutilio Sermonti
HOGYAN VEZETETT AZ EVOLUCIONIZMUS VÁLSÁGHOZ? 133

Lord Northbourne
PILLANTÁS A MEZŐGAZDASÁGRA 135

Julius Evola
A TARANTULA CSÍPÉSE 150

Othmar Spann
A TÁRSADALMI IGAZSÁGOSSÁGRÓL AZ UNIVERZALIZMUS FÉNYÉBEN 154

Josef Lob
A TULAJDON UNIVERZALISZTIKUS SZEMLÉLETE 167

Othmar Spann
A KÖZGAZDASÁGTAN SZELLEMÉRŐL 180

SZEMELVÉNYEK A ROMANTIKUS TÁRSADALOM- ÉS GAZDASÁGSZEMLÉLETBŐL 195

PSZICHOLÓGIA ÉS PNEUMATOLÓGIA

Julius Evola
A MODERN EMBER NEM ISMERI SAJÁT LELKÉNEK VÁLTOZÁSAIT 209

Hamvas Béla
A PSZICHOLÓGIA ÉRTÉKE ÉS VÁLSÁGA – *Válogatott részletek* 212

Titus Burckhardt
MODERN PSZICHOLÓGIA 238

Buji Ferenc
PSYCHOLOGIA CHRISTIANA 257

Rama P. Coomaraswamy
PSZICHOLÓGIAI INTEGRÁCIÓ ÉS VALLÁSOS SZEMLÉLETMÓD 271

Rolf Amtmann
OTHMAR SPANN PNEUMATOLÓGIÁJA 286

Othmar Spann
SZERETET, TUDÁS, EMLÉKEZET – *Válogatott részletek a spanni pneumatológiából* 299

Ananda Kentish Coomaraswamy
AZ INDIAI ÉS TRADICIONÁLIS PSZICHOLÓGIÁRÓL, AVAGY INKÁBB PNEUMATOLÓGIÁRÓL 316

KÖRNYEZETFILOZÓFIA ÉS KÖRNYEZETI NEVELÉS

Horváth Róbert
BEVEZETÉS A TUDATÖKOLÓGIÁBA – *Egy új ökológiai irányvonal alapjai* 367

Rutilio Sermonti
TUDOMÁNY ÉS HALADÁS! – *Az ember Prométheusznak érzi magát egy falevéllel szemben* 384

Kurt Almqvist
A DOLGOK KAPUIN ÁT – *Tíz meditáció* 387

Peter Milward
AZ ÖKOLÓGIA METAFIZIKÁJA 392

Horváth Róbert
TERMÉSZET ÉS TERMÉSZETFELETTI VISZONYA KÜLÖNBÖZŐ TRADÍCIÓKBAN – *Ars naturæ vagy ars metaphysicæ?* 400

TRADICIONÁLIS TERMÉSZETSZEMLÉLET – *Idézetgyűjtemény II.* 429

E SZÁMUNK SZERZŐIRŐL 451

SZERKESZTŐI ELŐSZÓ

„Az emberiség funkciója lényegileg szellemi és közvetítői, amit az egész teremtés javára kell gyakorolnia. Ha elhanyagolja, az egész teremtett világ megszenvedi azt. Emiatt a növények és állatok tanúságot tesznek az emberek jelenlegi generációja ellen az ítélet napján, a természet védelmével és a kegyetlenség megelőzésével foglalkozó társaságok ellenére is."

Lord Northbourne

Aki látta Matteo Garrone *Gomorra* című filmjét, mely a nápolyi maffia működését mutatja be, többek között tudomást szerezhetett arról is, hogyan lehet gondok és „következmények nélkül" eltüntetni nyolcszáz tonna vegyi hulladékot a természetben. Másfelé tekintve, nem kell túl nagy erőfeszítéseket tennünk ahhoz sem, hogy megtudjuk, a kémiai módszerekkel történő élelmiszerhamisítás ma már mindennapos: úgyszólván köztudott, vagyis közbeszéd tárgya, hogy a „felvilágosodás" következményei ilyenformán módszeres emberirtást jelentenek. Ritkaságszámba megy, és tanulmányok jelennek meg, ha egy élelmiszerről kiderül, nem tartalmaz semmilyen mérget, vagyis azt szolgálja, amit normális esetben szolgálnia kellene – az egészséget. A tisztaságra való törekvés óriási méreteket ölt napjainkban, mégis sokak számára úgy tűnik, ennyi szemét és méreg nem volt még az emberben és körülötte. Soha ennyi „izmus" és eszme nem kavargott a történelemben, s mintha soha ennyire szellemtelen, eszmék iránt közömbös emberiség nem élt volna. Tolerancia, egymás segítése, tisztelet és elfogadás, fejlődés, fenntarthatóság, szabadság, az élethez való jog, védd a környezetet és mentsük meg a kihaló félben lévő fajokat. Elönt bennünket a test–lélek, ember–környezet harmóniáját dicsőítő felhívások, az alternatív gyógymódok, bioboltok, gyógyszerek, teák, homeopatikus szerek tömkelege. Minden sarkon meditációs centrumok, orvosi rendelők várnak, ahol orvosok, lélekgyógyászok hada küzd az egészségért, lelki fejlődésért, test és lélek harmóniájáért. Aztán jön a környezetvédők, ökológiai szakemberek garmadája a környezettel való harmóniáért, a fenntartható fejlődésért, „ne szemetelj", „tudatosan vásárolj", „ne használj sok papírt", „szelektáld a hulladékot", „vásárolj bio élelmiszert". Embert és környezetét tekintve minden irányból jó szándékú, hangzatos szavakat hallani, jobban megnézve a tényleges helyzetet azonban látható: nem arra haladunk, amerre szeretnénk. A kulcsfontosságú területeken, legyen szó egészségügyről, közoktatásról, vidékfejlesztésről vagy éppen a környezetvédelemhez nélkülözhetetlen jogalkotásról, látszatintézkedések történnek, s mindez – miközben igen sok előrelépésről beszélünk – idővel a környezetünkben is előbb-utóbb láthatóvá válik.

Elég szétnéznünk az utcákon, hogy lássuk, hiába a programok és az igyekezet, a lakossági (környezet)tudatosság létezése jelenleg illúzió, önámítás, amelyben nyugodtan eléldegélhetünk úgy, hogy közben társadalmi szinten továbbra is nagy tehetetlenségű, rendkívül negatív folyamatok megerősödéséhez asszisztálunk. A válság minden dimenziója (lélektani, kulturális, társadalmi, gazdasági, környezeti stb.) kiteljesedőben, lényeges változások mégsem történnek. Miért? – Tehetjük fel a kérdést. Meglehet, éppen azért, mert az okokat nem a problémák megnyilvánulásának szintjén, hanem mélyebben kell keresnünk, megoldásukat pedig a gyökereiknél kell kezdenünk.

*

Egyik előadásában László András nagyon fontos gondolatokat fogalmazott meg e tekintetben:

> „A földi életnek nyilvánvalóan van értéke, érvénye és értelme, de csakis akkor, ha az örökkévalóságba való betagozódottság keretei között ragadjuk meg és mutatjuk fel. […] Ha az életnek nincsenek meg a szellemi alapjai, akkor az élet vegetálás, nem pedig emberi élet. Az emberi életnek joggal csak olyan életet nevezhetünk, amelybe be van kalkulálva az élet meghaladása.
>
> A különböző keresztény tanítások beszéltek arról, hogy az embernek van teste – akár több, különböző szinten felfogott teste –, és van lelke – mégpedig több, különböző szinteken élő lelke. Az egyik léleknek az *anima nutritiva* vagy *anima vegetalis* vagy *anima vegetabilis* vagy *anima vitalis* vagy *anima vitabilis* nevet adták, és az mondták, hogy ez az *anima* (a görög *pszükhé*) minden élőnek a *formá*ja; – a benső forma – a *forma interna* – értelmében. Ezzel a lélekkel minden növény, minden állat és minden ember rendelkezik – mondták még a skolasztikus időben is a tanítások.
>
> A lélek egy következő fokozata az *anima animalis* vagy *anima sensitiva* vagy *anima sensibilis*. Ez már csak az állatnak van – mert az állat *érez* –, a növénynek viszont nincs. (Bizonyos kezdeményei a növénynél is jelen vannak, mert a növény is tud bizonyos mértékig érezni, bár érdekes módon sokkal inkább a maga *környezetében,* mint önmagában.) *Anima vegetabilis*a tehát az állatnak is van, meg a növénynek is, de *anima sensitivá*ja – mondhatjuk – csak az állatnak és az annál magasabb fokon álló létezőnek.
>
> Az emberről ugyanekkor azt tanították, hogy az embernek van teste is, van *anima vegetabilis*a is, van *anima sensitivá*ja is, és van *anima spiritualis*a is, vagyis szellemi lelke, ami halhatatlan. *Anima spiritualis et immortalis* – halhatatlan szellemi lélek.
>
> Ha az ember életét valaki a létminimum szintjén ragadja meg, akkor ez megfelel annak, hogy az embert – szinte a »növényi« szinten fogja fel. Ebből a létminimumból pedig csak egy vegetáció következik, az például, hogy valaki kinn áll az esőben, és száraz kenyeret eszik. A létminimumból már az sem következik, hogy ezt egy lakásban csinálja. Mindaz, ami a létminimumból következik, már a szorosabban vett »állati« létre sem elegendő.

> Ezeket a szempontokat szem előtt tartva mondhatjuk, hogy a jótékonyabb – »egyén- és társadalombarát« – elgondolások már az »állati« lelket (az »érző« lelket) is bekalkulálják az emberi lénybe, amikor az ember kulturális igényeinek a kielégítésére tesznek erőfeszítéseket. Mert bármily furcsa is legyen, ezeket az igényeket valójában még nem a szellem körébe kell sorolnunk.
>
> És végül feltétlenül fel kell tennünk a kérdést, hogy hol vannak a jelenkorban azok, akik arrogálják, hogy az emberi lény spirituális lelke alapján is hozzájusson ahhoz, amihez hozzá kell jutnia? Ma ezt egyszerűen senki sem veszi figyelembe."[1]

A problémák gyökere tehát sokkal inkább ott keresendő, hogy *az emberek beállítottságának, benső és külső irányultságának vannak-e transzcendens vonatkozásai*. Életükben van-e valami nyoma, hogy a Szent Szellem *(Pneuma, Sanctus Spritus, Ruah, Purusa)* megérintette őket mint személyeket, illetve a közösséget, amelyben élnek. Ha ugyanis egy társadalom eszerint tagolódik, s ebből adódóan a tagokat jelentő emberi személyek a maguk méltóságának, értéküknek megfelelően rendeződnek, más szóval, a társadalomban *természetüknek megfelelő helyen* állnak (amiben, mint Platón hangsúlyozta, a döntő, hogy az ember lénye szerint milyen viszonyban áll az Igazsággal), az számos vonatkozásban pozitívan befolyásol minden említett lélekszintnek megfelelő – egyébként szükségszerűen válságos állapotba zuhanó – életkörülményt is. Mert *az ember tökéletesedése, amely minden egészséges társadalmi rend célja, e megszentelt rendre épülve valósulhat meg*. Philip Sherrard meggyőzően mutatja be: „Társadalmunk ember által kreált, nem isteni rend. Tulajdonképpen nem más, mint kivetülése azon emberi elménék, mely elvágta kapcsolatait az istenivel és a földdel; és ha egyáltalán vannak ideáljai, akkor azok tisztán időbeliek és végesek, és a társadalom tagjainak puszta földi jólétére vonatkoznak."[2] Nem kell messzire visszamennünk az időben, hogy ezen igazság szorosan a magyar társadalom sorsát érintő, meghatározó érvényének felmutatásával találkozzunk. Mindszenty József, Magyarország hercegprímásának emlékirataiban olvashatjuk: „A tapasztalat azt mutatja, hogy minden ellenkező igyekezet ellenére az emberi társadalomban a legfontosabb a világfölötti Isten létének elfogadása és egy magasabb, túlvilági rendeltetés hite. A transzcendens hit megváltó tartalma nélkül a különböző civilizációk, vagy lassan, vagy gyorsabban, de egymásután elsorvadtak, kiürültek s aztán eltűntek. A történelem mutatja, hogy nincs hatalom, amely az emberiség életébe erősebben tudna belenyúlni és a lelkeket mélyebben tudná érinteni, mint a vallási tartalom spirituális ereje. Befolyása, vagy ennek hiánya, a polgárok lelkiismeretét alakítja, és döntő tényező akkor, amikor világnézeti pártok versengenek és harcolnak egymással a politika porondján is."[3]

*

Mindszenty József bíboros szavai szinte szó szerint egyeznek azokkal a megállapításokkal, amelyeket az ökológiai válság (!) emberi tényezőinek vizsgálata során többek között Seyyed Hossein Nasr, Othmar Spann vagy a jelen kötetben Philip Sherrard, Lord Northbourne megfogalmazott.[4] E perspektívák ugyanis komoly következményekkel bírnak a természetszemlélet és a környezeti tudatosság tekintetében is, amelyek pedig messzemenően áthatják a tudományos vagy gazdasági koncepciókat.[5] Arról beszélünk, hogy ha távlatokban gondolkozva jelentős és mélyreható változásokat szeretnénk elérni például a környezetvédelem területén, akkor a mai általános felfogásban pusztán materiálisnak tekintett *legelemibb jelenségek megközelítésében és értelmezésében is érvényesítenünk kell* – például egy vallásos avagy személy- és világfeletti irányultsággal rendelkező szemléletmód keretein belül – *a szellemi,* ha úgy tetszik, *minőségi szempontokat,* s nem az úgynevezett (egyébként teljes szellemi vakságot kifejező) „világnézeti semlegesség" mellett kell lándzsát törnünk. Minden további nélkül felismerhető: még a fizikai, kémiai stb. jelenségek is a keresztény vagy az úgynevezett „világnézetileg semleges" (értsd: nem tudatos befolyások által irányított) *tudatban* jelennek meg, amely világnézetének megfelelően szemléli szűkebb és tágabb környezetét, s ennek megfelelő következtetésekre jut az adott területen, legyen szó tudományról, gazdaságról, pszichológiáról vagy akár természetvédelemről. Nem mindegy, hogy *lénye szerint* – életének minden pillanatát átható módon – hithű katolikus (muszlim, hindú stb.) tudós kutatja a kozmoszt, vagy ateista-materialista (ez utóbbi végeredményben a „világnézetileg semleges" szinonimája is lehetne). Belátható, hogy e két különböző beállítottságú, törekvéseit, életvitelét, életcélját, önmagához és a világhoz való hozzáállását tekintve eltérő irányultságú ember még egy erdei kirándulást is másképp él át, egészen más eredetet, jelentést tulajdonítva az őt ért élményeknek. E különbség, ha önmagukat komolyan vevő, következetes emberekről van szó, még inkább kiéleződik, amikor tanítanak vagy a kozmoszt tanulmányozzák – és nemcsak az átélés vonatkozásában, hanem mondanivalójuk, sőt kutatásaik eredményeit illetően is.[6] Kühár Flóris, OSB méltatlanul elfeledett, kiváló tanulmányában írta: „A szemlélet nem pusztán az érzetelemek összege; a szemléletben az alanyi tudat és a tárgyi benyomások sajátos egységbe lépnek, mely úgy a tárgyi mozzanatok kiegészítésére, átalakítására vezet, mint az alanyiaknak színessé, változatossá tételére. A természetszemléletben is így egyesül az alanyi és tárgyi világ. A lélektan régi irányai az élményeket atomizálták és nem vették észre, hogy az úgynevezett elemi élmények is egy magasabb szintézis egységesítő működésének eredményei. Hogy hogyan nézzük és minek nézzük azt a világot, mely tudatunkban az ingerbenyomások révén tükröződik, hogy a szín és fény sajátos egyvelegének nézzük-e vagy atomok összegének; hogy végesvégig anyagi jellegűeknek valljuk-e vagy pedig meglátjuk benne a szellemszülte vo-

násokat, az végeredményben alanyi igazodásunktól *(Einstellung)*, egész világnézetünktől függ."[7]

*

Az *Ars Naturæ* nem elméleti folyóirat – legalábbis nem abban az értelemben, ahogy napjainkban a racionális absztrakciók vonalán felépített elméleteket értik. Miként előző kiadványunkban is kifejezésre juttattuk, írásaink az ökológia elméleti és gyakorlati kérdéseit egyaránt érintik. Kritériumértékű számunkra, hogy szerzőink megvalósítható, gyakorlati szempontból alkalmazható szellemi alapelveket fogalmazzanak meg, melyek egyúttal élet- és természetfeletti perspektívákat nyújtanak a jelenkori ember számára. Fontos számunkra az elmélet, pontosabban a teória, ha nem absztrakt elmeszülemény, hanem – igazi teóriáról lévén szó – világteremtő, egyetemes ideák leképezése. Más tekintetben az elméleti megfontolásoknak még a bevásárlásnál is meghatározó szerepük van. Amennyiben nincs, annál rosszabb. Gondoljuk meg, mégis mi alapján döntjük el, hogy ezt vagy azt a terméket vásároljuk? Vagy hogy szelektíven gyűjtjük-e a hulladékot? Ha nincs előzetes elgondolás, akkor is választunk „valami" alapján – ami általában a legkevésbé sem jó, sem nekünk, sem másoknak.

Az elmélet és gyakorlat kérdése tulajdonképpen *tudatosság* kérdése. Ki, mennyire tudatos életvitelét illetően. Tudatosságon elsősorban a saját eredettudatot értjük, mely egy nem földi eredetű tudást hordoz magában: a lét középpontjáról szóló, a lét minden szintjén, az élet minden körülményében megnyilvánuló és alkalmazható tudást. Fritz Schumacher írt arról, hogy a teljes ember, aki igazán érintkezik saját lényének középpontjával (tehát életének az életen túlmutató értelmével és céljával megingathatatlanul tisztában van), nem feltétlenül okosabb vagy „tanultabb" más embereknél, de mindig tudja, mit kell tennie, hogy mi az adott pillanatban üdvös (az életén túlmutató perspektívák szerint „jó") tett a számára, így mindenképpen *bölcs*ebb annál, aki tudattalanul arra törekszik, hogy az élet minden területén elveszítse önmagát a dolgokban.[8]

A bölcsek, akik számunkra elméleti és gyakorlati szempontból is tiszteletre méltó és példaértékű tekintélyek, egybehangzóan úgy határozták meg a bölcsességet, mint a Végső Önmagunkra (*Átman, Auton, Selbst,* Önmaga[m]) vonatkozó és a saját életben megvalósított tudást. Hangsúlyozták, hogy barátság, család, állami berendezkedés, gazdasági rend, tudomány, lélekismeret stb. csak erre a tudásra építve állhatja ki az időben, a történelemben működő bomlasztó erők állandó ostromát. Mindez azt is jelenti, hogy tudomány, pszichológia, gazdaság stb. csak erre építve nem válik a felbomlás erőinek kiszolgálójává, s ily módon minden valódi érték aláásásának, a természet és az emberi lélek elpusztításának szolgai módon tudatlan cinkosává.

*

Folyóiratunk harmadik–negyedik számában ismét olyan témákkal foglalkozunk, amelyek a természetvédelem, az igazán hatékony környezeti nevelés szempontjából alapvető jelentőségűek. Fontosnak tartjuk láttatni *a szemléletbeli tényezőket,* amelyek *különböző területeken megnyilvánulva* (például: tudomány, gazdaság, pszichológia), *különböző eszközöket használva* a mai környezetpusztításhoz, ökológiai válsághoz vezettek. (Hogy *az eddig megvalósult és használt eszközök* tekintetében is említsünk néhány példát, gondoljunk az atomenergiára és egyéb energiaipari formákra; a vegyipari eljárásokra; a természettől való elszakadást eredményező gépesítésre; a természet kizsákmányolásához vezető gazdasági koncepciókra; az ember tényleges lehetőségeit, képességeit, világban elfoglalt helyét nem ismerő, szűk látókörű pszichológiai elméletekre és terápiákra; vagy éppen a túlfogyasztásra ösztönző, pszichológiai módszerekkel dolgozó marketingfogásokra; nem is szólva a modern „lélektani" kutatások hatásáról a természetszemléletre.) Tóth I. János írja a környezetfilozófia gyakorlati teendőit illetően: *„A környezeti válság megoldásának folyamatában […] módszertani szempontból az első és legfontosabb lépés a jelenlegi »környezetpusztító« társadalmi tudat és ideológia kritikája*, illetve egy »ökologikus« társadalmi tudat és ideológia kidolgozása."[9] Pontosan ebből kiindulóan építettük és építjük fel az *Ars Naturæ* rovatait is.

A problémákra való átfogó rátekintésből egyenesen következik, hogy a megoldáshoz vezető utakat nem redukálhatjuk egyszerűen a szelektív hulladékgyűjtésre, a megújuló energiaforrások alkalmazására vagy a növény- és állatfajok védelmére. Ezek természetesen rendkívül fontosak, képviselnünk kell ezeket és tennünk kell azért, hogy megvalósuljanak. Azonban lényeges, hogy *lássuk* a mélyebben gyökerező okokat. Nem kényelmesedhetünk el abban a tudatban, hogy társadalmi szinten ma csupán a „tudatos fogyasztóvá válással" érhetünk el eredményeket. Nem elég pusztán erre tanítani a gyermekeket és fiatalokat. Kezdetben érezniük, később tudniuk és látniuk kell az önmagunkhoz és a világhoz való hozzáállásunkból következő összefüggéseket, értékkülönbségeket is (amelyek például az említett területeken kézzelfogható valósággá válva meghatározzák az emberiség sorsát) – és ha azt szeretnénk, hogy életüknek születést és halált meghaladó értelme és célja legyen, akkor *elsősorban ezeket kell ismerniük*. Mert amennyiben a tudomány és a gazdaság, s közvetve a pszichológia és még számos más, a mai ember számára törekvései kibontakoztatásához fontos terület hozzájárult a környezetpusztításhoz, annyiban éppen az a hozzáállás és benső magatartás irányította, amelynek a természet holt anyag csupán, a szellem pedig egy neuronok által vezérelt racionális elmeműködés szinonimája.

Tudománykritikánk nem valamilyen öncélú tudományellenességből következik, hanem a ma tudományosnak nevezett szemlélet rendkívüli korlátozottságának és a saját határaira tekintettel nem lévő beállítottság korlátlan uralomra

törésének felismeréséből.[10] A modern tudomány (a kvantumfizika eredményei ellenére is, sőt – sajnos ezt kell mondjuk – azokból adódóan még inkább) materialista szemléletének illegitim kiterjesztése minden életterületre,[11] napjaink gazdasági irányultsága,[12] társadalmi problémái, az ember lelki (és szellemi) zavarai s ezek értelmezési, megoldási kísérletei[13] mind összefogva és fokozottan jelentkeznek az értelmetlen környezetpusztításban, amelynek egyszerre végrehajtói és szenvedő alanyai vagyunk minden élőlénnyel együtt.

Ökológiai perspektívákban azért is kiemelten foglalkoznunk kell a modern tudomány határaival, mert – mint Nasr írja – *„Minél inkább kiemelik az autentikus spiritualitás és a tudomány általánosan elfogadott felfogásának alapvető metafizikai és episztemológiai eltéréseit, annál inkább lehetséges a tudomány számára egy új paradigma kimunkálása, amely összhangban lehetne a spiritualitással, és az emberi psziché és egyszersmind a természet területe feletti egyre fokozódó hatalmával nem fenyegetné már az ember létét is a földön."*[14] Az általunk fő vonatkoztatási pontnak tekintett szellemi tradíciók valóságértelmezése összehasonlíthatatlanul hatalmasabb, átfogóbb és tulajdonképpen egzaktabb a modern tudományénál. A tradíciók által nyújtott tudás felöleli a fizikai, az empírián túli pszichikai és szellemi világot, valamint a léten túli végső valóságot is. „A tudomány valójában azon az ideán alapul, hogy csak egyetlen érzékelési mód és a külső valóság egyetlen szintje létezik, melyet ama egyetlen tudatszint tanulmányoz. Szerinte a világ az, amit látunk, amennyiben kiterjesztjük a »látás« szó értelmét arra is, amit a mikroszkóp vagy a teleszkóp mutat […]. Ezzel szemben az autentikus spiritualitás azon az alapvető tézisen nyugszik, amely szerint nemcsak valóságszintek, hanem a valóság ama szintjeit megismerni képes tudatszintek is léteznek. Amit a külső világból érzékelünk, az tudatunk módusától függ, de nem abban az értelemben, ahogy egy hegyre rátekintő geológus olyan geológiai struktúrákat lát, amelyeket a nem-geológusok nem érzékelnek; inkább abban az értelemben, hogy a pusztán fizikai értelemben vett valóság más, nem-fizikai szintjei is a hegy részei lesznek, amely akkor ismerhető meg, ha magasabb tudatszinteket is birtoklunk."[15]

*

Tudjuk, hogy napjainkban sem csak olyan irányultság létezik, amely (bárhol nyilvánuljon meg) lélek- és környezetpusztító; vele szemben létezik egy szellemi eredetű, és minden területen konstruktív (így ökologikusnak is nevezhető) beállítottság. Ezt – és *főként ezt* – valamennyi rovatunkat illetően igyekeztünk és igyekszünk felmutatni.[16] Az ember lelkében ma is él a normalitás, amely az igazi értékeket felismeri, megőrzi és továbbadja, s ennek megfelelően alakítja a világot. Jelen van, igaz, egyre inkább az emberi lélek mélyén, egyre kevésbé aktív, személyes alakjában, inkább csak lehetőségként, személyiségünk hátterében. Ám jelen van, mert ha nem lenne, nem látnánk, mi az, ami öröktől fogva

értékes és érvényes, s ennek ellenére eltűnőfélben van világunkból. Az ember feladata részben e normalitás fenntartására való törekvés – aktívan képviselni ezt az értékrendet és magatartást azokon a területeken is, ahol ma már szinte elképzelhetetlen. Valójában úgy látjuk, „az »ökologikus« társadalmi tudat és ideológia" pontosan ebben, *a szellemi hagyományok metafizikai doktrínáiból levezethető értékrendben gyökerezik*. Ezért a természeti folyamatok megközelítését, a társadalom szellemi életét és a társadalmi gyakorlatot illetően – álláspontunk szerint – *nem „új" szintézisre van szükség, hanem a hagyományok már meglévő, szellemi eredetű (és minden létező életterületre kiterjeszthető) igazságainak újrafelismerésére és alkalmazására*. Az embernek önmagából kiindulóan kell meglátnia, e feladat ma miért nem valósul meg.[17]

Egy előszó keretei nem alkalmasak arra, hogy részletesebben kifejtsük az imént mondottakat. Ugyan folyóiratunk előző és mostani összevont számának írásai e tekintetben is magukért beszélnek, a jövőben külön ennek szentelt tanulmányokban foglalkozunk még a kérdéssel. Emellett, szemléletünkkel és irányultságunkkal kapcsolatban természetesen a jelen kiadványban is lényeges állásfoglalásokat találhat az olvasó.[18]

A környezeti válság megoldásáért folyó személyes és társadalmi törekvések *jelenlegi állását illetően* – mintegy értékmérőként –, minden szentimentális múltba vágyást és romantizálást, de a túlracionalizált elméleteket is félretéve, érdemes átgondolni még a következőket. A szellemi alapokkal rendelkező normalitást (szellemi, lelki irányulást és értékrendet), mely minden hagyomány doktrínájából levezethető (és sehonnan máshonnan nem!), Hamvas Béla egy helyen *idill*ként határozta meg. Az idill az ember benső (pszichológiai) és külső (társadalmi, gazdasági stb.) világában egyaránt megvalósulhat, de csak akkor, ha megvalósítja. Mint írja:

> „[…] minden ember legerősebb ösztöne önmagában és a világban az idillt helyreállítani. […]. Az idill az öröklét meghitt nyugalmának analógiája, itt és most. Annyi valósul meg belőle, amennyit akarok. Ha valaki belép egy házba, a székek és az asztal, az ágy és a szekrény elhelyezéséből tudja, hogy az emberek, akik itt élnek, az idillben élnek, vagy feldúltan. Idillben élni az ember legnagyobb tehetsége. Mindenkinek a szemében látható, hogy az ember mit tud az idillről, és azt mennyire éli. Nem idillt élni boldogtalanság. Ha valaki a határt átlépi, tudja, hogy az országban az idillből mit valósítottak meg. Ami az embert a huszadik században annyira megrettenti, az ellenidillnek ez a dühödt rohama a rend és a béke, az arány és a meghittség ellen. Az idillre az állatok jobban emlékeznek; nem tagadják meg rokonságukat az angyalokkal; de még inkább a madarak, a virágok és a csillagok.
>
> Az idill a tiszta lét életrendje; mindegy, hogy milyen tudás őrzi, a *tao,* vagy a kereszténység."[19]

*

Aki önnön legbensőbb lényegére irányulva gondozza lelki–szellemi környezetét, tehát benső életében az Igazságot kutatja, arra is törekszik, hogy a természeti világot, a maga teljességében, egymással hierarchikus viszonyban álló tudat- és létszinteknek megfelelően bensővé tegye, s ez úton – a kozmosz megismerésével – is Végső Önmagához közeledjen. Mindennek még a lehetősége sem jöhet létre, ha nem ismerjük fel a kozmosz hierarchikus szerkezetét. „A »létszintek« vagy »jelentőségfokozatok« felismerése nélkül nem tehetjük a világot Önmagunk számára felfoghatóvá – mondja Schumacher –, és a leghalványabb lehetőségünk sincs önnön helyzetünk meghatározására; annak meghatározására, hol helyezkedik el az ember a világegyetem rendjében. Csak ha képesek vagyunk rá, hogy a világot valamiféle létrának lássuk, és ha képesek vagyunk látni az ember helyét ezen a létrán, csak akkor ismerhetjük fel, hogy az ember földi életének értelmes feladata van. Talán az az ember feladata – vagy ha úgy tetszik, egyszerűen az ember boldogsága –, hogy lehetőségeinek magasabb szintű megvalósítását, magasabb létszintet vagy »jelentőségfokozatot« érjen el, mint ami »természetes« osztályrésze; még csak nem is tanulmányozhatjuk ezt a lehetőséget, ha nem ismerjük el a hierarchikus szerkezet létét."[20]

Folyóiratunk ehhez a benső úthoz is szeretne támasztékokat nyújtani. Aki életében mérvadónak tekinti az életfelettit, avagy életének gravitációs pontja önnön legbensőbb lényege, annak számára a *természet (prakriti, phüszisz)* nem önmagában érdekes, hanem mindig *a természetfelettivel való relációban,* a Szellemmel *(purusa, pneuma)*, a tudat tudatfeletti középpontjával való relációban. Pusztán technikai eredmények eléréséhez a természet körében kutakodni, vagy a természetet metafizikai princípiumok fényében tanulmányozni: két különböző dolog. Számunkra az utóbbi a fontos. Minden hagyomány azt tanítja, hogy a kozmosz a kozmoszfelettiségből, a metafizikai valóságból nyeri saját valóságát. Ennek értelmében az igazi „természetkutató" a természettel foglalkozik, de valójában a természetfelettit kutatja: a természet természetfeletti eredetét, a természetfeletti természetben való jelenlétét. E kutatás minél intenzívebb, a természetfeletti annál tisztábban ragyog fel, a természeti valóság pedig annál inkább a természetfelettivel áthatottként mutatkozik.

E megfontolásokat szem előtt tartva indítjuk el állandó rovatunkat „Környezetfilozófia és környezeti nevelés" címmel. A rovat a környezetfilozófia alapkérdéseinek tárgyalása mellett,[21] közvetve vagy közvetlenül, mindig érinti a környezeti nevelés elméleti és gyakorlati lehetőségeit is. Bemutatja az ökológia metafizikáját továbbá a „tudatökológia elméletét",[22] mely oly módon ragadja meg a természettel, tágabb értelemben a környezettel való kapcsolatban rejlő személyes és közösségi perspektívákat és feladatokat, ahogy eddig egy környezetfilozófiai irányzatnak sem sikerült. Természet és természetfeletti viszonyával foglalkozó metafizikai és religionális irányultságú tanulmányok mellett a jövőben különböző tradíciók ide vonatkozó szövegeinek magyar nyelvű for-

dításait is szeretnénk közölni itt annak jegyében, amit Seyyed Hossein Nasr a következőképpen öntött szavakba: „A Kozmoszt lehet úgy tanulmányozni, hogy egy külső valóságnak tekintjük, amelynek törvényeivel a különböző kozmológiai tudományok foglalkoznak. De egy növekvő önmagunkra ébredés szemléletével is tanulmányozhatjuk vagy mint ami egy segédeszköz a »Tökéletes Önazonossághoz« vezető úton. Ekkor a kozmosz nem külső objektummá, hanem egy olyan kriptává válik, amelyben az Igazság keresője keresztülutazik, és az utazóban oly mértékben interiorizálódik, amilyen mértékben eme »utazás« közben képes fokozni öntudatát, és a tudatosság egy magasabb fokára tud lépni. Hogy […] Rúmít idézzük:

Az ég csillagait tiszta csillag-szerű lények töltötték meg.
A menny külső burka, a Zodiákus vezetett minket;
de legbensőbb lényegünk kormányozta az eget.
Formában a mikrokozmosz, valójában a makrokozmosz vagy:
Innen úgy tűnik, hogy a gyümölcs a törzsből ered,
valójában a törzs csak a gyümölcsért van.
Ha nem volna remény, sem vágy e gyümölcs után,
akkor miért ültetne fát a kertész?
Tehát a fa a gyümölcsért született, még ha ez máshogy is tűnik.
Ezért mondotta Mohamed: »Ádám és a többi próféta
az én zászlóm alatt követnek.«
Ezért mondta képletesen a mindent tudó mester:
»Mi vagyunk az utolsók és az elsők.«
Mert ha úgy tűnik is, hogy Ádámtól születtem, valójában
én vagyok minden ős őse. Tőlem született Ádám
és miattam érte el a hetedik mennyországot."[23]

*

Folyóiratunk jelen számát Dr. Jeszenszky Ferenc emlékének ajánljuk.

K. L.

Jegyzetek

[1] László András: Civitas dei – Civitas diaboli. 2001-ben tartott előadás. Írásos változata megjelent: *Északi Korona* (Budapest), 7. sz. (2004. január) 17–23. o.

[2] Ld. a jelen kötetben.

[3] Mindszenty József: *Emlékirataim.* Budapest, 1989, Szent István Társulat, 156. o.

[4] Ld. például előző számainkban Seyyed Hossein Nasr: Vallás és a környezeti válság. A környezeti válság spirituális és vallási dimenziói; valamint Othmar Spann: A gazdaság átka és áldása a különböző közgazdasági tanok megítélése szerint. *Ars Naturæ* (Szeged), I. évf. (2010) 1–2. sz. Illetve a jelen kötetben Philip Sherrard: A modern tudomány és

az ember dehumanizálódása és Lord Northbourne: Pillantás a mezőgazdaságra. Mind a négy szerző rendkívül sokat tett a környezeti válság „mélyszerkezetének" és megoldási lehetőségeinek feltárásáért.

[5] Ahogy például Seyyed Hossein Nasr fogalmazott: „a vallás széleskörű doktrínával bír azon világ természetét illetően, amelyben élünk. Azaz a vallás, amikor még szerves egész volt, nem pedig olyan csonka, mint manapság Nyugaton, nem csupán Istenre és az emberi állapotra vonatkozóan szolgált tanításokkal, hanem a világ természetét illetően is. Doktrína alatt pedig itt tudást *(docta)* értek, nem csupán véleményt, hanem *valódi tudást, amelyet semmilyen módon nem érvényteleníthetnek a világról szóló tudományos ismeretek. Minden vallás ellátja követőit* az érzelmi és szentimentális területeket érintő tanításokon és az erkölcsös viselkedésre vonatkozó alapelveken túl *tudással is, mégpedig a szó legmélyebb értelmében vett tudással, Istenről, az emberi állapotról és a természetről egyaránt.*" Vallás és a környezeti válság. I. h. 189. o. [Kiemelés – *K. L.*]

[6] „A tizenhetedik századtól fokozatosan, elsősorban Nyugaton, majd az utóbbi évtizedekben a világ más részeire is kiterjedően elutasították a természetről való religionális tudás érvényét és legitimitását. A legtöbb ember, aki tanulmányozza Eriugena vagy Aquinói Szent Tamás természettel kapcsolatos nézeteit, legfeljebb történészként teszi ezt. Nézeteiket a modern nyugati társadalom fő sodra azonban nem fogadja el többé a világra vonatkozó legitim tudásként. Ami elveszett, az a természet tanulmányozásának vallásos, nem pedig egyszerűen »költői« módja, ahogyan ezt a kifejezést manapság elcsépelt és természetesen egyáltalán nem pozitív értelmében használják." Uo. 190. o.

[7] Kühár Flóris: A misztikus természetszemlélet alapjai I. *Katholikus Szemle* (Budapest), XLII. évf. (1928) 1. sz. 3. o.

[8] Ld. Fritz Schumacher: *A kicsi szép*. Budapest, 1991, Közgazdasági és Jogi Kiadó.

[9] Tóth I. János: *Fejezetek a környezetfilozófiából. Szerzők és irányzatok.* Szeged, 2005, Jate Press, 9. o. [Kiemelés – *K. L.*] Tekintsük át nagyvonalakban a környezetfilozófia alapkérdéseit. Ebből is nyilvánvaló lesz, miért szükséges egy ökológiai folyóiratban tudományos, gazdasági, társadalmi, pszichológiai kérdésekkel foglalkoznunk: „A környezetfilozófusok tipikus kérdései a következők. *Milyen sajátosságok jellemzik általában a természetet és szűkebb otthonunkat, a Földet? Mi jellemzi a természet és a társadalom viszonyát? Mindig is ellentmondásos volt a természet és a társadalom viszonya, vagy a probléma valamelyik korszakhoz vagy társadalmi formációhoz (gyűjtögető–vadászó, földművelő, ipari, fogyasztói társadalom) köthető? Ha valaha harmonikus volt az ember és a természet viszonya, akkor annak a korszaknak a gondolkodását (ideológiáját) milyen sajátosságok jellemezték? Napjainkban a környezeti válság milyen súlyú problémának tekinthető? Szükség van-e társadalmi struktúránk és értékrendünk átalakítására, vagy a környezeti válság megoldható a gondolkodás és a struktúra jelenlegi keretein belül? Mi a szerepe a modernitás ideológiájának a környezeti válságban? Hozzájárul-e a környezeti válsághoz, hogy az élő természethez és annak egyes részeihez (állatokhoz, ökoszisztémákhoz, talajhoz stb.) úgy viszonyulunk, mint az élettelen dolgokhoz? Erkölcsi szempontból helyesnek tekinthető-e ez a viselkedés? Beszélhetünk-e az élő természet önértékéről vagy csak (számunkra való) hasznossági értékéről? Erkölcsileg és/vagy gazdaságilag kell-e viszonyulni a természethez? A természeti és környezeti források jelenlegi és jövőbeni elosztása összhangban áll-e a társadalmi igazságossággal? Ha a környezeti erőforrások kimerítésével jelentős hatást gyakorolunk a jövő generáció sorsára, akkor miért nem ismerjük el a velük szemben fennálló felelősségünket? A tőke és a globalizáció hogyan hat a környezeti kérdésekre? Milyen változtatásokra van szükség a társadalom technológiájában, struktúrájában és értékrendjében, hogy megszüntessük a környezeti válságjelenségeket?"* Uo. 7–8. o.

[10] Távol áll tőlünk a tudományellenesség, ellenben „állítjuk, hogy létezik – de legalábbis létezhet – egy minden absztrakciótól mentes közvetlen tapasztalat, amelynek bázisán a természet valóban átható megismerését jelentő tudomány bontakoztatható ki, mégpedig úgy, hogy abban – a modern korban (legalább az ismeretelméleti alapvetésnél) elengedhetetlennek tartott – materializmus semmilyen szerephez nem jut. *Egy ilyen tudomány minden korszakban és bármely »régi« vagy »új« tapasztalatot integrálva művelhető, mert szellemi volta nem a témából, hanem művelőinek szellemi színvonalából következik*." Szmorad Csaba: Megjegyzések a tradicionális és a modern természettudomány viszonyáról II. *Északi Korona* (Budapest), 19. sz. (2006. január) 41. o. [Kiemelés – *K. L.*] Ld. továbbá az írás első részét (*Északi Korona* [Budapest], 17. sz. [2005. szeptember] 5–10. o.); illetve Seyyed Hossein Nasr: *The Need for a Sacred Science* című könyvét (Richmond, Surrey [UK], 1993, Curzon Press).

[11] „[…] bármely szekuláris ideológia, amely megpróbálja helyettesíteni a vallást, egyúttal mindig megkísérli eljátszani a vallás szerepét. Ez történt a modern tudományosság ideológiájával Nyugaton, amelyet sokan »vallásként« fogadnak el. Ezért van az, hogy azok az emberek, akik tucatnyi árucikket próbálnak eladni a televíziókon keresztül, úgy tesznek, mintha »tudósok« – a »tekintély« ügynökei – volnának, akik mindig fehér köpenyt viselnek, nem pedig a tradicionális papok fekete palástját. Az új »papság« tagjaihoz hasonlónak akarnak látszani, és egy álvallás papságaként működnek. Egész vállalkozásukat úgy találták ki, hogy ne csupán szokványos tudománynak tűnjön, hanem olyasvalaminek, ami pótolja a vallást." Seyyed Hossein Nasr: Vallás és a környezeti válság. I. h. 184–185. o. Fontos megállapításokat találhatunk még e témában Hamvas Béla „Természettudományos mitológia" című tanulmányában (In *Világválság. Válogatás Hamvas Béla folyóiratokban megjelent írásaiból.* H. n. 2004, Hamvas Intézet, 136–150. o.) .

[12] „Mindannyian tudjuk, ha személyesen nem is érdeklődünk a környezeti válság metafizikai, spirituális és kozmológiai gyökerei iránt, mégis tudatában vagyunk ama ténynek, hogy külsőleg (azt nem mondom, hogy bensőleg is) a krízist az emberi szenvedélyekre, különösképpen a hamis szükségletek (amelyek igazából inkább vágyak) megteremtésével felerősített mohóságra apelláló modern gazdasági rendszer okozza és tartja fenn." Seyyed Hossein Nasr: Vallás és a környezeti válság. I. h. 185. o. Ld. még Lord Northbourne írását a jelen kötetben. Nem mellékes, hogy a hamis szükségleteket generáló vágyak kontrollálásában, különösen a modern nyugati világban, a pszichológiának is nagy a felelőssége. Ezzel kapcsolatban ld. Rama Coomaraswamy „Pszichológiai integráció és vallásos szemléletmód" című előadását a jelen kötetben.

[13] Ld. Titus Burckhardt „Modern pszichológia" című írását a jelen kötetben.

[14] Seyyed Hossein Nasr: Spiritualitás és tudomány – Konvergencia vagy divergencia? *Tradíció* évkönyv, Debrecen, 2003, Kvintesszencia Kiadó, 85. o. [Kiemelés – *K. L.*]

[15] Uo. 81. o. Nasr professzor, aki filozófia mellett *fizikából is* doktorátust szerzett, könyvek, tanulmányok hosszú sorában fejtette ki, hogy rendkívül szigorú feltételek mellett, hogyan lehetne megtalálni a spiritualitás és a tudomány érintkezési pontjait. „Azt lehet mondani – írja –, hogy a legsürgetőbb feladat a kozmosz szent tudományának megteremtése, amely *nem feltétlenül tagadná a modern tudomány felfedezéseit, hanem a kozmosz egy másfajta ismeretével szolgálna,* ami annak megszentelt valóságában gyökerezik. Egy ilyen tudomány lenne a spiritualitás és a tudomány érintkezési területe, *amely tudomány valaha létezett a különböző tradicionális civilizációkban,* ám a spiritualitás jelenkori képviselői csak ritkán beszélnek róla. *A jelenleg oly könyörtelenül megalázott, sőt mondhatni ökocídiumnak nevezett aktus révén meggyilkolt természet megszentelt szemléletével szolgálna.*" Uo. 85. o. [Kiemelés – *K. L.*]

[16] Ld. például Othmar Spann, Josef Lob, Rolf Amtmann, Ananda Coomaraswamy, Peter Milward, Jeszenszky Ferenc, Murányi Tibor, Vukics András írásait a jelen kötetben.

[17] „Pszichológia és pneumatológia" rovatunk többek között ennek belátásához is számos támpontot nyújt. Ahogy Ananda Cooamraswamy írja: „Hésziodosz úgy tartotta, »az ember számára mindenek közül a legjobb«, ha békében él önmagával, az erre törekvő tradicionális pszichológia pedig az egyetlen lehetséges kiutat mutatja meg a jelenlegi civilizációt mozgásban tartó gazdasági vagy politikai hadviselés szűnni nem akaró állapotából. Semmilyen más gyógymód nem segíthet, csak egy szívből jövő átalakulás." A jelen kötetben.

[18] Ld. például Horváth Róbert írásait, különösen a „Természet és természetfeletti viszonya különböző tradíciókban" című tanulmányt a jelen kötetben.

[19] Hamvas Béla: *Patmosz II.* H. n. 2004, Medio Kiadó /Hamvas Béla művei 4/, 9–13. o.

[20] Fritz Schumacher: A legnagyobb erőforrás – az oktatás. In i. m. 97–98. o.

[21] Ld. a kilencedik jegyzetet.

[22] Ezzel kapcsolatban mindenekelőtt a következő kérdéseket kell feltennünk magunknak: „Hogyan lehet valaki ökológus úgy, hogy a tudati környezet tisztasága nem érdekli? Hogyan nem zavarják a saját mentális befolyásoltságai? És hogyan lehetne tradicionális értelemben ökológusnak tekinteni mindazokat, akik a tudatot folytonosan csak a külső környezetre terelik, a környezetbe és a körülményekbe oltják – mintha nem bírna transzcendens középponttal? Végül is *minden* szennyezés így keletkezik. […] Mindennemű környezettudatosság tekintetében legfontosabb számunkra a »bölcsek társaságában lenni« elve (a *szatszangáé*), ahol a bölcseket és a társaságot könyvek vagy a spirituális kreativitás más formái is jelenthetik." Horváth Róbert: Tradíció és ökológia. *Ars Naturæ,* id. kiad. 300. o.

[23] Seyyed Hossein Nasr: Öntudat és Tökéletes Önazonosság. *Axis Polaris* (Budapest), 1. sz. (é. n.) 33. o.

A MODERN TUDOMÁNY HATÁRAI

„Az őskori ember fülében különösen hangzana, ha valaki azt mondaná, hogy mivel valamit lát, már ismeri. Az érzéki tapasztalat csak annyi, hogy valaminek felszínes jelenségét pillanatnyilag megállapítom, egyéb semmi. Ha valaki a Nílust látja, csak látja, de még nem ismeri. Ahhoz, hogy valaki tudja is, hogy mi a Nílus, tudnia kell: ez a Nílus itt a földön az égi Nílus mása. Ahogy ez a sivatag az égi sivatag mása, a tenger az égi tenger mása, a Gangesz és a Brahmaputra és a Jance-kiang és a Fudzsijama az égi folyók és a hegyek mása, s ahogy az egész föld az égi föld mása, s ahogy a földi ember az égi elliptikus duál mása. A dolgokat csak az ismeri, aki tudja, hogy az eredeti a láthatatlan metafizikai világban van, s aki a dolgokat csak érzékeivel látja, a felszínüket érinti. Az archaikus ember analógiákban élte át a földrajzot éppen úgy, mint az anatómiát, a kozmológiát és a kémiát éppúgy, mint a fizikát, a pszichológiáról nem is szólva. Az analógiás látás transzcendentális realizmus, amely az érzéki dolgok természetfölötti és tapasztalaton túli megfeleléseiben élt. A természet lényegét az érzékek nem is érintik. Hé phüszisz theian ga kai ouk anthropinén endechetai gnószin, *mondja Philolaosz: a természet isteni és nem emberi ismeretet kíván. Isteni pedig annyi, mint érzékfölötti, vagyis metafizikai. Az érzéki tapasztalat a hamis kalkulus. Semmit a természetben a metafizikai, az isteni ismeret nélkül megérteni nem lehet. […]*

A Szókratész előtt élt görög gondolkozókat az újkor naiv természetfilozófusoknak tartja. Kezdetlegesnek találja, hogy az egyik gondolkozó a világot a vízből származtatja, a másik a levegőből, a harmadik a tűzből, a negyedik a homályos apeiron*ból. Nem is találhatja másnak, mert az újkori ember a vízről azt hiszi, hogy az a víz, amit érzékeivel tapasztal, és a tűz, a levegő az a tűz és az a levegő, amit az anyagi természetben lát. Ilyenformán nehéz eldönteni, hogy melyik ember primitívebb: az, aki a világot metafizikai látással jelképesen gondolja el, vagy az, aki azt hiszi, hogy csak anyagi és megfogható dolgok vannak."*

Hamvas Béla

Harry Oldmeadow

TUDOMÁNY, SZCIENTIZMUS ÉS ÖNPUSZTÍTÁS

Senki sem tagadná, hogy a modern tudomány és technikai alkalmazásai sok hasznot hajtottak a kortárs világnak, még ha hosszabb távon olykor ki is derül, hogy meglehetősen kétes értékűek.[1] Mindazonáltal sokan éreznek mély aggodalmat a tudományos felfedezések nyomában járó számos alkalmazást, közbeavatkozást és változást látván. Elég csupán olyan jelenségeket megemlíteni, mint a genetikus machinációk, a klónozás, a kriogenetika, az ipari betegségek, a „viselkedésmódosítás", a gyógyszereknek ellenálló vírusok burjánzása, a nukleáris és biológiai hadviselés, a különféle környezeti katasztrófák, hogy indokolt balsejtelmek ébredjenek bennünk afelől, hová is tart velünk a tudomány és a technológia. Nem minden ok nélkül való, hogy az elmúlt két évszázad legnyugtalanítóbb és legnagyobb visszhangot kiváltó irodalmi alkotásainak némelyike éppen a nekilendült és elszabadult tudomány előre nem látott hatásaival foglalkozott – gondoljunk csak például Mary Shelley *Frankenstein,* vagy Stevenson *Dr. Jekyll és Mr. Hyde* című művére, esetleg Aldous Huxley antiutópiájára, a *Szép új világra*. Egyre több gondolkodó és komoly ember kérdőjelezi meg a „tudomány" üzemanyaga által hajtott és a technológia révén megvalósuló feltartóztathatatlan „haladás" modern jelszavát. Ebben a rövid kis cikkben szeretnék néhány általános megjegyzést tenni azon szempontokra vonatkozóan, ahogyan a tudományt felfogják a jelenkori világban, továbbá vázlatosan ismertetni egy perspektívát, mely szembeszáll a modern mentalitás természetével.

Az európai világnézetben döntő változás következett be a tizenhetedik században, annak köszönhetően, amire ma tudományos forradalomként gondolunk: Descartes, Bacon, Kopernikusz, Galilei és Newton voltak nagyhatású alakjai. A tudományos szemléletmód diadalmenete a huszadik századra többékevésbé elérte tetőpontját, megalapozván az uralkodó intellektuális ortodoxiát az európai értelmiség körében. A modern tudomány nem csupán pártatlan, úgymond elfogulatlan és „tárgyilagos" kutatási módja a materiális világnak; sokkal inkább a valóság természetével és annak felfedezésére, magyarázatára és irányítására alkalmas sajátságos módszerekkel és eszközökkel kapcsolatos igen specifikus és kultúrákhoz kötött előfeltételezésekbe ágyazódott tudományágak összessége. Valójában lehetetlen különválasztani a modern tudomány módszertanát annak teoretikus alapjától, amit a „szcientizmus" szóval

illethetünk. A szcientista platform talán legfőbb pillére az a feltevés, hogy a modern tudomány önmagában hordozza a szükséges és elégséges eszközöket az anyagi világra vonatkozó minden vizsgálódáshoz, továbbá olyan autonóm és önszentesítő törekvés lehet és azzá is kell válnia, ami önmagán kívül semmiért sem felelős. Ez új eszme volt az emberi gondolkodás történetében, mely radikálisan szemben állt a tradicionális nézettel, miszerint a természeti világra vonatkozó bármely vizsgálódás csak a filozófia és a vallás nyújtotta nagyobb, átfogóbb kereteken belül folytatható megfelelő módon.

A modern tudományt a reneszánsz óta tartó kibontakozása során egyfelől az empirikus filozófia támogatta, biztosítva számára az intellektuális logikai alapokat, másfelől pedig a technológia és az ipar, teret adván alkalmazásainak. Eljárásait tekintve racionális, analitikus és empirikus, tárgyára vonatkozóan materialista és kvantitatív, alkalmazásai pedig haszonelvűek. A modern tudomány tehát természeténél fogva képtelen megérteni vagy befogadni bármely érzékfeletti rendbe tartozó valóságot. A tudományból (egy kutatási módszerből) akkor lesz szcientizmus (egy ideológia), amikor elutasítja saját kompetenciája határainak elismerését, tagadja a saját hatáskörén kívül fekvő források autoritását, és jogot formál, legalábbis elviekben, egy mindenre kiterjedő érvényességre, mintha bármit képes lenne megmagyarázni, s mintha nem volna ellentmondásos empirikus alapokon igényt tartani a teljességre. (Figyeljük csak meg Stephen Hawking bizarr és meglehetősen abszurd pretenzióit „A mindenség elmélete" kapcsán!)

A szcientizmus kritikája igen felkapott napjainkban, mind a tudományos társadalomban, mind azon kívül. A modern tudomány bizonytalan filozófiai alapjai, ismeretelméleti homályosságai, az arra való képtelenség, hogy saját találmányait beillessze a karteziánus–newtoni keretek közé, a tudás és hatalom utáni fausti hajsza következményei, a hadiiparban megjelenő diabolikus alkalmazások, a társadalomtudományok dehumanizáló redukcionizmusa – mind erőteljes támadásnak vannak kitéve az utóbbi időkben. A fizikusok új „felfedezései" és a kvantumelmélet paradoxonjai összekuszálták az idővel, térrel és anyaggal kapcsolatos konvencionális feltételezéseket; Heisenberg bizonytalansági elve, a káoszelmélet és az „új fizika" kihúzta a talajt ama „objektivitás" lába alól, amire a tudomány oly büszke volt; a materialista tudomány mechanisztikus elképzelései, a Tudomány maga és a tudományos nyelvezet alkalmatlannak találtattak azzal a zavarba ejtő jelenséggel szemben, melyre az európai tudomány eleddig vaknak bizonyult. Mindenhol repedések jelennek meg a modern tudomány építményén. Titus Burckhardt tradicionális nézőpontból világítja meg az érintett kérdéseket, azt írván:

> „Valójában jó néhány repedés mutatkozik a modern tudomány épületén, amelyek nem pusztán annak tudhatók be, hogy a jelenségek világa meghatározatlan és így semmiféle tudomány sem járhat a végére. Ezek a repedések

éppenséggel a tudomány kizárólagos jellegéből erednek, abból, hogy szisztematikusan figyelmen kívül hagyja a valóság nem-anyagi jellegű dimenzióit. A repedések egészen a modern tudomány alapjáig nyúlnak, és olyan látszólag »egzakt« területekre is kiterjednek, mint a fizika; tátongó hasadékká válnak, ha az élet formáinak vizsgálatával foglalkozó tudományágakat nézzük, hogy a pszichológiát ne is említsük, ahol a testi világ szintjén viszonylag érvényes empiricizmus furcsa módon teljesen idegen területre tolakodik. E repedések, amelyek nem csak az elmélet területét érintik, távolról sem ártalmatlanok; éppen ellenkezőleg, technikai következményeiket tekintve megannyi katasztrófacsírát jelentenek."[2]

A társadalomkritikusok egyre gyakrabban hívják fel a figyelmet egy totalitárius materializmus, egy instrumentalista racionalizmus és a hozzájuk kapcsolódó technológia veszélyeire. Azt látjuk, hogy a racionalitás számára lehetővé tették, hogy eszköz helyett az ember definíciójává legyen, szerény szolga helyett zsarnoki kényúr. Érzékeljük, hogy a környezet eltorzulása benső állapotunkat tükrözi, hogy a környezeti válság egy szellemi válságban gyökerezik, melyet semmilyen mértékű tudomány és technika nem képes önmagában orvosolni. Ismerjük Viktor Frankl állításának igazságát, miszerint

„Napjaink valódi nihilizmusa a redukcionizmus […]. A kortárs nihilizmus többé nem a semmi szócskát suhogtatja fejünk felett; a mai nihilizmus álcája a »semmi-több«-ség. Az emberi jelenség így vált puszta epifenomenonná [másodlagos, kísérő jelenséggé – *A ford.*]."[3]

Olyan kritikus gondolkodók, mint René Guénon, Theodore Roszak, E. Fritz Schumacher és Wendell Berry ráébresztettek minket a modern tudomány szűklátókörűségére és annak veszélyeire, amit William Blake, a nagy látnok költő „egyszeres látásnak" nevezett.

Noha a modern tudomány kétségtelenül számos materiális információt tárt fel, amely korábban ismeretlen volt, kiszorított a helyéből egy olyan tudást, amely végtelenül meghaladja ezeket. Amint Gai Eaton a modern tudomány sokat magasztalt „felfedezései" kapcsán megjegyezte, „Tudatlanságunk azon néhány dolgot illetően, melyek igazán számítanak, éppannyira elképesztő, mint a jelentéktelenségekkel kapcsolatos ismereteink bősége."[4] Mindez jól megmutatkozik ama tudósok önelégültségében és lekezelő magatartásában, akik szeretik feltételezni, hogy „kinőttük" őseink „babonáit". Íme egy véletlenszerűen kiemelt példa egy köztiszteletben álló kortárs tudóstól:

„Én magam sok más tudóshoz hasonlóan abban hiszek, hogy a lélek a képzelet terméke csupán, s amit elménknek nevezünk, nem több az agyunk funkcióiról való beszédmódnál […]. Ha egyszer hozzászoktatjuk magunkat ama esz-

> mékhez, melyek szerint azért vagyunk itt, mert egyszerű kémiai összetevőkből fejlődtünk ki a természetes szelekció folyamata során, feltűnővé válik, hogy a modern világ problémái közül mily sok teljesen új megvilágításba kerül."[5]

Íme a burjánzó materializmus gyümölcse, a „tudás nélküli intelligencia". Erről eszünkbe juthat Frithjof Schuon megjegyzése, miszerint a békák racionalizmusa nem más, mint a pocsolyák fenekén élve tagadni a hegységek létezését: ez is egyfajta logika, ám semmi köze a valósághoz.[6]

Közhelyszámba megy manapság, hogy korunk betegségeinek jó része a „hit" és a „tudomány" közti szakadékból származik, de csak kevesen tudtak valamelyest is meggyőző eszközökkel és javaslatokkal előállni e kettő kibékítésére. Természetesen a liberális teológusok és „mítosztalanítók" ömlengései és kompromisszumai sem segítenek e tekintetben, nem jelezvén többet, mint a vallás alig leplezett kapitulációját a tudomány előtt. (A szóban forgó esetre elég példaként felhozni az angol teológus, Don Cuppitt műveit.) Ám nem szabad elcsábulnunk azoktól a látszólag megegyezést kereső tudósoktól sem, akik hajlandónak tűnnek némi teret engedni a vallási egyetértésnek, miközben végig kitartanak amellett, hogy a tudomány semmi lényegesben nem engedhet (erre a mentalitásra aligha találhatnánk jobb példát E. O. Wilson roppant népszerű, de igen zavaros művénél, a *Consilience*-nél).[7] A tradicionális metafizikai felfogás fényében azonban a „tudomány" és a „vallás" közötti sok látszólagos ellentét egyszerűen elillan. Nem szükségszerű ugyanis, hogy a vallásos hiedelmeket a szemétdombra hajítsuk pusztán azért, mert a modern tudomány „cáfolja" azokat; ahogy nem szükségszerű ellentmondani sem minden olyan ténynek, amit a modern tudomány feltár – feltéve persze, hogy amit a tudomány tényként közöl, valóban tény és nem bizonytalan hipotézis csupán.

A tradicionális felfogás kulcsa a dolgok szimbolizmusának természetében rejlik – ez olyasfajta tudás, amely meglehetősen nehezen elfogadható és hozzáférhető a szcientista mentalitás számára. Senki sem tagadná, hogy bizonyos nézőpontból a Föld nem a Naprendszer középpontja; ez azonban nem ok arra, hogy lemondjunk arról a sokkal fontosabb igazságról, amit az univerzum geocentrikus leírásának szimbóluma hordoz. Egy további példa: többre becsülendő abban hinni, hogy Isten hat nap alatt teremtette a világot és a menny a föld lapos felülete fölötti égi szférában terül el, mint pontosan tudni a távolságot az egyik csillagködtől a másikig, s közben elfeledkezni az e szimbolikában kifejeződő igazságról, nevezetesen, hogy minden jelenség magasabb Valóságtól függ, mely meghatároz minket, s emberi létezésünknek értelmet és célt ad. Egy materiálisan pontatlan, de szimbolikusan gazdag nézet mindig inkább előnyben részesítendő a nyers tények világánál. A töredékes, materialisztikus és mennyiségi szemlélet zsarnokságának befolyása alá kerülvén a modern tudományt menthetetlenül korlátok közé szorítja saját ismeretelméleti bázisa. Spirituális

valóságokról a modern tudomány nem tud és nem is tudhat egyáltalán semmit. Miként Frithjof Schuon megjegyzi,

> „Aligha létezik reménytelenebbül csalfább vagy naivabb illúzió – sokkal naivabb, mint az arisztotelészi asztronómia! – annál, mint abban hinni, hogy a modern tudomány, a maga szédítő hajszájában a »végtelenül kicsi« és a »végtelenül nagy« után, végül a vallási és metafizikai igazságok és doktrínák utolérésével és azok újraegyesítésével végződik."[8]

Arról, hogy a szcientizmus győzelme miképpen vette ki részét az ember elembertelenítéséből, nagyon sok írás született az elmúlt években. Jottányit sem számít, hogy a kortárs tudósok milyen gyorsan tagadják meg most a hitelüket vesztett „tényeket", melyek az ember és valódi öntudata között álltak – például a tizenhetedik század mechanisztikus elméleteit –, méghozzá azon az alapon, hogy végül is csupán ideiglenes hipotézisek voltak, melyeket egy sokkal „humánusabb" tudományos látásmód jegyében most már feladhatnak. Nyilvánvaló tény, hogy a modern tudomány nem „humanizálható" vagy „reformálható" önmagából kiindulva, mivel olyan premisszákra épül, amelyek egyszerre inadekvátak és embertelenek.

Fordította: Umenhoffer István

Jegyzetek

[1] [Forrás: *Sacred Web. A Journal of Tradition and Modernity,* http://www.sacredweb.com/online_articles/sw14_oldmeadow.pdf – *A szerk.*]

[2] Titus Burckhardt: Cosmology and Modern Science. In Jacob Needleman (szerk.): *The Sword of Gnosis.* USA, 1972, Penguin, 131. o. [Magyarul: Kozmológia és a modern tudomány. In *Őshagyomány* (Budapest), 10. sz. (1993. február) http://oshagyomany.vidya.hu/OH10/OH1009.html – *A szerk.*]

[3] Idézi E. F. Schumacher: *A Guide for the Perplexed.* London, 1977, Jonathan Cape, 15. o. [Magyar nyelvű kiadás: *Tévelygők útikalauza.* Budapest, 2005, Kairosz Kiadó. – *A szerk.*]

[4] In *Tomorrow,* XIII. évf. (1964) 3. sz. 191. o.

[5] F. Crick: *Molecules and Men.* Idézi T. Roszak: *Where the Wasteland Ends.* New York, 1972, Doubleday, 188. o.

[6] Frithjof Schuon: *Logic and Transcendence.* New York, 1975, Harper and Row, 42. o.

[7] E. O. Wilson: *Consilience. The Unity of Knowledge.* New York, 1999, Vintage. Ezt a művet igen aprólékos kritikának vetette alá Wendell Berry *Life is a Miracle. An Essay against Modern Superstition* című munkájában (Washington DC, 2000, Counterpoint).

[8] Frithjof Schuon: *Dimensions of Islam.* London, 1969, Allen and Unwin, 156. o.

Philip Sherrard

A MODERN TUDOMÁNY ÉS AZ EMBER DEHUMANIZÁLÓDÁSA

Tagadni, hogy az ember rendelkezne a metafizikai vagy spirituális tudás képességével: jórészt ez jellemzi mindazt, ami korunkban filozófia megnevezés alatt zajlik.[1] Ez azonban nem újkeletű jelenség. Hogy ne menjünk messzebbre – márpedig, amint látni fogjuk, ennél jóval messzebbre lehet menni –, mindezt már teljesen nyíltan megfogalmazták a tizenkilencedik század első felének olyan empiriko-racionalista filozófusai, mint Sir William Hamilton. Tanítása szerint minden metafizikát illegitimként el kell vetni, mivel az emberi elme szerkezeténél fogva csak olyasmiről tudhat, ami az idő és tér fizikai és véges világához tartozik. Emberi tudás csak erre a világra vonatkozhat. Empirikusnak kell lennie. Nem lehet metafizikai. Ha léteznek is olyan rendű valóságok, melyek transzcendálják az idő és tér világát, az emberi elme nem tudhatja és nem tapasztalhatja őket, mert nem képes az idő és tér világán túlra nyúlni. Az ember nem rendelkezik olyan tudatfunkcióval vagy érzékszervvel, mely által érzékelhetné egy ilyen rend valóságait. Mióta Hamilton kifejtette, ez a fajta érv mindennapossá vált. Alapját alkotja annak, amit tudományos vagy racionalista humanizmusként ismerünk. Amit azonban nem hangsúlyoznak annyira, vagy rá sem mutatnak, hogy az általa kifejezett – ismeretelméleti – szemléletmód nemcsak hogy ellentmond a vallásos szellemiség arra vonatkozó tételeinek, hogy metafizikai valóságok egyrészt léteznek, másrészt meg is ragadhatók; hanem ezen túlmenően közvetlenül előmozdítja az ember dehumanizálódását, mindazon társadalmi formákéval együtt, melyeket e szemléletmód alapján épít. Megkísérlem kifejteni mindezt.

Hamilton működésének idejére, a tizenkilencedik század első felére társadalmunk már jócskán belebonyolódott abba a folyamatba, mely által keményfejű iparosok és bankárok – akiket elragadott egy rendíthetetlen rajongás a pénzcsinálás és a hatalmuk bonyolult gépek és egyéb eszközök termelése és használata révén történő kiterjesztése iránt – buzgó tevékenysége kezdte átváltoztatni Anglia zöld és kellemes földjét Charles Dickens fekete országává. Ezeknek az embereknek nem volt gyerekszobájuk, nyersek és tolakodók voltak, könyöklők, kapzsik és nagyravágyók, kitűnő spekulátorok és szervezők, a termelés és a könyvelés fenegyerekei, akiknek szinte semmi idejük és türelmük nem maradt a normális emberi szükségletekre, vagy az olyan ódivatú

elfoglaltságokra, mint a vadászat, a szemlélődés és az ágy. A tizenkilencedik század során elért nagy eredményük a proletár nyomornegyedek bevezetése a városi élettér standard formájaként, valamint az emberi és természeti lepusztultság egy korábban soha nem látott szintre való fokozása. Nem érdemes időt szánni sikerük következményeinek bemutatására – az egymás hegyére-hátára zsúfolt munkáslakások négyzetkilométereire, ahol az emberek olyan bűzben és mocsokban tengették életüket, mely ismeretlen volt a középkor jobbágyhajlékaiban; a legelemibb áldásoktól, a napfénytől és a friss levegőtől való megfosztottságra, valamint a várost és az azt körülvevő vidéket összekapcsoló minden kötelék elvágására; magának a vidéknek módszeres elcsúfítására, betegségek terjedésére, a zaj eluralkodására, a csúnyaság legvulgárisabb fajtái iránt fogékony ízlés kialakítására, a legalapvetőbb életszükségletek nagyarányú ellehetetlenítésére. Mi, akik az úgynevezett környezeti válság vajúdásában élünk – amely sokkal inkább az ember válsága, mint a környezetéé – túlságosan is jól ismerjük e következményeket; és egyébként is, e növekvő elszennyeződés fölötti siralom állhatatos, ám látnivalóan annál hatástalanabb gyakorlat volt legalább a romantikus költők kora óta. Mindössze annyit kell elmondanunk itt, hogy ezeknek az embereknek és huszadik századi utódaiknak tevékenysége nyomán egy új típusú világ valósult meg, a modern városi ipari berendezkedés világa.

Ebben a világban – a mesterséges környezet, a gépek és technikák modern manipulációjának világában – az emberi tényező fokozatosan elsikkad. Amit e világ képvisel, az egy újfajta rend, egy inorganikus rend, nem Isten által teremtett, hanem az ember által kiagyalt – mely tulajdonképpen pontosan azon vágyának kivetülése, hogy Isten nélkül csinálja meg saját világát. A nyugati civilizáció tekintetében röviden azt lehet mondani, hogy amit ez az új rend kiszorított, az a középkori típusú társadalom. A középkor világának társadalma szerves egységbe rendezett volt. Egyfajta szakrális rend, melyet Isten szabott meg, és amelyben mindent, nemcsak az embert és az ember tárgyait, hanem az összes élőlényt – növényt, madarat vagy állatot –, a Napot, a Holdat és a csillagokat, a vizeket és a hegyeket, szakrális dolgok jeleinek *(signa rei sacræ)* láttak, egy isteni kozmológia kifejezőinek, a láthatót és a láthatatlant, a földet és a mennyet összekapcsoló szimbólumoknak. E társadalom olyan céloknak szentelődött, melyek végső soron földön- és időntúliak, túl vannak e világ határain. Csakugyan, a középkor világában óriási erőfeszítéseket fordítottak az olyan valóságok iránti érzék megtartására, előmozdítására és táplálására, melyeket ma természetfelettieknek nevezünk. E világ széltében-hosszában ilyen valóságok látható képmásait állították fel és tisztelték: ikonokban, keresztekben, templomokban, oltárokban, a közös rituálében. Ez volt a kolostorok szüntelen törekvése, akárcsak azon szenteké és jámbor embereké, akik olyan természetességgel mozogtak a nép körében, mint madarak a fák levelei között. Akkor is, ha e szentek és jámbor emberek visszavonultak magányuk-

ba, minden egyes ember tudatában volt annak, hogy az otthonát körülvevő erdőket és dombokat, a pusztaságot és a barlangokat ilyen emberek népesítik be, készen arra, hogy útmutatást és áldást adjanak. A középkor világában a tevékenység legmagasabb formáinak semmi köze nem volt a gyakorlatiassághoz, termelékenységhez vagy hatékonysághoz, ahogyan ma értjük e szavakat. A tevékenység legmagasabb formája a kontempláció volt; és ha csúcsaira csak kevesen is jutottak fel, mégis, azok a valóságok, melyek között e kevesek éltek, vitán felül álló, centrális tényként köztudatban voltak. Ugyanakkor e tudat nem homályosította el az ember érzékét földi, teremtményi helyzete iránt, amely földből lett és oda tér vissza, mivel benső lényének egészét táplálta és gazdagította a szerves kapcsolat a természettel és a Szellem leheletével, mely a természet mesterműveként kimunkálta őt. Persze, a középkor világában is voltak igazságtalanságok és kegyetlenségek, volt nélkülözés és csúfság, volt szenvedés és betegség. Nem arról van szó, hogy idealizálnánk ezt a világot, még kevésbé, hogy az ehhez való visszatérést javasolnánk. Hanem csupán arról, hogy fel kívántuk mutatni e világ elsőrendűen spirituális irányulását és törekvéseit.

Ez az a világ, melyet elsőrendű irányulásával és törekvéseivel együtt elpusztítottunk. Társadalmunk ember által kreált, nem isteni rend. Tulajdonképpen nem más, mint kivetülése azon emberi elménék, mely elvágta kapcsolatait az istenivel és a földdel; és ha egyáltalán vannak ideáljai, akkor azok tisztán időbeliek és végesek, és a társadalom tagjainak puszta földi jólétére vonatkoznak. Egy bizonyos Dr. Caird, a Balliol későbbi igazgatója, aki a múlt század 80-as éveiben írt [vagyis az 1880-as években],[2] hozzájuk igencsak illő stílusban ábrázolja a világunkat jellemző gondolkozásmódot és attitűdöt az általa felváltott középkor világához viszonyítva. „A modern kor különös ereje abban rejlik – írta Dr. Caird –, hogy végre teljesen végesként fogja fel a véges világot; hogy a tudományban pozitivista, vagyis az egyes tényeket nem tekinti többnek, mint amik; és hogy a gyakorlatban nem hagyja babonák által zavartatni magát, vagyis azon hajlam által, hogy dolgokat és személyeket miszteriózusan szakrálisnak tekint. A kezdeti önkéntelen csodálat és tisztelet, amely az abszolútnak és univerzálisnak a relatívval és egyedivel – vagy egyszerűbb nyelven szólva, az isteninek az emberivel, az ideálisnak a reálissal – való összezavarásából fakadt, mára eltűnt a világból."[3]

Aligha lehetett volna tömörebben vagy lehangolóbban kifejezni mindezt. És ilyen az a mentalitás, melynek társadalmi megtestesülése modern technológiai világunk. A modern technológia nem más, mint ez a koncepció igába hajtva és munkára fogva. Ez hatalmazta fel a technikai elmét, hogy megszentségtelenítse a társadalmi környezet egészét, a teljes bolygót, és tudományos-technikai szakemberek brigádjait küldje szét, hogy szenvtelenül feltérképezzék, elemezzék, tűvé tegyék és feldúlják az emberi és kozmikus

élet teljes szövetét, empirikus bizonyítékok és kísérletek alapján, lehetőség szerint a matematika vagy más speciális metodika bevetésével – külső világűr és benső konfliktus, művészet és történelem, közvélemény és egyéni vétkesség, oktatás és egészség –, csak meg kell nézni a magazinok és folyóiratok százait az egyetemek természettudományos és műszaki tanszékein, hogy képet alkothassunk e szakosodott akadékoskodás és alaposság mérhetetlen burjánzásáról. Mindent bevonnak e szakosodás örvényébe, és alávetik e processzusnak. Semmi sem szent. Már semmi nem tartozik az istenek vagy a természetfeletti szférájába. Sehol semmi nincs, amit ne lenne szabad megvizsgálni és, ha lehetséges, kiaknázni. Sem az óceán talapzata, sem pedig a csillagok nem képezhetnek kivételt. És mindaddig, amíg kimutathatóan eredményesek abban az értelemben, hogy egy bizonyos mérhető cél elérésének legjobb és leghatékonyabb eszközeit képezik, e szisztematikus inváziókat nem lehet sem megállítani, sem visszaverni. Ha valaminek az elérésére létezik hatékony technikai eszköz, vagy ilyen előállítható, akkor ezt az eszközt be kell vetni, függetlenül attól, hogy mi ez a dolog, vagy hogy emberileg mibe fog kerülni. Azok is, akik eleinte áldozatai voltak e folyamatoknak – az ipari proletariátus –, elcsábultak varázsuktól, és úgy tekintenek azokra, mint mágikus talizmánra, mely meghoz majd számukra mindent, amire szükségük van az életben. Ami pedig technokráciánk elitjét illeti – vagyis akik a kimérthetetlen játékosbódét kezelik: a gépeket, eszközöket, technikákat, számítógépeket és kibernetikai rendszereket, a szimulációs és modellezési folyamatokat, a közvélemény- és piackutatást, a sterilen művi birodalmuk fenntartásához és növekedéséhez szükséges roppant szabályozást – nos, az ő tekintélyük jóformán kikezdhetetlen, hiszen rajtuk múlik az egész felépítmény fennmaradása és virágzása. Ha pedig mindemellett még Teilhard de Chardin-t is olvassák, akkor ideológiai kenőanyagot is adhatnak pragmatikus mókuskerekükhöz, mert az ő tanítása szerint fajunk a „nooszféra", az emberi elme és tervezés által folytonosan uralt létsík konszolidálása által viheti végbe Istentől kapott feladatát, és töltheti be rendeltetését.

Nagy ára van azonban annak, ha az ember olyan művi és mechanizált társadalmat épít ki maga köré, mint a miénk; nevezetesen, hogy csak azzal a feltétellel létezhet benne, ha alkalmazkodik hozzá. Ez a büntetésünk. A társadalmi forma, melyet felvettünk, szükségleteinek megfelelően megnyirbálja tudatunkat, tapasztalásunkat ennek imperatívuszai fogják megszabni. A szervetlen, technológiai világ, melyet kiagyaltunk, megkaparintja benső lényünket, és arra törekszik, hogy egy vak, szervetlen, és mechanikus dologgá redukálja azt. Arra törekszik, hogy egész érzelmi területeket kapcsoljon ki életünkből, követelve, hogy új fajta lénnyé váljunk, amely már nem emberi, sem a vallásos, sem pedig a humanisztikus korok felfogása szerint – melynek nincs szíve, nincs benne szeretet, közvetlenség, és éppen olyan személytelen, mint azok a fémek

vagy számítási folyamatok, amelyekkel foglalkozik. És nem csak érzelmi világunk sorvad el. Kreatív képzeletünk és értelmünk világa szintén elszegényedik. A legátlagosabban jellegtelen elmetípus is éppen elegendő a társadalmunk működtetéséhez szükséges különféle – tudományos és egyéb – készségek elsajátításához. Ugyanakkor a tárgyak, melyeket most készítünk vagy gyártunk, nem vagy csak alig kívánnak képzelőerőt részünkről; egytől-egyig racionális tervezés és kivitelezés eredményei, technikai képességé és hatékonyságé, és a lehető legkevesebb személyes igyekezettel és odaadással gyártjuk őket – gyártatják velünk őket –, így gyártásukon keresztül részesülünk objektív, személytelen, és kegyetlen természetükből, sőt részévé válunk annak. Mert e termékek – gépek, használati eszközök, szervezetek, rendezvények – maguk is tökéletesen híján vannak bármiféle imaginatív minőségnek: nem tükröznek semmi olyat, ami ne anyagi lenne, nem szimbolizálnak semmit, teljesen áthatja őket saját élettelen és szervetlen közömbösségük; és az ember, aki kénytelen közöttük tölteni napjait, hasonló állapotba süllyed.

Valóban: mindaz, ami társadalmunk tagjainak túlnyomó többsége számára a munka elnevezés alatt zajlik, alapjaiban rothasztja meg a lelket és a testet. Olyan munka ez, mely egyáltalán nem veszi figyelembe a foglalkoztatott individuum személyes kvalitásait; nincs közvetlen kapcsolatban azzal, hogy az adott személy ki is valójában, hogy mi az, ami miatt ő önmaga és nem valaki más; munkája tisztán külsőleges a számára, és le is cserélheti – ha alkalom adódik – egy másikra, amely éppoly személytelen és külsőleges.[4] Társadalmunkban a munkánk viszonylatában a legtöbben közülünk nem számítanak többnek, mint „egységeknek", vagy eszközöknek, melyek kicserélhetők, és teljes aktív életszakaszunk alatt holmi tisztán mechanikus tevékenységre vagyunk kárhoztatva, amelyben nincs semmi emberhez méltó, és amelynek végzése semmiképpen sem felel meg benső és személyes adottságainknak és identitásunknak. Amennyiben egy személy nem töltheti be a természete és hivatása által megszabott funkcióját, hanem helyette egy olyan szerep eljátszására kényszerítik, melynek lényegileg nincs köze őhozzá, akkor önmagában egy kimozdítottságot és diszharmóniát idéz elő, és ez kihat az egész társadalomra, melyhez tartozik – nos, ha erre gondolunk, akkor valamit megragadhatunk állapotunk megbetegedettségéből. Mert társadalmunkban ez nem ritka, kivételes eset, hanem általános; és ilyen körülmények között a kimozdítottság nem kizárólag a társadalmat érinti, hanem a kozmosz teljességét is. Talán nem kell különösebben hangsúlyozni, hogy ez a társadalmunk gyökeres dehumanizálódását tükröző kozmikus zavar, mely orvosolhatatlan a társadalmunk munkakörülményeit érintő teljes reperszonalizáció nélkül, igencsak előrehaladt. Mivel pedig társadalmunk munkakörülményeit nem lehet újra személyessé tenni és rehumanizálni a teljes jelenlegi ipari struktúra lebontása nélkül, ezáltal némi képet kapunk az előttünk álló feladat nagyságrendjéről.

A jelenlegi tudományos-ipari struktúra leépítése – ha egyáltalán elképzelhető – természetesen jóval többet jelent, mint pusztán külső felépítményének lebontását, és nem vihető végbe sem egyszerűen a természethez való visszatéréssel, sem pedig azáltal, hogy az ember saját kertjét gondozza. Az egyik dolog, amit fel kell ismernünk – kénytelenek leszünk felismerni –, hogy a körülöttünk épített társadalmi forma saját benső világunk tükre; saját benső világunk kivetülése. Tudatállapotunk és az emberi létezés legalapvetőbb valóságai irányába tanúsított attitűdjeink öltenek alakot és nyernek külső formát benne. Egy társadalom lehet az egység, a szépség és az értelem képmása. És lehet a szétesés, a csúnyaság és az ostobaság képmása is. Tőlünk függ, hogy melyik lesz. Ha egy olyan társadalmat koholtunk, melynek formái most elembertelenítenek minket, az azért lehetséges, mert mielőtt ez a külső tartományban megtörtént volna, már teret adtunk olyan gondolati alakzatoknak, melyek tagadják emberségünket és bénítják kibontakozását. Ennek megfelelően, ha vissza kívánjuk alakítani társadalmunkat egy egységesült ember-mivolt képére, elsőként tisztában kell lennünk azzal, mit jelent embernek lenni. Az előttünk álló feladat első lépése a tisztázás. Ennek előzetes momentumaként pedig egyfajta nyomozást, posztmortem vizsgálatot vagy halottszemlét kell tartanunk, hogy felfedezzük, hol romlott el, mi történt tudati szféránkban, ami arra vitt minket, hogy felépítsük azt a szörnyű rémálmot magunk köré, melyben közülünk legtöbben ma élni kénytelenek. Vissza kell követnünk az állomásokat, melyeken keresztül a mentális és anyagi tartományt előkészítettük töredezett, embertelen társadalmunk kibontakoztatásához.

Előzőleg azt mondtam, hogy a mi társadalomtípusunkat, mely felváltotta a középkor világáét, az jellemzi, hogy ideáljai – ha egyáltalán annak nevezhetők – tisztán időbeliek és végesek, és kizárólag tagjainak anyagi jólétére vonatkoznak. Az elképzelések, hogy e társadalom milyen formát öltsön, nem természetfeletti kinyilatkoztatásból származnak, hanem egyszerűen empirikus és induktív érvelési módszerek eredői, melyek elsőlegesen individuális szükségletek és jellegzetességek vizsgálatán alapulnak. E szükségleteket és jellegzetességeket úgy tekintik, mint amelyek végső soron földiek: az élet céljait annak földi időtartamán belül igyekeznek meglátni, és e világ tisztán időbeli és véges mértékei mentén kifejezni. A tizennyolcadik század végére a középkor és a modern kor közötti nézőpontváltás tulajdonképpen teljessé vált: erre az időre már az összes gyakorlati szempontból e világot tekintették az egyetlen valóságnak, a mindennek, és mindenek céljának, az egyetlen helynek, ahol – ahogy Wordsworth megfogalmazta – az ember megtalálhatja a boldogságot, ha az egyáltalán megtalálható. Az optimizmus érzése volt a levegőben, a jövőbe hatolás érzése az új istenség, az Ész égisze alatt, mely addigra kiterjesztette uralmát a nyugati tudat teljessége felett. Az ember természete szerint jó volt. A világ egy jó helynek tűnt az életre. És úgy tűnt, hogy még jobb hellyé lehetne

tenni, ha teljesebben és hatékonyabban ki tudnák aknázni a természeti erőforrásait és az ember képességét, hogy hasznosítsa azokat. És úgy tűnt, hogy meg lehetne tenni ezt, ha tudnák, hogyan kell megtenni. Meg lehetne tenni, ha technikákat, technikai eszközöket tudnának kifejleszteni hozzá.

Itt kitérőt szeretnék tenni, hogy eloszlassak egy közkeletű félreértést. Gyakran mondják, hogy a középkornak is megvoltak a technikái, és csak azért nem fejlesztették őket, mert senki sem tudta, hogyan kellene fejleszteni őket. Ez egyáltalán nem ilyen egyszerű. Igaz, hogy a középkori világnak is megvoltak a technikái. De ezeket tudatosan nem alkalmazták vagy fejlesztették egy bizonyos határon túl – ama határon túl, amikor már elkezdték volna gátolni vagy megakadályozni azt, ami sokkal fontosabb volt: egy elsőlegesen imaginatív életszemlélet megvalósítását. Itt elsősorban a vallással törődtek, nem a technikával, és azon technikai eszközöket, melyek megzavarták a harmónia, a szépség és az egyensúly ezen elsődleges fontosságú ideáit, egészen egyszerűen elvetették. Ma számunkra ez furcsának tűnhet. Mivel hozzászoktunk a Nyugat technikai fölényéhez, s gyakran egészen odáig megyünk, hogy a nyugati mentalitást általában véve aktívnak és gyakorlatinak tüntetjük fel, és így szembehelyezzük a Kelet szemlélődő beállítottságával. Valójában még ennél is tovább megyünk, és a kereszténység szelleméből, mely annyira hangsúlyozza a Megtestesülést, és ezáltal, állítólag, az anyag valóságát, közvetlen leszármazást vélünk felfedezni a modern tudományos mentalitásig, valamint az ezzel járó tünetekig, a kutatásig és a természet kiaknázásáig; és szembeállítjuk a kereszténység e materializáló szellemét a hinduizmus, buddhizmus vagy akár az iszlám transzcendensebb szellemi beállítottságával, melyek számára az anyag inkább egyfajta illúziónak tűnik, amely nélkülöz bármiféle lényegi realitást.

E szemlélet természetesen durván túlegyszerűsített, és sok tekintetben éppen az ellenkezője igaz. Egészen a modern időkig a Kelet volt az, mely konkrét, „kísérletező" mentalitással rendelkezett, nem pedig a Nyugat, továbbá a Kelet volt az, és nem a Nyugat, mely technológiák és technikai folyamatok ismeretével rendelkezett, akár anyagi, akár mágikus vagy olyan célok érdekében, melyek közvetlenül kapcsolódnak a spirituális élet megvalósításához. A „módszer" ideája, akár anyagi, akár spirituális technikákra vonatkoztatva, alapvetően keleti idea. A Kelet volt az, ahonnét az ókori görögök – hanyatlásuk éveiben, a második századtól kezdődően – különféle technikai eszközeiket kölcsönözték: ezt megelőzően, habár számottevő tudományos ismerettel rendelkeztek – melynek ráadásul gépek és használatuk módjának ismerete is a részét képezte –, mégis állandóan idegenkedtek attól, hogy levonják vagy kiaknázzák az esetleges technikai következményeket. Azt lehet mondani, hogy a római szellem annyiban különbözött a görögtől, hogy igyekezett kihasználni a konkrét helyzeteket a rendelkezésre álló leghatékonyabb gyakorlati eszközök által, de a főbb technikai folyamatok – arany- és ezüstfinomítás,

üvegkészítés, fegyverkovácsolás, fazekasság, hajóépítés és így tovább – még itt is keleti eredetűek voltak.

A technikával való törődés e hiányát, vagy méginkább a technika egy igen szűk szférán kívüli kiaknázásának ilyetén elutasítását nemhogy aláásta volna, de mindinkább aláhúzta a kereszténység szelleme. A Krisztus utáni második és ötödik század közötti időszakban, a kereszténység felemelkedésének időszakában, melyet a buddhista Indiában a művészeti, politikai és katonai szféra megdöbbentő fejlődése jellemzett, Nyugaton olyan mértékű technikai hanyatlás zajlott, hogy Julianus Imperátor a kereszténységet egyenesen a Birodalom iparának tönkretételével vádolhatta. A konstantinápolyi Szent Szófia katedrális egyik építésze tökéletesen képes volt arra, hogy gőzgépet készítsen (mintegy ezerkétszáz évvel azelőtt, hogy James Watt „feltalálta" volna); ám e lehetőséget mindössze arra használta, hogy a házat, melyben lakott, földrengéshez hasonlóan megremegtesse, hogy megszabaduljon egy kellemetlen szomszédtól a felső emeleten. Talán az építészet kivételével – márpedig jóformán az összes nagyformátumú épület vallásos célt szolgált – a Nyugat a technikai irányulás és mentalitás rendkívüli hiányát mutatta fel a középkori keresztény időszakban; és amikor a tizenkettedik században némileg újra felébredt a technikai érdeklődés, ezt ismét a Kelettel való kapcsolat sarkallta – zsidók, keresztes lovagok, velencei és genovai kereskedők közvetítésével, valamint arab szövegek fordítása útján. A Nyugat a keresztény tudat hanyatlásával párhuzamosan fejlődött technikailag, azon egyszerű oknál fogva, hogy a természet „szekularizációja", mely lehetővé teszi, hogy objektumnak tekintsék és így kiaknázzák, homlokegyenest ellentmond a kereszténység szentségi szellemének, mármint ott és akkor, ahol és amikor ezt helyesen értették, és ez a középkor világában legalábbis részben így volt. Ám még a keresztény tekintély összeomlása után is lassú volt a fejlődés Nyugaton: csak a tizennyolcadik és tizenkilencedik századra kezdték az emberek számottevően széles körben úgy vélni, hogy gépek és szerkentyűk hasznosítása konkrét, kvantitatív természetű eredmények elérése érdekében, mint legfőbb elfoglaltság, nem múlja alul az emberi méltóságot. És azért kezdtek így vélekedni, mert igaznak fogadtak el egy olyan filozófiát, mely kijelentette, hogy az ember alapvetően egy kétlábú szárazföldi állat, akinek az a rendeltetése, és szükségleteit leginkább az elégíti ki, ha társadalmi, politikai és gazdasági önérdekét hajszolja, és egyre növekvő számban és választékban biztosítja magának az anyagi javakat.

Innét származik a kereslet egy olyan típusú emberi lényre, akinek szerepét a későbbiekben aztán egyre növekvő tisztelet övezi majd. A tudósra gondolok. Mert a világ természeti és egyéb erőforrásait nem lehetett számottevően kiaknázni anélkül, hogy a kiaknázás eszközeit nagymértékben fejlesztették volna. Így tehát, talán a történelemben első ízben, a tudósok – és különösen olyan tudósok, akik hajlandóak voltak alkalmazni is tudásukat – a társadalmi

és gazdasági színtér középpontjába kerülhettek. Pozitív, konkrét eredmények elérésére fordítva tudásukat, és a természetes erőforrások kiaknázása révén emelve az ember anyagi jólétének szintjét, az első vonalhoz tartoznak az emberiség nagy menetelésében egy szebb és boldogabb jövő felé. A tudósok kezdték átvenni a papok helyét, persze nem a mennyek országába vezetve, hanem a még több fogyasztási cikk és határtalan gazdasági növekedés szép új világába. A tudósok előzékenységének köszönhető a tizenkilencedik század iparosainak és bankárjainak tarolása és vagyona, valamint az, hogy létrehozták a modern ipari világ pusztaságát.

Bizonyos értelemben igazságos is, hogy a tudósok társadalmunk magas polcaira kerülhettek és ott is maradhattak, hiszen azt a világszemléletet, mely aládúcolja e társadalmat és benne az ember helyét, nagyrészt az ő törekvéseik mozdították elő, terjesztették el és tartották fenn mint uralkodó nézetet, mind a mai napig. Itt természetesen Francis Bacon az egyik kulcsfigura, mert Bacon volt az, aki lefektette az „új filozófia" morális, esztétikai, és pszichikai irányelveit. Amikor Bacon arra a következtetésre jutott, hogy *novum organum*a „nemcsak a természet-, de minden tudományokra" (ideértve az etikát és a politikát) egyaránt érvényes, és „mindent felölelő" kell legyen, utat nyitott a kultúránk feletti teljeskörű tudományos hatalomátvétel, és agyszüleménye, a városi iparosodás számára. Bacon programjában megtalálható világunk teljes szkientivizációjának[6] receptje, a – gyakran önmagukban leírhatatlan kegyetlenségű – laboratóriumi praktikáktól egészen a nem kevésbé baljós modern rendőrállamig. De ha Bacon is az élenjáró géniusz, e hatalomátvétel mozgatórugója, mások – Galilei, Descartes, Newton – voltak azok, akik tökéletesítették a mechanisztikus víziót, melynek mentén modern világunk felépült. Az ő nevük fémjelzi egy új fogalmi univerzum eljövetelét, ők fogalmazták meg a természet tisztán mennyiségi szemléletét, mely először Galilei égi mechanikájának új megközelítésében jelenik meg; és ők táplálták azt az illúziót, hogy matematikai technikák alkalmazása által tudás szerezhető a világról – hogy ami nem fogható be a számok hálójába, az tulajdonképpen nem tudomány, nem tudás, sőt, végső soron nem is létezik.[7]

Azonban nem Galilei, hanem Descartes volt az, aki végső formában megfogalmazta az új tudomány filozófiai elveit, az álomét, hogy a tudás a matematikára legyen redukálva, és az új matematikai kozmológiáét. Elvágva az utolsó vékony kis szálakat, melyek összekötötték Istent az általa teremtett világgal, Descartes gyakorlatilag száműzi Istent a világból – vagy, sokkal inkább, száműzi a világot Istenből. Számára Istent már nem szimbolizálják az Általa teremtett dolgok, gondolkozása nem hagy helyet még a skolasztikusok ideájának sem az Isten és a világ közti analógiáról: nincsenek *imagines* vagy *vestigia Dei in mundo* [Isten képmásai vagy nyomai a világban – *A szerk.*] – kivéve azt, amit léleknek nevez, és amelyet nemes egyszerűséggel az emberi

ésszel azonosít, valamint a tiszta és körülhatárolt ideák azon gyér állományával, mellyel Isten felruházta. A karteziánus univerzum egy szigorúan egyöntetű matematikai világ csupán, a geometria világa, ahol nincs más, csak kiterjedés és mozgás; és ha Istennek volt bármiféle oka megteremteni, ezeket egyedül Ő maga ismerheti, nekünk nincs és nem is lehet a leghalványabb fogalmunk sem róluk, vagy bármilyen más isteni és teleológiai valóságról, azon egyszerű oknál fogva, hogy – Descartes szerint – nem rendelkezünk olyan tudatfunkcióval, mely által ilyesmit felfoghatnánk. Mindez természetesen azt jelenti, hogy a tudományos gondolkozásból kitaszíttatott minden olyan megfontolás, melynek alapja az érték, tökéletesség, harmónia, jelentőség, szépség, végső cél, mivel ezeket innentől kezdve egész egyszerűen szubjektívnek tekintik, vagyis irrelevánsnak a valódi, „objektív" világ – a mennyiség, a megtestesült geometria, a halott, idegen és tisztán funkcionális természet világának – tudományos megértése szempontjából. A newtoni mechanikai szintézissel ez az új szemlélet tulajdonképpen kiteljesedett. A világkép, benne az emberrel, lapos és semleges lett, megfosztva minden szakrális és spirituális minőségtől, minden hierarchikus rétegződéstől, az emberi megfigyelő előtt üres táblázatként kiterítve, melybe semmi mást nem lehet bejegyezni, csak azt, ami mérhető. Newton számára az égi szférák egy gépezetet alkotnak, Descartes számára az állatok gépezetek, Hobbes számára a társadalom egy gépezet, La Mettrie számára az emberi test egy gépezet, végül Pavlov és követői számára az emberi viselkedés is olyan, mint egy gépezet. Minden, beleértve az emberi elmét is, egy gép modelljéhez igazodik, melyet boncolgatás, elemzés és számítások által szerkesztettek. Márpedig egy világnézet, amely egy gép modelljére alapul, mechanisztikus világot von maga után. Iparosodott városi társadalmunk sötét, sátáni malmainak gépei ékesszóló reflexiók Descartes valamint elődei és követői filozófiájára; és a (szintúgy sátáni) mentalitás, mely férfiakat és nőket odáig alacsonyít, hogy ilyen gépekkel dolgozzanak, szükséges és logikus következménye e filozófiának.

Ezen a ponton szeretném egy esetleges kritika elejét venni. Fel lehet vetni, hogy a newtoni fizika világképét már réges-régen ejtették maguk a tudósok, a megdöntött elméletek ama szemétdombjára száműzve, mely a modern tudomány történetét alkotja. A huszadik század fordulóján felmerülő kvantum- és relativitáselméletre lehet hivatkozni ennek alátámasztásaként, igazolván, hogy a tudományos világszemlélet radikálisan megváltozott. Rá lehet mutatni továbbá arra, hogy egyes tudományfilozófusok, mint Ernst Mach vagy Henri Poincaré – hogy csak kettőt említsünk az intelligensebb pozitivisták közül – megmutatták, a tudomány elméletei és értelmező koncepciói nem többek kényelmes intellektuális eszközöknél, melyek segítségével a tudósok adataikat kezelik, és egy viszonylagos rendbe redukálják; és hogy csupán hasznosságuk és kényelmük miatt lehet értékelni ezeket, nem pedig mint igazságokat a va-

lóságról. Mach minden bizonnyal, de valószínűleg Poincaré is azzal folytatná, hogy egyébként sincsenek végső igazságok a valóságról, habár a tudomány által megfogalmazottak olyan közel kerülnek ehhez, amennyire egyáltalán lehetséges. Újabban pedig más tudományfilozófusok, mint Polányi Mihály, azt feszegetik, hogy a tudós nem vonhatja ki magát bizonyos, tisztán szubjektív tényezők általi befolyásoltság alól, például, hogy milyen eredményre számít, meggyőzték-e más emberek arról, hogy mire számíthat, és így tovább – tényezők, melyek azt jelentik, hogy időbeli és térbeli intervallumok értéke nem egyszerűen megadatik az elmének, hanem olyan elmének adatik meg, amely mélyen és kibogozhatatlanul belekeveredett a saját szubjektív, személyes előítéleteibe és elvárásaiba.

Röviden tehát, érvelni lehet azzal, hogy ma már maguk a tudósok is elismerik, a legjobb elméleteik is hipotézisek csupán, és ezeket, távol attól, hogy induktív módon állítanák fel objektív adatok alapján – ahogy a régimódi empiristák állították –, többnyire egyszerűen posztulálják, mint bizonyos adatok legvalószínűbb magyarázatát vagy értelmezését egy adott modell alapján, melyet a kérdéses tudós valamilyen oknál fogva elfogadott. Így Le Verrier tisztán matematikai módon posztulálta az akkor ismeretlen Uránusz bolygót, vagy újabban Watson és Crick hasonlóan járt el a genetikai kódra vonatkozó elméletük kifejlesztésénél.[8] Mindez azt jelenti, gondolhatnánk, hogy a régi zárt, merev, öntöttvas mechanisztikus univerzum-kép, melyben az embert csak egy kis fogaskeréknek tekintették a hatalmas kozmikus gépezetben, végleg letűnt, és hogy a tudomány, az új tudomány, nyílt, rugalmas, meghatározatlan, és sokkal inkább tisztában van határaival, mint korábban volt. Valóban, egyes tudósok és teológusok úgy vélik, hogy most lehetséges lenne kibékíteni a tudományt és a vallást, a dolgok új, vallási-tudományos felfogásával.

Valami ebből kétségtelenül igaz, mint ahogyan az is igaz, hogy sok tudós, tudatában lévén diszciplínája lesújtó embertelenségének, kétségbeesetten keres valamit, ami lehetővé látszana tenni abban az emberi, sőt vallási mozzanat visszaállítását. Az atomfizikában és a csillagászatban jelenségek egész sorára nem alkalmazható a régi gépezet-modell, és az e területeken dolgozó tudósok arra kényszerülnek, hogy újragondolják megfigyelési módszereiket, új, rugalmasabb modelleket találjanak ki, és finomabb matematikai eljárásokat fejlesszenek kísérleti adataik elemzésére. Mindazonáltal, először is, ha ilyen változások le is zajlottak e területek vonatkozásában, a régi fizika azért a jelenségek éppoly nagy részének továbbra is minden tekintetben a fizikája, mindazon jelenségeknek, melyek az úgymond hétköznapi környezetünkhöz tartoznak, a közönséges térhez és időhöz. Ami pedig az úgynevezett élettudományokat illeti, a tudományos gondolkozás valójában mechanisztikusabb, mint valaha. A biológiában a sejt egy „vegyi üzem", a riboszómákat egy „programozó gép" irányítja, az RNS olyan, mint egy „sokszorosító üzem dolgozója, amely megkettőzi

egy automata gép programját egy kártyalyuggató billentyűzetén", és így tovább. „A tudományban – mondja Joseph Needham – az ember egy gép, vagy ha nem az, akkor semmi",[9] és mintegy szavait igazolandó – és továbbá illusztrálandó, amit korábban arról mondtunk, hogy a tudományhoz szükséges elmetípus a legátlagosabbnak és jellegtelenebbnek tűnhet fel a normál emberi intelligencia nézőpontjából –, Francis Crick, a Nobel-díj birtokosa, a DNS kettős-spirál szerkezetének felfedezője, így írhatott: „Jómagam, mint sok tudós, úgy vélem, hogy a lélek puszta képzelődés, és amit elmének hívunk, az egyszerűen csak egy másik szó az agyunk működésére", hozzátéve: „ha egyszer valaki hozzászokik a gondolathoz, hogy azért vagyunk itt, mert természetes szelekció által kifejlődtünk egyszerű kémiai vegyületekből, figyelemreméltó, hogy a modern világ mennyi problémája egészen új fényben tűnik fel számára."[10]

A valódi ok azonban, mely érvényteleníti az állítást, hogy a modern tudományos szemlélet alapvetően különbözne Galilei, Descartes vagy Newton szemléletétől, és így fogékonyabb lenne a humanizációra, mélyebben rejlik, mint a gépezet-metaforával való játszadozás. A tudósok nyugodtan eldobhatnák e metaforát, és alkalmazhatnának helyette egy másikat. Ennek alapvetően nincs jelentősége. Amit azonban nem tehetnek meg anélkül, hogy elismernék teljes csődjüket és irrelevanciájukat, az az, hogy eldobják azokat a feltevéseket, melyekre a modern tudomány egésze alapozódik. És e feltevéseken itt most ismeretelméleti feltevéseket értek. A modern tudósok kijelenthetik, hogy az elméleteik pusztán – többé-kevésbé hasznos és kényelmes – hipotézisek. Beismerhetik, hogy a régi empirista ismeretelmélet – mely szerint tudás kizárólag megfigyelés útján szerezhető – nem volt megfelelő, sőt, hibás volt, mert minden megfigyelési folyamatba, az összes elmélet felállításába olyan – örökletes, kulturális, szubjektív – tényezők lépnek be, melyeket a tudós nem képes behatárolni, sőt, amelyekről jobbára nincs is tudomása. De nem vethetik el magának a tudományos gondolkozásnak az alapvető előfeltevéseit – legalábbis anélkül nem, hogy nonszenszként tüntetnék fel egész tevékenységüket. Márpedig ezen előfeltevések, ezen alapvető hipotézisek ma éppen ugyanazok, mint a tizenhetedik század tudósai számára voltak. És hogy a tudósok, bármennyire is szeretnék, nem képesek humanizálni a tudományt, az azért van, mert az embertelenség ezekbe a legalapvetőbb előfeltevésekbe van beépítve, melyeken a modern tudomány egésze alapul.

Itt kezdünk közel kerülni a probléma gyökeréhez, ahhoz, amit generációnk számára a kérdések kérdésének nevezhetnénk. Arcátlanságnak tűnhet megkísérelni néhány mondatban összefoglalni az úgynevezett tudományos megismerés előfeltevéseit. De úgy vélem, lehetséges. Alapjában véve a tudományos elméletek, hipotézisek vagy magyarázatok – vagyis mindaz, amit a köznyelv hibásan még mindig tudományos igazságoknak nevez – olyan állítások, melyeket vagy meg lehet erősíteni empirikus megfigyelésekre és kísérletekre

hivatkozva, vagy legalábbis nem lehet megcáfolni ilyen módon. Más szóval, a tudományos megismerés előfeltételez két sarkalatos tényezőt. Az első a tudományos állítások megfogalmazását lehetővé tevő tudatfunkció, a második pedig a jelenségek „objektív" világa, mely a megfigyelések és kísérletek nyersanyagát biztosítja, amelyek alapján ezen állítások közvetlenül vagy közvetve ellenőrizhetők. Ezzel nem azt akarjuk mondani, hogy e két tényező szimmetrikus, vagy ugyanolyan jelentőségű. Mindössze annyit, hogy a tudományos megismerés előfeltételeiként rögzültek. Bármelyikük nélkül nem létezhetne tudás, ahogyan a modern tudomány érti e szót. Valójában, teljesen nyilvánvaló, hogy a két tényező sem nem szimmetrikus, sem nem ugyanolyan jelentőségű. Az első – melyet a tudományos állítások megfogalmazását lehetővé tevő tudatfunkciónak neveztem – a döntő. Döntő nemcsak azért, mert ez a formát adó ágens, hanem azért is, mert e képesség az, amely megfigyel, és amely megszabja a megfigyelés behatárolásának kritériumait, valamint e megfigyelés eredményeként felhalmozott információ relevanciáját vagy irrelevanciáját, kompatibilitását vagy inkompatibilitását. Valóban, e képesség egymagában a tudományos megismerés feltétlen ura. Ha fel akarjuk mérni e megismerés értékét, elengedhetetlen tehát tudni, mi is ez a képesség, és hogyan működik; mert megfogalmazásainak egész karakterét az fogja megszabni, hogy mi ez, és milyen szabályok határozzák meg szerkezetét.

Ezen a ponton visszautalhatok e tanulmány nyitó bekezdésére. Mert a modern tudományt oly kizárólagosan meghatározó tudatfunkció megegyezik azzal, ami az ember metafizikai és spirituális megismerő képességét tagadó filozófusok állítása szerint az egyetlen megismerő képesség, amelyet az ember birtokol. Ez pedig az ész képessége. Az a feladatunk tehát, hogy megvizsgáljuk és meghatározzuk az ész jellegzetességeit és korlátait; mert az egyetlen dolog, amit a tudósok nem tehetnek meg – ha fenn akarják tartani, hogy tudásuk egyáltalán bármit is ér –, hogy azt mondják, e tudás nem racionális. Megint csak arcátlanságnak tűnhet megkísérelni néhány mondatban leírni az ész jellegzetességeit. De ismét csak úgy vélem, hogy ez lehetséges.

Az ész az a tudatfunkció, mely analitikus és analogikus logika, valamint mechanikus összekapcsolás által lehetővé teszi a számára felkínált anyag boncolgatását, elemzését és osztályozását, továbbá koncepciók megformálását. Ez azt jelenti, hogy hatásköre az általa befogadott anyagra korlátozódik, valamint a koncepciókra, melyek ezen anyagra vonatkoznak, bár nem feltétlenül származtathatók közvetlenül abból. Az ész annak megfelelően ismeri ezen anyagot, ahogyan az megmutatkozik számára, nem pedig amilyen önmagában, és hasonlóan, a koncepciókat mindössze logikai lehetőségekként ismeri, nem pedig mint önmagukban vett valóságokat. Ami pedig ezen anyagot illeti – az adatokat, melyekkel az ész operál –, önmagán kívüli forrásból nyeri. Kaphatja „felülről" – amennyiben e lehetőség fennáll –, Istentől származó közvetlen

megvilágosodáson keresztül vagy természetfeletti kinyilatkoztatás által; vagy kaphatja „alulról", a jelenségvilágból, érzékszervi benyomásokon keresztül. Akárhogy is, ez az az anyag, mely a „tényeket" alkotja, amelyekkel az ész dolgozik. Ám ha elzárkózik attól, hogy e tényeket felülről kapja – Istentől vagy természetfeletti kinyilatkoztatás útján –, akár azért, mert tagadja az e forrásból való érkezés lehetőségét, vagy mert nem rendelkezik a képességgel, hogy így kapja őket, akkor kénytelen lesz kizárólag alulról nyerni őket, a jelenségvilágból. Ekkor koncepciói csakis a véges és időbeli világra vonatkoznak, a változás és állandótlanság világára. Ez alkotja majd számára azt, amit valóságnak nevez – ez lesz számára a valóságos világ.

Továbbá, e világ vallatása során – a „természeti tények" vallatása közben – az ész csak azt fogja észlelni, aminek észlelését saját korlátai lehetővé teszik, és amit információ gyanánt szerez, az úgymond csak saját hangjának visszhangja lesz. Valóban, a koncepciók, melyeket megfogalmaz, miközben érzékszervi benyomásokat elemez és osztályoz, nem jelenthetnek többet egy hasbeszélő mutatványnál, melyben az úgynevezett külső világ a bábu. Mert az ész nem semleges ernyő, nem is lehet az, melyre objektumok úgy vetülhetnének rá, hogy felfedik saját benső természetüket. Ennek inkább az ellenkezője a helyzet, vagyis hogy az ész kényszeríti rá benső természetét az objektumokra, melyeket megfigyel. Ez azt jelenti, hogy amikor az ész csakis a jelenségvilághoz fordul információért, koncepciói nemcsak hogy kizárólag a véges és időbeli világra vonatkoznak, de annak is csupán olyan aspektusaira, melyek megragadhatók mérés és mechanikus összekapcsolás által. Bármilyen aspektus, ami ily módon nem ragadható meg, a dolgok természeténél fogva meghaladja az ész által megfigyelhető tartomány határait, és így nem képezheti részét az általa megfogalmazott tudásnak. Ráadásul, mivel nyersanyagát most a változás és állandótlanság világából kell nyernie, az általa megfogalmazott tudás sem lehet más, mint változó és állandótlan, ami tehát arra vezeti, hogy tagadja mindazon tudás érvényét, ami nem változó és állandótlan – ami tartós és örök. Végső soron vagy a tiszta relativizmus álláspontjára kényszerül, mely álláspont szerint minden vélemény egyaránt igaz vagy egyaránt hamis; vagy pedig – hogy meneküljön e relativizmusból – fel kell állítania egy hivatalos irányadó szervet, amely előírja, hogy miképpen kell vélekedni és mit kell tagadni, hogy mit szabad gondolni és mit kell elvetni mint a dolgok hivatalosan engedélyezett változatával szembenállót. Nem véletlen, hogy a modern tudomány jelenleg legnagyobb becsben tartott elméletei közül az egyik az evolúcióé, a másik a relativitásé, egy harmadik pedig a meghatározatlanságé – habár előbb vagy utóbb mindhármat ki fogják selejtezni a megdöntött elméletek ama szemétdombjára, amely, mint említettem, a modern tudomány történetét alkotja; mert a modern tudományos elméletek végső soron nem empirikus megfigyelés és kísérlet termékei, hanem a modern tudományos gondolkozás alapját képező előfeltevések elkerül-

hetetlen, logikus következményei; és lévén, hogy ezek az előfeltevések olyanok, amilyenek, ezen elméletek elavulása éppen olyan elkerülhetetlen, mint amilyen a megjelenésük volt. Az sem véletlen továbbá, hogy a modern tudomány korszaka *par excellence* a totalitárius ideológiai állam korszaka.

Mert a modern tudomány kiindulópontját egy tudati forradalom képezi, egy forradalom az Ég ellen, melynek eredményeképpen az ész először ignorálta, majd tagadta, végül pedig elzárta magától a tudás forrását, amely felette van; és ez azt jelentette, hogy kénytelen volt kizárólag ahhoz fordulni tudásért, ami alatta van – az érzékszervi jelzések és érzékszervi benyomások „külső" világához. Következésképpen a modern tudomány koncepciói – melyek tudását alkotják – abba a típusba tartoznak, melynek jellegzetességeit az imént leírtuk. Nevezetesen, csak arra vonatkoznak, ami időbeli és véges, és pusztán az ész saját struktúrájának logikai és mechanikai kritériumait és jellegzetességeit tükrözik. Mint megjegyeztem, az ész nem semleges ernyő, melyre egy tárgy rányomhatja identitását, hogy ezáltal felfedje lényegi és benső mivoltát. Amikor lefényképezünk egy személyt, e személy bizonyos inherens kvalitásai kirekesztődnek a fényképből, magának az anyagnak a természetéből kifolyólag, melyre a kép vetül. Hogy ne menjünk messzebbre, egy személy fényképéből hiányzik e személy testének fizikai melegsége, bőrének puhasága, hogy az összes mentális és érzelmi kvalitását ne is említsük. Más szóval, a film anyaga belép a lefényképezett személy és e személy élő valósága közé; és az a fajta tudás, melyet egy személy fényképéről nyerhetünk, teljesen absztrakt és jóformán értéktelen lesz e személy élő valóságának közvetlen ismeretéhez viszonyítva – éppen ahhoz a valósághoz, melyet a fénykép kirekeszt.

Hasonló folyamat megy végbe, amikor az ész kizárólag az úgynevezett külső világ tényei felé fordul információért: kénytelen kizárni e tények észleléséből olyan kvalitásokat, melyeknek lenyomatát saját természeténél fogva képtelen befogadni. Ez azt jelenti, hogy elkerülhetetlenül rákényszeríti saját törvényeit észlelésének tárgyára. E törvények tulajdonképpen szűrőként működve megszabják, mit észlel és mit nem észlel, mert nem észlelhet. Más szóval, az ész elkerülhetetlenül belép közénk és az objektumok közé, melyeket megvizsgálni szándékozik. Az sem változtat a helyzeten, ha eszközöket állítanak az ész és ezen objektumok közé: bármilyen kifinomult és érzékeny legyen is az eszköz, az általa közvetített információ nem lépheti át vagy kerülheti meg a szóbanforgó megfigyelő képesség, jelen esetben az ész inherens korlátait. Más szóval, az a fajta tudás, melyet az ész ma megfigyelései alapján megformálni képes – amit tudományos tudásnak nevezünk –, nem más, mint benső korlátainak és jellegzetességeinek tükre, valamint az általa elfogadott előfeltevéseké, és – szinte – semmi köze nincs a dolgok saját mivoltához, élő valóságukhoz. Valóban, az ész ma csak annyit tehet, hogy bezárja az embert önmagába, és hozzábilincseli saját előítéleteihez és vélekedéseihez, a

legjobb esetben is arra kárhoztatva, hogy elégedjen meg a dolgok puszta külső látszatával. A dolgok benső mivolta pedig, élő valóságukban, olyasvalami, amit az ész sohasem ismerhet. Olyasvalami tehát, ami a modern tudomány számára ismeretlen.

A modern tudomány, mivel a racionális szférára alapul, és arra korlátozódik, sohasem érheti el valaminek benső mivoltában való ismeretét, bármennyit törje is magát kísérletezéssel és megfigyeléssel, vagy vigye bármilyen messzire is boncolgatási és elemzési tevékenységét. Ez az a helyzet, melyre magát kárhoztatta, és amelybe végleg és menthetetlenül foglyul esett. És mert a kvalitások, melyek az emberi lényt lényegileg azzá teszik, ami, sem nem időbeliek, sem nem végesek, és nem is olyanok, hogy mérhetőek vagy elemezhetőek lennének az ész által; ezért mondhatjuk, hogy egyfajta embertelenség van beépítve a modern tudomány egészének alapjául szolgáló legalapvetőbb előfeltevésekbe. Más szóval, arra a szintre redukálni az embert, amit az ész képes felfogni és megragadni abból, egyenlő az ember elembertelenítésével. Ha pedig ehhez még hozzátesszük, hogy a kvalitások, melyek minden egyes élőlényt lényegileg azzá tesznek, ami, ugyancsak túllépik a racionális szférát, akkor kezdünk képet alkotni ama borzalmas csonkításról, melyet a tudományos világszemlélet jelent. Az ész legitim rendeltetését nem tagadom vagy feketítem be, és nem mondom, hogy ne lehetne tudománya a jelenségeknek. Szó sincs erről. Ám amikor az ész az emberi tudás feltétlen urának pozíciójába kerül, tagadva vagy ignorálva a hatáskörét meghaladó princípiumokat és kvalitásokat, akkor szükségképpen egy mechanikus, embertelen és istentelen funkcióvá korcsosul; és az univerzum általa kivetített képe, valamint a világ jellege, melyet e képpel összhangban kohol, ugyancsak mechanikus, embertelen és istentelen. Mondanom sem kell, hogy e kép ráadásul megdöbbentő hazugság.

Mindez persze nem volna túlzottan fontos, ha a modern tudomány, a sakk vagy a kötéltánc módjára, csak néhány szakember ügye volna. Sajnos azonban nem ez a helyzet. Akár tetszik, akár nem, a tudományos attitűd átitatja és alapjaiban érinti közösségi és személyes tevékenységünk és gondolkozásunk szinte minden területét. Nemcsak arról van szó, hogy kormányaink évente óriási összegeket költenek iskolákon, egyetemeken, kutatási projekteken, és számtalan más csatornán keresztül előmozdítására és elterjesztésére. A helyzet ennél súlyosabb. A tudás tudományos koncepcióját szinte minden szempontból a tudás egyetlen létező módjának tekintik. Nemcsak saját ivadékait uralja, mint a társadalomtudományokat és az antropológiát – melyeknél elfajzottabb basztardokat még nem látott a világ –, de betört a klasszikus humán területekre is, amely tény a modern törekvő számára szinte lehetetlenné teszi például a költészet megfelelő felfogását. A filozófia már réges-régen letette a fegyvert, és mára alig tekintik többnek, mint ama marginális és esetlen agytornának, amit a logikai analízis vagy még inkább az információelmélet képvisel.

Sokkal súlyosabb – és alattomosabb – azonban az egyetlen olyan diszciplína kapitulációja, melynek a kezdet kezdetétől kötelessége lett volna rávilágítani a modern tudományos mentalitás korlátaira. A teológiára gondolok. Itt elegendő megjegyezni, hogy menedéket lelve egy – Aquinói Szent Tamás által felvetett, majd később olyan filozófusok, mint Kant által megerősített – képzelgésben arra vonatkozólag, hogy bár az ész nem foghatja fel közvetlenül a kinyilatkoztatás valóságait önmagukban, mindazonáltal megismerési módja és következtetései tökéletesen érvényesek a jelenségvilágra – a természet világára – nézve, a teológusok többsége hamis biztonságérzetben ringatta magát. Ami ennél is rosszabb, kötelességüknek érezték módosítani saját doktrínájukat, amikor az ellentmondott a tudósok által időről-időre felvetett különböző elméleteknek az univerzum eredetéről, az ember fejlődéséről és hasonlókról. Emiatt annak az abszurd mutatványnak lehetünk szemtanúi, hogy teológusok megkísérlik korszerűsíteni a keresztény doktrínát, vagy átdolgozni a korszellemnek illetve a kortárs elmének megfelelően, tökéletesen megfeledkezve arról, hogy e korszerűség és e szellem és ezen elme mind olyan tudomány által meghatározottak, amely definíció szerint romboló a vallási intelligenciára és annak normatívájára nézve. Az eredmény az lett, hogy a teológusok többnyire elmulasztották megfogalmazni a tudományos ismeretelmélet bármilyen gyökeres vagy hatásos kritikáját, elmulasztották kimutatni megdöbbentő következményeit annak, ha az ész a tudás legfőbb és egyetlen eszközévé emelkedik, és elmagyarázni, hogy mindez miért jelenti önmagunkról és a minket körülvevő világról alkotott felfogásunk fokozatos meghamisítását. E mulasztás ismeretében nem meglepő, hogy egyetemeinken oly sok fiatal végül nem jut jobb ideológiához, mint a marxizmus-leninizmus valamilyen formája, mely maga sem más, mint a tizenkilencedik századi polgári tudományos elmélet legbanálisabb aspektusainak politikai fogalmakra fordítása. Amikor aztán a racionalista-materialista közhelyek ugyanezen összevisszaságát a tömegek is átveszik – vagy inkább ez veszi át az uralmat a tömegek felett –, a társadalom egyszeriben internálótáborrá változik, melyben minden, ami az emberi élet értékét adja, szisztematikus támadásokat szenved és meghurcoltatik. Hozzátehetjük, hogy teljesen lényegtelen az, amikor maguk a tudósok azzal védekeznek – mert szokásuk ezzel védekezni –, hogy ők mindössze szerény gyakorlati emberek, akik csendesen haladnak előre kutatásaikkal, és nem tartanak igényt sem a tudás mércéjének felállítására, sem bármilyen különleges tekintélyre, s amennyiben mások kiaknázzák kutatásaik eredményét kereskedelem, háború vagy egyéb káros cél érdekében, azért ők nem hibáztathatók. A tudományos kutatás előfeltételeként az ész felmagasztalása már önmagában olyan tolakodást és arroganciát fejez ki, mely kizár bármilyen valódi alázatot, hiszen az utóbbi csakis az igazságra alapulhat, nem pedig egy hazugságra; és – saját emberi mivoltuk tagadása nélkül – a tudósok nem háríthatják el maguktól a

felelősséget a következményekért, melyeket, ahogy ezzel ők is teljesen tisztában vannak, kutatásuk elkerülhetetlenül mozgásba hoz. És nem hagyhatjuk említés nélkül, hogy egyre több tudós nemcsak hogy nem hárítja el e felelősséget, de töredelmesen és állhatatosan elismeri.

Ezen a ponton – ha ugyan már nem jóval korábban – felmerülhet az ellenvetés, hogy a kép, amit festettem, túlságosan zord, és hogy a helyzet nem olyan rossz, amilyennek beállítom. Először is azt lehet mondani, hogy még ha általában véve a tudományos mentalitásnak való alávetettség hatásairól megrajzolt vázlatom igaz is az emberi tevékenység bizonyos szféráira nézve, mindazonáltal más szférákban olyan előnyök származtak ebből, melyek kiegyenlítik, ha nem egyenesen ellensúlyozzák a hátrányokat; és egyébként is, ezek maguk is korrigálhatóak lesznek, ha majd egy kicsit többet tudunk róluk. Leginkább talán azzal lehet érvelni, hogy az orvoslás területéről származó nyereség olyan mértékű, ami önmagában elegendő az utóbbi néhány évszázad egész tudományos kísérletének igazolására. Nem hiszem, hogy ez ilyen egyszerű lenne. A modern tudomány világa egy egységes, összefonódó egész, melyből lehetetlen egy területet kiragadni, mintha e terület függetlenül létezhetne a többitől. Azért lehetetlen ezt megtenni, mert minden egyes folyamat, bármilyen előnyösnek látszódjék is önmagában, kibogozhatatlanul összefonódik ezer más folyamattal, és függ azoktól. Ha egy olyan terméket akarunk, mint az autó, az összes többivel is számolni kell, az olajfúró tornyok és olajfinomítók és autópályák ocsmányságától az ólomszennyezésen, szénmonoxidon és a városaink életét tönkretevő zajon át azok halálos unalmáig, akiknek az a dolga, hogy e gépeket összeszereljék. Akárhogy is, teljesen álságos például a modern orvoslás dicshimnuszát zengeni, amikor a társadalomtípus, mely létrehozta, és amelyet előfeltételez, annyi mindent tett, hogy megfossza az embert az alapvető dolgoktól, melyektől egészsége függ.

Egy másik, komolyabb kérdés azonban, hogy vajon a tudományos hatalomátvétel valóban olyan totális-e, ahogyan beállítottam. Az intelligencia és az imagináció szférájában mindig voltak, akik nem hódoltak be követeléseinek: olyan költők például, mint Blake, aki teljesen tisztán látta, hová vezet Bacon, Locke és Newton gondolkozása; vagy Yeats, aki gyűlölte e tudományt, és a „külvárosok ópiumának" titulálta; vagy David Jones, aki jól tudta, hogy ha az ember munkája pusztán haszonelvű, akkor egyben emberalatti is, és hogy a technológia világában alkotó képességének – a *poeta* funkciójának – az írmagja is kiveszik. Hármójuk tanúságtétele – márpedig vannak még sokan mások – önmagában elegendően mutatja, hogy a kreatív intelligencia és imagináció – mely szükségképpen szembehelyezkedik a tudománnyal – még nem hamvadt el. Továbbá, a rózsa illata még mindig éppen úgy a rózsa illata számunkra, mint Platón számára volt, és mindennek dacára életünkben még mindig fel-feltűnnek a kegyelem, a szépség és a szeretet pillanatai, melyek

messze túlszárnyalják mindazt, amiről beszéltem. Ebben az értelemben még minden a helyén van, és semmi nincs elveszve. Valóban, mivel a modern tudomány világszemlélete alapvetően hibás, végső soron nem érintheti a dolgok igazságát, bármennyire is az ellenkezőjét mutassa a látszat. Az emberi és természeti létezés normája mindig megmarad. Mindezzel együtt azonban, emlékeznünk kell az ember látnivalóan kimeríthetetlen képességére, hogy bedőljön egy hazugságnak, és ezáltal életét egyfajta illúzióvá változtassa. Nem feledkezhetünk meg arról sem, hogy a körülöttünk felépült társadalmi rendet – a jelenünket – túlnyomórészt e hamis filozófia kategóriái és gyakorlati alkalmazásai határozzák meg, és hogy a szétválasztottság a világunk és az emberi és természetes norma világa között napról-napra növekszik, nem pedig csökken. Mára tulajdonképpen olyan mértékűvé vált, hogy szinte lehetetlen megérteni egyiknek a másikat. Nem sokon múlik, hogy elveszítsük képességünket annak felmérésére, milyen mélyre zuhantunk az emberi és természeti norma szintje alá.[11]

Mert a modern tudomány egy emlékezetvesztésből ered, az ember felejtéséből, hogy ő kicsoda. Ezen eredetben rejlő kijátszhatatlan logika folytán olyan pályán halad, melynek minden egyes állomása az ember további bukását jelenti, egyre mélyebb tudatlanságba saját természetéről, következésképpen bármi egyébnek a természetéről is. E tudatlanság által fokozatosan elszakítva létének gyökereitől, az ember, amíg csak megmarad e pályán, arra van ítélve, hogy vakon és egyre növekvő iramban haladjon a teljes identitásvesztés, a teljes kontrollvesztés, végső soron a teljes önmegsemmisítés felé. Semmi nem állíthatja meg e folyamatot, csak az irány teljes megfordítása. De semmi más nem kezdeményezheti e visszafordulást, csak ha az ember visszaszerzi kilétének tudatát: a gyógyításnak a betegség eredeténél kell hatnia. Ennek visszaszerzéséhez a modern tudomány maga egyáltalán nem képes hozzájárulni: egy tudomány, melynek alapvető kategóriái kizárják az emberi természet lényegi minőségeinek megismerését, nyilvánvalóan nincs abban a helyzetben, hogy az embert téve vizsgálatai tárgyává, reménnyel kecsegtessen, hogy róla bármi érdemlegeset el tud mondani nekünk. Kizárólag egy vallásos – vagyis a racionalitás szféráját felülmúló – megértés lehet képes felismerni e kvalitásokat, és ezáltal felmérni jelentőségüket egy emberhez méltó életvitel számára.

Fordította: Farkasfia V. András

Jegyzetek

[1] [Forrás: *Studies in Comparative Religion,* X. évf. 2. sz. (1976. tavasz) – *A szerk.*]
[2] [Az eredeti szöveg közreadójának megjegyzése. – *A szerk.*]
[3] E. Caird: *Hegel*. Edinburgh–London, 1883, 112. o.

[4] [Talán hozzátehetjük, hogy a vállalati pszichológiának köszönhetően a cégek mára már rájöttek, hogy alkalmazottaik sokkal lelkesebben fognak tevékenykedni, ha úgy érzik, a munkájuk illik hozzájuk, az egyéniségükhöz, úgymond. Ez azonban egy még negatívabb törekvés, mert az embert arra ösztönzi, hogy ezzel a bizonyos – teljesen fiktív és külsőleges – „egyéniséggel" azonosítsa, ebbe zárja be önmagát, amelynek szintén semmi köze nincs ahhoz „ami az ember valójában", hiszen ez utóbbit a modern pszichológia képtelen megragadni. – *A ford.*]

[5] Ld. Jacques Ellul: *The Technological Society*. New York, 1964, 27. oldaltól.

[6] [Eltudományosítás. A szerző neologizmája. – *A ford.*]

[7] [A szerzővel teljes mértékben egyetértve, érdemes árnyalnunk az itt felvázolt képet. Ahogy Szmorad Csaba írja: „Galileit – több más modernista vonása mellett – éppen azért istenítették mindenkor bizonyos körökben, mert az elsők között deklarált egy olyan – szerinte érvényes – tudományos gyakorlatot, amely bevallottan elszakad a vallás által képviselt spirituális szempontoktól […]." Ugyanakkor a „felvilágosodásnak nevezett folyamat »kitörése« előtt született tudományos életművek és elméletek közül számos állt abban a sajátos határhelyzetben, amelyben bár megközelítette a jelenkor modern tudományosságának »külső« jellegzetességeit, ugyanekkor nem lépett át azon a határvonalon, amelyen túl a szellemi princípiumokat nélkülözni vagy támadni kötelező. Ezek az irányzatok – *megfelelő megközelítéssel* – visszavezethetők egy spirituális megalapozottságú tudományos szemlélet princípiumaihoz. A görög természetfilozófia több iskolája, Kopernikusz, Kepler, Tycho de Brahe, de még Newton munkássága is – és számos további kiválóságé – feltétlenül többet érdemel, mint hogy a jelenkor tudományos propagandája gátlástalanul »bedolgozza« ezeket modernista előfutárainak gyűjteményébe." Szmorad Csaba: Megjegyzések a tradicionális és a modern természettudomány viszonyáról I. *Északi Korona* (Budapest), 17. sz. (2005. szeptember) 10, 8. o. – *A szerk.*]

[8] [Ugyancsak figyelemreméltó a modern „kozmológia" esete, ahol az információ megszerzésének jóformán egyetlen eszközét a teleszkópos megfigyelések jelentik, ezek alapján állítanak fel fantasztikus elméleteket, melyeket aztán kizárólag az ugyanolyan – legfeljebb mennyiségi értelemben eltérő – módon megszerzett információ „igazol". – *A ford.*]

[9] Joseph Needham: *Man a Machine.* London, 1927, 93. o. Idézi Theodore Roszak: *Where the Wasteland Ends.* London, 1973, 184. o. Az utóbbi könyvnek lekötelezettje maradok.

[10] Francis Crick: *Of Molecules and Man.* University of Washington Press, 87, 93. o. Idézi Theodore Roszak: *Where the Wasteland Ends.* Id. kiad. 188. o.

[11] A modern tudomány mára világméretű áramlattá vált, és radikálisan megváltoztatta, sőt, teljes átrendezéssel fenyegeti az élet mindazon mintázatait és értékeit, melyek felbukkanása előtt jellemezték nemcsak az európai civilizációt, hanem az összes többi civilizációt is. A nem-európaiakkal elhitették, hogy a modern tudomány módszereinek és technikáinak átvétele, melyek ismerete és manipulálása bizonyos hatásokat idézhet elő a gyakorlati szférában, nem fog feltétlenül ama spirituális univerzum szétzüllesztéséhez vezetni, melynek saját civilizációjuk mindazt köszönheti, ami benne szakrális és emberi. Egy passzív állapotba ringatták őket, hogy belenyugodjanak abba, ami valójában sokkal rosszindulatúbb és totálisabb nyugati imperializmus, mint amit korábban bármikor átéltek.

Murányi Tibor

A MOZDULATLAN FÖLDTŐL A NÉMA KOZMOSZIG

A Galilei-ügy tanulságai

Zeusztól és Mnémoszünétől születnek a görög mitológiában a Múzsák, köztük – a legtöbbször kilencedikként említett – Uránia, a csillagászat múzsája. A múzsák anyja, Mnémoszüné, Uranosz és Gaia leánya, az emlékezés istennője. Ez a leszármazás beszédesen figyelmeztet minden művészet és tudomány (a középkori *artes*) égi eredetére, továbbá arra, hogy a művészetet és tudományt gyakorló embernek saját égi származására és céljára kell emlékeznie és ezt a célt kell *művelnie, begyakorolnia* a művészi, illetve a tudományos tevékenység révén. A csillagászat esetében ez azt jelenti, hogy az égi jelenségek elemzése nem egy gépezet működésének (az „égi mechanikának") a megértése, hanem a legfőbb és legfensőbb princípiumok keresése és benső átélése. Mind az asztrológiának, mind az asztronómiának ez lehetne a legmagasabb rendű és rangú célja.

*

Galileo Galilei megvádolása és elítélése a katolikus egyház „bűnei" közül bizonyára az egyik legsúlyosabb a közvélemény, illetve a tudományos kérdések iránt valamelyest érdeklődők szemében. Hiába mutatta ki számos gondos tudománytörténeti munka[1] az eredeti dokumentumok tanulmányozása alapján, hogy tarthatatlan az az álláspont, mely a firenzei tudóst az igazság rendíthetetlen védelmezőjeként, az Egyházat pedig mindenfajta tudományos fejlődés kerékkötőjeként iparkodik feltüntetni. E kicsiny dolgozat célja a csillagászati megközelítés szempontjain túlmenően egyfajta gondolkodástörténeti áttekintést adni a geocentrikus–heliocentrikus vitáról és a Galilei-ügy abban betöltött szerepéről.

A KOR ÉS AZ ELŐZMÉNYEK

Ptolemaiosz geocentrikus világmodelljét a számoszi Arisztarkhosz és mások ókori kutatásai nyomán heliocentrikus modellre cserélte Mikolaj Kopernik (Nikolaus Kopernikus) a 16. század első felében. Az új elképzelést nem támasztotta alá megfigyelések sokasága, bonyolultabb volt, mint a ptolemaioszi

leírás és körpályákat használt, mégpedig többet, mint amaz. Mindezen hiányosságok ellenére katolikus körök jóindulatú érdeklődéssel fordultak irányába. Schönberg bíboros bizonyára III. Pál pápa egyetértésével fogalmazott 1536. november 1-jén kelt, a lengyel tudósnak címzett levelében a következőképp: „Így tehát, tudós férfiú, anélkül, hogy alkalmatlankodni kívánnék, a legmélyebb rokonszenvvel arra kérem Önt, hozza felfedezését a művelt világ tudomására, s amilyen gyorsan csak lehetséges, küldjön nekem egy példányt az elmélet ismertetéséből és a táblázatokból, valamint mindazon munkáiból, melyek a tárggyal kapcsolatosak. […] Ha Ön megteszi mindeme szívességeket, bizonyosan úgy találja majd, hogy olyan emberrel van dolga, aki szívén viseli az Ön érdekeit, és meg kíván adni Kiválóságának minden elismerést."[2]

Ha arra a kérdésre keressük a választ, hogy vajon mi okozhatta a Galileiperig eltelt alig száz év során bekövetkező egyházi „hangulatváltozást", talán nem járunk messze az igazságtól, ha a reneszánsz gondolkodás teológia- és vallásellenes vadhajtásaira adott válaszlépésként értékeljük a heliocentrikus világkép erőltetése elleni föllépést. Ennek alátámasztására jegyezzük meg, hogy Galilei a Tridenti Zsinat (1545–1563) befejezése utáni évben született, nyolcvan évvel azt követően, hogy Cosimo de' Medici a *Corpus hermeticum* latinra fordításával bízta meg Marsiglio Ficinót, akinek eredetileg Platón és Plótinosz szövegein kellett volna dolgoznia. Ez a két esemény megfelelőbben jellemzi a reneszánsz gondolati klímát, mint a művészet iránt fogékony „széplelkek" humanista embereszményre vonatkozó képzelődései.[3] A kor számos jelentős személyisége szakítani igyekszik a skolasztikus-analitikus módszerrel és vissza akar térni a nagy archaikus-analogikus szintézisekhez, kezdetben egyházi személyiségek támogatásával, később azok rosszallása ellenére is. Giordano Bruno, volt domonkos szerzetes megégetése (1600) jelzi az utak elválását, azt, hogy Püthagorasz és Hermész öröksége nem illeszthető minden további nélkül a katolikus gondolkodás keretei közé. Galilei maga elutasítja Kopernikusz,[4] Bruno, Kepler hermetikus ihletettségű tanait, viszont szolgálatába szegődik egy új ideológiának: a természet pusztán mechanikus és materialisztikus szemléletének, melynek antispirituális jellege feltűnő. A számokat teszi meg a Természet végső magyarázó elveinek, s bár e megközelítésnek püthagoreus–platóni előzményei vannak, a reneszánsz világában Galilei mégis szemben áll Platónnal is, Arisztotelésszel is, amennyiben Természete nélkülözi a középpontot, a célt és – végső soron – az embert is.

*

Lehet, hogy a nagy zsinat utáni korszaknak nem érzékeny minden szereplője a finom megkülönböztetésekre, amelyek a hermetizmusnak a keresztény ideológiába illeszthető (a kor felfogása szerint Ádámtól eredő) tanait elválasztják annak pogány-antik elemeitől, de minden bizonnyal érzékelik az új eszmék

skolasztikával és a korábbi keresztény szemlélettel szembenálló voltát.[5] Az Igazság eszméje helyett megjelenik a Hasznosságé, a tudományos elméletet többé nem kizárólag igazságtartalma szerint, hanem – legalább annyira – alkalmazhatósága alapján értékelik. Bizonyára nem független ettől az új szemlélettől Galilei *Szentírás*hoz való viszonya sem: mint többször megjegyzi, el kell választani a moralitás és a hit dolgait a természet józan ésszel és megfigyelések révén kikövetkeztethető törvényszerűségeitől. Bár ezt a megközelítést ma sokan természetesnek veszik, mégis lehet látni, hogy az egyház ellenkező irányú törekvése hit, morál és tudomány egységének fenntartására közelebb van az eredeti „reneszánsz" gondolathoz, és így a hermetikus „makrokozmikus–mikrokozmikus Egység" gondolatához is. Ma, annyi tudományos gondolat és főleg tudományos népszerűsítés után nehéz elfogulatlanul szemlélni a 16. század gondolati áramlatait, de meg kell próbálnunk belehelyezkedni egy olyan világlátásba, ahol még nem veszett el az Ég, a Magasság, a Középpont fogalmának belső érzékelése. Ezt a világnézetet pedig a kor Európájában leginkább a katolikus egyház képviseli.

AZ IGAZSÁG

Az ember és a Föld mindenképpen középponti helyzetben van, hiszen az ember teszi fel a kérdést és a Föld az a hely, ahol felteszi. A keresztény vallás szempontjából (mely a reneszánsz Itália esetében nem a tudománnyal *szemben*, hanem *a fölött* álló nézőpontot jelent) pedig e hely középponti volta – ha lehet – még egyértelműbb, hiszen az üdvtörténet eseményei a Földön bontakoznak ki, Jézus Krisztus ide szállt alá, itt halt meg és itt támadt föl. Ha a kozmoszra kívülről és „a jelenségek mechanikájának" megértése céljával tekintünk, az olyan, mintha megpróbálnánk elfeledni az ember és a Föld e középponti helyzetét, nem véve észre magunkat, amint végig ezt a helyzetet foglaljuk el.[6]

De tegyük meg ezt az – amúgy megtehetetlen – lépést és tekintsük kívülről, „objektíve" a Föld, illetve a Nap mozgását. Megállapíthatjuk, hogy miközben Galilei harcosan a heliocentrikus modellt védi (nyilvánosan 1613-tól, negyvenkilenc éves korától, de saját bevallása szerint már huszonéves kora óta e rendszer híve), nincsen egy szemernyi bizonyítéka sem. Annak ugyanis, hogy kezdetleges távcsövében a Jupiter holdjai látszanak s mozgásuk magyarázható a heliocentrikus modellben *is*, nincsen bizonyító ereje. Talán ő maga is érzi ezt, és a pert közvetlenül kiváltó *Dialogo*ban ezért folyamodik egy elkeseredett és fizikustól mindenesetre meglepőnek ható lépéshez: az árapály jelenségét igyekszik bizonyítékként beállítani. A dolog többszörösen elhibázott. Csupán naponként egy dagályt magyaráz meg a tényleges kettő helyett, ráadásul e magyarázatban a Föld mozgását az állócsillagokhoz képest vizsgálja (e mozgás bizonyítását célozza az egész magyarázat), a víz mozgását pedig a Földhöz viszonyított rendszerben.[7]

Értékelhető és elfogadható érvek híján válik különösen érdekessé Roberto Bellarmine bíboros (boldoggá avatva 1923-ban, szentté avatva 1930-ban, jezsuita generális) többszöri állásfoglalása, mely tekinthető az egyház hivatalos véleményének is: más dolog matematikai hipotézisként tekinteni a heliocentrikus modellre és megint más valóságként állítani azt, kiváltképp addig, amíg egyetlen bizonyíték sem támasztja alá.[8]

Ezzel el is érkeztünk vizsgálódásunk középponti kérdéséhez: Milyen értelemben „igazabb", ha igazabb egyáltalán a heliocentrikus modell a geocentrikusnál?

*

Feleletül azt kell mondanunk, hogy „semmiféle józan fizikai megfontolás alapján nem jelenthetjük ki, hogy a kopernikuszi elmélet »helyes« és a ptolemaioszi elmélet »helytelen«. A két elmélet […] fizikai értelemben egyenértékű."[9]

A jámbor olvasó persze – és vele együtt megannyi iskolában fizikát és csillagászatot tanult ember – nem vonná kétségbe egy pillanatig sem, hogy Galileinek messzemenően igaza volt, amikor azt állította, hogy a „Föld sem nem a világ középpontja, sem pedig nem mozdulatlan, hanem naponta is és mint teljes egész is végez mozgásokat."[10] Egészen szomorú, hogy miképpen lehetett idestova négyszáz éven át erkölcsi (és politikai) tőkét kovácsolni a katolikus egyház ellen egy olyan kérdésből, melynek eldöntéséhez sem fizikai végzettség, sem különösebb intelligencia nem szükséges. Bár a katolikus híveknek fülüket-farkukat behúzva illenék elsompolyogni mind Galilei nevének, mind „az inkvizíció több millió áldozatának" említésére, az igazság mindkét esetben kijózanító.[11] Az első ügynél maradva a mozgások viszonylagosságának elve alapján ugyanis könnyen belátható, hogy a „Föld mozog-e vagy a Nap" típusú kérdések[12] attól függően eredményeznek különböző válaszokat, hogy milyen koordináta-rendszert választunk alapul. Ráadásul, bár talán különösen hangzik, mégsem árt erre figyelmeztetni: a mozdulatlan Föld *minden földi ember élethosszig tartó egyértelmű és mindennapi tapasztalata*. A heliocentrikus világkép legfeljebb a Napon tartózkodó ember(ek) tapasztalata lehetne, továbbá azon kíváncsi embereké, akiket lenyűgöz a vízcsapban örvénylő víz folyásiránya, továbbá egyéb földrajzi kuriózumok célirányos értelmezése.[13] Igazán jellemző és nagyon szomorú, hogy minden empirikus és tudományos megfontolás dacára a Nap mozdulatlanságát nem azért állítják a népszerűsítő kiadványok és tankönyvek, mert a bolygómozgás egyenletei egyszerűbbek a heliocentrikus rendszerben, de még csak nem is azért, mert a Napból áradó fény és hő a földi élet szempontjából nélkülözhetetlen, hanem kizárólag a Nap – valóban óriási – *tömege* miatt. Az egyszerűség igényét ki lehet ugyan elégíteni egy igen nagyméretű és igen súlyos test által, melyet a mozdulatlan középpontba képzelünk, de csak akkor, ha szándékosan megfeledkezünk a Naprendszer és a Galaxis más vonatkoztatási rendszerekben leírható mozgása-

iról. Sajnálatos, hogy e vitában nem szokás alkalmazni a fizika megújítójaként ünnepelt A. Einstein általános relativitáselméletének ama tételét, mely szerint a világ bármely két olyan leírása tökéletesen egyenértékű, melyek koordinátatranszformációval egymásba vihető fizikai rendszerekhez köthetők.

Egyáltalán: ha a Föld nem középpont többé, akkor először a tömegek egyre növekvő vonzással rendelkező sorozata áll elő, e sorozat végén pedig a tudomány rejtélyes és izgalmat keltő tárgya: *a fekete lyuk,* az üresség és elnyeletés e kifejező modern jelképe.

*

Azonban túllépve a tudományos megközelítésen, megjegyezhetjük, hogy az emberi tapasztalat szimbolikusan is értelmezhető: az emberi lény Föld-arcúságának, Föld-szerűségének jelzéseként: annak, hogy az ember magát a földi középpontban látja, az is a jelentése, hogy tudományos szemlélete soha nem lesz oly mértékben erőteljes és létét átható, mint a fizikai-érzékszervi tapasztalásáé. Titus Burckhardt megjegyzése szerint a heliocentrikus nézet felfogható szimbolikusan is, mintha a középpontba a *Sol Iustitiæ*-t, az „idők kezdete előtt született logoszt" helyeznénk és ezzel azonosulva szemlélnénk a Mindenséget.

*

Végigtekintve a tudománytörténet utóbbi néhány évtizedén, szembeötlő, hogy a különböző elméletek között alig akad olyan, mely az idő próbáját kiállta volna, a jellemző inkább a magyarázatok folyamatos cserélődése. A „keringő Föld és a mozdulatlan Nap" tana ugyanakkor olyan kikezdhetetlen igazságnak tűnik, hogy aki kétségbe vonja, bízvást számíthat arra: elmeháborodottnak fogják tekinteni. Miközben az Arisztotelész tudományos nézeteit követők nagy hibájának számít, hogy nem vették figyelembe sem a tapasztalatot, mely a „Hold alatti" és a „Holdon túli" világ közötti megkülönböztetést alaptalanná tehette volna (nóvák, üstökösök különböző földrajzi helyekről való megfigyelése és e megfigyelések alapján távolságaik számítása); sem a ptolemaioszi világkép által számított égi koordináták és a „valóság" között mutatkozó eltérést, nem merül fel a kérdés, hogy vajon a „mozgó Föld" tudományos elmélete annak idején a tapasztalat alapján bontakozott-e ki és azzal egybehangzóbb eredményeket nyújtott-e, mint „mozdulatlan Föld" elképzelése?

*

Az újkori tudományosság és közgondolkodás alakulására a Galilei-eset felmérhetetlen hatással bír. A reneszánsz ember mintapéldányává vált a firenzei Galileo Galilei, aki halált megvető bátorsággal áll ki az igazság mellett, nem rettenve meg sem börtöntől, sem kínzástól – legalábbis döntően ez a kép él róla a mai napig. De vajon a valóságnak megfelelő-e ez a kép? A föntiek azt

bizonyítják, hogy egyáltalán nem, vagyis ami mellett Galilei kiállt, csak nagyon korlátozott értelemben tekinthető „igazságnak", ráadásul „szemben még a legmodernebb tudománytörténet állításaival is: Galilei nem fedezte fel sem a távcsövet, sem a mikroszkópot, sem a hőmérőt, sem pedig az ingaórát. Nem fedezte fel a tehetetlenség törvényét, sem az erők eredőjének kiszámítását, sem a napfoltokat. Egy szikrányival sem járult hozzá az elméleti csillagászat fejlődéséhez, nem ejtett súlyokat a mélybe a pisai ferde torony tetejéről, és nem igazolta a kopernikuszi rendszer helytállóságát. Nem volt része az inkvizíció kínzásaiban, nem sínylődött börtönben, nem mondta azt, hogy »és mégis mozog a Föld«, és egyáltalán: nem volt a tudomány mártírja."[14]

*

A reneszánsz a tudományos megismerés (az *Új módszer*, a *Novum Organum*) térnyerését is jelenti (F. Bacon, Descartes). Felfogható e folyamat egyfajta lázadásként is, melynek során a tudományos gondolkodás új jogokat követel az addigi, alapvetően vallásközpontú világfelfogással szemben, és megkezdődik az emberi tudás hierarchiájának átrendezése. Eddig „csak arra kellett ügyelni, hogy a nagy tudomány-hierarchiában a *»subalternata«* helyesen – szilárdan és egyöntetűen – illeszkedjék a *»subalternante«*-hoz, az »alávetett« az »alávetőhöz«, amelyet bizonyos értelemben szolgált. Az asztronómia például a fizikának volt »alávetve« és mindaddig, amíg számításokat lehetővé tévő megkönnyítő geometriai *»hypothesis«*-ekkel foglalkozott, semmi baj sem érhette. A gondot az jelentette, hogy *milyen* fizikának és kozmológiának akarja »szubalternálni« valaki, milyen törvényt akar »rárakni« az »alávetettre«."[15] Vagyis eddig Arisztotelész és Aquinói Szent Tamás tekintélye és tanítása határozta meg, hogy a fizika (ami ekkor még a teljes természetfilozófiát jelenti), és rajta keresztül az asztronómia viszonylagos igazsága összhangba kerüljön a hipotéziseken túli és fölötti Igazsággal – a teológia és a metafizika Igazságával. Ebben az értelemben a reneszánsz előtti szemlélet „heliocentrikus", vagyis az Igazságot középpontban látó, Kopernikusz, illetve Galilei szemlélete pedig „geocentrikus", a földi kereteken túl nem látó, azokat istenítő szemlélet.

A nagy per, a „keresztény világ legnagyobb botrányának" főszereplője

Ez az utóbbi szemlélet talál megfelelő embert a céljaira Galileo Galilei személyében. Galilei „korát megelőző modernsége" jól látható a valláshoz való viszonyában. Védelmezői jámbornak és mélyen vallásosnak próbálják beállítani azt az embert, aki gyöngeelméjűnek tartotta kortársait, s aki minden égi fölfedezés esélyét maga számára tartotta fönn: új „megfigyeléseit" anagrammák formájában kollégái, vagy ahogyan ő vélte, riválisai számára nem késlekedett elküldeni, hogy később „fölfedezése" elsőségét bizonyítsa. Ez a „mélyen val-

lásos" személy, ez a „jámbor" ember hívő környezetben vadházasságban élt egy nővel Páduában,[16] aki két leányt és egy fiúgyermeket szült neki, s akiket sorsukra hagyott, amikor Firenzébe került. Ám mindezek az adalékok jelentéktelenek egy tudós életrajzában ahhoz a szemlélethez képest, aminek hívéül szegődik. Galilei a *Szentírás* értelmezésének több lehetőségéből és abból, hogy „tévedésbe eshet az ember, ha csupán a dísztelen és szikár grammatikai jelentéshez tartja magát", egyenesen arra következtet, hogy „semmi olyan dolgot, amelyet érzékeinkkel tapasztalhatunk, vagy amelynek szükségszerű létezésére bizonyítékok állnak rendelkezésünkre, nem kell a *Biblia* alapján vizsgálnunk." Elsősorban a 18. zsoltár 6. és 7. versére gondol: „(A Nap) mint a vőlegény, lakából úgy kel fel, s ujjong, akár a hős, aki megfutja pályáját. Az ég egyik szélén kel és siet a másik szélére, tüze elől semmi sem rejtőzhet el."[17] A szó szerinti jelentés ebben az esetben alapvető tapasztalatot tükröz, melynek „szükségszerű létezésére bizonyítékok állnak rendelkezésünkre". Az ellenkezőjére (a Nap mozdulatlanságára) – mint láttuk – egyetlen bizonyítéka sincs Galileinek.

A PER

1616-ban indexre tették Kopernikusz *De revolutionibus*át a szükséges változtatások elkészültéig, 1620-ig, továbbá „(Galilei) tudomására hozatott a Szentatya által tett s az Index szent Kongregációja által nyilvánosságra bocsátott nyilatkozat, melyben kimondatik: a Kopernikusznak tulajdonított tanítás – hogy a Föld a Nap körül kering, a Nap pedig a mindenség mozdulatlan középpontja, s nem mozog keletről nyugat felé – ellenkezik a *Szentírás*sal, s ennélfogva nem védhető vagy tartható."[18] Galilei ezután másfél évtizeden át szabadon vitatkozhat a két világrendről és 1630-ra elkészül nagy művének kéziratával, melynek címe: *Dialogo sopra i due Massimi Sistemi del Mondo*. Galilei álláspontját (a heliocentrikus világképet) Salviati szavain keresztül ismerjük meg, Simplicio („ügyefogyott", egy hetedik századi Arisztotelész-kommentátor neve) pedig Ptolemaiosz és Arisztotelész álláspontját védi. Simplicio szájából hangzik el Orbán pápa figyelemre méltó, de itt nevetségessé tett érve: „ha egy elmélet kielégítő magyarázattal szolgál bizonyos jelenségekre, nem jelenti mindjárt azt, hogy az elmélet helyes, mert a mindenható Isten a megfigyelt jelenségeket más, az emberi elme számára fel nem fogható módon is előidézhette."[19] Azzal, hogy Galilei durván megsértette legfőbb pártfogóját és rajongóját,[20] elveszítette az egyházi körök jelentős részének jóindulatát. Nem egyik pillanatról a másikra, hiszen jezsuita tudósokat már korábban is szenvedéllyel és annál hevesebben pocskondiázott, minél kevésbé volt igaza. Helyzetét most súlyosbította, hogy egy olyan művet írt, mely nyilvánvalóan fittyet hányt az 1616-os dekrétumra, s amelyhez az egyházi jóváhagyást csak körmönfont hazugságsorozattal sikerült kicsalni.[21] A könyv 1632 februárjában megjelent. Miután kiderült a turpisság, augusztusra a példányokat elkoboz-

ták, Galileit pedig októberben Rómába idézték, ám ő különböző kifogásokkal 1633 februárjáig halogatta az utazást. Április és május hónapokban három kihallgatásra került sor. Galilei nem könnyített a helyzetén azzal, hogy a következőt hazudta: „[…] soha nem tartottam és most sem tartom igaznak az elítélt tanítást a Föld mozgásáról és a Nap mozdulatlanságáról […]".[22] Javasolta, hogy megírná a könyv folytatását, melyre „igen kedvező alkalom kínálkozik, minthogy a már megjelent könyvben a beszélgető felek megegyeztek, hogy idő elteltével ismét találkoznak, hogy megvitassák a Természet más, eddig még nem érintett dolgait. Nagyszerű lehetőségem adódik így arra, hogy egy vagy két további napot fűzzek a párbeszédhez, s megígérem: összefoglalom a fenti, helytelen és elítélt vélemény mellett elhangzott érveket, és ha Isten is úgy akarja, a leghatékonyabb módon cáfolom meg őket". Ezt a javaslatot elutasították, vélhetően felháborodással, hiszen bebizonyosodott, hogy Signore Galilei nem csupán a vita hevében ruházta fel tudós kollegáit és embertársait „szamár", „idióta", „bohóc", „műveletlen csőcselék"[23] jelzőkkel, valóban gyengeelméjűnek gondolt mindenkit, olyannyira szerelmes volt saját zsenialitásába. A per kimenetele ismert: Galileinek meg kellett tagadnia kopernikuszi nézeteit, továbbá formális börtönbüntetésre ítélték, valamint három éven át minden héten el kellett mondania a hét bűnbánó zsoltárt. A közhiedelemmel ellentétben nem kínozták,[24] börtöncellának közelében sem járt, nem viselt vezeklőinget, nem szúrták ki az ítélet után a szemét és nem égették meg máglyán.[25] Ezzel szemben a kihallgatások idején a Szent Péter térre és a vatikáni kertekre néző ötszobás lakosztályban senyvedett inasa társaságában, fejedelmi körülmények között, az „ítélet" kihirdetése után különböző palotákban vendégeskedett (többek között a sienai Piccolomini érseknél), majd saját Arcetriben lévő birtokára s végül firenzei házába tért vissza. A tudomány nagy hasznára felhagyott asztronómiai „kutatásaival", viszont a lejtő és az inga vizsgálatával megalapozta a modern dinamika tudományát.

*

A Kongregáció helyesen járt el a tudomány nézőpontjából, hiszen nem álltak rendelkezésre a Föld mozgását alátámasztó bizonyítékok, továbbá helyesen járt el morálisan, hiszen az „arisztotelészi világrendszer, amelynek középpontjában a Föld állt, körülötte keringtek a bolygók és a csillagok, oly szorosan összefonódott a józan ésszel, azzal a hittel és világfölfogással, melyben csaknem mindenki osztozott, hogy a változás megrázkódtatást okozott volna, megrázkódtatást nemcsak a tudósok, hanem az egyszerű emberek számára is."[26]

Ezek alapján mindenki eldöntheti, hogy szükség volt-e Galileo Galilei rehabilitációjára.

Jegyzetek

[1] Elegendő itt Giorgio de Santillana (*The Crime of Galileo*. Chicago, 1955, University of Chicago Press), Stillmann Drake (*Galileo at work.* Chicago-London, 1978, University of Chicago Press) illetve Arthur Koestler (*Alvajárók.* Budapest, 1996, Európa) és Paul Feyerabend (*A módszer ellen*. Budapest, 2002, Atlantisz) munkáira utalni, figyelemre méltó áttekintést nyújt továbbá a per értelmezési szempontjairól az utóbbi kötet Miklós Tamás által írott utószavának vonatkozó része: „Egy régi ördög. Paul Feyerabend". 610–639. o.

[2] Idézi Koestler: i. m. 195. o., a következő megjegyzéssel kísérve: „Észre kell vennünk, hogy a »legmélyebb rokonszenvvel« *(atque etiam oro vehementer)* teli kérés, hogy Kopernikusz publikálja elméletét, független attól, hogy a bíboros kér magának belőle egy másolatot, s hogy szó sem esik bármiféle előzetes ellenőrzésről, cenzúráról."

[3] A képzőművészet terén megfigyelhető változások sokat elárulnak a világszemlélés alakulásairól. A gótika kései formáit, melyekben még mindig egyértelműen és elsősorban a világfeletti tartalmak (erény és bűn, túlvilági jutalom és büntetés, emberfeletti szférák) ábrázolása az első cél, a reneszánszban és a kora barokkban felváltja a jórészt földi jellegzetességek szemléletes mutogatása (a mitologikus alakok emberi érzelmekkel felruházott és azoktól szenvedő lények, az emberi tevékenység pedig döntően evilági munkálkodás). Ráadásul a látvány – a természet transzcendens gyökereinek elfeledésével párhuzamosan – szándékoltan mesterkéltté lesz: a sehová sem nyíló festett ajtók, melyek korábban a létezés egy másik szintjére való átjárás lehetőségét hivatottak jelezni, puszta díszítőelemekké válnak, az architektonika illúzióját keltő festett burkolatok fölött a menny, mint földíszített Föld jelenik meg, leginkább azt szemléltetve, hogy miközben az ember, mint a vallás és a metafizika középpontja, alanya és „célszemélye" eltűnik, minden túlvilági és emberfeletti vonatkozás is merőben evilági rangúvá és szintűvé változik.

[4] Feyerabend: i. m. 302. o.

[5] A hermészi tanok „pogányként" látása és elutasítása Szent Ágostonra vezethető vissza.

[6] Lásd George Berkeley: *Három párbeszéd Hylas és Philonous között*. Budapest, 1909, Franklin Társulat.

[7] A nemrégiben elhunyt és sokak által nagyra becsült Vekerdi idevonatkozó fejezetének címe: Ármány és árapály (Vekerdi László: *Így él Galilei*. Budapest, 1998, Typotex, 294. o.). Miközben kimerítően lefesti Galilei leányának, Marie Celeste nővérnek portréját, továbbá sok egyéb között beszámol Galilei limonádékészítési szokásairól (!), az árapály jelenségének messzemenően téves értelmezését nem említi, bizonyára okkal. Három fejezettel korábban (207. o.) szerepel a következő mondat: „Téves elképzelés volt, de az ő [Galilei] árapály-modelljét tényleg csak a kopernikuszi rendszerrel lehetett összeegyeztetni, a ptolemaioszi vagy a Tycho Brahe-féle világképpel nem." Mintha az égvilágon bármi jelentősége, netán bizonyító ereje lenne annak, hogy egy téves elképzelést melyik világképpel lehet összeegyeztetni… (Egyébiránt e kötetnek már a borítója is csúsztat: az ott látható arckép egy szakállas férfiút ábrázol, kinek messzire tekintő szemei bizonyára Galileire, mint prófétára kellene emlékeztessék a kegyes olvasót. Csakhogy a kép Chartres katedrálisának Izajás prófétát [!] ábrázoló üvegablakáról készült fotó, s hogy miért kerülhetett épp e kötet borítójára, annak a Jóistenen kívül talán csak a szerkesztő vagy a kötet tervezője a megmondhatója…)

[8] Koestler: i. m. 602. o.

[9] Fred Hoyle: *Stonehenge-től a modern kozmológiáig*. Budapest, 1978, Magvető, 136–137. o.

[10] Koestler: i. m. 613. o.

[11] Az inkvizíció valós tevékenységéhez ld. például Marion T. Horváth: A szent inkvizíció: mítosz és valóság. http://web.axelero.hu/kesz/jel/03_01/mitosz.html (Megtekintve: 2011. április 15.). Továbbá Feyerabend: i. m. 267–271. o.

[12] Vagy, ahogyan nem különösebben jóhiszeműen, de annál célzatosabban Vekerdi fogalmaz: „A nap állt meg vagy az egyház?" I. m. 194. o.

[13] A Coriolis-erő forgó rendszerben lép föl, pontosabban az *állónak feltételezett vonatkoztatási rendszerhez képest forgó rendszerben.*

[14] Arthur Koestler: i. m. 471. o.

[15] Ugo Baldini: *Legem impone subactis. Studi su filosofia e scienza dei Gesuiti in Italia 1540–1632*. Roma, 1992, Bulzoni Editore. Idézi Vekerdi László: *Így él Galilei*. Id. kiad. 222. o.

[16] Vekerdi: i. m. 76. o.

[17] *Biblia*. Budapest, 1982, Szent István Társulat, 626. o.

[18] Koestler: i. m. 624–625. o.

[19] Uo. 638. o Vö. Feyerabend: i. m. 282. o. „Einstein, Bohr és más modern tudósok gyakran bírálták azt a hibát, melyet akkor követnek el, amikor valamely elmélet formális tulajdonságaiból nyílegyenest a valóságra következtetünk" – noha egyikük sem a 17. században élt és katolikus teológusok sem voltak.

[20] Maffeo Barberini bíboros 1620-ban, három évvel pápává választása előtt, Galileit *dicsőítő ódát írt*.

[21] Koestler: i. m. 648–651. o.

[22] Uo. 660. o.

[23] Uo. 630. o. Feyerabend: i. m. 283. o.

[24] A kínvallatást ugyan merőben formálisan megemlítették, de a vádlott a következő fokozatig már nem jutott el. Ez a *territio realis* lett volna, ahol a hóhér a kamrában részletesen és érzékletesen elmagyarázza az eszközök működését. Amikor Kepler anyját boszorkányság vádja alá helyezték, az idős asszonnyal megesett ez is.

[25] *Új Magyar Sion,* 1876, 695. o.

[26] Feyerabend: i. m. 283. o.

Roberto Fondi

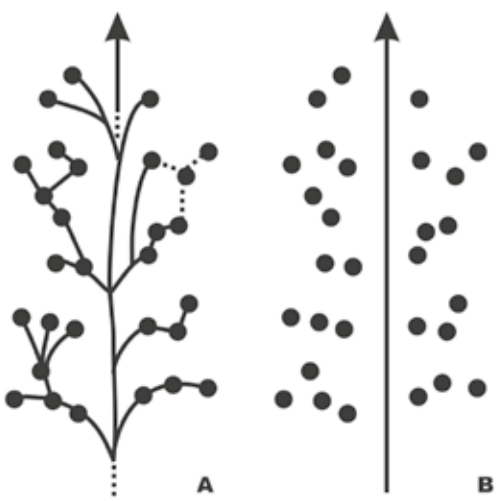
EVOLUCIONISTA ILLÚZIÓK ÉS PALEONTOLÓGIAI VALÓSÁGOK

Visszatérés a kozmoszhoz[1]

VISSZATÉRÉS A TRADICIONÁLIS ORIENTÁCIÓKHOZ

A paleontológia határain túl terjedő eme rövid *excursus* után – amelyben máshol már leírt konsziderációkat idéztünk fel ismét[2] – nem marad más hátra, mint foglalkozni az utolsó problémával is, vagyis, hogy „A kövületi bizonyító anyag tárgyilagos vizsgálatából fakadó eredmények hogyan illeszkednek a valóság egységes és *kozmikus* modelljébe?"

A 1. ábra (amelyet Troll egy 1928-as munkájából vettünk át) az evolucionista és a morfológiai-idealista felfogás alapvető tartalmát ábrázolja szkematikusan. Az első szerint a természetes biológiai típusok (taxa) az idő folyása során egymásból *származnak;* a második szerint viszont időben egymás után *következnek*, bármiféle leszármazási összefüggés nélkül.

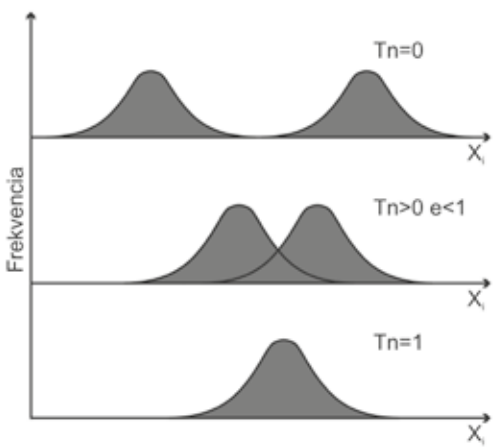


1. ábra: A taxonok viszonyai az evolucionisztikus tan (A) és az idealisztikus morfológia (B) szerint. A függőleges nyíl az idő (nem meghatározott) haladását jelöli. (Troll, 1928)

Az evolucionista morfológia teljesen kudarcot vall azon ténynél fogva, hogy a természetes biológiai típusokat mindenáron a kizárólag mechanisztikus-determinisztikus törvényekkel akarja magyarázni (sikertelenül). Azonban az idealisztikus morfológia Troll által készített szkémája sem tűnik megfelelőnek. Ha a természetes típusok valóban elkülönültek és egymástól függetlenek – úgy, ahogyan ezt Troll ábrázolta –, akkor teljesen jogosan tennénk fel a kérdést, hogy „A semmiben lógnak tehát? A semmiből tűnnek elő? A semmibe tűnnek el?" Azonban figyelmesebben végiggondolva a dolgot rájövünk, hogy ezeknek a kérdéseknek nincs létjogosultságuk, mégpedig legalább két alapvető okból kifolyólag.

Először is, ha a valóság ténylegesen egy részekből szerveződő rendszer, akkor elképzelhetetlen, hogy e részek egymástól függetlenül létezzenek; ezzel ellentétben, szükségszerű, hogy egymással *interakcióban* legyenek, azon rendszer törvényeinek megfelelően, amelyhez tartoznak.

Másodszor – ahogyan azt Alfredo Sacchetti világosan kimutatta –, a természetes biológiai típusok megkülönböztetése lényegében *probabilista* dolognak bizonyul. A taxonok soha nincsenek teljesen elkülönülve egymástól, hanem jellemzőik között „átfedési valószínűségeket" mutatnak (2. ábra), amelyek – bár lehetnek akár minimálisak is – soha nem lesznek nullával egyenlőek.

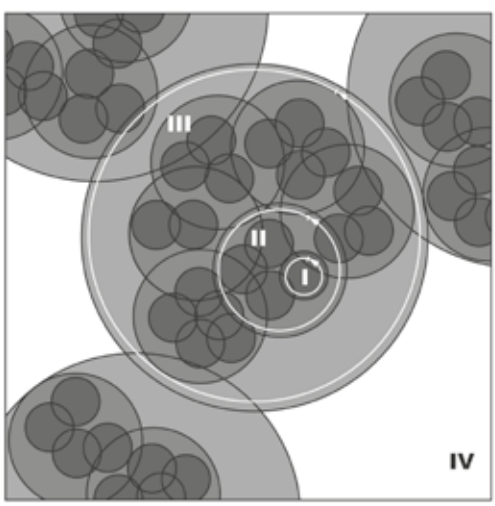


2. ábra: A természetes biológiai típusok megkülönböztetése probabilista tényezőn alapul. Ha ugyanis összehasonlítjuk két természeti csoport homológ vonásait – amelyeket az ábrán ugyanazon diagramra rajzolt két változói görbével jelöltünk –, akkor három lehetőséget kapunk: vagy egy gyakorlatilag nulla átfedést (Tn 0-hoz közelít), vagy teljes átfedést (Tn=1) vagy a két görbe közötti többé-kevésbé jelentős átfedést (Tn 0 és 1 között van). Ezen átfedési valószínűség (avagy Sacchetti terminológiája szerint: tipológiai adhézió) mértéke,

amennyiben a lehető legnagyobb számú biológiailag jelentős vonáson alapul, a természeti csoportok közötti hasonlóság/eltérés mértékét is mutatja, tehát a többé-kevésbé kiemelt taxonokban való megkülönböztetésüket is (Tn: átfedési index avagy tipológiai adhézió).

Így a természetes biológiai típusok többé-kevésbé könnyen megkülönböztethetőek egymástól; megkülönböztetésük azonban kizárólag *azon a rendszeren belül történhet, amelynek szerves részeit képezik,* vagyis e rendszer viszonylatában. A valós világ elemei tehát összefüggésben állnak, s ezzel a közöttük elképzelt „semmi" vagy „űr" teljesen érvényét veszti.

Ezen érvek alapján úgy véljük, hogy a 3. ábra a valóság még hatékonyabb és megfelelőbb szkematikus ábrázolását nyújthatja, mint Trollé. Az ábrán a biológiai típusok vagy taxonok probabilisztikusan meghatározott – vagyis egymás között többé-kevésbé átfedést mutató – „formakörökként" *(Formenkreisen)* jelennek meg, és egymásban foglaltak úgy, hogy egy óriási hierarchikus rendszert alkotnak; az időt pedig – amelyet Troll egyirányú és a végtelenbe mutató nyíllal jelölt – minden taxon szerves és meghatározott részeként fogjuk fel.[3] Reméljük, hogy ábránk – amely ugyan távol áll attól, hogy pontosan leképezze a valódi biokozmosz szerkezetét (nem is vállalkozhatna erre, mert semmilyen két- vagy háromdimenziós kép nem alkalmas rá) – legalább *közelítő elképzelést* nyújt arról a relativisztikai és kvantisztikai lábazatról, amelyre támaszkodik.



3. ábra: A valóság szerves felfogása. A valós univerzumot úgy fogja fel, mint egymással interakcióban álló tér-idő rendszerek rendkívüli hierarchiáját, amelyek az arisztotelészi égi szférák modelljéhez hasonlóan egymásban foglaltak. A nyilak az idő haladását mutatják, amely egyes rendszerekben meghatározott és azokra vonatkozik.

Ahogyan korunk elméleti biológusainak talán legnagyobbika, Ludwig von Bertalanffy megállapítja: „Jelenleg úgy »látjuk« az univerzumot, mint egy rendkívüli hierarchiát, az elemi részecskéktől az atommagokig, az atomokig, a molekulákig, a nagy molekulaszámú vegyületekig, a molekulák és sejtek közötti bonyolult struktúrákig (amelyek az optikai és elektronikus mikroszkópokkal láthatóak), el egészen a sejtekig, az organizmusokig és még tovább, az egyedeket meghaladó szerveződésekig (a taxonokig). […] Ilyen hierarchia található mind a »struktúrákban«, mind a »funkciókban«. Végső soron ugyanis egy struktúra (a részek rendje) és egy funkció (a folyamatok rendje) lehetnek ugyanazon dolog is: a fizika világában az anyag az energiák játékában oldódik fel, a biológia világában a kifejeződések folyamatok áramlatát jelentik."[4]

Fantappié pedig hangsúlyozza: „A természeti világegyetem a múlt, jelen és jövő totalitásában *van, és nem létrejön*. A természeti világegyetem négydimenziójú totalitásban létezik (a négydimenziójú téridőben vagy kronotoposzban helyezkedik el), mindene együtt adott, *törvényeivel együtt,* amelyek tehát valójában – akkor is, amikor tartalmazzák az időt és ezért első pillantásra e létesülés törvényeinek tűnnek – *statikus törvények,* azon hatalmas, mozdulatlan építmény *építészeti törvényei,* ami a tér és az idő mind a négy dimenziójában egyidejűleg kiterjed."[5]

A valóság eme képei az antik világ műalkotásainak nagyszerűségével, ünnepélyességével és monumentalitásával bírnak. Ha ugyanis a dolgok lényegét tekintjük, akkor az új tudományos világnézet nemcsak olyan neves embereket juttat eszünkbe, mint Goethe, Cuvier, Linne, Vico, Leibniz, Paracelsus, Cusanus és Arisztotelész, hanem sokkal régebbre visszavezet minket a múlt kultúráiban, szilárdan visszakapcsolódva a kozmosz avagy a *systema naturæ* tradicionális szemléletéhez, amely szerint e kozmosz *egy statikus, szervezett és harmonikus egész, amely nyitott a szupranaturális világok vagy dimenziók irányában, s ezektől függ.*[6] Mi pedig Fantappiével együtt felismerjük, hogy „a tradicionális filozófiáéitól teljesen eltérő alaptételekből kiindulva, Arisztotelész és más, manapság gyakran tökéletesen meghaladottnak hitt antik filozófusok alapelveit teljesen figyelmen kívül hagyva, s *kizárólag* a modern tudomány biztos adataira támaszkodva, *pontosan ugyanazokra a végkövetkeztetésekre* jutunk, amelyekre a *philosophia perennis* is jutott, évezredekkel ezelőtt".[7]

A kötelező érvényű végeredmény tehát nem lehet más, mint a következő: a biológiának semmiféle hasznára nem válik, ha Lamarck, Darwin és a modern hiperdarwinisták orientációját követi; ellenkezőleg, minél hamarabb el kell hagynia az evolucionista mítosz útszűkületeit és zsákutcáit azért, hogy visszatérjen a Tradíció nyílt és világos, biztos léptekkel járható útjaira.

Fordította: Dávid Andrea

Jegyzetek

[1] [Forrás: Roberto Fondi–Giuseppe Sermonti: *Dopo Darwin*. 2. rész, VII. fejezet. Milánó, 1982, Rusconi Libri, 328–335. o. Részlet. – *A szerk.*]

[2] Roberto Fondi: L'evoluzione biologica: il mito e la realtá. *Il Fuoco,* XXVI. évf. 3. sz. (1978). *L'evoluzionismo dal punto di vista della paleontologia* (*Nuova paleontologia e teoria evoluzionista* címmel közölve a *Responsabilità del Saperé*ben, 123–124. köt. 1977).

[3] Ahhoz, hogy bármilyen taxont kimerítő módon ábrázoljunk, nemcsak tér-, hanem idő-paramétereket is használni kell, ahogyan az a *systema naturæ* kereteiben meghatározható bármilyen tér–idő *continuum*hoz illik. Ahhoz például, hogy megfelelően ábrázoljunk egy adott fajta pikkelyesszárnyú lepkét, nem korlátozódhatunk csak annyira, hogy az ezt alkotó egyedekre a „felnőtt állapotú átlagos típus" morfológiai–térbeli szkémáját használjuk, hanem figyelembe kell venni a szóban forgó egyedek „átlagélete" időbeli fázisainak teljes, egymás utáni sorrendjét (pete, hernyó, báb, kifejlett lepke, öreg lepke, halott lepke); vagy más szóval, ezek tér–idő *continuum*ának egzakt morfológiáját és tipológiáját. Ahogyan az köztudott ugyanis, vannak a pikkelyesszárnyú lepkéknek olyan taxonjai, amelyekben a felnőtt egyedeket nem lehet egymástól megkülönböztetni, míg ugyanezek világosan különböznek a hernyó vagy báb állapotokban.

[4] L. von Bertalanffy: *General system theory* (az olasz kiadás [Milánó, 1971, Isedi] 58. oldalán).

[5] L. Fantappié: *Relativitá e concetto di esistenza* (függelékben in G. Arcidiacono: *Relativitá ed esistenza.* Roma, 1973, Edizioni Studium Christi, 184–185. o.).

[6] Munkahipotézisként értelmezve, a tudományos problémákhoz való ilyetén *holisztikus* vagy *szisztemikus* közelítés kizárólag pozitív megerősítést talált korunk legkülönbözőbb tudományágainak körében: a matematikában a hiperterek, a halmazok, a funkcionális operátorok és az absztrakt csoportok elméleteivel, az abszolút számítással, a nem-euklideszi geometriával és a szimbolikus logikával; a fizikában a relativisztikus és kvantisztikai értelmezésekkel; a biológiában a holisztikus vagy totális elméletekkel (J. C. Smuts, J. S. Haldane, J. Woodger, B. Dürken, M. F. Canella, A. Meyer és főként L. von Bertalanffy), O. Kleinschmidt *Formenkreislehre*jével, A. Sacchetti demogenetikájával, L. Croizat pánbiogeográfiájával (vö. *Space, Time, Form. The biological synthesis*. Caracas, 1962, szerzői kiadás, megvásárolható a Wheldon and Wesley-nél, az angliai Hitchinben), J. von Uexküll *Bedeutungslehre*jével, W. Thompson D'Arcy matematikai–geometriai és H. Kayser harmonikus szemléletével (vö. *Akróasis. Die Lehre von der Harmonik der Welt*. Boston, 1970, Plowshare Press [amerikai kiadás]; Kayser elgondolásainak összefoglalt kifejtése megtalálható in J. Gebser: *Abendländische Wandlung*); a pszichológiában a *Gestalt*-iskolával, C. G. Jung strukturalizmusával, R. Assagioli „pszichoszintézisével" (vö. *Psicosintesi, armonia della vita*. Róma, 1971, Edizioni Mediterranee), valamint L. Talamonti részéről az úgynevezett paranormális jelenségek szemléletének egységesítésével (vö. *Universo proibito.* Milánó, 1972, SugarCo; *La mente senza frontiere*. Uo. 1974. *Parapsicologia e misteri del mondo animale*. Milánó, 1979, Rizzoli); az orvostudományban a pszichofizikai egyensúlyra alapozott terápiákhoz való visszatéréssel (vö. például L. O. Speciani: *L'uomo senza futuro*. Milánó, 1976, Mursia); az ismeretelméletben V. Tonini egységesítő munkásságával; az etnológiában és a vallástudományban a strukturalizmussal, amelyet L. Frobenius (vö. *Kulturgeschichte Afrikas*. Torinó, 1964, Boringhieri [olasz kiadás]), M. Eliade (vö. *Traité d'histoire des réligions*. Torinó, 1957, Einaudi [olasz kiadás]), K. Kerényi (vö. *La religione antica nelle sue linee fondamentali*. Róma, 1951, Astrolabio; *Miti e misteri*. Torinó, 1950, Einaudi), J. Servier (*L'homme et l'invisible*.

Torinó, 1967, Borla [olasz kiadás]) stb. képviselnek, és amely a Tradíció világának újrafelfedezésében tetőzik, főként R. Guénon (vö. *La crise du monde moderne*. Roma, 1972, Edizioni Mediterranee [olasz kiadás]; *Le roi du monde*. Roma, 1952, Atanòr [olasz kiadás]; *Le symbolisme de la croix*. Milánó, 1978, Rusconi [olasz kiadás]) és J. Evola (vö. *Rivolta contro il mondo moderno*. Róma, 1969, Edizioni Mediterranee; *Il mistero del Graal.* Uo. 1972) munkásságának köszönhetően; a történelemben O. Spengler „ciklikus" morfológiájával (*Der Untergang des Abendlandes*. Milano, 1970, Longanesi [olasz kiadás]). És ezek mindössze vázlatos utalások, amelyek mindazonáltal elegendőek az új paradigma heurisztikus és magyarázati érvényének tanúsításához.

[7] L. Fantappié: Insufficienza logica dell'universo naturale. *Responsabilità del Sapere,* 119–120. köt. 5–6. o.

Rodney Blackhirst

EVOLUCIONIZMUS ÉS TRADICIONÁLIS KOZMOLÓGIA

Míg tradicionalista és perenniális perspektívából kiindulva a darwinizmus elutasítása, és annak megfogalmazása, amit Titus Burckhardt egy híressé vált cikkében „transzformista illúziónak" nevezett, rutinszerű, ritkán tudatosítják, hogy az evolucionista doktrína egy tradicionális tanítás rontott változata, legalábbis részben.[1] *Semmi új nincs a Nap alatt,* ahogy a Prédikátor mondja, a modernitás újdonságai és „felfedezései" egyszerre félreértelmezései vagy tagadásai a tradicionális eszméknek és formáknak. A darwinizmus sem kivétel. Előképét megtalálhatjuk tradicionális leírásokban, amelyek szerint az emberi mikrokozmosz visszatükrözi a makrokozmoszt – egyszersmind „megkötődik", „kivonódik" vagy „kondenzáltatik" abból. A tradicionalitás nem kisebb képviselője, mint Rúmí, ismert példáját nyújtja egy „evolucionista" nézőpontnak:

> „Kő voltam és meghaltam mint kő, s növényként születtem újra.
> Mint növény, meghaltam, és állatként születtem meg.
> Később meghaltam mint állat, és emberként születtem."[2]

Gyakorta idézik ezt a passzust Rúmítól, akik a modern tudomány és a tradicionális bölcsesség összeházasításán fáradoznak, mondván, a régi korok bölcseinek intuitív tudásuk volt arról, amit később Darwin konkrét és tudományos módon igazolt. Részben – de csak részben – joggal teszik ezt. Rúmí itt olyan kijelentések sorozatát ismétli, amelyek legalábbis emlékeztetnek Darwin elbeszélésére az emberről, minthogy Darwin szerint is úgy van, hogy az ember egykoron kő volt, aztán virág és így tovább, egy előrehaladó jelenetsor szerint. Rúmí bizonyára nem a „természetes szelekciót" tartotta oknak és eszköznek, ami által egyik formából a másikba „halt", ám ennek ellenére a teremtmények sorozatának beteljesüléseként érti az emberi állapotot, lévén mindegyik forma egyre komplexebb és „kibontakozottabb" *(evolved)* az előzőnél. Először kő volt – vagyis tehetetlen anyag. Aztán növényi létforma. Majd állati. Végül pedig emberi.

Ám a modernisták tévesen feltételezik, hogy Rúmí azonos álláspontón van Darwinnal, s hogy a modern, mennyiségi tudomány a régi tradíciók betelje-

sedése. Rúmít sokkal inkább a tradicionális kozmológiai tudományok összefüggésében kell megértenünk, és erre az idézetre nézve fel kell ismerni, hogy a tradicionális kozmológia sarokkövét, a mikrokozmosz/makrokoszmosz tanítását önti szavakba. A makrokozmosz emberi mikrokozmosszá sűrűsödését írja körül, amely – minden lehetséges tradicionális leírás és definíció szerint – esszenciájában vagy tinktúrájában a makrokozmosz egészét tartalmazza. Az ember ásványi, növényi és állati természettel rendelkezik, ami bizonyítja makrokozmoszból való „kivonatolását". Az evolucionizmus profán tanítása erre *emlékeztet,* amennyiben azt állítja, hogy az ember a „környezetből" áll és abból emelkedett fel. A tradicionális források leggyakrabban ezt az „involúció" kifejezéssel írják le, minthogy a mikrokozmosz egy „interiorizáció", s a Rúmí által alkalmazott előrehaladó és „evolúció-szerű" képsort nem használják. Ám még azt a durva elképzelést sem szükséges önmagában véve tradícióellenesnek nyilvánítanunk, hogy az ember a környezetéből épült és emelkedett fel, amennyiben megértjük, a modern tanítás nem más, mint egy reménytelenül lehatárolt és részleges szemlélet – mind az ember, mind a világegyetem vonatkozásában.

A tradicionális tanítás – egy bevallottan egyszerűsített és nem teljes formában ismertetve – összefoglalható a következő néhány pontban:

1. A Metakozmikus [kozmoszon túli – *A ford.*] Princípium – Önnön Tárgyát kontempláló Tiszta Alanyiság, Azonosság, egyszersmind Egyetlen és Végtelen.

2. A makrokozmosz a Princípium (mint Tárgy) *mikrokozmoszon keresztüli* „exteriorizációja".

3. A mikrokozmosz – ugyanakkor – a Princípium (mint Alany) *makrokozmoszon keresztüli* „interiorizációja".

Ez az összegzés most figyelmen kívül hagyja mindenféle „módok", „formák" és „archetípusok" vagy más további megkülönböztetés számbavételét, amelyek a Princípiumban gyökereznek, és abból nyilváníttatnak meg. Elegendő annyit mondani, hogy létezik makrokozmikus és mikrokozmikus rend, s ezek ugyanazon Princípium komplementer kifejeződései, és e tény egymástükrözésük alapja. Tükrözik egymást, (éppen azért, mert) tükrözik a Princípiumot – ez pedig pontosan Maga a Princípium természete miatt van így. A meg-nem-nyilvánult Princípiumon belül nincs sem benső, sem külső, sem alany, sem tárgy; túl van e kettősségeken, ám egyszersmind gyökere ezeknek, ezért e kettősségek nem véglegesek és végletesek. A taoizmus, amely az ősi „alkímiai" perspektívát kifejezőbben testesíti meg és őrzi más hagyományoknál (és némely tekintetben mondhatjuk, hogy a vallások közül a legkevésbé teo-

lógiai és leginkább kozmológiai), e tagoltságot a klasszikus *jin–jang* szimbólumban jeleníti meg, ahol a *jang* tartalmazza a *jin*t illetve fordítva, a kettő azonossága pedig egy meg-nem-nyilvánult Princípiumban (a *Tao*ban) gyökerezik. Nyugaton Hermész *caduceus*a, és más összefonódó kígyókat vagy sárkányokat megjelenítő szimbólumok ugyanezen dolog aspektusait ábrázolják. Kozmológiai szinten kibomlás *(unfolding)* és „bennerendeződés" *(infolding)* történik, a Princípium szintjén azonban nincs mozgás.

Jelen céljainkhoz a harmadik pont megjegyzendő, figyelembe véve az ideát, hogy az ember a kozmosz kivonata és a makrokozmikus elemek újraszervezése. Az ember szervezete visszatükrözi a kozmosz organizációját, s éppen azért, mert a kozmoszból lett megalkotva, vagy még inkább a *kozmoszon keresztül a Princípiumból,* amely megkülönböztetés döntő fontosságú. Látható lesz, hogy az evolucionizmus a harmadik pont e szinten való megkülönböztetésének sajátos félreértése, és mindenek felett az első és második pontokkal kapcsolatos tudatlanságból eredő téves értelmezés. Ám először is semmi illegitim nincs azon elképzelésben, hogy az ember tűzből, levegőből, vízből és földből épül fel, magában hordozza ezeket, és tartózkodási helyének alkotóelemei. Még csak azt a kikötést sem szükséges megtenni, hogy ily módon kizárólag materiális szervezete épül fel, mivel „tudatossága" is felfogható a fény internalizációjaként, amely bevilágítja tartózkodási helyét, s ebben az értelemben „tudatossága" „környezetének" származéka. Ébrenléte és alvása a Nap és a Hold internalizációja.

E nézőpontból teljességgel lehetséges úgy elgondolni az embert, hogy egymást követő, egyre internalizáltabb állati formák betetőzése. Lehetséges azután elgondolni ezt az internalizációt, mint a „legrátermettebb túlélésének" kulcsát – amennyiben a rátermettség a makrokozmikus involúció mértéke –, és azt is feltehetjük, Darwinnal együtt, hogy a véletlenszerű mutáció az előrehajtó eszköz. Ez úgy hangzana, hogy az élet a tehetetlen anyagból „evolválódik" véletlen módosulások révén, és e módosulások azok, amelyek lendületet adnak az internalizált formák túlélésének, amennyiben – lévén tükröződések – ezek az internalizált képességek tesznek alkalmassá egy teremtményt arra, hogy sikeresen válaszoljon külső környezetére. Végül egy teremtmény *(homo sapiens)* „bomlik ki" *(evolves)*, amely az egész kozmosz virtuális tükröződése. Lehetséges úgy felfogni, hogy mindez fokozatosan megy végbe, az út során más, kevésbé sikeres mikrokozmikus formák megjelenésével együtt, s a folyamat fokozatos és lineáris pályája ama időbeli „küzdőtér" következménye, amelyben történik.

Hogy tradicionális szimbolizmust adaptáljunk mindehhez: az élő entitás és az univerzum – amely a környezete –, olyanok, mint egymás *tükrei,* és a fosszíliák megjelenése nem más, mint a folyamat, melynek során a tükrök fedésbe vagy fókuszba kerülnek. A tükrök, mondjuk úgy, „véletlenszerű" erők által mozognak, olykor közel kerülve a fókuszhoz, máskor távol kerülve at-

tól, mígnem – úgymond „véletlenszerű" erők által – fedésbe kerülnek, mely végül igazi, vagy közel igazi tükrözést eredményez, névleg az emberi formát. És mondjuk, Darwinnal továbbra is megegyezve, hogy a „fókusz" ezen analógiában a teremtményi túlélés kulcsa. Az ember azért nyerte meg a versenyt, mert az emberi forma a legjobb gyújtópont a két tükör között; ezt értjük alatta, amikor alkalmasról és alkalmazkodóról beszélünk. Az ő benső erőforrásai felelnek meg legjobban azoknak a követelményeknek, amelyeket külső világa támaszt. Ám emlékeztessük magunkat, hogy a Princípium szintjén nincs „véletlen", és kozmológiai szinten a „véletlen" megjelenése nem más, mint illúzió. (A görögök helyesebben hívták „szükségszerűségnek".)

S ami még fontosabb, ott, ahol ezek a tükrök – entitás és világ – fókuszba kerülnek, felfedik a Princípiumot, amely kölcsönös hasonlóságukért felelős, s amely a „tükrözés" alapja. *Az igazi tükörkép felfedi a tükrözés princípiumát*. Ez a pont, amelynél a szubjektum/objektum dualitás feloldatik; ami belül van, az kívül van, és ami kívül van, belül van. A metakozmikus Princípium a szubjektum–objektum komplementaritásán túl van, és önnön Vanságában székel, nem lévén komplementáris ellentéte; Tiszta Szubjektum, örökkévaló autokontemplációban: saját maga Tárgya.

Nem szükséges bármi továbbit mondanunk e Princípiumról, mivel most kozmológiai függvényében, nem pedig metafizikai tartalmában vesszük tekintetbe, s e szinten különösen felesleges teológiai finomságokat beemelni: lényeg az, hogy az ember nem egyszerűen a makrokozmosz összegzése – a szubjektum, amely válaszol tárgyára –, hanem a Princípiumot is megtestesíti, amely feloldja és meghaladja az alany/tárgy kettősséget, tehát *spirituális vagy transzcendens lény*. Ez egész pontosan azt jelenti, hogy képes létét a Princípiumban megalapozni, és úgymond magáévá tenni a Princípium „nézőpontját". A darwinizmus, általában a modern gondolkodással együtt az ember ontológiai rangjának a legmegdöbbentőbb alábecsülésében vétkes, ám az evolucionizmus általános tételei a maguk korlátozott módján nem feltétlenül teljesen eltévelyedettek.

Végül meg kellene jegyeznünk, hogy a tradicionális leírások a második pontnak adnak prioritást, mivel a Szubjektum logikailag megelőzi a Tárgyat. Ha jogos azt mondani, hogy az ember a kozmosz „kivonata", akkor mindemellett még inkább jogos úgy szólni, hogy a kozmosz az emberből, vagy inkább az emberen (ha úgy tetszik, az Emberen, tehát a Primordiális Emberen, Adam Kadmonon, Purusán) keresztül való „kihelyezés" *(casting off)*, „kinagyítás", „kigőzölgés", „kiszüremlés" vagy „kivetítés". A darwinizmusnak természetesen nincs tudomása erről, s ezért látóterét tekintve reménytelenül részleges, ez okból pedig destruktív a korábbi korszakok bölcseleti hagyományaival szemben. Teljesen érthető, hogy akikben megőrződött egy érzék az emberiség bölcseleti örökségével kapcsolatban, azok ellenségesek a darwinizmussal és az úgynevezett „spirituális darwinistákkal" szemben is, mint amilyen Teilhard de

Chardin. De más eretnekségekhez hasonlóan a darwinizmus is inkább elferdült igazság, semmint komplett hazugság. Hasznos volna, ha ezt az álláspontot jobban értékelnék az evolucionizmus és vallás körül folyó vitákban.

Fordította: MOLNÁR ANDRÁS

Jegyzetek

[1] [Első megjelenés: *Vincit Omnia Veritas,* III. évf. 2. sz. (2007. július). Forrás: http://www.religioperennis.org/documents/blacks/evolutionism.pdf – *A szerk.*]

[2] [Az idézett szöveg hosszabb részlete Nagy Csaba fordításában: „Ásványként meghaltam, és növénnyé váltam, / Növényként meghaltam, és állatként támadtam fel, / Állatként meghaltam, és emberré lettem. / Ugyan mitől félnék? Mikor ártott nekem a halál? / De még emberként is meg kell halnom, hogy felreppenjek / Az angyali üdvözültségbe; de még az angyalságot / Is el kell hagynom, mert Istenen kívül minden elenyészik. / Miután feláldoztam angyallelkem, / Azzá válok, amit az értelem még csak felfogni sem bír. / Ó, ne létezzek hát! Mert a nem-létezés / Az orgona hangján hirdeti: »Hozzá fogunk visszatérni.«" Idézi Seyyed Hossein Nasr: Öntudat és Tökéletes Önazonosság. *Axis Polaris* (Budapest), 1. sz. (é. n.) 31. o. – *A szerk.*]

Julius Evola

EMBER AZ ATOMOK KÖZÖTT

Bizonyos ideje, a modern fizikatudomány legutóbbi fejleményeit tekintve, felbukkant egy sajátos filozófia, amely nem mulasztott el hatást gyakorolni a *Reader's Digest* intellektuális színvonalán álló hallgatóságra.[1] A kép, amit bemutat, többé-kevésbé a következő: mintha a tudomány mostanra legyőzné a materializmust, és megindulna a világegyetem spirituális felfogásának irányába. Következtetései a filozófia birodalmába lépnek, ahol – miközben felszámolják a régi, használhatatlan elképzeléseket – a valóság egészséges talajáról elindulva egy új metafizika felé fordulnak, a tudás szintéziséhez, amelyben tudomány és vallás, sőt a misztika igazságai is összhangba kerülhetnek.

Ismeretterjesztők, hovatovább tudósok részéről, Eddigtontól magáig Einsteinig, elhamarkodott módon hasonló eszmék vetődtek fel. S vonatkozásukban inkább, mint a cicerói misztikus jósok szándékának álnok mosolyában, hasonló valamire, valószínűtlen eredetre kell gondolni, amit a specialisták igazolnak, mihelyst átlépik területük korlátozott határait.

Az igazság viszont az, hogy napjaink minden tudományával, összes feltételezett „forradalmával" egy lépéssel sem jutottunk előbbre; sem az erre a névre valóban méltó „megismerés" területén, sem egy lélektelen, a természet, a létezés és az általában vett külső világ minden mélyebb értelmétől megfosztott szemlélet bármilyen eltávolításában, amely a modern nyugati ember sajátja. Sőt, inkább egy hanyatlást kell megfigyelnünk. Egyöntetűen félreértés származik a legutóbbi tudomány értékéből, amely nem intellektuális, hanem pusztán gyakorlati, legutóbbi eredményeiben pedig ipari. Mivel eljutottak a radarhoz, az atombombához, és bejelentik a „második ipari forradalmat", azt hiszik, létezik más területen is zajló, általános fejlődés, mely egy pusztán profán és külsőleges tudásé. A terület azonban semmit sem változott. Intellektuális, spirituális és emberi szempontból a legutóbbi tudományok értéke teljesen azonos a tizennyolcadik század tudományának értékeivel, amelyet mechanisztikusként és materialisztikusként határoztak meg: csupán ugyanannak a módszernek és megismerésnek a tökeletesedéséről van szó, amely a reneszánsztól indul és kizárja mindazt, ami nem vezethető vissza a „matematikailag" megragadható tapasztalatra, valamint az azzal kapcsolatos absztrakt értelem által épített ingatag feltételezésekre és elméletekre.

Az efféle tudomány értékét már egyszer és mindenkorra világosan rögzítették olyan kritikusok, mint Leroy, Poincaré, Brunschwics, és csak a tudatlanok

vagy profánok vethetnek fel olyan gondolatokat, amilyeneket kezdetben érintettünk. Már a tradicionális értelemben vett „igazság" eszméje is idegen a modern tudomány számára; ennek az „igazság" csak a legkényelmesebb feltételezés, ami megfelelőbben lehetővé teszi a jelenségek megsejtését és egy bizonyos egységbe való rendezését: hipotézis, amely kész megváltozni, ha bármilyen új tény nem kíván a korábbi rendszerbe illeszkedni – és így zajlik ez folytonosan, anélkül, hogy valamely princípium, saját benső természetének köszönhetően, egyszer és mindenkorra érvényre juttatná önmagát.

Valójában, minden látszat ellenére, a legutóbbi tudomány nem tette jobban érthetővé az embert, hanem önmagától még inkább eltávolította. E tudományban az, ami természet, ténylegesen egyre jobban kivonja magát minden konkrét és közvetlen intuíció alól, feloldódik a matematikai viszonylatok és funkciók összetett, majdhogynem kabbalisztikus absztrakciójában. Tér, idő, okozatiság, energia és így tovább, többé egyáltalán nem jelentik azt, amit az ilyen szavak intuitíven felidéznek, hanem csak homályos algebrai, értelmi formulákat kölcsönöznek egy igen korlátozott törekvés számára. A tegnap atomjaival és a természet viszonylagos „mechanikus" elméletével még lehetett képviselni valamit; a legutóbbi fizikai–matematikai tudomány entitásaival semmit sem lehet megjeleníteni, ezek egy háló puszta láncszemei, amelyeket nem közvetlen, intuitív, élő értelemben vett megismerés számára hoztak létre (spirituális és nem haszonelvű szempontból az emberek az egyedüli értékek), hanem hogy egyre nagyobb, ám külsőleges gyakorlati megragadását jelentsék a természetnek, amely a végső alapjaiban ma megmarad rejtélyesnek és a fent érintett én közvetlen tapasztalása számára zártnak.

Pontosan a profán emberhez lehet odamenni, és azt mondani neki, hogy mivel az új tudomány számára az „anyag" feloldódik az „energiában", vagy a „megalvadt fényben", s ezért sokdimenziós térről beszél, túl van a materializmuson és széttöri az érzékelhető tapasztalás határait. De ahogy a tegnap „anyagja" minden pontos definíció alól magát kivonó rejtélyes entitás volt, az új eszmék hasonló módon puszta absztrakt matematikai szimbólumok. Legyenek bár ilyenek, ami a világra vonatkozó tényleges tapasztalásunkat illeti, semmi sem változik. Nem a tényleges tapasztalás számára, csupán a haszontalan spekulációkban gyönyörködő elmének lehet érdekes a hipotézisek ilyen felcserélése. Azt követően, hogy kimondták, nem létezik „anyag", csak „energia", hogy négy- vagy többdimenziós „görbült" térben élünk, és így tovább, a dolgok ugyanolyanok maradtak, a tényleges tapasztalatom semmiben sem változott, mindannak végső jelentése, amit látok – fény, tűz, nap, víz, ég, villámok, csillagok –, az összes folyamat vagy jelenség, még áttetszőbbé vált számomra. Egyáltalán nem egy mélyben levő, nem-materiális tudásra történő áthelyeződésről beszélünk: ahogyan nem lesz szó az emberi feltétel bármilyen legyőzéséről sem, ha a jelen tudomány fokozatosan megvalósítja a bolygók közötti utazást és más efféléket.

Ma a természet gyakorlatilag nem kevésbé idegen, mint amilyen a materializmus korszakában volt; végtelenül idegenebb, mint más civilizációk és különösen a természeti népek embere számára. Ezért amikor az archaikus ember a dolgok mögött láthatatlan erőket tapasztalt, amikor egy görög mint *kozmosz*t, mint élő organizmust fogta fel a világot, amikor egy Bruno, egy Cusanus, egy Campanella, egy Paracelsus és egy Goethe is mélységeket és szimbólumokat ragadott meg a természetben, amivel tényleges hatást gyakorolt a korábban említett emberi egzisztenciális helyzetre, tehát az én és a nem-én, a benső és a külső világ közötti külsőleges kapcsolatra, akkor minden modern, vagyis profán tudomány kiindulópontja viszont állandó marad.

Az azonban tény, hogy az utóbbitól eltérő megismerések, a tudás spirituális irányultsága nem tudna „demokratikus" lenni. Egy benső átalakulást feltételez, egy látnoki képesség felébresztését, nem pedig megsokasodott gépeket és matematikai vagy „munkahipotézisek" viszonylagos felszereltségével bíró eszközöket. És néhányak ügye volt, ahogy a megfelelő tudás nem lehet bárki ügye, megmaradva annak, ami; csak aki nem gyengeelméjű, tanulhat minden egyetemességből és alkalmazhatja mindenki használatára. De elég e különböző horizontok valamiféle érzetével rendelkezni, hogy megértsük, a legutóbbi tudomány „filozófikus" és spirituális igénye pusztán csak *blöff*. Manapság az ember úgy elmerült az anyagban, mint még soha, és egész tudománya, pusztán anyagi, technikai és ipari hódításaival nem tesz mást, mint tovább növeli önnön illúzióit, amelyek egyre inkább a földhöz kötik, elsorvasztva minden magasabb érdeklődést.

Fordította: Németh Norbert

Jegyzet

[1] [Forrás: Julius Evola: *I testi del Roma*. Padova, 2008, Edizioni di Ar. – *A szerk.*]

Jeszenszky Ferenc

AZ ANTIDARWINIZMUS ELŐRE TÖR

Az evolúció darwini elmélete sajátos vonásai következtében különös helyet foglal el a tudományos elméletek történetében.

Egyik sajátos vonása az, hogy nem a tudományos elméletek megszületésének szokásos útján jött létre, vagyis nem a tapasztalati tények racionális általánosítása révén, hanem mintegy „fordítva": előbb született meg az elmélet és utána kísérelték meg – inkább kevesebb, mint több sikerrel – megtalálni azokat a tapasztalati tényeket, amelyek alátámasztották volna.

Ezért a következőkben nem is használom a szokásos „evolúcióelmélet", hanem inkább az „evolucionizmus" vagy a „darwinizmus" kifejezést. A két utóbbi kifejezés egyenértékű, legfeljebb árnyalati különbség van közöttük. Az „evolúcióelmélettel" szemben, amely egy tudományos elméletre utalna, az „evolucionizmus" pusztán egy gondolkodási irányt jelent, amelynek tudományos volta legalább is kétséges. A „darwinizmus" kifejezés az „evolucionizmusnak" nem megalapozójára – hiszen az evolucionizmus különböző irányzatai már Darwin előtt is léteztek –, hanem arra a személyre utal, aki az elgondolást „szalonképessé", a tudomány által elfogadottá tette. Természetesen a mai darwinizmus sok tekintetben eltér az eredeti darwinizmustól, azonban lényegét tekintve azonos vele, ezért nyugodtan használjuk ezt a kifejezést. A két szó használatában aszerint tehetünk különbséget, hogy nevezett irányzatnak inkább a tudományhoz, vagy inkább a társadalmi gondolkodáshoz kötődő aspektusáról van-e szó.

Miért ez a különös, fordított út? Ennek magyarázata nem a tudomány belső fejlődésnek történetében, hanem filozófiai-ideológiai okokban található meg. Korábban általános volt az a felfogás, hogy a természet önmagából nem magyarázható; értelmezéséhez szükséges feltételezni valamilyen természeten kívüli, transzcendens-spirituális létezőt, amely elengedhetetlen szerepet játszott a természet létrejöttében. (Ezt a létezőt általában a bibliai „Teremtővel" azonosították.) A 19. század elejének természetszemlélete szerint az életnek az élettelenből való keletkezése lehetetlen („élő csak élőből jöhet létre": ezt korábban Redi, később pedig Pasteur kísérletei messzemenően alátámasztották). Az élőlények egyes típusait pedig egymástól elkülönülteknek tekintették, amelyek között nincs átmenet. Keletkezésükre nem volt természettudományos magyarázat, azonban általános volt a felfogás, hogy ezek az elkülönült típusok egymástól függetlenül, transzcendens beavatkozás („teremtés") révén jöttek létre.

Ezek a tények a biológiát alapjában véve spirituális szemlélettel itatták át. A 18–19. században kialakult és egyre inkább teret nyerő, nem természettudományi, hanem társadalmi indíttatású ateista-materialista szemlélet számára elfogadhatatlan volt, hogy a természet értelmezésében kiküszöbölhetetlennek tűnő módon ott volt egy elem, amely lehetetlenné tette a materializmust. Ezért már a 18. században megindultak azok a szellemi törekvések, amelyek igyekeztek kielégíteni a materializmus teljes világmagyarázatra irányuló igényét, ennek keretén belül megadni elsősorban az élet és a biodiverzitás (a „fajok": az élet különböző típusai) kialakulásának materialista-naturalista magyarázatát.

A darwinizmus végre megadni látszott ezt a magyarázatot, gyors elfogadásának ez, nem pedig a tudomány belső fejlődéséből adódó felismerés volt a magyarázata.

A darwinizmus másik sajátos vonása, hogy a tudomány története során még nem volt egyetlen olyan tudományos elmélet sem, amelyet kialakulása pillanatától kezdve vitattak, és a mai napig, megjelenése után 150 évvel még mindig vitatnak. Ez a fentiekből természetszerűleg következik, hiszen az evolucionizmus követelmény és ötlet volt, nem pedig tudományos elmélet. Persze, azt is mondhatjuk, hogy a darwinizmuson kívül nem volt még olyan tudományosnak nevezett elmélet sem, amely megjelenése után még 150 évvel sem volt vitathatatlanul igazolva vagy megcáfolva.

A harmadik sajátos vonása, hogy a tudomány története során nem volt egyetlen más tudományosnak nevezett elmélet, amely akkora társadalmi érdeklődést váltott volna ki, mint a darwini evolucionizmus. Nemcsak világnézeti következményei miatt, hanem azért is, mert idővel számos egyéb tudományterületre behatolt, és feje tetejére állította az addigi elképzeléseket.

A darwinizmus legfontosabb világnézeti szerepe az volt, hogy betömte azt az utolsó hézagot, amely korábban lehetetlenné tette a következetesen ateista-materialista világszemléletet. Persze, aki alaposan megvizsgálja a kérdést, azonnal felfedezhet egy *circulus vitiosus*t: a darwinizmust azért hozták létre, hogy kielégítsék egy ateista-materialista világnézet megalapozásának feltételeit, majd utána az ateizmus-materializmus igazolására használták fel. Másrészt a darwini evolucionizmus behatolt számos más tudományágba is (különösen érdemes megemlíteni az őstörténet, vagy a szociológia területét.)

A darwini evolucionizmust két oldalról is érték és érik támadások. Az egyik típusú – és számunkra, de nemcsak számunkra, hanem a tudomány szempontjából is – kevésbé érdekes támadások – noha számos figyelemre méltó elemet foglalnak magukba – azok, amelyek vallási oldalról indultak és indulnak. Ezek ezernyolcszázötvenkilenc óta sohasem szűntek meg. Itt lényegében arról van szó, hogy a darwini evolucionizmus nincs összhangban a bibliai teremtéstörténettel (illetve – ez inkább az utóbbi időben vetődött fel – más vallások teremtéstörténetével sem). Ez a támadás a darwinizmusra

nézve nem túlságosan veszélyes, hiszen a tudomány szempontjából a *Biblia* (és a továbbiakban ha a *Bibliá*ról beszélünk, más vallások szent irataira is gondolunk) nem meghatározó. Egyébként ezeket a támadásokat maguknak a vallásoknak jelentős része leszerelte. Érvelésük alapvető eleme az volt, hogy a bibliai teremtéstörténet nem szó szerint veendő, hanem szimbolikus leírás. Isten valahogyan megteremtette a világot. A *Biblia* csak ezt közli, de a teremtés hogyanját nem mondja el. Erre a tudomány illetékes. Így alakult ki a „teista evolucionizmus" irányzata: az a kompromisszum, amely lehetővé tette, hogy a vallás és a tudomány békésen egymás mellett éljen. Ez a kompromisszum ma is működik. A tudomány megengedi, hogy legyen vallás, noha ő maga vallás (avagy spirituális filozófia) nélkül is pompásan megmagyarázza a természetet; a vallás viszont elhatárolódik a tudománytól, és olyan önálló területet biztosít magának, amelybe a tudomány nem szólhat bele. Ez a kompromisszum tette lehetővé a „teista evolucionizmus" és a „vallásos természettudós" jelenségeinek létrejöttét.

Sokkal problematikusabbak a tudomány oldaláról jövő támadások. Ezek az evolucionizmus megjelenése óta mindig felbukkantak, azonban leginkább egyes tudósok (a darwinizmus tekintetében) szkeptikus írásaiban jelentek meg, míg a *mainstream* tudomány, a tudományos ismeretterjesztés, az iskolai oktatás, sőt – amint már említettük – sok történeti jellegű tudomány teljesen a darwinizmus uralma alá került.

Az evolucionizmusnak – diadala ellenére – mindig voltak bírálatai. Ezek a 20. század második felében felerősödtek. 1961-ben jelent meg Henry M. Morris és John C. Whitcomb *The Genesis Flood [A bibliai özönvíz]* című munkája,[1] amit a „tudományos kreácionizmus" kiindulópontjának tekintünk. Morris és Whitcomb is a darwinizmus vallási oldalról jövő támadói közé tartozik, azonban munkáikban erőteljes tudományos érvekre hivatkoznak. Az általuk létrehozott *Creation Research Institute* [Teremtéskutató Intézet] ma is működik, és az elmúlt fél évszázadban rengeteg írásművel gazdagította az antievolucionizmus irodalmát. Hangsúlyoznunk kell, hogy a „tudományos kreácionizmus" megnyilvánulásait a darwinisták könnyed mozdulattal félresöprik: arra hivatkoznak, hogy – mivel gyakran utalnak a *Bibliá*ra – ezek vallási megnyilvánulások, és ezért tudományos szempontból érdektelenek. Ebben bizonyos szempontból igazuk van, ha azonban belemélyedünk ezen írásokba, megállapíthatjuk, hogy tudományos szempontból kiváló fejtegetéseket, érveléseket is tartalmaznak. Inkább azt mondhatjuk, hogy kiindulópontként ugyan bibliai gondolatokat használnak, a továbbiakban azonban a tudományos módszertan szabályai szerint fejtik ki mondanivalójukat.

(Itt jegyezzük meg, hogy az evolucionistáknak az az érve, hogy a *Biblia* nem tekinthető történeti dokumentumnak, nagyon kétséges. Végül is a *Biblia,* ha valaki nem is tekinti isteni kinyilatkoztatásnak, akkor is emberi dokumen-

tum, amely az általa leírt és az emberek által átélt események tekintetében éppen olyan történeti dokumentumnak tekinthető, mint bármely egyéb írásos emlék. Ezért kritikus figyelembe vétele tudományos szempontból egyáltalán nem kifogásolható.)

A következő fordulat 1985-ben történt. Ebben az évben jelent meg Michael Denton *Evolution. A Theory in Crisis [Evolúció. Egy elmélet válságban]* című könyve. Dentonnál nyoma sincs semmiféle vallási háttérnek. Tisztán tudományos módszerrel az evolúcióelmélet megsemmisítő kritikáját dolgozza ki. Végkövetkeztetése meghökkentő: a darwinizmus megjelenése óta a tudomány tévúton jár, ugyanott tart, mint a 19. század első felében, amikor – mint láttuk – a transzcendens eredet és a tipológia elmélete uralkodott.

AZ OLASZ ANTIEVOLUCIONIZMUS

Talán itt van a helye, hogy megemlékezzünk két olasz kutató munkásságáról. Még Denton könyve előtt, 1980-ban megjelent a genetikus, Giuseppe Sermonti (sz. 1925) és a paleontológus, Roberto Fondi (sz. 1943) *Dopo Darwin. Critica all'evoluzionismo [Darwin után. Az evolucionizmus kritikája]* című munkája.[2] Ez a könyv elővételezi a későbbi – Dentonnal meginduló – tudományos antievolucionista irányzatot. Talán azért nem rájuk szokás hivatkozni, mert olaszul jelentek meg, és ezért csak szűk körben váltak ismertté. Talán az is hiba volt, hogy Sermonti olyan elméleti következtetésekre jutott, amelyek vitathatóak. Mindenesetre 1984-ben Fondinak megjelent egy újabb, *Organicismo ed evoluzionismo [Organicizmus és evolucionizmus]* című, elméletileg általánosító könyve.[3] A művet az teszi különösen érdekessé, hogy a szerző a primordiális metafizikai tradíciót tekinti világnézetének, és ebbe a keretbe helyezi el mondanivalóját. (Egyébként a könyv ajánlása: „J. E.-nek, mindörökké". *Sapienti sat…* [Az okosnak elég…]) Hogy az olvasó ízelítőt kaphasson Fondi gondolatvilágából, lefordítottam a könyv 11., „Il »creazinismo«" [A „kreácionizmus"] című fejezetét, ezt a következőkben közreadom. (A könyv kérdés-felelet formájában íródott; a kérdező a könyv szerkesztője, Giovanni Monastra.)

Összességében: véleménye szerint ennek a gondolkodásnak [tudniillik a kortárs biológiai gondolkodásnak] mi a legfontosabb jellemzője?

Számomra nyilvánvalónak tűnik: a nagy ellentmondás… A mai biológia egyre inkább az élővilág „interakcionista" és kibernetikai, avagy *holisztikus* vagy *organicista* értelmezése felé tart… Ennek ellenére a biológia katedrálisának legmagasabb oltárán továbbra is felmagasztalva és mennydörögve az evolucionizmus misekönyve foglal helyet. A tudósok egyre növekvő számban – anélkül hogy legtöbbször egyáltalán számot vetnének vele – imáikat Arisztotelészhez,

Linnéhez, Goethéhez és Cuvier-hez intézik; azonban mindig Lamarck és Darwin tabernákuluma az, amely előtt meggyőződésük szerint térdet kell hajtaniuk. Ez valóban képtelen helyzet, mégsem lepne meg, ha – tekintettel a modern világban rejlő „rejtett meggyőződés" szinte határtalan hatóerejére – még hosszú ideig fennmaradna. Végülis az asztalon fekvő kártyák megváltoztatásának receptje nagyon egyszerű: elegendő a darwinizmus és az evolucionizmus kudarcának illendő tudomásulvételét egy „felülvizsgált és megjavított" darwinizmus és evolucionizmus megtévesztő javaslatával helyettesíteni, és a játékot megnyerték. Pontosan ez az, amit Gould[4] és követői tesznek. Gyakorlatilag Darwin eszméitől diametrálisan különböző eszméket vallanak; ennek ellenére mindenféle intellektuális akrobatikát mutatnak be, hogy azokat egy „korszerűsített" darwinizmus eredményeként tüntessék fel.

„Az evolúció – állítja Stanley – már nem az, aminek tíz vagy húsz évvel ezelőtt mindnyájan – vagy majdnem mindnyájan – gondoltuk." Akkor ezt kérdezzük: Rendben van. De akkor mi? És Gould válaszol: „Megszakított", vagyis nem folytonos egyensúly, amely – hogy helyesen értelmezzük – „megköveteli a hierarchiát, és kétségbe vonja a redukcionizmust!"

De, az Isten szerelmére, nem éppen a holisztikus és hierarchikus világnézet, Arisztotelész és Linné öröksége volt az, ami ellen az evolúció megalapítóinak és követőiknek munkássága mindig is irányult? Ha ez a helyzet, akkor miért tartják a biológia oltárain továbbra is Darwin képmását és *A fajok eredeté*nek evangéliumát, ahelyett hogy félretennék, és Arisztotelész szobrával és az ő *Fizikájával* helyettesítenék őket?

Talán azért, mert attól félnek, hogy kreácionistákká válnak, miközben eltávolodnak a tudomány szilárd talajától és áttérnek a puszta hitre?

Ez a félelem véleményem szerint megalapozatlan, mivel *Arisztotelész szemlélete egyáltalán nem volt kreácionista, és alapja semmiképpen sem a puszta hit volt*.

Valójában az úgynevezett „kreácionizmus" nem más, mint annak az átdolgozásnak az eredménye, amelynek a katolikus keresztény gondolkodás a korábbi kozmológiákat, kiváltképpen a görög kozmológiát alávetette. Ezektől eltérően e gondolkodás a világot nem egy Legfőbb Ok által *szükségszerűen* irányítottnak tekinti, hanem úgy látja, mint egy olyan Isteni Lény teljesen *szabad és érdek nélküli* tettének eredményét, amelynek, mivel mindenható és végtelen, cselekvését semmi sem korlátozza. Ez utóbbi ezért *ex nihilo* [a semmiből – *A ford.*] bontakozik ki.

Platón nagyon közel áll a katolikus keresztény felfogáshoz, amennyiben a teremtésben annak a Mesterember-Istennek (avagy Démiurgosznak) jóságából fakadó tettét látja, aki a megsokszorozott jóságot akarja; ezért a világ okának tekintetében nem szükségszerű. Másrészt az isteni rendező tetteit mégis korlá-

tozzák a létezés struktúrái (vagyis azok az *ideá*k vagy szubsztanciák, amelyeket a Démiurgosz művének „modelljeiként" felvállal) és az alap differenciálatlan anyagi mátrixa (amely korlátozott szükségszerűségével korlátozza magát a művet); ezért *a platóni „teremtés" nem a semmiből való teremtés.*

A maga részéről Arisztotelész Istene is – mint Mozdulatlan Első Mozgató – oka minden mozgásnak a világban és a világ általános létesülésének, de nem oka ama világ szubsztanciális létezésének, amely éppen olyan örökkévaló, mint maga az Isten. A kozmosz szubsztanciális létezése *szünolosz,* vagyis az anyag és a forma harmonikus egysége, az, „amiből" a dolgok születnek, és az, „amire" törekednek, és ez a harmonikus egység nyilvánvalóan főként a biológiai egyedekben, az organizmusokban nyilvánul meg. Sőt az egész természet egyetlen mérhetetlen organizmusban ölt alakot, amelyben négy lényegi hierarchikus szintet különböztethetünk meg: a szervetlen természetet, a növényvilágot, az állatvilágot és az embervilágot. Az emberben éri el csúcspontját és foglaltatik össze az egész természeti létesülés, de a létezés hierarchiája itt nem áll meg, hanem eléri Isten, a Mozdulatlan Mozgató tökéletességét és stabilitását.

Ami Plótinosz és az újplatonikusok Istenét illeti, az ő működése sem tekinthető szabadnak (abban az értelemben, hogy ha akarná, a világ akár meg is szűnhetne létezni), hanem az ő szükségszerű *emanáció*jának [kiáramlásának – *A ford.*]. Ahogyan a fény természeténél fogva nem mondhat le arról, hogy sugározzon, úgy Isten sem teheti meg, hogy ne „tündököltesse" a világot. A világ minden elemét tehát úgy kell tekintenünk, mint a Legmagasabb Lét megannyi és sajátos emanációját, miáltal – minőségi oldalról – az egyik és a másik természete között nem szakad meg a folytonosság.

Honnan eredt tehát az „*ex nihilo* teremtés" felfogása? Az *Ószövetség*ből biztosan nem. Valójában azt állítja, hogy Isten teremtette az eget és a földet, de egyáltalán nem mondja, hogy „semmiből való teremtésről" lett volna szó, sőt a világnak a „formátlan anyagból" való teremtéséről beszél (*Bölcs* 11,17).[5] Másrészt úgy tűnik, hogy az *Újszövetség*ben sincsenek bármiféle új kozmológiai szemlélet explicit vonatkozási pontjai.

Valójában a katolikus-keresztény kreácionista felfogást Alexandriai Philón, az egyházatyák és a skolasztikusok dolgozták ki, akik egyszerre merítettek a zsidó örökségből és a görög gondolkodókból. És nem egyszerű szinkretizmusról volt szó, hanem egy eklektikus együttesről, amelyben a két fél kiindulópontjai nem felcserélhetőek és nem összeegyeztethetetlenek, hanem egy olyan doktrinális egységgé egészítik ki egymást, amely összefügg Jézus Krisztus életpályájának történelmi és teológiai tartalmaival.

Ezzel kapcsolatban Titus Burckhardt ezt írja:

„Nem kétséges, hogy a teremtés bibliai bemutatása különbözik a létezésnek az Egyből való emanációját hirdető plótinoszi tantól; mégis, ha nem ragaszkodunk a két terminológiához, és igazságot szolgáltatunk a metaforának, ez

a különbség könnyen meghaladható. Valójában mi mást jelenthet az a bibliai állítás, hogy Isten a »semmiből« *(ex nihilo)* teremtette a világot, mint azt, hogy Isten a világot nem egy rajta kívül létező anyagból alkotta meg? De ha a világnak nincs más realitása, mint az, ami számára Istentől ered, akkor ebben az értelemben a világ Isten visszfénye és emanációja. Miközben a teremtés metaforája egy isteni aktivitás bemutatását idézi fel, az emanáció metaforája statikus természetű: egy olyan fényre emlékeztet, amelynek természete a ragyogás, és amely szükségszerűen ragyog, mivel van.

Ebben az értelemben a görög kozmológusok és az őket követő filozófusok a kozmoszt szükségszerű kifejezésnek és ezért örökkévalónak tekintették. Szerintük az entitásként felfogott kozmosznak nincs időbeli kezdete és nincs időbeli vége, miközben a *Biblia* szerint a világegyetem abban a pillanatban kezdődött, amikor Isten megteremtette. A két felfogás közötti látszólagos ellentmondás mindazonáltal megoldódik, ha tekintetbe vesszük, hogy az idő, mint a változás és elmúlás kifejezése, nem előzhette meg a teremtést. Az idő a világgal együtt teremtetett; ezért a világ kezdete nem időtermészetű, noha csak olyan szemlélet időbeli kifejezéseivel fejezhető ki, amely az isteni hatásokat szimbolikusan cselekvésként határozza meg. Ami az isteni emanációk elméletében hierarchiaként jelenik meg, amely egy magasabb valóság felől egy alacsonyabb valóság felé terjed ki, a teremtéstörténetben időbeli fordulatként mutatkozik meg. A testi világnak ténylegesen időbeli kezdete és időbeli vége van; azonban alapvető – ha úgy akarjuk, logikai – értelemben a világegyetem attól fogva, hogy előre nem látható tartama »Isten örök órájához képest« semmi, az időn kívül kezdődik és fejeződik be."[6]

Mindenesetre mindez csak egy ezoterikusabb síkon válik nyilvánvalóvá, ahol természetes, hogy a különbségek végül kiegyenlítődnek. Az exoterikus szinten – ez a sajátosan vallási szint – a katolikus-keresztény és a görög vagy általában tradicionális kozmológia megkülönböztetése meglehetősen határozott. Az első közvetlenül egy megszemélyesített, a világtól független és tevékenységében szabad Isteni Lény ideáját idézi fel, miközben a másik egy személytelen Istenről beszél nekünk, amely nem térhet el a világ szubsztanciájától, és amelynek természete olyan, hogy a világ örök rendező centruma. E szemléletek közül csak az első nevezhető „kreácionistának". A második nem.

Lehet, hogy tévedek, de az a benyomásom, hogy egy tudós, abban a pillanatban, amikor magát „kreácionistának" nyilvánítja, automatikusan megszűnik tudósként viselkedni. Attól a pillanattól kezdve – noha jóhiszeműen és anélkül, hogy ezzel egyáltalán számot vetne – valójában arra fog törekedni, hogy minden nagy problémát vagy rejtélyt ama személyes Isten akaratának tulajdonítsa, akiben hisz: annak az akaratnak, amely, amennyiben szabad és független a kozmikus létezés szubsztanciájától, egyben kifürkészhetetlen és kívül van megismerési képességének

hatókörén. Egy „emanácionista" tudósnak viszont legalább megmarad annak a reménye, hogy „alulról" eljuthat az Istenség lényegi jellemzőinek megismeréséhez: először is azért, mert az Istenség nem szakadt el a világtól; másodszor azért, mert logikai szükségszerűség köti a világhoz. Ön mit gondol erről?

Ésszerűnek találom ezt a megkülönböztetését. Azonban úgy gondolom, hogy ha valóban a tudományos síkon akarunk maradni, határozottan félre kell tennünk mind a „teremtés", mind az „emanáció" kifejezést, hogy olyan szigorúan *organicisztikus* típusú megközelítést fogadjunk el, mint amilyen Arisztotelészé. A Sztagirita valójában az organikus természeti hierarchia okát – igen – egy Legmagasabb Entitásban látta; azonban ezt nem *a priori* posztulálta, vagy nem a hit puszta aktusaként ragadta meg. Ellenkezőleg. Ennek az Entitásnak a jellemzőit éppenséggel *közvetett úton, logikai szigorúsággal, azoknak a feltételeknek az alapján vezette le, amelyek az érzékelhető világ fennállásának feltételei.* A létezés tudománya és a teológia viszonyának problémáját Arisztotelész úgy oldotta meg, hogy *a teológiát azonosította az ontológiával,* és ezt a tényt legújabban a *Metafizika* Λ [L – *A szerk.*] könyvének – amely bizonyosan az istenség fogalma által felvetett problémával foglalkozó legfontosabb és legteljesebb arisztotelészi írás – pontos elemzését követően kielégítően tisztázta Carlo Natali.[7]

„Arisztotelész egész teológiai fejtegetését – mondja Natali – alapvető logikai-fogalmi struktúrája határozza meg és teszi egyedülállóvá a nyugati kultúra teológiatörténetében. *Arisztotelész számára a teológia az a tudomány, amely a tapasztalatot tanulmányozza, miközben annak ontológiai jellegzetességeit egy transzcendens okra vonatkoztatja.* […] Az a teológiaalkotás, amelyet Arisztotelész tanácsol, nem fejthető ki az aszkézis akármilyen formájával vagy az istenséggel való kapcsolattal: csakis a tapasztalati világ tanulmányozása az a közvetítő, amely képes hozzásegíteni ahhoz, hogy az istenségről megbízató információkat nyerjünk. Az a bíztatás, hogy Istent szolgáljuk és keressük, amely az *Eudémoszi etika* végén áll, meghívás a kozmosz struktúráinak kutatására, vagyis világunk *tudományos* tanulmányozására. Így Arisztotelész teológiai fejtegetésének köre ugyanazon organikus gondolkodás különböző mozzanatainak szükségszerű összefonódásával zárul, amelyben a „teológia" nem áll szemben a tudománnyal, hanem annak egyik módja, melyben kifejeződik az az impulzus, amely az emberi faj sajátja: hogy értelmet adva nekik és meghatározva okaikat racionálisan világítsuk át a jelenségeket."[8]

Arisztotelész híres „finalizmusában" sincs semmi antropomorf és providencialisztikus [gondviseléshez kapcsolódó – *A ford.*]. Ahogyan M. P. Lerner és a mi Angelo Capeccink kimutatta,[9] *Arisztotelész úgy használja a „cél" fogalmát, mint egy olyan struktúráét, amely képes egyesíteni és a tudomány számára érthetővé tenni a jelenségek sokrétűségét.* „A cél fogalma tehát úgy születik meg, mint az eredeti és »általános« magyarázat követelménye – írja Capecci

– vagyis mint a létezés és létesülés általános struktúrái megérthetőségének a követelménye, még akkor is, ha elismerhetjük, hogy a probléma megoldását úgy találtuk meg, hogy előnyben részesítettünk az »élet világának« környezetéből levezetett kategóriákat. […] Arisztotelész eljut oda, hogy olyan célt találjon, amelyhez funkciók (vagy akár diszfunkciók) kapcsolódnak, vagyis egy struktúrát. És a finalista magyarázat már úgy ölt alakot, mint »egy vagy több olyan funkció (vagy akár diszfunkció), amelyek egy egységből bontakoznak ki, amikor fenntartják és realizálják egy olyan szubsztancia bizonyos vonásait, amelyhez tartoznak«, ahogyan Nagel teoretizál két évezreddel később. A finalista magyarázat mint olyan nem tételez fel és nem foglal magában tudatos »célt«, sem providenciális »tervet«, vagyis nem kapcsolódik szükségszerűen a természet valamilyen antropomorf szemléletéhez (amelyet Arisztotelész esetében tagadnak a leghitelesebb legújabb tanulmányok), noha nem zárja ki a tudatosan hozott döntések és célok figyelembe vételét."[10] Az organizmus alapvető vonása az, hogy az egész struktúra alá van vetve annak a célnak, hogy organizmusként tovább éljen, és ebből ered a másik alapvető vonása, miszerint a részek alá vannak vetve az egésznek. Ezért mondja az állatok vonatkozásában Arisztotelész, hogy egy ház nem a téglák és kövek függvényében létezik, hanem a téglák és a kövek léteznek a ház függvényében; és hogy „a természettudomány a szubsztanciák összetételével és teljességével foglalkozik, nem pedig a részekével, amelyek nem létezhetnek a szubsztanciától elkülönülve". *A részek alárendeltsége az egésznek, egyedül ez a szubsztancia, tehát az organizmus alapvető jellegzetessége. De ez a jellegzetesség nyilvánvalóan magának az organizmusnak a struktúrájából ered.*

Azt hiszem, értem az Ön nézőpontját. Az Ön számára az igazi alternatíva nem az evolucionizmus és a kreácionizmus között van, hanem az evolucionizmus és az organicizmus között. Innen jön a beszélgetésünk számára választott cím is.

Kétségtelenül. *Szorosan tudományos szempontból az „evolúció vagy teremtés" dilemma bénító és felesleges, amennyiben elkerülhetetlenül vagy zsákutcába, vagy egy kizárólagos irányba vezet.* Azért, mert míg az első alternatíva – legalábbis bizonyos pontig – alávethető a kutatás tudományos módszerének, a második nem. Ahogyan Stanley helyesen mondja: „Az isteni teremtés nem egyedülálló fogalom, hanem a lehetőségek spektrumát nyújtja. A legszélsőségesebb lehetőség az, hogy a *Genezis*t (Mózes 1. könyvét) vagy a teremtés bármilyen más elbeszélését szó szerinti igazságnak tekintjük… (De) a kreácionizmus kevésbé radikális formákat is ölthet. Alkalmazkodhat a geológiai kronológiához, azt állítva, hogy a fajok inkább csodálatos módon periodikusan teremtettek, mintsem hogy más fajokból származnának. Határesetben ez az eszme olyan felfogást képvisel, amely – hogy úgy mondjuk – »Allah akaratára« hivatkozik:

mindaz, ami történik, isteni akaratból ered. Ami egyenértékű azzal az állítással, hogy minden, ami történik, Isten akarata. Ez azt jelenti, hogy az istenségre mindig hivatkozni lehet anélkül, hogy be lehetne bizonyítani az ellenkezőjét. A tudomány egyáltalán nem összeegyeztethetetlen ezzel a felfogással, de nincs is rá szüksége, sőt tekintetbe sem veheti. »Allah akaratát« nem lehet próbának alávetni, cáfolhatatlan, és ezért nem tudományos."[11]

Ennek ellenére – azt mondanám, meglehetősen paradox módon – gyakran maguk a tudósok azok, akik hangoztatják az evolúció-teremtés dilemmát, ahelyett hogy elutasítanák. És ezt abból a nem egészen érdekmentes célból, hogy elhitessék, nincs más választásuk. „Éppen azért, mert tudósok vagyunk – mondják – *kell* evolucionistáknak lennünk."

Ezt a magatartást teljességgel kritizálhatónak tartom, amennyiben téves azt állítani, hogy nincsenek más lehetséges alternatívák. Az evolúció alternatívája az organicizmus arisztotelészi öröksége. Ez valójában egyáltalán nem hivatkozik „Allah akaratára", és a kreácionizmustól eltérően hivatkozási alapként egy ellenőrizhető realitást tételez fel: az élet jelenségének megnyilvánult különlegességét. Ez olyan különlegesség, amelynek magyarázata nem determinista típusú logikán alapul – mint amilyen az evolucionista logika –, hanem olyan kibernetikus vagy organicisztikus logikán, amely anélkül foglalja magába a determinista típusú logikát, hogy arra redukálható lenne.

Számomra immár világos az Ön álláspontja. Mielőtt azonban rátérnénk az angolamerikai „tudományos kreácionizmus" elemzésére (ami természetes, amikor ehhez a ponthoz érkeztünk), szeretném megismerni az Ön véleményét egy másik tényről, amely engem kissé zavarba hozott. A tudósok, noha tagadják, hogy a kreácionista megközelítés tudományosan érvényes vagy megengedett volna, olykor mégis használják a teremtés fogalmát. Például a „folyamatos teremtés" kozmogóniai hipotézisére gondolok, amelyet Hermann Bondi, Thomas Gold és Fred Hoyle csillagászok képviselnek; avagy az elemi részek „teremtésének" és „megsemmisülésének" a szubatomfizikában [részecskefizikában – *A ford.*] *meglehetősen gyakori felfogására.*

A kérdés érdekes. Amennyiben paradoxnak tűnik, alá kell húznunk, hogy olyan esetekben, mint az Ön által idézettek, a teremtés fogalmának nincsenek többé azok a jellegzetességei, amelyek mindig meghatározták, *egyáltalán nem utal egy első okra, vagyis egy Teremtőre.* Ahogyan Milton K. Munitz írja: „A tudományos kozmológia immár nem igényli a világegyetem finalista jellegét; eltekint attól is, hogy bármiféle utalást tegyen a Teremtőre vagy a teremtés folyamatára. Még azt sem igényli, hogy ezek olyan misztériumok legyenek, amelyekben hinnünk kell, még akkor is, ha nem értjük őket. Amit meg akar őrizni mindössze az a tény, hogy az anyag eredeti formájában folyamatosan teremtetik":[12] avagy egyszerűen „megjelenik" anélkül, hogy ez egyáltalán arra

ösztökélne, hogy megkérdezzük a miértjét. Ez a magatartás azonban mind tudományos, mind filozófiai síkon nyilvánvalóan meddő és következetlen állásponthoz vezet. „Ha a Teremtő, a teremtés folyamata és a cél eltűnt, *mi marad meg a teremtés fogalmából?*", teszi fel a legitim kérdést Munitz. „Nem veszíti el minden jelentését még az anyag megjelenésének és jelenlétének mint a teremtés következményének a leírása is? Nem veszett el talán nemcsak elsőleges jelentése, hanem különböző mérsékelt analóg módosulatai is, mint a metafizikában és a teológiában? Ha a teremtés fogalmának ma az *egyetlen tartalma* pusztán az, hogy az anyag megjelenik és jelen van, akkor ez távol attól, hogy teremtésről lenne szó, olyan tény, amely – ahogyan fentebb sugalmaztuk – tudományos magyarázatot igényel".[13] Valójában, ha nem mondjuk ki, *hogyan* következett be az anyagnak ez a „megjelenése", sehova sem jutunk el, és ennek az az eredménye, hogy az előfeltevés, amelyet alapvetőnek tételeztünk fel, döntően meghatározatlan marad. Sőt ebben az összefüggésben, maga a „teremtés" szó is puszta szükségmegoldássá alakul át, hogy véget vessen a vitának, mielőtt zavarba ejtő kérdés merülne fel.

Nekem úgy tűnik, hogy Munitz kritikája nagyon jól kiterjeszthető az ellentétes hipotézisre, a „folytonos teremtésnek" avagy a világegyetem stacionárius állapotának a hipotézisére is. A big bang *avagy a kozmikus evolúció hipotézisére hivatkozom, amelyet először Georges Lemaître apát fogalmazott meg, majd George Gamow, Hans Bethe és Robert Dicke fejlesztett tovább. Mint ismeretes, e szerint a hipotézis szerint – amelyről úgy látszik, hogy jelenleg elnyeri a csillagászok legnagyobb részének egyetértését – a világegyetem egy óriási hőmérsékletű és sűrűségű primordiális anyagcsomó felrobbanásából származik; ez a robbanás a múlt egy jól meghatározott korszakában történt volna. Azonban arra nincs magyarázat, hogy ez az eredeti anyagcsomó hogyan alakult ki, és az, hogy a* big bang*et mi okozta, szóba sem kerül.*

Pontosan így van. És azután azt mondják, hogy bármilyen hipotézist vagy elméletet megismerhetetlen okok alapjára helyezni ellentétes a tudomány szellemével! Nekem tehát úgy tűnik, hogy ugyanilyen érvényes feltételezni az anyag, a forma és a komplementaritásukból eredő teljesség örökkévalóságát – ahogyan azt Arisztotelész tette.

Talán azt szeretné mondani, hogy a világegyetem tudományos modelljének nem kellene a világegyetem „kezdetéről" elmélkednie? De léteznek-e jelenleg ilyenfajta modellek?

Kétségtelenül léteznek! Az ötven évvel ezelőtti nem expanzionista kozmológiák más formában ma is léteznek. Canuto, Hoyle és Narlikar például – Paul

Dirac bizonyos gondolatai nyomán – úgy vélik, hogy az egyetemes gravitációs állandó változásnak van alávetve. Létezik a csillagászok egy áramlata is – amelyet annakidején E. A. Milne kezdeményezett, és amelyet manapság főként J. Segal képvisel –, amely számára a kozmológiai idő nem ugyanazt jelenti, mint a csillagászati idő. Hogy azután ne is szóljunk a „pulzáló" világegyetem modelljéről, amely úgy tekinti a világegyetemet, mint *big bang* típusú robbanással kezdődő, tágulással folytatódó és egy robbanásszerű összeomlásba torkolló összehúzódással végződő ciklusok megszakítatlan folyamatát.[14]

Elérkezünk tehát a híres angol-amerikai „tudományos kreácionizmushoz".

Az első mondandónk az, hogy nem egy új gondolati irányzatról van szó, amennyiben legalább ennek a [huszadik – *A ford.*] századnak az első évtizedeiig vezethető vissza.[15] Néhány évtizeddel ezelőttig lényegében úgy jelentkezett, mint tudományos-vallásos jellegű mozgalom, amelynek egyetlen célja, hogy összhangba hozza a természettudományok eredményeit egy mereven fundamentalista értelemben felfogott – vagyis a *Biblia* közvetlen *szó szerinti* értelmezésén alapuló – keresztény vallás feltevéseivel.[16] Ezek mellett az előfeltevések mellett tökéletesen logikus volt, hogy ez a mozgalom a „hivatalos" tudomány legvadabb kritikáit váltotta ki.

Miért mondja, hogy „néhány évtizeddel ezelőttig"? Jelenleg már nincs így?

Hogy pontosak legyünk, nincs így. 1974-ben az *Institute for Creation Research* (amelynek székhelye a dél-kaliforniai San Diegóban van) igazgatója, Henry M. Morris *Scientific Creationism* című könyvében[17] minden követőjének kifejezetten azt ajánlotta, hogy csak a kreácionizmus tudományos aspektusaival foglalkozzanak, tehát mellőzzenek a *Bibliá*val kapcsolatos bármiféle utalást vagy megjegyzést. Sőt a könyvet két kiadásban publikálták: egyiket a nyilvános iskolák számára, ez nem tesz semmiféle utalást a *Bibliá*ra, a másikat a keresztény iskolák számára, amely tartalmaz egy „A Teremtés a Szentírás szerint" című fejezetet.

Világos, hogy ha a „teremtés" kifejezést pusztán verbális értelemben használjuk, vagyis egy első ok eszméjére történő bármiféle hivatkozás nélkül, a tudományos kreácionisták a *big bang*et vagy a folyamatos teremtést követő csillagászokkal teljesen azonos helyzetbe kerülnek; ezért úgy találom, hogy igazságtalan megtagadni tőlük – ami gyakran megtörténik – a tudományos legitimitásnak azt a minősítését, amelyet vita nélkül megadtak olyan személyeknek, mint Lemaître, Eddington, Gamow, Bondi, Gold, Hoyle és számtalan fizikus.

Melyek azok a lényeges pontok, amelyeken a tudományos kreácionizmus alapul?

Legalább ötöt kiválaszthatnánk, amelyek mindegyike feltűnő és radikális ellentétben van azokkal az irányzatokkal, amelyeket a „hivatalos" tudomány immár régóta elfogadott: 1. a világegyetem, az energia és az élet váratlan megteremtése; 2. a Föld és az élet viszonylag új kezdete (nem régebben, mint 10 000 évvel ezelőtt!); 3. a múlt főbb geológiai jelenségeinek egy olyan *katasztrofista,* egyetemes özönvizet is magában foglaló paradigma fényében történő magyarázata, amely többé nem a Charles Lyell (Darwin barátja, akit általánosan a modern geológia megalapítójának tekintenek) által bevezetett uniformitarianizmus talapzatára épül; 4. biológiai változásoknak csak az eredetileg teremtett növényi és állati nemek *(kinds)* határai között történő elfogadása; 5. az ember és minden állat elkülönült eredete.

Ön hogyan tekint mindezekre az eszmékre?

Mielőtt válaszolnék, szeretnék két dolgot előre bocsátani. Először, úgy gondolom, hogy legalábbis vakság és felelőtlenség volna a tudományos kreácionizmus realitását nem felismerni és jelentőségét alábecsülni, különösen olyan történelmi pillanatban, mint a jelenlegi, amelyben egyre inkább vitatják az ortodox darwinizmust. Már csak azért is, mert ennek az áramlatnak nem kevés követője (csak magában az Egyesült Államokban több mint 700) hivatásos, akinek végzettsége tudományos szempontból rendben van, és aki általában jól tájékozott. Másodszor mivel magamat úgy tekintem, mint akinek a nézetei nagyon nyitottak, és kész vagyok a legmerészebb megoldások elfogadására is, feltéve hogy azok tudományosan tarthatóak (ha nem volna így, bizonyára nem írtam volna meg a *Dopo Darwin*t), nem szándékozok *a priori* visszautasítani állításokat csak azért, mert első pillanatban hihetetlenek és tökéletesen ellentétesek a tudósok többsége által követett állításokkal. Viszont úgy vélem, hogy szükséges figyelmesen, a legnagyobb komolysággal és elfogulatlansággal megvizsgálni a tudományos kreácionisták minden álláspontját, mielőtt eldöntenénk, hogy részben vagy egészben el kell-e fogadnunk vagy el kell-e utasítanunk őket.

Ezt előre bocsátva nagyon hasznosnak tekintem a kreácionisták biológiai evolucionizmus és a geológiai uniformitarianizmus ellen irányuló kritikáit. Főként az utóbbiak tűnnek számomra különösen fontosnak, amennyiben képesek arra, hogy hozzájáruljanak annak jobb megértéséhez, hogy *meddig a pontig tarthatjuk megalapozottnak vagy elfogadhatónak a földtörténetnek azt a rekonstrukcióját, amelyet a történeti rétegtani geológia eleddig felvázolt.* Valójában nem szabad elfelejtenünk, hogy a mai napig a geológiában a katasztrofikus és nem uniformitárius típusú megközelítésre mindig mint egy gyermeteg, anak-

ronisztikus, sőt reakciós mentalitás gyümölcsére tekintenek; olyannyira, hogy azt a kevés tudóst, akinek volt bátorsága nem leborulni ez előtt a tabu előtt (elég George McCready Price-ra, Hans Hörbigerre és Immanuel Velikovskyra emlékeznünk)[18] a „hivatalos" tudományos *establishment* azonnal száműzte. Emiatt is, vagyis azért, hogy harcoljunk a dogmatizmus minden formája ellen, a tudományos kreácionistákat úgy tekinthetjük, mint az „ördög hasznos ügyvédeit"; ezért írásaikat, ahelyett hogy *a priori* elutasítanánk, elfogulatlanul kell tekintetbe vennünk és értékelnünk. Egyébként manapság egyre inkább nő azoknak a „hivatalos" geológusoknak a száma, akik kritikusan tekintenek az uniformitarianizmusra.[19]

Mármost ami a tudományos kreácionista tézisekről alkotott személyes véleményemet illeti, azt kell mondanom, hogy nagyon sok kritikájukat osztom, amely az evolucionizmus ellen fordul, miközben fenntartom magamnak a jogot, hogy – mivel nem vagyok geológus – a jövőben döntsem el, meddig a pontig követhetem az uniformitarianizmusra vonatkozó kritikáikat és javasolt alternatíváikat. Pillanatnyilag csak azt mondom, hogy ezek a javaslataik engem nagyon kevéssé győznek meg. Különösen nehéznek – hogy ne mondjam: lehetetlennek – találom, hogy például elfogadjam, minden eddig megismert (fosszilis és aktuális) élő forma néhány ezer évvel ezelőtt *egyidejűleg* jelent meg, és hogy következésképpen az egyetemes özönvizet ezek közül egyedül azok élhették túl, amelyek ma is jelen vannak.[20]

Mindenesetre az, amiben valóban nem tudok a kreácionistákkal – és nemcsak velük, hanem a *big bang*nek vagy a világegyetem „folyamatos teremtésének" követőivel sem – egyetérteni, az pontosan az a tény, hogy a „teremtés" fogalmát szeretnék bevezetni egy fejtegetésbe, amely pusztán tudományos akar lenni. Ahogy előzőleg mondottam: ennek a fogalomnak valójában nincs semmiféle magyarázó jelentése, vagy pedig vallási típusú dogmatikus feltevésekre utal. Szerintem a valódi alternatíva – megismétlem – nem az evolucionizmus és a kreácionizmus, hanem az evolucionizmus és az organicizmus.

Akárhogy is van, kevéssel ezelőtt azt mondta, hogy ezeket a dogmatikus feltevéseket a tudományos kreácionisták immár nem veszik tekintetbe.

Elméletileg így van, de a gyakorlatban még nagyon másképpen állnak a dolgok. Továbbra is rendszeresen kapok kreácionista brosúrákat, amelyekben – sajnos – a *Bibliá*ra való utalások és hivatkozások majdnem állandóan jelen vannak. Mindez tudományos oldalról nagyon veszélyes magatartást jelez.

Milyen értelemben?

Abban az értelemben, hogy ha a végsőkig viszik, egyenesen kellemetlen adatok mesterséges manipulációjához vezethet, csak azért, hogy egybevágjanak a *Biblia* tartalmával. Az evolucionisták nem ugyanezt tették-e Haeckel hamisításaival és a piltdowni csimpánzember csalásával?[21] Talán túlzok. De olvassa el azt, amit ebben a vonatkozásban Francis Hitching brit újságíró írt a *The Neck of Giraffe* című figyelemre méltó könyvében:

„Az *Institute for Creation Research* társelnöke, Duane Gish, aki a biokémia területén a Berkeley Egyetem szakértője, és talán sok más személynél jobban megközelíti az ICR által elképzelt ideális tudományos kreácionistát: nagyon intelligens, jól képzett azokban a tudományágakban, amelyekben szembe kell szállni az ortodox evolucionista elmélettel, kiváló és meggyőző mint szónok, mindig aktív, és teljesen elkötelezettje a *Szentírás*ban kinyilatkoztatott igazságnak […] Amikor megkérdeztem tőle, hogy a kreácionista tudomány számára melyek voltak a legnagyobb nehézségek – azok a vitapontok, amelyeknél legkevésbé érezte, hogy könnyen tud válaszolni –, miután egy pillanatig gondolkodott, azt felelte, hogy a Föld látszólag hosszú életkora, amely a radiometrikus kormeghatározás legújabb eredményeiből adódott; és hogy a fosszilis dokumentációt úgy lehet értelmezni, mint ami ökológiailag teljes korokra mutat: a gerinctelenek korára, a halak korára, a hüllők korára, és így tovább a mai napig. Úgy lehet látni ezeket a korokat, mint amelyek önmagukat kontrollálják, és egyik követi a másikat, miközben a *Biblia* azt mondta, hogy ezek az özönvíz egyetlen epizódjába összpontosultak. »Ez aggasztotta Önt, mivel elég volt ahhoz, hogy megingassa a *Szentírás* igazságába vetett hitét? – kérdeztem – Nem, egyáltalán nem. Ez csak azt jelenti, hogy e témák tudományán addig kell dolgoznunk, amíg rá nem jövünk arra, hogy miért nem erősítik meg készségesebben a bibliai elbeszélést.«

Az ezekre a kérdésekre közönség előtt adott válaszában Duane Gish a kreácionisták szokásos logikáját követi: a bibliai elbeszélés igaz, ezért minden más felfedezés téves. Így az 1973-as *American Biology Teacher*ben úgy érvelt, hogy ha egy Legmagasabb Lény teremtette és egy olyan katasztrófa, mint az özönvíz megváltoztatta a világot, akkor a radioaktív kormeghatározás nyújtotta bizonyítéknak egyszerűen nincs jelentősége."[22]

Beszélgetésünk elején határozottan kimondtam, hogy nem lehet ellentmondás a tudomány által kimondott igazság és tradicionális kozmológia által hirdetett igazság között; ezért nemhogy nem találom tilosnak, hanem teljesen jogosnak tekintem, hogy egy e kozmológia *tartalmához* hű tudós bármilyen módon azzal foglalkozzon, hogy ezt összhangba hozza a tudomány eredményeivel. Másrészt viszont sohasem szabad elfelejtenünk azt a tényt, hogy mint ahogyan a Tradíció révén hozzánk eljutott bármilyen másik szakrális szöveg, úgy a *Biblia* is egy olyan típusú ismeretet foglal magában, amelyet nem tudományos-naturalisztikus és racionális jellegű megfigyelésekből és kísérletekből,

hanem főként az aszketikus élet gyakorlatai révén megszerzett metafizikai és szuperracionális jellegű tapasztalatokból vontak le. És mivel tudjuk, hogy az effajta ismeretet általában mindig *szimbolikus* módon fejezték ki, állandóan figyelnünk kell arra, hogy ne keverjük össze a szimbólum *jelentés*ét annak puszta *kifejezés*ével. Ezzel a bibliai *Genezis* esetében egyáltalán nem akarom azt állítani, hogy ez a két dolog, a jelentés és a szó szerinti kifejezés nem eshetne egybe; azonban biztonságosan tisztázni kellene, hogy ez a tény mindig érvényesül-e, vagy csak sajátos esetekben. Amiről – az angolszász fundamentalisták engedelmével – úgy hiszem, hogy egyáltalán nem könnyű.

Ezen egyetlen megfontolás fényében számomra úgy tűnik, hogy végtelenül naiv és kockázatos abból a feltevésből kiindulni, hogy mindannak, ami meg van írva a *Bibliá*ban, mindig valóban megtörtént történelmi események pontos elbeszélésnek kell lennie; nem pedig – olykor legalábbis – egy szimbolikus és archetipikus szövevény mögé elrejtett metafizikai jellegű tanításnak. Ezt a feltevést elfogadni valójában egyenértékű volna azzal, hogy valóságosan megtörtént eseménynek tekintjük nemcsak a ma élő számtalan állatfaj megmentését Noé bárkájának fedélzetén, hanem például Jónás történetét is, aki a *Szentírás* szerint három napon és három éjjelen át élt egy tengeri állat gyomrában. Ugyanezzel a logikával annak, aki úgy tartja, hogy az *Odüsszeia* és a *Mahábhárata* is metafizikai jellegű hiteles tanításokat nyújt, talán Polüphémosz küklópsz vagy Szatjavatinak egy halból való megszületése epizódjának a realitására kellene következtetnie?

Hányan vannak jelenleg a tudományos kreácionisták?

Nincsenek pontos számaink az Egyesült Államok és Amerika többi részének tekintetében. Azonban biztosíthatom, hogy sokan vannak, és számuk egyre növekszik, ahogyan azt – bizonyos aggodalommal – ellenfeleik is elismerik. 1972-től 1980-ig az *Institute for Creation Research* bevétele 354 000 dollárról 575 000 dollárra emelkedett. Jelenleg több mint 200 hallgatója van, és előadások, viták, könyvek, közlönyök, tudományos cikkek, a tömegmédiával való kapcsolatok, konferenciák, üzletek és nyári tanfolyamok gazdag programjával rendelkezik.

Európában viszont a tudományos kreacionisták leginkább a brit *Creation Science Movement*be tömörülnek. Az e mozgalom által publikált periodikák előfizetőinek száma körülbelül 500, Olaszországban pedig én vagyok az egyetlen.

Úgy szeretném befejezni ezt a beszélgetést, hogy egy kicsit Önről beszéljünk. De talán jó lenne először, ha a kreácionisták témáját úgy zárnánk le, hogy legalább megemlítsük polemikus tevékenységüknek az evolucionistákkal szembeni – hogy

úgy mondjuk – „igazságszolgáltatási" aspektusait. Ahogyan már bizonyára kitalálta, a két évvel ezelőtt Arkansasban lefolytatott perre gondolok.

Igen. Az ügy 1981-ben a San Diego-i *Creation Research Center* igazgatójának, Kelly Seagreavesnek Kalifornia állam ellen benyújtott panaszával kezdődött. Kalifornia ugyanis megengedte, hogy az iskolákban az evolúciót úgy taníthassák, mintha nyilvánvaló, igazolt *tény* volna, nem pedig puszta tudományos *elmélet.* Seagreaves úgy vélte, hogy ez megsértette azok szabad vallásgyakorlását, akiknek hite nem egyezik ezzel az elmélettel; ezért azt kérte, hogy a tudományos órák tananyagát tárgyaló könyvek az élet eredetével kapcsolatban semleges pozíciót foglaljanak el. Seagreaves azt sugalmazta (anélkül azonban, hogy formálisan és határozottan kérte volna), hogy *equal time*-ot [egyenlő időt] fordítsanak az evolúcióra, illetve a *Bibliá*ban kifejtett teremtésre. Ha nincs evolúció, speciális teremtés van: *tertium non datur* – érvelt Seagreaves; és mivel sem a teremtés folyamatát, sem az evolúció folyamatát, mivel mindkettő hiten alapul, nem lehet tudományosan igazolni, tehát – hitet a hit mellé – a két modellt apriorisztikus részrehajlás nélkül egymás mellé kell állítani, és így mind az evolucionistákat, mind a kereszténeket kielégíteni.

Hasonlók alapján 14 amerikai állam törvényhozói olyan törvényeket hoztak, amelyek előírták, hogy ki kell fejteni a kreácionista nézeteket a természettudományos órákon. Florida egyik tankerülete elrendelte, hogy tanítsák a kreácionista eszméket a biológiaórákon, míg Kaliforniában, Minnesotában, Illionois-ban és Iowában a biológiatanárok óráik anyagába önkéntesen iktathatták be ezeket az eszméket. Texas iskolaügyi törvényhozása előírta, hogy a nyilvános iskolákban használatos biológia-tankönyvek kifejezetten mondják ki, hogy az evolúció elmélet, nem pedig tény. Különböző kiadók ezért az általuk kiadott biológia-tankönyvekben drasztikusan csökkentették a darwini elméletnek szentelt terjedelmet, vagy pedig a tudományos kreácionizmust ismertető szakaszokat fűztek a szöveghez.

1981 márciusában Arkansasban benyújtottak egy törvénytervezetet, amelyben előírták, hogy 1982-től kezdve mind az evolucionizmust, mind a kreácionizmust oktatni kell a nyilvános iskolákban, mégpedig egyforma buzgalommal és időtartamban. Ezután az evolucionisták ellentámadásba lendültek. A Polgári Jogok Amerikai Szövetsége panaszt tett Arkansas állam ellen, azt állítva, hogy az *equal time* általa kihirdetett törvénye megsértette a polgári és vallási jogoknak az USA alkotmánya által szentesített szétválasztását, mivel „tudománynak" nyilvánítva kötelezővé tette egy sajátos vallás – a fundamentalista keresztény vallás – oktatását. A pert, amelyre Ön is emlékeztetett, Little Rockban, Arkansas székhelyén folytatták le 1982 februárjában. A vád tanúi voltak Stephen Jay Gould, Francisco Ayala és Harold Morovitz. A védelem tanúi között foglalt helyet Chandra Wickramasinghe, Robert Gentry és

Wayne Friar.[23] Az ítélet a kreácionistákra nézve nagyon hátrányos volt, mivel megállapította, hogy tudományuk nem tudomány, hanem „puszta és egyszerű erőfeszítés arra, hogy a teremtés bibliai változatát bevezessék a nyilvános iskolák tantervébe"; mindazonáltal azt is elismerte, hogy az evolucionista tételeket tudományos elméletként, nem pedig igazolt bizonyosságokként kell bemutatni és tanítani. És valóban néhány hónappal később New York állam elkobzott három középiskolai tankönyvet, mivel a kreácionizmus *vallási doktrínáját* egy szintre helyezték az evolúció *tudományos elméletével*, avagy az utóbbit nem megfelelően fejtették ki.

Noha a kreácionisták egyáltalán nem bátortalanodtak el, sőt arra készülnek, hogy új csatákat vívjanak, számomra úgy tűnik, hogy igazságszolgáltatási viszontagságaik már eddig is több mint elégségesek voltak annak igazolására, hogy mennyire sürgető számukra megszabadulni a *Szentírás*ra való minden hivatkozástól. Esetleges későbbi sikereik egyedül attól függenek, hogy mennyire sikerül félretenniük mindenféle vallási jellegű jogcímet, és csak a korrekt kutatás és az elfogulatlan tudományos spekuláció síkjára korlátozódniuk.[24]

A termodinamika és az élet keletkezése

A saját szavainkhoz visszatérve, mielőtt belemennénk az evolucionizmus kritikájának kérdésébe, tisztáznunk kell, hogy voltaképpen mi is az evolucionizmus. Ezt azért kell feltétlenül megtennünk, mert az evolucionizmus megmentése érdekében sokszor nem pontos meghatározásokból indulnak ki.

Nos, számunkra az evolucionizmus azt jelenti, hogy 1. az első élő az élettelenből az élettelen természet törvényei szerint jött létre; 2. valamennyi élő egy első élőtől származik.

Az élőnek az élettelenből való létrejöttének tekintetében számos elképzelés bukkant fel. Ezek egyike sem állja meg a helyét. Engedje meg az olvasó, hogy ezzel kapcsolatban egy tréfás anekdotát mondjak el. Két kutató, az orosz Oparin és az angol Haldane két egymástól különböző elképzelést alkotott meg. Amikor megismerték egymás elképzelését, Oparin ezt mondta: „Az Ön elképzelése annyira valószínűtlen, hogy hamarabb hinném el, hogy az életet Isten teremtette." Mire Haldane így válaszolt: „Az Ön elképzelése pedig olyan valószínűtlen, hogy hamarabb hinném el, hogy nincs is élet." Ez ugyan tréfa, de azért ott van mögötte az a tény, hogy az evolucionizmusban a részleteket illetően számos értelmezési kísérlet van divatban, amelyek egymást cáfolják. Megoldás pedig nincs. Amikor az evolucionizmust kritizáljuk, nem elég, hogy a magyarázatok hiányára mutassunk rá, mert erre az evolucionisták, mint az angolnák kicsúsznak azzal a válasszal, hogy valahogy így van, majd idővel meglesz a pontos magyarázat. Ezért azt kell kimutatnunk, hogy a híres „valahogyant" a „sehogyan" szóra kell felcserélni, sőt bármiféle pontos naturalista magyarázat *lehetetlen*.

Ha figyelembe vesszük a fizika alapvető törvényeit, nyilvánvalóvá válik, hogy az élőnek az élettelenből az élettelen törvényei alapján bekövetkező létrejötte (szokásos nevén: *abiogenezis,* régi magyar kifejezéssel: *ősnemzés*) egyszerűen lehetetlen.

A termodinamika eredetileg a fizikának a hőjelenségekkel foglalkozó ága volt. Azonban annak a nagyon korai felfedezésnek a következtében, miszerint a mechanikai és a hőenergia egymásba átalakulhatnak, az energiaátalakulások általános elméletévé vált. Az első lépés ebben az irányban a 19. század elején a hő mechanikai egyenértékének Rumford (1753–1814) által történt meghatározása volt; a termodinamika két leglényegesebb főtételének kimondására a 19. század 40-es és 50-es éveiben került sor. Mayer (1814–1878)[25] 1842-ben fogalmazta meg az első főtételt, Clausius (1822–1888) pedig 1854-ben a másodikat.

A termodinamika első főtétele az energiamegmaradás közismert elve, miszerint a természetben energia nem keletkezhet és nem semmisülhet meg, hanem csak átalakulhat.

A második főtétel az energia degradálódásának avagy kiegyenlítődésének mindenki által ismert, de kevésbé hangoztatott elve, miszerint zárt rendszerekben az entrópia, vagyis a kiegyenlítődött és ezért felhasználhatatlan energia mennyisége állandóan növekszik: a természetben állandó energiakiegyenlítődés meg végbe. A természetben végül minden energia kiegyenlítődik, ez vezet az úgynevezett Clausius-féle *hőhalál*hoz.

A kinetikus hőelmélet (amely szerint a hő voltaképpen a molekulák mozgásának kinetikus energiája) kialakulásával a termodinamika második főtételének egy olyan megfogalmazása is megszületett, miszerint egy zárt rendszerben a folyamatok a *valószínűtlenebb* állapotból a *valószínűbb* állapot felé haladnak.

Hogy ezt a kissé absztrakt fejtegetést közérthetővé tegyük, célszerű mindezt példával megvilágítani. Legyen két egyforma térfogatú szobánk, amelyeket ajtó választ el. Az egyik szobában a hőmérséklet legyen 15C°, a másikban 25C°. Nyissuk ki az ajtót! Kiegyenlítődés következik be, egy bizonyos idő elteltével a hőmérséklet mindkét szobában 20C° lesz. (Nincs mód arra, hogy a termodinamikai valószínűség fogalmával részletesen foglalkozzunk, azonban a köznapi gondolkodás számára is nyilvánvaló, hogy az utóbbi állapot valószínűbb, mint az előbbi.) Visszaállíthatjuk-e az eredeti állapotot? Ha rendszerünk teljesen zárt, akkor nem. Hiába csukjuk be újra az ajtót, mindkét szoba hőmérséklete változatlan marad, a valószínűbb állapot nem alakulhat át valószínűtlenebb állapottá. De ha rendszerünk nyílt, akkor igen. Az egyik szobában bekapcsolhatjuk a fűtőtestet, a másikban a légkondicionálót, és ennek segítségével visszaállíthatjuk az eredeti állapotot. Azt természetesen tudjuk, hogy az eredeti állapot visszaállításának az a feltétele, hogy a rendszerrel – esetünkben a két szobával – energiát közöljünk. Ez akkor következhetik be, ha a rendszer

nyílt. De mit jelent az, hogy egy rendszer nyílt? Azt, hogy energiafelvételre alkalmas állapotban van. Ha az egyik szobában nincs fűtőtest, a másikban pedig nincs légkondicionáló, akkor az eredeti, kiegyenlítetlen állapot nem lesz helyreállítható. Természetesen feltételezhetjük, hogy a rendszerrel közlünk bizonyos energiát, például megvárjuk a nyarat, amíg a külső hőmérséklet 30C°-ra emelkedik, és akkor idővel mindkét szoba hőmérséklete 30C° lesz. De a két szoba között ebben az esetben nem lesz hőmérséklet-különbség!

Tekintsük egy másik példát. Egy telken egy házikót akarunk építeni. Odaszállítjuk a téglát, és lerakjuk. Hiába süti a téglákat a Nap, vagyis hiába közlünk a téglahalommal rengeteg energiát, csak az történik, hogy a téglák felmelegednek, de épület nem jön létre. Tehát a rendszer bizonyos szempontból (a hőfelvétel szempontjából) nyílt, de bizonyos szempontból (a felépülés szempontjából) zárt. Ahhoz, hogy ebből a szempontból is nyílt legyen, kőművesekre, vagyis nagyon komplex struktúrákra van szükségünk.

Az, hogy egy rendszer milyen szempontból nyílt, és milyen szempontból zárt, csak a rendszer konkrét vizsgálata révén állapítható meg. Tudjuk, hogy a Föld a rajta végbemenő élettelen folyamatok szempontjából bizonyos mértékig nyílt, hiszen a Napból származó energia bizonyos mértékig átalakul mechanikai energiává: a Földön létrejövő hőmérséklet-különbségek következtében levegőáramlás indul meg, amely akár villamosenergia előállítására is felhasználható.

Azonban látnunk kell, hogy az entrópiacsökkentés két legfőbb forrása az élőlények működése és az intelligencia, elsősorban az emberi intelligencia. Az ember épít a téglákból házakat, az ember készít fűtőtestet és légkondicionálót.

Vizsgáljuk meg most termodinamikai szempontból az abiogenezis kérdését.

A ma divatos paradigma szerint az élet abiogenezis révén jött létre. Mi tagadjuk ezt a paradigmát.

Hogy megértsük miről van szó, képzeljük el egy pillanatra, hogy sikerül egy élő sejtet létrehoznunk.

Elöljáróban megjegyezzük, hogy manapság ennek az elemi feltételei is hiányoznak. Noha a 20. század második felében a sejt mibenlétére vonatkozó tudásunk óriási mértékben gyarapodott, és ma már tudjuk, hogy a 19. század és Darwin elképzelésével szemben a sejt nem egy szerves pacni, hanem egy nagyüzemhez hasonló komplex struktúra, mégis távol vagyunk attól, hogy mindenre kiterjedő ismeretünk lenne a sejt pontos felépítéséről. De ezt egy percre felejtsük el, és tételezzük fel, hogy pontosan tudjuk, milyen egy sejt, és megkísérlünk létrehozni egyet; tételezzük fel továbbá, hogy ez a próbálkozásunk sikerrel jár. Vajon milyen körülmények között sikerült ezt elvégeznünk? Nyilvánvalóan nagyon komplex laboratóriumi körülmények között, nagyon speciális technológiai lépések segítségével, különösen vigyázva arra, hogy a létrehozott sejtet megóvjuk, hiszen nyilvánvaló, hogy éppen a második főtétel szerint, ha nem akadályoznánk meg, létezésének nagyon valószínűtlen állapo-

tából a széthullásának valószínűbb állapota felé haladna. (Ezzel kapcsolatban is született egy tréfa. Egy óriási laboratóriumban, amely tele van különböző eszközökkel, harminc tudós tüsténkedik. Az egyik közli: reméljük sikerül bebizonyítanunk, hogy az élet az intelligencia teljes mellőzésével is létrejöhet.)

Nos, feltehetjük a kérdést: egyáltalán elképzelhető-e, hogy az élettelen természetben „spontán" végbemehetne az a folyamat, amely létrehozná az őssejtet? Az elfogulatlan válasz nyilvánvalóan az, hogy nem.

Nos, az abiogenezisnek bármelyik elmélete egyszerűen termodinamikai képtelenség. Az élet természetes úton nem jöhetett létre, ezért fel kell tételeznünk, hogy egy olyan természeten kívüli entitás hozta létre, amelyet nem korlátoznak az anyagi, a fizikai világ törvényei.

Visszatérve a második főtétel „megkerülésének" kérdésére, kétségtelen tény, hogy a világban, amelyben élünk, bőségesen előfordulnak entrópiacsökkentő, a valószínűből a valószínűtlen felé vezető folyamatok. Voltaképpen minden élőlény ilyen. Csakhogy itt érvényes Pasteurnek az a mai hivatalos biológia által semmibe vett, pedig minden empíria által alátámasztott megállapítása, miszerint „élő csak élőből keletkezhet". A fordítottját persze természetes: naponta tapasztaljuk, hogy amint az élő szervezet, ez a rendkívül komplex és érzékeny struktúra, bármilyen sérülést szenved, akkor elpusztul, és a második főtételnek megfelelően szétesik. De az élet létezése feltételez egy őt megelőző élőt, amely tehát nem származhatott élettelenből.

Hogyan jöhetett létre az a lokális entrópiacsökkentő struktúra, amelyet élőlénynek nevezünk? Már utaltunk rá, hogy entrópiacsökkentő struktúrákat alapvetően csak intelligencia hozhat létre. Ha tehát következetesek akarunk lenni, abban a vitában, amely ma a materialista-naturalista felfogás és az értelmes tervezettség (angolul *intelligent design, ID*) felfogása között zajlik (erről a későbbiekben még bőven lesz szó), termodinamikailag csakis az értelmes tervezettség fogadható el. Az abiogenezis egyszerűen termodinamikai, fizikai képtelenség.

Mindaz, amit az abiogenezisről mondtunk, kiterjeszthető az evolúcióelmélet egészére. Termodinamikailag képtelenség az is, hogy egy egyszerűbb struktúrából, szervezetből egy komplexebb struktúra jöjjön létre, avagy egyszerűen egy biológiai rendszer egy másfajta biológiai rendszerré alakuljon át. Egy élőlény úgy van megkonstruálva, hogy magához hasonló élőlényt hozzon létre (természetesen a beleépített variációs lehetőségeknek megfelelően), de nem hozhat létre egy teljesen más struktúrát. *Ez az értelmes tervezettség paradigmája.*

Az, hogy ezt a paradigmát nyilvánvalósága ellenére a „hivatalos" tudomány miért nem fogadja el,[26] filozófiai-szociológiai elemzést igényel. Először is ott van a tanulási tényező. Az ember természetes tulajdonsága, hogy ragaszkodik ahhoz, amit egyszer megtanult. A jelenlegi kultúrában a közép-, sőt általános iskolai szinttől kezdve, a tudományos ismeretterjesztésen keresztül

az egyetemi oktatásig az evolucionista gondolatokkal árasztják el mind a gyerekeket, mind a felnőtt lakosságot. Akibe az egyetemen beleverték az evolucionizmust, nehezen adja fel kialakult nézeteit. Másodszor: még rosszabb a helyzet azokkal, akik később az evolucionizmust tanítják vagy kutatási programjaikban felhasználják. Senki sem szereti bevallani, hogy tévedéseket tanított, vagy kutatási eredményei téves alapokon nyugszanak. Harmadszor nagyon fontos tényező az úgynevezett *peer pressure,* a kollegiális nyomás. Senki sem szeret szembekerülni munkatársakkal, nem beszélve arról, hogy itt nemcsak elvi kérdésekről van szó, hanem arról, hogy aki szembekerül, elveszítheti a publikációs lehetőségeket, sőt állását és a szakmában való elhelyezkedés lehetőségeit is. És végül itt van a negyedik, legfontosabb tényező. Az a világkép, amelyben a dolgok meg vannak tervezve, az egész élethez való másfajta hozzáállásra késztet, mint az, amely szerint minden a véletlen terméke, és életünknek valójában nincs értelme. A ma élő emberek többsége, bármilyen furcsán hangozzon is, jobban szereti az értelmetlen, viszont a pillanat élvezetét teljes mértékben lehetővé tevő életet, mint azt, amelyben az embernek kötelességei, feladatai vannak. Az értelmetlen világ nem kötelez semmire, az értelmes világ viszont igen. Az elfogulatlan vizsgálódás hiába mutat rá a világ értelmes tervezettségére, az értelmetlen világ vonzása hosszú ideig megakadályozhatja a helyes szemlélet uralomra jutását. Jól rávilágít erre *George Wald*nak (az 1967. évi fizológiai-orvostudományi Nobel-díj kitüntettjének) 1972-es nyilatkozata:

„Nem akarok Istenben hinni. Ezért azt választottam, hogy abban hiszek, amiről tudom, hogy tudományos képtelenség: az evolúcióhoz vezető spontán keletkezésben."

De lépjünk eggyel tovább. Ha következetesen alkalmazzuk a második főtételt, arra a következtetésre kell jutnunk,[27] hogy kezdetben az anyagi világban megvolt mindaz a komplexitás, amely most is benne van, sőt több komplexitás volt benne. Ez teljesen valószínűtlenné tesz minden olyan világképet, amely szerint a világfolyamat valamiféle káoszból indult volna ki, és úgy véli, hogy ebből a káoszból az „anyag önszerveződése" révén jött létre a komplexitás. Tehát a manapság nagyon divatos *big bang* „ősrobbanás" elképzelésével (hangsúlyoznunk kell, hogy nem filozófiai-ideológiai, hanem fizikai-termodinamikai alapon) egy más elképzelést kell szembeállítanunk, az úgynevezett *big popping out,* az „őskiugrás" elképzelését, amely szerint az anyagi világ a maga teljes komplexitásában ugrott elő a „semmiből" (természetesen a materialista-naturalista ideológia szerinti „semmiből").

Ezzel a materialista–naturalista koncepcióval egy spiritualista–transzcendentista koncepciót kell szembeállítanunk. A termodinamika nem enged meg más koncepciót, mint azt, hogy az „őslétező" egy intelligencia, amely egyszerűen úgy hozza létre, „teremti" az anyagi világot, hogy gondolja – olyan

intenzíven, hogy számunkra, az ősintelligenciához hasonló, de annál sokkal kevésbé intenzív intelligenciák számára elpusztíthatatlan „anyagnak" tűnik.

Ily módon nem fogadhatjuk el az úgynevezett „posztmarxista" vagy „poszt-kommunista" filozófia egyik kiváló hazai képviselőjének azt a vélekedését sem, miszerint a filozófia úgynevezett alapkérdése (vagyis hogy az anyag és a tudat közül melyik az elsőleges) eldönthetetlen. Mi úgy látjuk, hogy a kérdés eldönthető, mégpedig nem tisztán filozófiai spekuláció, hanem természettudományi vizsgálódás alapján.

Az imént említettem George Wald nevét. Wald tudós volt, igazi tudós, aki képes volt arra, hogy revideálja korábbi nézeteit. Húsz év elmúltával, 1992-ben ezt mondta:

„Újabban arra jöttem rá – be kell vallanom, ez először megdöbbentette tudományos érzékenységemet – […], hogy az elme nem az élet evolúciójának kései következményeként bukkan fel, hanem mindig létezett mint a fizikai valóság mátrixa, forrása és feltétele – hogy az a nyersanyag, amelyből a fizikai valóság ki van alakítva: az elme anyaga. Az elme szerkesztett meg egy fizikai univerzumot, amelyben megszületik az élet, és így végül kifejlődnek olyan lények, akik tudnak és teremtenek: tudományt, művészetet és technikát létrehozó lények."

Összefoglalva: a termodinamika új paradigmája az, hogy az anyagi világot egy anyagon kívüli, transzcendens spirituális intelligencia hozta létre, mégpedig nem fokozatos fejlődés útján, hanem „készre teremtette". Van-e ebben a világban fejlődés? Természetesen van, de ez nem az anyagi struktúráknak, hanem az intelligens lényeknek a tudati fejlődése. Így jött létre az „új paradigma". Kissé fenntartással nevezem ekként, hiszen egyrészt potenciálisan már 1854 óta létezik, és csupán szociológiai kérdés, hogy mindeddig nem aktualizálták,[28] másrészt erről az új paradigmáról valaki azt mondhatja, hogy voltaképpen egy régi, sőt ősi paradigma, amely azóta létezik, mióta emberi gondolkodás van, vagyis a világ kezdete óta. Ez bizonyos szempontból igaz. Azonban ne feledkezzünk meg egy óriási különbségről. Az új paradigma új módon, a természettudományos vizsgálata révén született meg, amely sokkal szilárdabb alapot jelent, mint az az alap, amelyre az ősi paradigma épült.[29]

AZ ÉRTELMES TERVEZETTSÉG ELMÉLETE

Az 1990-es években több olyan könyv is megjelent, amelyek új fejezetet nyitottak az antievolucionizmus-antidarwinizmus történetében.[30] E könyvek nyomán az Egyesült Államokban megalakult a *Discovery Institute,* amely egy mozgalom centruma lett. Ennek a mozgalomnak (angolul: *Intelligent Design,* rövidítve: *ID)* lényege, hogy mindenféle teológiai megfontolástól elzárkózva, kizárólag tudományos alapon arra a következtetésre jut, hogy a darwinista-neodarwinista felfogással szemben, amelynek két kulcsszava a mutáció és a szelekció – vagyis azt vallja, hogy a genetikai állomány véletlen mutációi, vál-

tozásai és a legalkalmasabbak fennmaradása, kiválasztódása a felelősek az új fajok kialakulásáért –, ez a két kulcsszó nem magyarázza meg a fajok kialakulását, hanem ez a jelenség az értelmes tervezettség nyomait hordozza, és csakis az értelmes tervezettség feltételezésével magyarázható. Az értelmes tervezettség mozgalma elzárkózik attól, hogy válaszoljon arra a kérdésre, hogy ki a tervező. Hasonlatképpen azt szokták mondani, hogy ha megvizsgálunk egy autót, kétségtelenül megállapíthatjuk, hogy az egy értelmes tervező gondolatai nyomán készült, azonban semmit sem tudunk megállapítani a tervező személyéről, a gyártás helyéről stb. Azonban e mozgalom hívei között bizonyos sokszínűséget is tapasztalunk, mert továbblépve szinte mindegyikük megismertet minket a tervezőre vonatkozó filozófiai elképzeléseivel. Legtöbbjük azt vallja, hogy a tervező egy természeten kívüli lény, de láttuk, hogy például Fondi egy a szokásostól eltérő, arisztoteliánus nézetet képvisel. Volt olyan is, aki azt feltételezte, hogy a földi élet tervezett, azonban a mi tudásukat messze meghaladó tudású, földön kívül anyagi testben élő lények tervezték meg és telepítették a Földre. (Megjegyezzük, hogy ez a scifi-ízű elképzelés nem aratott nagy sikert. Ugyanis ha a földi életet anyagi lények hozták létre, természetesen adódik a kérdés, hogy ezek a lények hogyan jöttek létre, és erre nincs válasz. Csak odébb toltuk a problémát. Az azonban mindenesetre vitathatatlan, hogy az értelmes tervezettség fogalmába még ez az elképzelés is belefér.) Vagy egy másik példa. Termodinamikai fejtegetéseinkkel az értelmes tervezettség valamennyi követője egyetért. Annak tekintetében azonban eltérőek a felfogások, hogy a *big popping out* valóban bekövetkezett-e (az én személyes véleményem és több hozzám hasonlóan gondolkodó véleménye szerint igen), avagy bizonyos transzcendens intelligenciák folyamatosan beavatkoztak a Föld életébe, és alakították ki a biodiverzitás mai formáját.

Ami az értelmes tervezettség elméletét és annak igazolását illeti, gondoljuk meg a következőket.

A biológusközösség azt gondolja, hogy bármiféle tényleges tervezettség nélkül (tipikusan a mutáció és szelekció darwinista mechanizmusával) számot adott a természetben található látszólagos tervezettségről. Amikor így tesznek, úgy tekintenek magukra, hogy a tervezettség ellen sikeres *tudományos* bizonyítékot hoztak fel. Mi ezt nem így látjuk, és szeretnénk a tudományba visszahozni a tervezettséget.

A mindennapi életben számos olyan esemény van, amelyet a tervezettségre való hivatkozással magyarázunk meg. Gondoljunk csak a törvényszéki nyomozás tudományára, a szellemi tulajdonjog, a biztosítási ügyek vizsgálatára, a rejtjelezésre – hogy csak néhányat említsünk. De amikor a földön kívüli intelligenciákat keresik, akkor is a tervezettségre utaló jeleket keresnek.

Ha a tervezettség könnyen észlelhető a tudományon kívül, miért kell kitiltani magából a tudományból? Az kétségtelen, hogy a természeti tárgyaknál

(nem úgy, mint az emberi produktumoknál) a tervezettség és a tervezetlenség nem különböztethető meg megbízhatóan. Azonban létezik annak szigorú kritériuma, hogy az értelmesen okozott tárgyakat megkülönböztessük a nem értelmesen okozottaktól.

William Dembski szerint valahányszor a tervezettségre következtetünk, három dolgot kell megállapítanunk: a *valószínűtlenség*et, a *komplexitás*t és a *specifikáltság*ot.[31] A valószínűtlenség biztosítja, hogy a kérdéses tárgy nem olyan automatikus és ezért nem értelmes folyamat eredménye, amelynek nincs választása abban a tekintetben, hogy mit hoz létre. A komplexitás biztosítja, hogy a tárgy nem olyan egyszerű, hogy könnyen lehetne a véletlennel magyarázni. Végül a specifikáltság azt biztosítja, hogy a tárgy az intelligenciára jellemző mintázatot mutat.

Az értelmes okok olyan dolgokat hoznak létre, amilyeneket nem értelmes okok nem tudnak létrehozni, és tevékenységüket nyilvánvalóvá tudják tenni.

Hogy a fentieket egy példával világítsuk meg, hivatkozzunk egy szélsőséges példára, a földön kívüli intelligencia keresésére. Hogyan képzelhető a földön kívüli intelligencia keresése? A külső térből jövő rádiójelek millióit kell megfigyelni. A térben sok természeti tárgy bocsát ki rádióhullámokat (például a pulzárok). A felfogott jeleket mintázatkereső programokkal programozott számítógépeken kell keresztülfuttatni. Amíg a jel nem egyezik meg valamelyik előre megadott mintázattal, átmegy a mintázatkereső szitán (még akkor is, ha esetleg a jelnek esetleg értelmes forrása van). De ha megegyezik vele, akkor joggal következtethetünk a jelek intelligens forrására. Például olyan jelet keresünk, amelyet 1186 ütés és szünet sorozataként kapunk meg. Ez a sorozat a prímszámokat képviseli 2-től 101-ig. Egy ilyen jelet a földön kívüli intelligencia döntő megerősítésének tekintenénk. A sorozat rendkívüli valószínűtlensége nyilvánvaló. Most nem számoljuk ki részletesen, de bárki utánaszámolhat, hogy mi annak a valószínűsége, hogy egy 1186 elemből álló sorozat éppen a prímszámokat adja ki, mégpedig a megfelelő sorrendben. (Tehát 2 ütés, 1 szünet, 3 ütés, 1 szünet, 5 ütés, 1 szünet, 7 ütés, 1 szünet, és így tovább, a sorozat végén pedig 89 ütés, 1 szünet, 97 ütés, 1 szünet, 101 ütés.) A sorozat nyilvánvalóan igen komplex. Egy olyan sorozat, amely az első két prímszámot adná ki, nem lenne kellően komplex. Ugyanakkor a fenti mintázat megegyezik azzal a mintázattal, amelyet eleve feltételeztünk.

A specifikált komplexitás a tervezettség észlelésének megbízható kritériuma. Minden esetben, amikor a komplexitás-specifikáltságkritérium tervezettséget mutat ki, és ahol a mögöttes kauzális történet ismert, az derül ki, hogy a tervezettség ténylegesen mindig jelen van. Közvetlen induktív általánosítással tehát kimondhatjuk, hogy amikor a kritérium tervezettséget mutat ki, a tervezettség valóban jelen van.

A tervezettség jelen van a biológiában. Bruce Alberts, az amerikai Nemzeti Tudományos Akadémia elnöke (aki egyébként evolucionista), ezt mondta:

„Az egész sejtet úgy tekinthetjük, mint egy gyárat, amelyben összekapcsolódó szerelőszalagok kidolgozott hálózata működik; ezek mindegyike nagy fehérjegépekből van összerakva […] Miért nevezzük a nagy fehérjeszerelvényeket, amelyek a sejtfunkció alapjai, *gép*eknek? Pontosan azért, mert a gépekhez hasonlóan, amelyeket az emberek azért találtak fel, hogy hatékonyan működjenek a makroszkopikus világban, ezek a fehérjeszelvények magasan koordinált mozgó részeket foglalnak magukba."

Michael Behe *Darwin's Black Box [Darwin fekete doboza]* című könyvében[32] bevezeti a *redukálhatatlan komplexitás* fogalmát. Egy rendszer redukálhatatlanul komplex, ha néhány egymástól függő részből áll, úgyhogy akár egy rész eltávolítása teljesen tönkreteszi a rendszer működését. Behe ezt írja:

„Egy redukálhatatlanul komplex rendszert nem hozhatnak létre […] egy elődrendszer csekély, szukcesszív változásai, mert egy redukálhatatlanul komplex rendszernek egy olyan elődje, amelyből hiányzik bármely rész, *per definitionem* működésképtelen […] Mivel a természetes szelekció csak olyan rendszereket választhat ki, amelyek már működnek, ezért ha egy biológiai rendszer nem jöhet létre fokozatosan, integrált egységként kellett létrejönnie, egycsapásra, hogy a természetes szelekció egyáltalán hathasson rá."

Behe redukálhatatlan komplexitás fogalma és Dembski komplexitás-specifikáltság kritériuma közötti kapcsolat már közvetlen.

Tehát a tervezettség észlelésének van egy megbízható kritériuma. Ez a kritérium a tervezettséget szigorúan a világ megfigyelhető vonásaiból észleli. Továbbá a valószínűségszámításhoz és a komplexitáselmélethez tartozik, nem pedig a metafizikához és a teológiához. És noha nem lehet logikailag bizonyítani, olyan kényszerítő statisztikai igazolása van, hogy el kell fogadnunk. Ez a kritérium döntő a biológiában. Amikor komplex, információban gazdag biológiai struktúrákra alkalmazzuk, észleli a tervezettséget.

Azzal, hogy lemondott a tervezettségről, a tudomány túlságosan sokáig dolgozott a fogalmi kategóriák ki nem elégítő készletével. Ez a valóság beszűkített látásmódjához vezetett, és eltorzította azt, hogy a tudomány hogyan érti meg nemcsak a világot, hanem saját magunkat is. A tervezettségnek a tudománytól való elzárása eltorzítja a tudományt, és a materializmus szócsövévé teszi, ahelyett, hogy az igazságot keresné.[33][34]

VÉGSZÓ

Röviden áttekintettük az evolucionizmus és az evolucionizmussal kapcsolatos kritikai megnyilvánulások történetét. A rendelkezésünkre álló keretek nem tették lehetővé, hogy minden kérdést részletesen elemezzünk, sőt bizonyos kérdésekre ki sem tudtunk térni, mint például az evolúcióelmélet és az infor-

matika viszonyára, vagy a genetika és az evolucionizmus összeegyeztethetőségének problémájára, vagy pedig a természetes szelekció szerepére.

Végeredményben azonban kijelenthetjük, hogy az evolucionizmus a gondolkodó ember szemében összeomlott. Az elfogulatlan és előítéletmentes gondolkodás számára az evolucionizmus és az értelmes tervezettség vitája eldőlt – annak ellenére, hogy az evolucionizmus még tartja hadállásait. Joggal beszélhetünk az antidarwinizmus győzelméről. Az igazság kimondatott, egyre többen állnak ki mellette. „Szkeptikusok vagyunk azoknak a véleményeknek a tekintetében, amelyek szerint a véletlenszerű mutációk és a természetes szelekció számot tud adni az élet bonyolultságáról. A darwini elmélet bizonyítékainak gondos vizsgálatát bátorítani kell." Ezt a nyilatkozatot több mint 800 természettudományi doktori fokozattal rendelkező személy írta alá (közöttük e sorok írója is).[35] Hiszünk abban, hogy végül *omnia vincit veritas* [az igazság mindent legyőz].

Befejezésül idézzük Malcolm Muggeridge-t: „Én magam meg vagyok győződve arról, hogy az evolúcióelmélet – kiváltképpen az, hogy milyen széles körben alkalmazták – a jövő történelemkönyveinek egyik nagy tréfája lesz. Az utókor csodálkozni fog, hogy egy ilyen gyatra és kétes hipotézist ilyen hihetetlen hiszékenységgel fogadtak el."[36]

Jegyzetek

[1] John C. Whitcomb és Henry M. Morris: *The Genesis Flood*. London, 1969, Evangelical Press.

[2] Giuseppe Sermonti és Roberto Fondi: *Dopo Darwin. Critica all'evoluzionismo.* Milano, 1980, Rusconi.

[3] Roberto Fondi: *Organicismo ed evoluzionismo.* Roma, 1984, Il corallo – Il settimo sigillo.

[4] [Stephen Jay Gould (1941–2002) (Niles Eldredge-dzsel együtt) az úgynevezett „megszakított egyensúly" *(punctuated equilibrium)* elméletének megalkotója. E szerint az evolúciós változás az evolúciós stabilitás hosszabb periódusaihoz képest viszonylag gyorsan következik be. A megszakított egyensúly elmélete a paleontológiai leletekkel jobban összhangban van, mint a korábbi felfogás, nagy nehézsége viszont, hogy ezekre az „ugrásokra" semmiféle magyarázatot sem próbál adni. – *A ford.*]

[5] [Ebben a vonatkozásban a szerző nem pontos. Salamon bölcsessége azok közé a könyvek közé tartozik, amelyeket a protestánsok apokrifnak [hivatalosan el nem ismertnek], a katolikusok deuterokanonikusnak [másodlagosan kánoninak] neveznek. Héber változatuk nem ismeretes, az *Ószövetség* görög változatában, a *Septuagintá*ban találhatók. Ez még nem volna probléma; azonban az *ex nihilo* teremtés egy másik apokrifban, a *Makkabeusok második könyvé*ben *expressis verbis* szerepel: „tekints az égre és a földre és mindenre, ami bennük van: mindezt Isten *semmiből* alkotta" (7,28). Azonban mivel az ószövetségi apokrifek főként hellenisztikus hatásokat tükröznek, mindez nem érinti a szerző következőkben kifejtett megállapításait. – *A ford.*]

[6] Titus Burckhardt: *Scienza moderna e saggezza tradizionale.* Torino, 1968, Borla, 28–29. o. [Több forrásnál a hivatkozás nem az eredetire, hanem az olasz fordításra hivatkozik. – *A ford.*]

[7] Carlo Natali: *Cosmo e divinità. La struttura logica della teologia aristotelica*. L'Aquila, 1974, Japadre.

[8] Uo. 194. és 197. o.

[9] Angelo Capecci: *Struttura e fine. La logica della teologia aristotelica.* L'Aquila, 1978, Japadre.

[10] Uo. 222–223. o.

[11] S. M. Stanley: *The New Evolutionary Timetable.* Olasz ford. *L'evoluzione dell'evoluzione.* Milano, 1982, Mondadori, 200. o.

[12] Milton K. Munitz: *Space, Time and Creation.* Olasz ford. *Spazio, tempo e creazione.* Torino, 1959, Taylor, 163–164. o.

[13] Uo. 164. o.

[14] Vö. J. C. Pecker: Espansione sì o no? *L'Astronomia,* 6. sz. 1980.

[15] A híres tenessee-i daytoni peren kívül, amely 1925-ben volt, el kell mondanunk, hogy 1932 óta Nagy-Britanniában is létezik egy „Evolution Protest Movement", amely rendszeresen publikál antievolucionista tartalmú brosúrákat és könyveket. Újabban ez a mozgalom, a fiatalabb, szervezettebb és harcosabb Egyesült Államokbeli „Creation Research Society" példáját követve, nevét „Creation Science Movement"-re változtatta.

[16] Katolikus környezetben az érdeklődők emlékezhetnek a *Biblia* tartalmai és a modern tudományok közötti antievolucionista értelemben végrehajtott összeegyeztetésre, először a francia G. Salet és L. Lafont által (*L'évolution régressive*. Paris, 1943, Aux Editions Franciscaines), majd Rev. P. O'Connell által (vö. *Origine e preistoria dell'uomo, I sei giorni del creazione* és *Il peccato originale alla luce della scienza.* Pinerolo, 1963, 1965, 1969, Alzani kiad.). Mindenesetre nagyon vitatható kísérletekről van szó.

[17] Henry M. Morris (szerk.): *Scientific Creationism.* San Diego, 1974, Creation-Life.

[18] Miközben Hörbiger és McCready Price írásai manapság fellelhetetlenek, Velikovskyéit többször újra kiadták. A Velikovsky művei által a hivatalos tudományos *establishment*ben keltett reakciók tekintetében lásd: A. De Grazia: *The Velkovsky Affair.* New York, 1966, University Books. Editors of „Pensee": *Velikovsky Reconsidered.* London, 1976, Sidgwick & Jackson. D. Goldsmith (szerk.): *Scientists Confront Velikovsky.* Ithaca, 1977, Cornell University Press. L. M. Greenberg: *Velikovsky and the Establishment Science.* Glassboro, 1978, Kronos. [Velikovszkij néhány munkája magyarul is ismert. – *A szerk.*]

[19] Vö. például: R. Gallant: *Bombarded Earth.* London, 1964, Baker. D. V. Ager: *The Nature of the Stratigraphical Record.* London, 1981, Macmillan. Emlékezhetünk a dinoszauruszok és a késő mezozoikus élet legnagyobb része nagy meteor hatására bekövetkezett kipusztulásának – immár elmélet rangjára emelkedett – hipotézisére (ld. C. Lamberti: Chi ha ucciso i Dinosauri? *L'Astronomia,* 7. sz. 1980.).

[20] Vö. J. C. Whitcomb és H. M. Morris: i. m.

[21] A piltdowni majomemberrel kapcsolatos csalás tekintetében vö. R. Millar: *The Piltdown Man* (London, 1974, Granada), főként pedig M. Bowden: *Ape-Man. Fact or Fallacy?* (Bromley, 1981, Sovereign). Figyelemreméltóan érdekesek azok az írások is, amelyeket S. J. Gould szentelt a kérdésnek, in *Il pollice del panda* (Roma, 1984, Editori Riuniti) és in *Quando i cavalli avevano le dita* (Milano, 1984, Feltrinelli).

[22] Francis Hitching: *The Neck of the Giraffe.* London, 1982, Pan, 116–121. o.

[23] Ld. J. Gorman: Judgment Day for Creationism. *Discover,* III. évf. (1982) 2. sz. Noha az *equal time*-ról szóló törvény megfogalmazói nagyon figyeltek arra, hogy mellőzzenek bármiféle utalást Istenre vagy a *Bibliá*ra, és így leküzdjék az iskolában történő vallásoktatásnak az USA-ban fennálló alkotmányos akadályait, a Little Rock-i per során világosan kiderült, hogy az a teremtés és az az özönvíz, amelyre a „tudományos kreácionisták"

hivatkoztak, pontosan a *Biblia*ban leírt teremtés és özönvíz. A kreácionisták érdekében tanúskodó tudósok közül a legismertebb Chandra Wickramasinghe volt; ő kijelentette, hogy az élőlények genetikai programjai, bonyolultságuk következtében nem alakulhatnak ki véletlenszerűen, és ezért azokat egy értelmes Teremtőnek kell megterveznie. Mindazonáltal tanúvallomása a kreácionisták ellen fordult, amennyiben megerősítette, hogy egyetlen komoly tudós sem tulajdoníthat a Földnek évmilliónál alacsonyabb kort.

[24] [A helyzet lényegében a könyv megjelenése óta eltelt közel harminc évben sem változott. Míg egyrészt a tudomány szintjén az értelmes tervezettség elméletének megjelenése döntő fordulatot hozott, az iskolai oktatást érintő, rendszeresen lefolytatott pereket az antievolucionisták sorozatban elvesztik. Ennek alapvető oka az, hogy képtelenek megszabadulni a vallási beütésektől, noha ez ma már könnyen elvégezhető lenne. Mindemellett meg kell jegyeznünk, hogy a dolgok érdemét tekintve az amerikai bíróságok rendre olyan döntéseket hoznak, amellyel az ateista naturalizmust – nem deklaráltan, de rejtve mégis, az Egyesült Államok alkotmányának vonatkozó pontjait teljesen kiforgatva és az alkotmány szellemével teljesen ellentétesen – az Egyesült Államok államvallásává teszik. – *A ford.*]

[25] Az, ami Mayerrel történt, jellemző példája annak, hogy mi történik azzal, aki nem tartozik a tudományos *establishment*hez, és jelentős, a megszokott paradigmába be nem illeszthető felfedezést tesz. Mayer orvos volt, nem fizikus, felfedezését először elutasították, sőt miután meglehetősen harciasan tiltakozott az elutasítás ellen, elmegyógyintézetbe zárták. Később rehabilitálták. – Sajnos, a jelenleg érvényes magyar alkotmányban van egy olyan mondat, amely tudományos viták eldöntését a tudomány hivatalos testületeire bízza. Ennek a mondatnak törvénybe iktatói jó szándék vezette: ki akarták zárni annak lehetőségét, hogy a politika beleszóljon a tudomány ügyeibe. Azonban nem gondoltak azokra a veszélyekre, amelyek a tudomány intézményesülésével járnak.

[26] Majdnem azt mondtam, hogy miért nem vitatja, de erről szó sincs: az értelmes tervezettségről a „hivatalos", *mainstream* tudomány még vitatkozni sem hajlandó, hanem a leggorombább módon elutasítja, nevetségessé igyekszik tenni, sőt rágalmazza.

[27] Természetesen feltételezve azt, hogy az anyagi világ törvényei, amióta az anyagi világ fennáll, változatlanok, és azóta természeten kívüli tényező nem avatkozott be az anyagi világ működésébe. Ez nyilvánvalóan nem biztos, hogy igaz, azonban egy naturalista világképnek, ha nem akarja, hogy az alapjai összedőljenek, el kell fogadnia.

[28] Jellemző Engelsnek *A természet dialektikája* című művében a második főtétel elleni kifakadása, amelynek indítéka az az egyébként helyes felismerés, hogy a második főtételből egy időben korlátozott, kezdettel és véggel rendelkező világfolyamatra kell következtetnünk. Engels nem tudományos alapon, hanem az „örök anyag" materialista elvéből kiindulva fakadt ki. Egy személyes megjegyzés: az én szememben Engelsnek ez a kifakadása leplezte le végképp a „tudományos szocializmus" tudománytalan voltát. – 2009-et „Darwin évének" nyilvánították, mert ekkorra esik Darwin születésének kétszázadik, és főműve, *A fajok eredete* megjelenésének százötvenedik évfordulója. Mi úgy látjuk, hogy Darwin a tudomány és az emberi gondolkodás félrecsúszásának egyik fő felelőse, és abban bizakodunk, hogy munkásságát nemsokára nemcsak egy kis csoport, hanem az egész tudományos közvélemény óriási tévútként fogja értékelni. Megjegyezzük, azon elv alapján, miszerint minden rosszban van valami jó, a Darwin elindította irányzatnak is van pozitív termése: nem filozófiai spekuláció, hanem elképzeléseinek természettudományos kritikája révén sikerült bebizonyítani a gondolkodásunkat az ókor óta kísértő epikuroszi hedonista szemlélet tarthatatlanságát.

[29] A tanulmányunkhoz kapcsolódó további megfontolások a következő honlapokon találhatók: www.ertem.hu; www.kezdetek.hu

[30] Például Phillip E. Johnson: *Darwin on Trial [Darwin a törvényszék előtt]*. Downer Grove (IL), 1991, InterVarsity Press. Michael J. Behe: *Darwin's Black Box. The Biochemical Challeng to Evolution [Darwin fekete doboza. Az evolúció biokémiai kihívása]*. New York, 1996, Touchstone. William A. Dembski: *Intelligent Design. The Bridge Between Science &Theology [Intelligens tervezettség. Híd a tudomány és a teológia között]*. Downer Grove (Ill.), 1999, InterVarsity Press.

[31] William A. Dembski: *Intelligent Design.* Id. kiad. Magyarul: *Intelligens tervezettség. Híd a tudomány és a teológia között*. Győr, 2007, Laurus Kiadó.

[32] Michael J. Behe: *Darwin's Black Box.* Id. kiad. Magyarul: *Darwin fekete doboza. Az evolúcióelmélet biokémiai kihívása*. Budapest, 2002, Harmat Kiadó.

[33] A fenti gondolatmenet részletesebb kifejtéséhez lásd Dembski: i. m. 5. fej.

[34] Az olvasó figyelmébe ajánljuk még a következő, a közelmúltban magyarul megjelent könyvet: Jonathan Wells: *Darwinizmus és intelligens tervezettség.* Budapest, 2010, Kornétás Kiadó.

[35] Az aláírók teljes listája megtalálható: www.dissentfromdarwin.org

[36] Malcolm Mudgeridge: *The End of Christendom.* Grand Rapids (MI), 1980, Erdmans, 59. o.

Baranyi Tibor Imre

„HŐHALÁL" VAGY „NAGY RECCS" – VAGY VALAMI EGÉSZEN MÁS?

A „világvége" modern elméletei és tradicionális teóriája[1]

Mielőtt minden szuggesztiót most is mellőzve, a tradicionális nézőpontból megvizsgálnánk a „tudomány jelenlegi állása szerinti", „világvégével" kapcsolatos, modern szcientista[2] elméleteket, foglaljuk össze röviden ezeket úgy, ahogyan megfogalmazást nyernek, vagyis azzal a szcientista álmitológiára általánosan jellemző frazeológiával, amely a modern fülekben oly hangzatos volta ellenére nemcsak semmilyen mélyebb magyarázóerővel nem rendelkezik, de egyenesen úgy tűnik, bizonyos alapvető igazságok elől való folyamatos menekülés és azokkal kapcsolatos értetlenség leplezésére lett lépésről-lépésre kieszelve.

A szcientizmus szerint a fizikai világegyetem jövőbeli sorsára, annak megsemmisülésére vonatkozóan ma főként két elmélettel, két variációval lehet számolni. Az egyik az úgynevezett *hőhalál elmélete*, amelyet a termodinamika második főtételére vezetnek vissza. Ez kimondja, hogy egy zárt rendszerben a folyamatok mindig úgy mennek végbe, hogy azalatt az entrópia növekszik és a természetben minden folyamat a kisebb valószínűségi állapotból a nagyobb valószínűségi állapot felé tart. Amennyiben az univerzumban nincsen elegendő „anyag", amely akkora gravitációt tud kifejteni, hogy a tágulás egy kozmikus összehúzódásba alakuljon át, a tér tágulása során a hő egyenletesen fog eloszlani a világegyetemben. Akik elfogadják a Hawking-sugárzás létét, azt mondják, hogy még a fekete lyukak is szétterülhetnek. Az univerzum így örökké tágulásra ítéltetett, egyre hígabb és hígabb „részecskelevessé" válik. Akkora lesz a tér, hogy az elemi részecskék fényévenként lesznek csak megtalálhatóak. Az ilyen típusú világegyetemet nevezik szcientista nyelven *nyílt világegyetem*nek.

Azonban felvetnek egy másik lehetőséget is: ez az úgynevezett *zárt világegyetem*. Ennek az elméletnek a lényege röviden abban áll, hogy a világegyetemben elegendő „anyag" áll rendelkezésre a tágulás megfékezésére, és a gravitáció győzedelmeskedik minden más természeti erő fölött. Ez a „nagy reccs" *(„Big Crash")* elmélete, miszerint a távoli jövőben nagyjából a követ-

kező folyamat fog lejátszódni: az univerzum az állítólagos ősrobbanás („nagy bumm", *„Big Bang"*) óta tartó tágulása fokozatosan lassul, rövid időre látszólag nyugalmi állapotba kerül, majd egyre gyorsabb és gyorsabb összehúzódásba kezd. A folyamatot általában egy feldobott kő viselkedéséhez hasonlítják; hangsúlyozva, hogy a tágulási maximum elérésének ideje egyáltalán nem mindegy. Bármikor is következzék be mához viszonyítva a fordulópont, az biztos, hogy az univerzum ugyanannyi idő elteltével megint ugyanakkora lesz, mint most. Látványa azonban erősen különbözni fog a ma megfigyelhető állapottól. Még ha csak százmilliárd év telik is el a két állapot között, akkor is sokkal kevesebb lesz a fényes csillag, és sokkal nagyobb számban lesznek fekete lyukak és különböző törpecsillagok.

Az elmélethez azt kutatják, hogyan szerezhetnének tudomást az összehúzódás elindulásáról. Az egyik módszer az, hogy a távoli galaxisok vöröseltolódását vizsgálják. Azonban azt a megállapítást, hogy a fény csak évmilliárdok alatt tudja a világegyetemet átszelni, úgy kell értelmezniük, hogy az összehúzódást csak jóval a tényleges megkezdődése után lehetne észrevenni. Létezik még egy módszer; a kozmikus háttérsugárzás hőmérséklete lassú növekedésének megfigyelése. Eszerint, amint elkezdődik az összehúzódás, a sugárzás hőmérséklete növekedni kezd. Mai értéke körülbelül 3 Kelvin (20 C° = 293,15 K). Százmilliárd év múlva 1 Kelvinre fog lehűlni. Amennyiben akkor kezdődik el az összehúzódás, ugyanannyi idő múlva ismét 3 Kelvin hőmérsékletű lesz.

Mire a világegyetem ismételten eléri mai méretét, az összehúzódás sebessége már meglehetősen naggyá válik: három és fél milliárd évente feleződik a tér mérete. A földszerű bolygók addigra már csak igen nehezen tudnak megszabadulni fölös hőjüktől, ugyanis a háttérsugárzás értéke addigra meghaladja majd a 300 K-t. Negyvenmillió évvel később a sugárzás hőmérséklete eléri a Föld mai átlaghőmérsékletét. Minden, valaha lakható bolygó lakhatatlan lesz, a hőmérséklet-növekedés és az összehúzódás pedig gyorsabb. A még létező galaxisok felismerhetetlenné válnak, mert anyaguk összeütközik. A világegyetem, a végső pillanat felé közeledve, egyre inkább közeledik az „ősrobbanást" megelőző állapotához. Voltaképpen a „nagy reccs" nem más, mint egy „megfordított ősrobbanás". A csillagok lassan megsemmisülnek, mert a háttérsugárzás olyannyira magas lesz, hogy nem képesek többé hőt kisugározni a környezetbe, és emiatt felrobbannak. A teret plazma tölti ki. Már csak a kompakt égitestek, a fekete lyukak és neutroncsillagok létezhetnek, de már ezek sem sokáig. A hőmérséklet egyre magasabb, eléri a több milliárd fokot. A világegyetem összes anyaga egy pár fényév nagyságú területen zsúfolódik össze. A hőmérséklet végül oly magas lesz, hogy még az atommagok is darabjaikra hullanak. Ekkorra már – a fekete lyukakon kívül – minden képződmény elemi részecskék nagyon sűrű levesében egyesül. Már csak másodpercek vannak hátra. Még a

protonok és neutronok is kvarkokra esnek szét, ám a fekete lyukak konok makacssággal még mindig tartják magukat.

A végső katasztrófáig már csak milliomod másodpercek vannak hátra. Most már a fekete lyukak is egyesülni kezdenek egymással, habár a belsejük már alig különbözik a rajtuk kívül eső világtól. Végül a gravitáció, a négy alapvető természeti erő közül a leggyengébbik, győzedelmeskedik. Minden egy végső tér-idő szingularitásban egyesül.

A „nagy reccs" mindennek a végét jelenti – tanítja a szcientizmus legújabb „mitológiája". Az időnek, a térnek, a sok milliárd éves civilizációknak, a csillagoknak; mindennek vége. Eszerint: megkérdezni, hogy mi lesz ezután, éppoly értelmetlenség, mint megkérdezni, mi volt az ősrobbanás előtt. Minden az ősrobbanással vette kezdetét, minden a „nagy reccs-csel" ér véget. Ilyen egyszerű lenne a dolog – állítják, és végül felmerül a végső kérdés, hogy: itt megáll minden? Valószínűleg nem – válaszolják –, inkább kezdődik minden elölről, hiszen „az anyag nem vész el, csak átalakul". Ebben az esetben addig torlódik és sűrűsödik, hogy majd újra megtörténhessen a „nagy bumm".

Nos, e fantasztikus elmeszülemények ismertetése után vizsgáljuk meg a – hipotéziseknél talán kevésbé érdektelen – tényeket, pontosabban azt, hogy egyáltalán vannak-e itt ilyenek. Az imént vázolt egész spekuláció tulajdonképpen egyetlen megállapítás-szerűségre épül, és ez az, miszerint *a látható világegyetem tágul*. Ezt elsődlegesen a távoli galaxisok színképében megfigyelhető torzulásokból következtették ki, merthogy az úgynevezett Doppler-hatás ismeretében ki lehet számítani, hogy ezek a csillagrendszerek távolodnak a földi megfigyelőtől, méghozzá oly módon, hogy minél távolabb vannak, annál gyorsabb a mozgásuk. Ebből következtetnek arra – egy alább feltárt nem kis mérvű csúsztatással –, hogy a fizikai világegyetem hatalmas méretekben tágul. Az állítólagos tágulásnak pedig a kézenfekvő oka nem lehet más, mint egy kozmikus méretű robbanás: egy állítólagos *„Big Bang"*.

Mindeközben igen meglepte a szcientista kutatókat, hogy a feltételezett robbanás középpontjának éppen a közelünkben kell lennie, merthogy úgy tűnik, éppen tőlünk igyekszik „elmenekülni" minden csillagrendszer. (Azonban – mivel világnézeti előítéleteik miatt saját kitüntetett helyzetüket semmiképpen el nem fogadhatják – ezt is megmagyarázzák, mégpedig az Einstein-féle általános relativitáselmélettel. Eszerint bármelyik galaxist választjuk is ki vonatkoztatási rendszerünk középpontjául, mindig ugyanazt kell látnunk; minden más galaxist távolodni észlelünk. Minthogy tehát bármelyik galaxis az univerzum középpontjának tekinthető, ez egyúttal azt is jelenti, hogy ennek a tágulásnak nincs is középpontja.)

Összefoglalva az eddigieket: adott egy bizonyítottnak vett empirikus tény: a környező fizikai világegyetem távolodni látszik a földi megfigyelőtől, vagy ha úgy tetszik tágul; tekintettel azonban arra, hogy a fény évmilliárdok alatt

tudja csak átszelni a világegyetemet, ez a megállapítás szigorúan egy évmilliárdokkal ezelőtti állapotra vonatkoztatható; vagyis amit fizikailag ma lát a földi megfigyelő az égen, az a nagyon távoli, évmilliárdokkal ezelőtti múlt. Következésképpen az, hogy a világegyetem *jelenleg is* tágul, az egzakt tényeket tekintve teljes mértékben *feltételezésen alapuló, hipotetikus fikció*. Ezzel akár be is fejezhetnénk a jelen vizsgálódásunkat, hiszen a logika elemi szabálya szerint egy nem-igaz megállapításra épített következtetés *a fortiori* maga sem igaz. Feltáró jelentősége miatt azonban menjünk mégis tovább. Ekkor azt látjuk, hogy kizárólag a most jelzett feltételezésre, immáron mint tényre építve – ismét merőben fiktív módon –, levonják azt a következtetést, hogy a „tágulás" tulajdonképpen egy robbanás következménye. Ezután a második fikcióra épített harmadrendű fikcióként némelyek arra gondolnak, hogy ez a tágulás végül – a termodinamika második tétele miatt – „hőhalált" okoz, míg mások szerint nem folytatódhat a végtelenségig, hanem a tágulási folyamat egyszercsak majd talán leáll, és – egy lehetséges negyedrendű fikció szerint – a folyamat visszafelé is lejátszódik, és végül eljön a „nagy reccs". Az ötödik fikció pedig az, hogy utána minden kezdődik elölről. Mindezt a modern szcientizmusra jellemző rendkívül körmönfont és hihetetlenül bonyodalmas eszköztárral utólagosan, mintegy *a posteriori* bizonyítják, pontosabban bizonyítani próbálják. Az egész elméleti kártyavár tehát úgy néz ki, hogy van egy ténymegállapításnak álcázott alapfikció, majd erre jönnek a további egyre inkább légből kapott „konzekvenciális" fikciók, végül egy – az egészet „komolynak" feltüntetni igyekvő – monstruózus bizonyítási procedúra. Ám mivel mint látjuk már az első elem is inog, a komolyabb vizsgálat legenyhébb szellőjétől is azonnal összedől az egész spekulatív építmény.

De e ponton legyünk engedékenyek és tegyük fel, hogy az égi objektumok valóban és most is távolodnak tőlem mint földi megfigyelőtől – rögtön hozzátéve, hogy a közvetlen és ilyenformán cáfolhatatlan tapasztalat például nem támasztja alá ezt, mert közvetlenül vagy úgyszólván szabad szemmel és egy emberöltőn belül semmiféle távolodás és tágulás nem tapasztalható; sőt mind maga a földi tér-tapasztalás, mind az egyre távolabbi csillagrendszerek és egyéb égi objektumok észlelése éppenséggel az összehúzódás alapelvének előtérbe kerüléséről tanúskodik, függetlenül attól, hogy ez utóbbi kizárólag műszeres észlelés, ugyanis teljesen nyilvánvalóan az sem véletlen, hogy éppen a megnyilvánulás e pontján „léptek elő" a műszerek. Ha ugyanabban a határtalan (és nem végtelen) észleleti térben, amely a jelen esetben az égbolt, a korábbiakhoz képest egyre több objektumot észlelünk, az evidenter sűrűsödésről és zsugorodásról tanúskodik. Vagy az az elemi és úgyszólván „mikrokozmikus" tapasztalat, miszerint az ember ugyanazt a teret fiatalabb korában nagyobbnak tapasztalja, mint idősebb korában, aminek természetesen megvan a makrokozmikus analógiája. De visszatérve rá, tegyük fel, hogy tágul a fizikai

világegyetem: a lényegi kérdés ekkor az, hogy ebből kizárólag a fenti következtetéseket lehetne levonni? Természetesen nem.

Amennyiben az égi objektumok távolodnak a földi megfigyelőtől, szellemi és tradicionális szempontból azt jelenti, hogy az ezek által szimbolizált és ezek révén manifesztálódó kvalitatív princípiumok egyre távolibbakká válnak nemcsak térben, hanem esszenciális értelemben is, hiszen a térbeli távolság egy esszenciális távolság szimbóluma. Ennek a megállapításnak természetesen az a premisszája, hogy a látható égi objektumok bizonyos elkülönült minőségi princípiumok szimbólumai, amelyek mibenlétéről és az egész rátekintési- vagy szemléletmódról a megfelelő tradicionális tudományok adnak eligazítást (és amelyek valódi mélységükben való megismerése rendkívül elmélyült tudományos aszkézist követel meg, és ezekre ehelyütt nem térhetünk ki). Amennyiben tehát a kvalitatív princípiumokat szimbolizáló égi objektumok távolodni látszanának, annak nem valamiféle „ősrobbanás" lenne az oka, hanem a távolodás a kozmikus involúció egyik lehetséges, megnyilvánuló makrokozmikus szimbóluma lenne. A távolodás mint szimbólum hátterében az állna, hogy a metafizikai Princípiumhoz „közeli" – és *ezért* magasrendű – lehetőségek után lépésről-lépésre megnyilvánulhassanak a „távolabbi" – vagy alsóbb rendű – lehetőségek is, és hogy ezáltal az egyetemes lehetőség totalitása – egy „világciklus" folyamán – potencialitásból aktualitásba kerülhessen. A megnyilvánuló világban az egyik legfőbb erő akként nyilvánul meg, hogy a Princípium – minden közönségesen értelmezhető ok nélkül – meg akarja nyilvánítani Önmagát: ennek a megnyilvánulásnak a Princípium által kezdetben szabadon megválasztott törvényszerűségei vannak (beleértve az úgynevezett természeti törvényeket is), amelyek történetesen egy a legmagasabb rendű állapottól a legalacsonyabb rendű állapotokig való involutív kibontakozást irányoznak elő mind fizikai, mind kémiai, mind biológiai, mind – a jelenlegi világciklust tekintve – az emberi nem társadalmi és történelmi és egyéb vonatkozásaiban. Ha látszólag távolodnak az égi objektumok, az tehát azért van, mert ez egy szellemi folyamatot szimbolizál, nevezetesen a mindenkori, aktualitásban lévő megnyilvánulás folyamatos távolodását a metafizikai Princípiumtól, ez pedig – megismételve – azért van, mert a Princípium Önmagát az egyetemes lehetőség totalitásának lépésről-lépésre való aktusba emelése vagy ha úgy teszik aktualizálása révén nyilvánítja és ismeri meg. Emiatt az időbe- és térbe-vetett, de Princípium-hordozó ember számára egyre távolabb kerülnek a közvetlen elérhetőség és realizálhatóság körétől azok a lehetőségek, amelyeket többek között az égi objektumok szimbolizálnak. A jobb érthetőség végett vegyünk egy példát: ha kiderülne, hogy a Polaris mint csillag távolodik tőlem mint földi megfigyelőtől, ez azt jelenti, hogy mindaz, amit a Polaris tradicionálisan és asztrozófiailag szimbolizálni hivatott (a szellemi axialitás, a mozdíthatatlanság, a rendíthetetlenség, a szilárdság, a centralitás, az első mozdulatlan mozgató

pozíciója stb.), egyre nehezebben realizálható és kelthető életre a földi emberi világban. Ehhez hozzá kell tenni, hogy a negatíve értékelhető szimbólumok sem lennének cáfolatai ennek a szemléletnek, mert látszólagos távolodásuk azt jelentené, hogy még a negatív minőségek is távolodnak egy egyre teljesebb minőségtelenség és jellegtelenség *(nirguna)* és végső soron a tényleges megsemmisülés felé való haladás miatt. Ez pedig a minden megnyilvánulást alapvetően jellemző involúció következménye, nem pedig holmi képzeletbeli ősrobbanásé, ami – úgy, ahogy felvetik – természetesen ugyanannyira nem történt meg soha, mint ahogy ezáltal az ismertetett módon elképzelt „nagy reccs" és ilyesmi sem fog soha bekövetkezni.

Itt azonban még nem állhatunk meg. Tudniillik még meg sem érintettük a modern szcientista hipotézisek, beleértve az előbbieket is, abszurditásának legfőbb okát, ami nem más, mint a *naiv realizmus*uk; bármilyen modern elméletről is legyen szó, kivétel nélkül mindegyik közös vonása ez. A naiv realizmus a tudattól független objektív realitás elfogadásából indul ki, ahogyan azt – bár más elnevezéssel – Lenin fogalmazta meg szubfilozófiai síkon „filozófiailag" (és ennyiben minden modern szcientista elmélet „leninista").

Mielőtt azonban erre rátérnénk, e ponton közbevetőleg megjegyezhető, hogy a modern kozmológiai koncepciók naivitása már abban is megmutatkozik, miszerint döntően minden szcientista *egyetlen* elmélet vagy magyarázat *kizárólagos* érvénye mellett száll síkra, nyilvánvalóan azon legalacsonyabb rendű és egyedüli rátekintési módból fakadóan, amely a valóságot pusztán a korporális exisztenciára szűkítő, többnyire fárasztóan korlátolt „világnézetük" kötelező velejárója, és amely a „tudományos" exkluzívizmus jellegzetes „szektás" hangnemét is szolgáltatja (valahogy úgy, mintha a színvakok *ex cathedra* kijelentenék, hogy márpedig színek nincsenek, ha pedig valaki azt állítja, hogy vannak, az kiközösíttessék). Ezzel szemben tradicionális alapelv az, hogy egymással párhuzamosan, vagy ha úgy tetszik egymás alatt és felett számos többé-kevésbé érvényes kozmogóniai, kozmológiai és eszkatológiai koncepció létezik, olyanok is akár, amelyek egy felületes szemlélő számára egymásnak ellentmondóknak látszanak és látszólag egymást kizárják; tudniillik tisztában kell lenni azzal, hogy egy létkialakulási vagy létleírási, vagy éppenséggel eszkatológiai koncepció elsősorban nem fenomenológiájában érdekes és igaz, hanem úgyszólván konzekvenciális perspektívájában, vagyis abban, hogy létrendileg – szellemi éberséggel megítélve – mi következik abból, vagy ami ugyanaz, hogy a metafizikai felébredés és a létörvényben való teljes elmerülés két szélsőséges alternatíváját tekintve melyik irányba és milyen intenzitással képes elmozdítani az azt magáévá tévő létezőt. Ennek megfelelően – jelenlegi tárgyunknál maradva – a tradicionális szemlélet értelmében például kimondhatjuk, hogy a világegyetem tágul; nem tágul; tágul is és szűkül is; sem nem tágul, sem nem szűkül; öröktől fogva mozdulatlan – külön-külön és egyszer-

re, attól függően, hogy melyek azok a nézőpontok, amelyekből rátekintünk a kérdésre; és természetesen ezeknek a megállapításoknak is számos érvényes (és érvénytelen) okfejtő és következményeket-feltáró magyarázata lehetséges.

Másrészt rendkívül naiv az a – szintén általános és más síkokra, például az emberi történelemre is transzponált – modern elképzelés is, miszerint a jelenlegivel, pontosabban az elméletek kieszelésekor fennállókkal lényegileg azonos, „kvantifikált" tér- és időfeltételekkel számolnak minden esetben, és ez már önmagában is egy súlyos tévedés. Ezzel szemben már utaltunk arra, hogy mind a tér, mind az idő minőségileg determinált,[3] ami – nem lehet eleget hangsúlyozni – azt jelenti, hogy a megnyilvánuló világciklus egyik pontján más tér- és időfeltételek adottak, mint bármely másik pontján. Ez alapvetően úgy jelenik meg, hogy a ciklus kezdetét a tér elem által képviselt kiterjedés alapelvének hegemóniája jellemzi az idő által reprezentált összehúzódás alapelvével szemben; a ciklikus kibontakozás során azonban – szemben a kiterjedés alapelvével – egyre inkább előtérbe lép az összehúzódás alapelvének tevékenysége. Ennek megfelelően nemcsak arról van szó, hogy az idő fokozatosan gyorsul egészen a ciklus végéig, hanem egyszersmind a gyorsuló idő fokozatosan magába szívja vagy – ahogy Guénon mondja – „elfogyasztja" a teret.[4] Az idő elem túlsúlyával tehát egyre inkább gyorsul az idő, mind jobban közeledik a ciklikus vég, amikor is a szinte teljes győzelemre jutó idő úgyszólván megsemmisíti a teret: a „világ vége" nem utolsó sorban a tér végét jelenti. Amikor ugyanis az idő már-már végleg győzelemre jutni látszik, vagyis amikor az idő összehúzódása szinte a végsőkig fokozódik, akkor az idő végül is hozzávetőlegesen egyetlen pillanattá zsugorodik; ekkor valójában megszűnik minden időtartam, mert nyilvánvalóan nem lehet semmiféle egymásutániság a pillanaton belül, „így az történik, hogy a felfaló idő »önmagát felfalva szűnik meg«, és pedig oly módon, hogy a »világ végénél«, vagyis a ciklikus megnyilvánulás végső határánál »nem lesz többé idő«."[5]

A valódi naiv realizmus ezen túlmenően azonban az, ami a jelen problémánkra vetítve úgy néz ki, hogy tőlem függetlenül, jócskán, évmilliárdokkal ezelőtt, „amikor én még nem voltam" történt a „nagy bumm", és a fizikai, kémiai, biológiai evolúció és a többi, s amikor én majd nem leszek, tehát tőlem szintén teljesen függetlenül majd megtörténik a „nagy reccs" vagy a „részecskelevessé" hígulás, vagy akármi, amit még e tekintetben majd feltalálnak. Ami abszurd ebben: a „tőlem függetlenül" elv felvetése, nem véve észre, hogy még az sem lehet független tőlem, amikor a „tőlem függetlenség" abszurditását felvetem. Minden olyan feltételezés, amely a tapasztaló szubjektum, vagy élesebbre állítva a dolgot, az én tudatomtól független lét fennálltából indul ki (mint az egész modern tudomány), elfogadhatatlan, mert képtelen belátni azt az elemi igazságot, miszerint ha én nem vagyok, nincs se univerzum, se úgynevezett „nagy bumm", se „nagy reccs", se sem-

mi. Ezeket – függetlenül attól, hogy elméletileg elfogadom vagy nem, valamint mindig egyes szám első személyben felvetve – én gondolom el, az én képzeteim, az én illúzióim. Némileg sarkítva, azt lehet mondani, hogy az univerzum és az állítólagos „nagy bumm" és minden ilyen rendű felvethető dolog elsődleges princípiuma Én-Önmagam vagyok. Minden, ami létezik a megnyilvánuló létben általam létezik, és az egész lét az én-önmagam léte, az én létem, és a létnek ezért nincs más, csupán illuzórius realitása: kétségtelenül van, de általam van és a tudatomban van, tudat pedig egyetlen van, és az az én tudatom.

Ezen elemi tapasztalatokkal kapcsolatos értetlenségből adódik a modern szcientista világvége-elképzelések legfőbb naivitása és abszurditása is. Mert „a világ" vége – ami először is mindig csupán egy bizonyos világnak a vége – sem tőlem függetlenül jön majd el valahol és valamikor – *„el nem múlik ez a nemzetség, mígnem mindezek meglesznek"* –, hanem a szóban forgó világnak a vége pontosan egybe fog esni az én megnyilvánuló létemnek a végével; pontosabban úgy kell fogalmazni: az, amit jobb híján úgy nevezek, hogy a halálom, tulajdonképpen nem egyéb, mint a fizikai univerzum, a jelenleg megnyilvánuló világ (beleértve saját személyes voltomat) általam és önmagamból való kivetítésének a vége, vagy éppenséggel egy általam álmodott kozmikus illúzió álmodásának a befejezése, vagy megint másként fogalmazva, egy általam teremtett teremtésnek a visszavonása metafizikai Önmagamba, mint minden megnyilvánulás, minden létezés, minden világ, egyszóval a mindenség első és végső princípiumába.

Ebből pedig az következik, hogy sem az aktuális világ, sem – kiterjesztve – bármilyen értelemben felvetődő világ vége Én-Önmagamra nézve egyáltalán nem jelent véget egy megsemmisülés értelmében, mert egy következmény megszűnése semmilyen értelemben és egyáltalán nem érinti az azt létrehozó okot vagy princípiumot. És e fundamentális igazság belátása következményeire nézve éppen annyira – és szó szerint – végtelenül pozitív, mint amennyire végtelenül negatív konzekvenciákkal jár mind a világ jelenlegi és általános állapotára nézve, mind és főleg a saját halál pillanatának vonatkozásában az olyan profanizált, nem-empirikus és absztrakt elképzelések hiedelem szinten való általános elterjedése, mint amilyen a napközéppontú, sőt naprendszeren kívüli középpontú világmodell, vagy az alaptalan evolúció, vagy mint amilyen az a – remélhetőleg mondani sem kell, hogy nem holmi pszichológiai „kisebbrendűségi komplexus" vagy eszképizmus miatt – itt vizsgált, tarthatatlan elképzelés, miszerint egy állítólagos *„Big Bang"* és *„Big Crash"* között oszcilláló, netalán egy sűrűség nélküli „részecskelevessé" híguló világ egy elhanyagolható, „porszemnyi" epizódjai lennénk.

Jegyzetek

[1] [Első megjelenés: Baranyi Tibor Imre: *Fejlődő létrontás és örök hagyomány.* Debrecen, 2005, Kvintesszencia Kiadó. – *A szerk.*]

[2] Szó sem lehet arról, hogy főként a középkori keresztény–klerikális világnézet elleni reakcióként kialakult modern és profán hatalmi ösztön megnyilatkozását *a* tudománynak tekintsük, ahogyan azt saját maga szeretné, amikor inherens korlátoltságát (miszerint csak a megnyilvánulás legszűkebb területéről, a korporális exisztenciáról van tudomása) még a kizárólagosság abszolút igényével is megtoldja.

[3] Vö. Baranyi Tibor Imre: *Fejlődő létrontás és örök hagyomány.* IV. fej. Id. kiad. Ld. továbbá René Guénon: *A mennyiség uralma és az idők jelei*. Debrecen, 2006, Kvintesszencia Kiadó.

[4] Uo.

[5] Uo.

Vukics András

MATERIA MAGICA

„A [modern] ember nem csupán nem veszi tudomásul, eltorzítja, megtagadja önmagát, de megismétli a Medusa mítoszát, és kővé változtat mindent, ami körülveszi: a természetet súly és mérték szerint figyeli meg és számolja; a körülötte levő életet kis törvényekkel korlátozza; a misztériumokat kis hipotézisekkel haladja meg; a világegyetemet statikus egységben rögzíti; és félénken, alázatosan a világ perifériájára helyezi magát – mint egy esetleges váladékot, amelynek nincs se ereje, se reménye."

Leo: *Korlátok*

A modern ember mindenestül az anyagba van vetve. Anyagba vetett életét tekinti létének, az anyagot tekinti a végső létezőnek. Az anyagban látja mindennek eredetét és célját, ebből származik minden, ebben és ezáltal kell véghezvinni mindent. Ebből származik evolúció által a kozmosz és az élet, ebben zajlik az élet. Ha hajlandó is tudomást venni valamiféle lélekről, ezt úgy fogja fel, mint egy anyagból összeállt szerveződés bizonyos folyamatainak összességét, amely a testtel együtt megsemmisülésre van ítélve az anyagban bekövetkező halál által. Tudás és megismerés is kizárólag az anyag vonatkozásában gondolható el.

Így tekint az előző korokra is: ezek emberei éppúgy az anyagba voltak vetve, legfeljebb még reménytelenebbül, anyagi eszközeik „fejletlensége" miatt. Az ősi szellemiség, a vallások, mítoszok és szimbólumok is ebben a síkban kerülnek értelmezésre: az anyagi jelenségek kezdetleges megmagyarázási kísérletei csupán. A történelmi törekvések, a nagy háborúk hátterében is minden esetben az anyagra vonatkozó megfontolásokat vél felfedezni.[1]

A magukat „hívőként" definiálók, tehát akik valamilyen módon tételeznek még valamiféle Istent, szintén praktikus materialisták: Isten végletesen elválasztott az anyagba vetett embertől, és nem világos, hogy tulajdonképpen mi is az, amit ebből az emberből mint halhatatlant ki lehetne emelni. A praktikus materializmus lepleződik le abban, hogy az ilyen hívők igencsak zavarban lennének, ha el kellene ismerniük egy csoda bekövetkeztét.[2] Az anyagi világ tehát szerintük is jól megvan Isten nélkül. Nem kevésbé beszédesek a különböző elképzelések az ember halál utáni sorsát illetően: a keresztények mennyország-felfogása az idők során egyre szubsztanciálisabbá válik, a *New Age* ál- és ellenvallásainak hívei pedig egyenesen a földi világban való meghatározatlan számú újraszületést tételezik.

A modernek embere reménytelenül elenyésző cseppecske csupán az anyag hatalmas óceánjában.

*

A jelen tanulmányban azt a célt tűzzük magunk elé, hogy megvizsgáljuk, mi is valójában ez a modernek által minden mértéken túl felértékelt „anyag". Vizsgálni fogjuk továbbá azt is, hogy vajon ez tényleg ilyen mértékben abszolút-e, hogy vajon mindig létezett-e abban a formában, ahogy ezt ma felfogják – amennyiben felfogásról egyáltalán beszélni lehet –, és mi volt az előző korok embereinek a viszonya egy ilyen entitáshoz.

A célunk tehát természet- illetve tudományfilozófiai rendű, ám ezeket a kérdéseket erős metafizikai bekötöttséggel fogjuk tanulmányozni. Ebből azonnal következik, hogy ez nem abban a formában tudományfilozófia, ahogy azt manapság értik, és amely – nem habozunk kimondani – nem érdemli meg a filozófia nevet. Nemcsak azért nem érdemli meg, mert nem kap helyet benne a „bölcsesség", ennek „szeretete" pedig még kevésbé, hanem azért sem, mert a filozófiának a tudományok *felett* kellene állnia, azt a keretet biztosítva, melyben a tudományok működhetnek. Ezzel szemben ma a helyzet éppen fordítottnak tűnik. A mai „filozófusok" arról beszélnek például, hogy a huszadik századi fizika megváltoztatta az anyag koncepcióját. Ilyesmi nem lehetséges, mert abban a szférában, amelyben a fizika működik, a filozófiai koncepciók abszolútként jelennek meg, a fizika nem tudja ezeket sem bizonyítani, sem cáfolni. Itt arról van szó, hogy a fizika megengedhetetlen módon magasabb státuszt követel magának, mint ami legitim módon megilleti, ugyanakkor a filozófia éppoly megengedhetetlen módon alászáll egy alacsonyabb szférába.[3] A legitim hierarchia tehát itt is a következő lenne: legmagasabban áll a metafizika, alatta a természetfilozófia, és ezalatt a természettudomány – tetszőleges számú köztes szinttel. A hierarchiában lefelé haladva az univerzális felől a vonatkoztatott, a partikuláris, a periferiális felé tartunk.

*

Abból, hogy a modernek ilyen jelentőséget tulajdonítanak az anyagnak, azt gondolhatnánk, hogy minden bizonnyal ennek egy igen mélyen megértett koncepcióját birtokolják, és pontos definíciójával rendelkeznek – mint ahogy például a középkori teológia Istenről igen világos koncepciókkal rendelkezett egy olyan korban, amely nagy jelentőséget tulajdonított Neki. Ez azonban nincs így, mivel a modern kornak nem sajátja a reflexió, de nem is lehet, mert az „anyag" fogalma túl széles értelemben használatos ahhoz, hogy definiálni lehessen.

Mindenekelőtt arra teszünk kísérletet tehát, hogy az anyag modern koncepciójának vonatkozásában rendet teremtsünk. Ha specifikusan a fizika mint modern tudomány „anyagát" tekintjük, akkor először is azt kell megjegyez-

nünk, hogy a fizika „működtetéséhez" nincs szükség az anyag definíciójára. A kísérleti fizikáról egyetlen félmondatot ejtünk csak: ennek a szempontnak alapja az, hogy *minden anyag.* Azonban az elméleti fizika sem kínál definíciót, és nem is vetődik fel számára ez a probléma, nem erre a kérdésre keresi a választ. Az anyag semmilyen módon nem jelenik meg az elméletekben, hiszen ezek matematikai elméletek, melyek segítségével ki lehet számolni kísérletekben megmért mennyiségeket.[4] Az anyag fogalma tehát egyrészt az elméletek értelmezéseinek szintjén jelenik meg, másrészt pedig azon hipotézisek szintjén, amelyek szükségesek az elméletek felállításához, valamint ahhoz, hogy az eredményeket a kísérletekben konkrétan mérhető mennyiségek nyelvére lehessen fordítani. E hipotézisek összessége definiálja valamelyest a fizika anyagát, azonban nem ontológiailag, hanem mintegy operatív módon – az anyag tehát, ha megjelenik, alapfogalomként jelenik meg a fizikában.[5]

Még a legprimitívebb fizikai elméletek is megdöbbentően sok hipotézisre támaszkodnak, melyeknek nagy része soha nincs kimondva, így kérdés sem merülhet fel velük kapcsolatban. Alapvetőnek tűnnek, hiszen évszázadok során beépültek az európai gondolkozásba, és elengedhetetlen részei a modern tudományos tevékenységnek, így minden fizikai elméletnek. Le kell szögeznünk azonban, hogy *ezek örökké hipotézisek maradnak,* mert az elméleteket empirikus tényekkel vélik bizonyítani, ám *tények nem bizonyíthatnak semmit, csak és kizárólag az adott tények meglétét.* Minket itt éppen e legalapvetőbb hipotézisek fognak érdekelni, és ezek közül is leginkább a következő három:

1. Az anyag a tudattól (a tudatomtól) független objektív realitás, egy olyan szubsztancia,

2. mely magában hordoz bizonyos *abszolút érvényű* törvényeket. A törvények nem egy adott időben ismert formájukban abszolútak, mert ezeket újabb törvények fogják felváltani, ahogy a fizika „fejlődik", ám azok ugyanezen a síkon, ugyanilyen módon jelennek meg. Pontosabban: a törvények formája a rátekintés aprólékosságának szintjétől függ, egy adott szinten azonban a törvények abszolútak.[6]

3. E törvények a matematika nyelvén fejezhetők ki. Olyan törvények tehát, amelyek az ezen szubsztancia alkotta objektumokkal kapcsolatban megmérhető mennyiségek között bizonyos összefüggéseket fejeznek ki.

Nyilvánvaló, hogy a második hipotézis az elsőben jelenik meg, a harmadik a másodikban, és minden további hipotézis is e három hipotézis valamelyikén belül. Például az elsőn belül az anyag strukturáltságára vonatkozó – az elméletek értelmezésének szintjén megjelenő – hipotézisek. A kvantummechanika

koppenhágai értelmezésének ama posztulátuma, hogy az elméletet – a klasszikus fizikai elméletek determinisztikus értelmezésével szemben – statisztikusan kell értelmezni, a harmadik hipotézisen belül jelenik meg. A kvantummechanika tehát egyáltalán nem változtatta meg alapvetően az anyag koncepcióját, mint ahogy azt egyesek – akik a valódi rangjánál magasabbat akarnak tulajdonítani a fizikának – hinni szeretnék, például ezt a három hipotézist egyáltalán nem is érintette, de nem is érinthette, mivel az egész fizika ezeken belül tevékenykedik.

A hipotézisek történeti megjelenésének ideje az egyes civilizációkban drasztikusan különböző, Keleten például még néhány száz éve is abszurdumnak tűnt volna már az első hipotézis is, míg Nyugaton már az ókori görögség kacérkodott a második, sőt bizonyos mértékig a harmadik hipotézissel. Az ilyen kijelentésekkel azonban nagyon óvatosan kell bánni, mert a második és a harmadik hipotézis esetén egyaránt az *abszolút* szón van a hangsúly, hiszen ez szükséges ahhoz, hogy a fizika a modern értelemben tudományként működhessen. Azt pedig természetesen nem lehet tudni, hogy a görögök ilyen irányú tapogatózásaikat mennyire tekintették abszolút fizikai törvények kutatásának; valószínű, hogy sokkal kevésbé, mint ahogy azt azok a modern tudománytörténészek képzelik, akik előszeretettel állítják be az ókori görögöket a modernség előfutárainak: Tudjuk például, hogy a görögök nem sokra tartották a kísérletezgetést, márpedig a harmadik hipotézis éppen ennek elterjedésével van szoros kapcsolatban, hiszen kizárólag a kísérletek produkálnak mennyiségeket. Összességében elmondhatjuk, hogy a Tradíció embere idegenül szemlélt volna egy ilyen entitást.[7]

Tisztán metafizikai szempontból ugyanis – és ez a szempont Keleten sokáig megőrizte az őt megillető uralkodó pozíciót, de a görögöknél is jelentős volt a szerepe – az anyagkoncepció, melyet e három hipotézis definiál, mindhárom szinten problematikus. A legalapvetőbb probléma az, hogy a tradicionális doktrínák szerint a tudattól – élesre állítva az Én tudatomtól – függetlenül létező objektív realitás nincs.

„Az, hogy van objektív realitás, nyilvánvaló, és ezt kétségbevonni értelmetlen lenne. De hogy ez az objektív realitás a tudattól – *tudatomtól* – független lenne, az már semmiképpen sem állja meg a helyét […] A világ nem tudattól függetlenül létező objektív realitás, hanem a tudattól függő objektív realitás; de nemcsak hogy tudattól függő objektív realitás, hanem teljesen tudati realitás is: egyenesen »tudatból van«. A világ, szubsztanciáját tekintve, megalvadt tudati realitás: a tudatban van és tudatból van."[8]

A valóban elmélyült, befogadó tanulmányozás ugyanis kimutatja, hogy a tradicionális doktrínák – a *Védánta*tól a Krisztus bensőbb tanításaiig – szolipszisztikusak, a szolipszizmus álláspontján kívülről nem érthetők meg megfelelő mélységben. A szolipszizmus álláspontján kívülről szemlélve továb-

bá a doktrínák által végcélként kijelölt metafizikai realizáció – a Megszabadulás *(Móksa),* a Felébredés *(Bódhi),* az *Opus Magnum* – abszurdum lenne. Nincs más lét, csak tudati lét, és nincs más tudat, csak az Én tudatom. Ez a hindú *Átmá* fogalom értelme, mely enélkül szintén teljesen értelmezhetetlen. A hyperfilozófiai szolipszizmussal kapcsolatban ehelyütt László András munkásságára utalunk, és egy esetleges fatális félreértés elkerülése végett csak annyit jegyzünk meg, hogy természetesen az a Tudatom, amely a Teljességgel azonos, nem a közönségesen, emberi individuumként megélt tudatom. Hasonlóan, amikor a továbbiakban az „Önmagam" szót használjuk, akkor nem az egóra gondolunk, és egyáltalán semmi olyanra, amit például a pszichológia meg tud ragadni.

A nyugati filozófia nagy kérdésére – melyik primordiálisabb, a tudat vagy a lét – a tradíciók egyértelmű választ adnak: *A kérdés értelmetlen, mert a kettő egy: tudati lét – létkénti tudat.* Ha a kérdés valamivel intelligensebb módon a szubjektum és az objektum vonatkozásában vetődik fel, a doktrínák válasza akkor is egyértelmű: a kettő egy, ám egyesülésük a szubjektumban megy végbe. Amennyiben ez az egyesülés az objektumban menne végbe, az a megsemmisüléssel volna egyenértékű.

A szolipszizmus nem az írások létszemlélete, és bár minden valódi filozófia ómegája, nem is filozófiai szemlélet, hanem egy olyan pont, ahol a filozófia megszűnik, hogy átadja helyét annak, ami a filozófiánál magasabb. Ezért ahhoz, hogy a vizsgált anyagkoncepció alacsonyabb szinten jelentkező problémáit bemutassuk, szigorúan relatív értelemben ki kell lépnünk a szolipszizmus szemléletéből, és mindenekelőtt ismertetnünk kell a tradicionális kozmológia idevonatkozó koncepcióit. A nyugati filozófián végigtekintve azt találjuk, hogy valójában a skolasztikusok óta – akik ebben is Arisztotelész koncepcióját elevenítették fel – Nyugaton egyáltalán nem is volt olyan filozófiai anyagkoncepció, melyet igazán komolyan kellene vennünk. A skolasztikusok koncepcióját elfedve de nem meghaladva – mivel a filozófia időközben egy másik szférába szállt alá –, idővel az olyasféle „definíciók" következnek, hogy az anyag az, amely atomokból, netán kvantumterek gerjesztéseiből, esetleg magukból a kvantumterekből áll.[9] Nos, az, hogy valami miből áll, hogyan viselkedik, hogyan szerveződik, nem definiálja azt a valamit. Ezek éppen azok a dolgok, melyek a fent említett operatív definícióhoz járulhatnak csak hozzá, és az anyag empirikus felismerését, manipulálását segítik elő. Az egész modern tudomány erre tör, és ezzel lemond bármiféle valódi megismerésnek még a lehetőségéről is.

Mivel pedig a skolasztikusok koncepciója metafizikai gyökerű, vagyis ortodox filozófia, ezért a modern értelemben felfogott tudomány felett áll, így a tudományhoz való viszonyában nem kritikai módon kell megközelíteni. A kérdés tehát nem úgy vetődik fel, hogy amire a modernek anyagként

gondolnak, mennyire illik a skolasztikusok tanítása, vagyis mennyiben volt „igazuk" a „modern kutatások fényében". Nem, a skolasztikusok koncepciói valóságok. Hatalmas, nagyon magasrendű valóságok. Hatalmasabbak, vagyis magasabb rendűek, vagyis valóságosabbak, mint amit a modernek az összes „tudományukkal" együtt egyáltalán álmodhatnak. A kérdés tehát az, hogy e valóság viszonylatában *mi* a modernek anyaga, hogyan helyezhető el a tradicionális doktrínákon *belül* – hiszen ezeken kívül valódi megismerés egyáltalán nem is lehetséges.

A skolasztikusok doktrínái tehát ezen a ponton szigorúan tradicionálisak, így igen szoros párhuzamban állnak a keleti koncepciókkal. Ha tehát a továbbiakban többnyire hindú terminológiát fogunk alkalmazni, az azért van, mert ez a hagyomány beszél legközvetlenebbül a metafizikai tartalmakról. Ám ahol csak lehet, a skolasztikusok ekvivalens terminusait is megjelöljük.

*

A monoteisztikus vallások szimbolikus elbeszélése szerint a kezdet legkezdetén a teremtett világot a Teremtő teremtette. Metafizikailag ezt közvetlenebbül úgy fejezhetjük ki, hogy az egyedüli nem-kettős Abszolútum megnyilvánítja Önmagát, ám anélkül, hogy ezáltal az egysége csorbát szenvedne. Ez az Egység túl „van" a szubjektum és objektum kettősségén, tehát a teremtett világ nem lehet egy a Teremtőn kívül megvalósuló objektum; de túl a Lét és nem-Lét kettősségén is, tehát Őrá nem tehető fel az a kérdés, hogy létezik-e: Amikor mint Létkénti Lét megnyilvánítja Önmagát, akkor Ő az egyetlen, aki létezik, sőt Ő maga a Lét, ezért Ő semmiképpen nem lehet csupán a létezők egyike.[10]

A megnyilvánult világban azonban a létezők sokasága *van,* és e sokaság az Egységből fokozatonként jön létre – miközben az Egységben (melyet itt a hindú *Íśvara*ként értünk), az aktualitás és potencialitás szintézisében, egy időfeletti örök jelenben, az *Æternitas*ban, „egyszerre" vannak jelen. Az első fokozat a primordális kettősség. A megnyilvánulás egyik lehetséges „definíciója" szerint minden megnyilvánult létezőnek van egy esszenciális és egy szubsztanciális oldala, így a primordiális diád éppen a tiszta Esszencia – a hindú *Purusa* – és Szubsztancia – a hindú *Prakriti* – kettőse, melyek tehát maguk megnyilvánulatlanok maradnak. E kettősség szubsztanciális oldalát a skolasztikusok *Materia Primá*nak nevezik.[11] A *Materia Prima* a tiszta potencialitás: a Semmi, ami mindenné lehet. Minden determinációtól mentes, önmagát determinálni képtelen, de bármilyen determinációt kész magába fogadni. Teljesen formátlan, de bármilyen formát kész magára ölteni. Minőségtelen gyökértermészet, minden megnyilvánult gyökere, a teljes Megnyilvánulás foglalata. Önmagában nemcsak abszolúte tapasztalhatatlan, hanem abszolúte elgondolhatatlan is – hiszen minden tapasztalás, elgondolás formához kötött –, kizárólag intellektuális intuíció révén ismerhető meg.

Ezzel szemben a *Purusa* a tiszta posszibilitás,[12] nem válik valamivé, hiszen a lehetőségek szintjén Minden, és e posszibilitások a *Prakriti*ben aktualizálódnak, így hozva létre a teljes Megnyilvánulást.

A Megnyilvánulás első fokozata, a Diád első szülötte a Szent Szellem, amely a gnosztikus Logosznak és a hindú *Buddhi*nak felel meg, analogikusan pedig a primordiális Fénynek,[13] ennek tehát szubsztanciális oldala maga a *Prakriti – Materia Prima*.

Látható, hogy a fizika anyaga olyan mértékben determinált, hogy szinte beláthatatlanul eltávolodott e primordiális Szubsztanciától. Ha közelíteni akarunk felé, akkor első lépésként a skolasztikusok által *Materia Secundá*nak nevezett szubsztanciát kell figyelembe vennünk, amely: *signata quantitate* – a mennyiség által megjelölt szubsztancia. Egy olyan „anyag" tehát, melynek a mennyiség az egyetlen jellemzője, ám ez – a *Materia Prima* tökéletes formátlanságához képest – már egy formai determináció. Még ez sem lehet azonban a fizika anyaga, mert azt nem kizárólag a mennyiség jellemzi, hanem például azt is magában hordozza, hogy mit mérnek a mennyiségek, és ráadásul még matematikai egyenletekkel kifejezett törvényeket is, melyek kapcsolatot teremtenek e mennyiségek között. A *Materia Secundá*nak megfelelő relatív eszszencia: a minőség. A minőség-mennyiség diád tehát a *Purusa–Prakriti* kettősnek felel meg egy relatívabb, vonatkoztatottabb, kevésbé primordiális szinten.

A fizika által tételezett anyag számos ilyen determinációs lépéssel „keletkezik" a *Materia Primá*ból,[14] melyek során az esszencia és a szubsztancia mind jobban összevegyül. Guénon nyomán itt is felhívjuk a figyelmet arra, hogy e keletkezési láncolat nem szigorúan az időben bontakozik ki – a szövegek által elbeszélt „történések" időfelettiek –, hanem logikai–ontológiai láncolat. Hogy mi az így létrejövő anyag viszonya a tiszta Esszenciához és Szubsztanciához, egy analógia segítségével érthetjük meg: Ebben az esszenciális oldal analogikusan az abszolút férfi, a szubsztanciális az abszolút nő, az Egység pedig az *Androgünosz*[15] – a kettősséget meghaladó szintézis, olyan lény, melynek egyik fele egy teljes férfi, másik fele egy teljes nő, egy soha véget nem érő egyesülésben (*coitus*ban). A fizika anyaga ekkor a *günandromorfé*nak feleltethető meg – ez nem szintézis, hanem az esszencia és a szubsztancia *keveréke,* egy fél férfiből és egy fél nőből álló torzalak, végletesen elnőiesedett férfi vagy elférfiasodott nő, vagyis sem nem férfi, sem nem nő.[16] Egy önállósodott szubsztancia, amelyhez képest már nem vetődhet fel relatív esszencia. A *Purusa* beleszédül a *Prakriti*be, és lemond a felette való hatalomról: az Ég a Földre hajol. A *Purusa* és a *Prakriti* olthatatlan vágya egymás iránt, mely tökéletes szeparációjuk megvalósulását követően egy összerobbanás révén a metafizikai szinten visszaállítja *Ísvará*t, az *Androgünosz*t, itt végletesen ellaposodik, és egy vak generáló erővé fajul, mely a kérészéletű, mind periferiálisabb lények trillióinak örvényét kavarja. Ez egyben megfelel az Ég tökéletes „be-

boltozásának", hiszen az esszenciális oldal hiányában nem látszik a vertikum, a kivezető út e szubsztancia síkjából.

Hogy egy létező kevésbé primordális, azzal egyenértékű, hogy kevésbé abszolút, kevésbé valóságos, kevésbé centrális, vagyis periferiális. A fizika anyaga tehát nagyon periferiális, vagyis nagyon illúzió, nagyon álmodott – a *Materia Primá*ba fokról-fokra beleálmodott determinációk, mértékek, törvények. Nagyon *Májá*. Itt azonban László András nyomán meg kell jegyeznünk, hogy a *Májá* nem azt jelenti, hogy nincs, hogy nem létezik.[17] A *Májá* azt jelenti, hogy nem önmagamként ismerem fel. Végső soron mindez a *Purusa* hatására jön létre a *Prakriti* által, és a szolipszizmus értelmében a *Purusa* is Én vagyok, ezt azonban nem vagyok képes felismerni. A *Májá* az, amit nem úgy ismerek fel, mint általam uraltat. Egy mechanisztikus anyag pedig nagyon ilyen, hiszen tételezése a valódi, vagyis spirituális uralomról való teljes lemondással egyenértékű.

*

A következőkben egy példán keresztül ezen uralomvesztési folyamat fokait vázoljuk fel, a folyamatét, melyet Guénon kissé más nézőpontból nagyon érzékletesen a világ szolidifikációjának nevez. Példánk a talán legalapvetőbbnek tekintett fizikai jelenség: a gravitáció.

Kezdetben az, ami ma a gravitáció, minden egyéb külső és benső valósággal együtt egy uralt *tudatfunkció* volt, mint ahogy ma tudatfunkció a gondolkozás vagy az akarat. „Külső" és „benső" között ebben a stádiumban valójában nincs is különbség. E funkció elveszítése, tudatról való leválása, fokozatosan következett be, miközben benső valóságok, például a szívműködés vagy az emésztés esetén a tudati uraltság továbbra is fennállt, majd később ez is elveszett. Ma az ember már abban a stádiumban van, hogy maradék tudatfunkcióit is elveszíti, ezek már jelenleg is rendkívüli mértékben külső uralom alatt állnak, nem az Önvaló *(Auton),* hanem „más" *(Heteron)* által uraltak.

E „külső" valóságoknak a tudatról való leválása – „mássá" válása – egy anyagot eredményezett, amely tehát röviddel a leválást követően[18] a nemszolidifikálódott, mágikus anyag állapota, a nem-mechanisztikus, nem-automatikus anyagé, amely felett a tudati uralom egy mágikus aktus – tudatszint-emelés – révén még közvetlenebbül visszaszerezhető. A gravitáció vonatkozásában ez tehát azt jelenti, hogy az elejtett tárgyak nem mindig esnek le, hanem például elúsztathatók a levegőben. A muszlim mondás – mely szerint a természeti törvények *Allah szokásai* (általában úgy akarja, hogy működjön a gravitáció, de néha nem) – akkor nyer a jelen tanulmánnyal egybehangzó értelmet, ha a szolipszizmus „nézőpontfeletti nézőpontjából" tekintjük. Ugyancsak így válik érthetővé, hogy előző korokban csodák is sokkal

gyakrabban történhettek, mint manapság. E korok emberei tehát egyáltalán nem voltak olyan mértékben az anyagba vetve, mint a modern kor embere.

A gravitáció egyébként a jelenkorban sem abszolút, hiszen az álomállapotban másképp működhet, vagy akár meg is szűnhet. Ám ahhoz, hogy ezt megfelelő módon értékelhessük, figyelembe kell vennünk, hogy a doktrínák szerint az álomállapot nem az ébrenlét során tapasztalt világ*ban* valósul meg, ahogy azt a modern pszichológia képzeli, hanem sok tekintetben egy ettől különálló és ezzel egyenértékű világ, tehát az abba való belépéskor az ébrenléti világ mintegy megszűnik, majd a felébredéskor újrateremtődik. Pontosabban: álomállapotban az ember a valóság szubtilis tartományában tartózkodik, mely az ébrenléti világnak megfelelő durva tartomány princípiuma, és amelyet ezúttal kielégítően definiálhatunk a következőképpen:

> A szubtilis tartomány köztes tartomány a megnyilvánulás formafeletti és durva tartománya között, mindazon formával rendelkező lehetőségek összessége, melyek a durva tartományban *nem* aktualizálódnak.[19]

Az álomban azonban az egyén uralma még a jelenlegi ébrenléti állapothoz képest is lecsökkent, itt a természeti törvények mintegy *felbomlott* formában vannak jelen. Az álomállapot és az ébrenléti állapot közötti viszony analóg a közönséges ébrenléti állapot és a természeti törvények tudati uralásának állapota közötti viszonnyal, ez utóbbi tehát egy az ébrenléti állapotból való újabb „felébredéssel" lenne elérhető.[20] Ez egy olyan állapot, amely az álomállapot tükrözése az ébrenléti állapotra, centruma tehát ismét a szubtilis tartományban helyezkedik el, ám ez egy magas uralmi pozícióval társul.[21]

Minden operatív mágikus tevékenységnek az uralom egy ilyen legalábbis részleges visszaszerzése az előfeltétele, melynek alapja tehát az, hogy magamat egy adott szubsztanciális síkhoz képest a relatív esszencia – relatív *Purusa* – pozíciójába redukálom, mely relatív *Purusa* adott esetben egy individuumfeletti állapot, és számára az adott sík törvényszerűségei, „természeti törvényei" – tudatfunkciók, uralt posszibilitások. Így, mivel a szubtilis tartomány a durva tartomány princípiuma, lehetővé válik entitások kivetítése az előbbi tartomány (relatív) minden-lehetőségéből az utóbbi tartományba: ez a mágikus projekció.

A „mágikus anyag" után egy olyan közbülső fokozat következik, melyet „kvalitatív fizikai anyagnak" lehetne nevezni: ebben egy elejtett tárgy ugyan mindig leesik, de nem mindig ugyanolyan gyorsulással, sőt az olyan fizikai mennyiségek, mint például a sebesség, a gyorsulás és az erő egy ilyen világban valójában nem is definiálhatók. Olyan technológiai diszciplínák, mint amilyen az építészet, amely ma teljesen a gravitáció által uralt, egészen másképpen működhettek, az épületeket még nagyon nagy mértékben inkább egy – a modern ember számára már elképzelhetetlen minőségű – akarat stabilizálta.

Bár ismét hangsúlyozzuk, hogy itt nem elsősorban egy a történelmi időben megjelenő folyamatról beszélünk, mégis azt mondhatjuk, hogy a nagy ókori építmények, de akár a középkori katedrálisok építése is még egy ilyen kvalitatív gravitációt feltételez – ezek építői szinte egyáltalán nem végeztek számításokat, de nem azért, mert erre nem lettek volna képesek, hanem mert erre nem volt szükség, sőt egy nem-kvantitatív anyag vonatkozásában ez nem is lett volna lehetséges. A *ragyogó* középkor nagy építőmesterei igen magas spirituális színvonalon álltak, az építőmesterség-építőművészet pedig – számos egyéb középkori mesterséggel-művészettel együtt – szakrális-mágikus tevékenység volt.

A végső fokozat a modern tudomány által feltételezett anyag megjelenése, melynek inherens törvényei vannak, és ezek matematikailag fejezhetők ki. Ebben a gravitáció hatására a tárgyak mindig leesnek, és kvantitatíve mindig ugyanúgy, ugyanolyan gyorsulással. E fokozat és az előző fokozatok között számtalan közbülső fokozat vethető fel oly módon, hogy míg egy adott síkon az anyag már kvantitatív módon viselkedik, addig más síkokon megmarad a kvalitatív jelleg. Például elképzelhető egy olyan fokozat, amikor a ma a klasszszikus fizika hatáskörébe tartozó sík már mechanikus módon viselkedik, míg azon a síkon, melyre ma a kvantummechanika vonatkozik, még a kvalitatív jelleg dominál. Némi sarkítással akár azt is lehetne mondani, hogy ezek az egyre periferiálisabb valóságok a „kutatás" előrehaladtával *keletkeznek,* megszilárdulva, megalvadva a valóság szubtilis tartományának minden-lehetőségéből. Ez tehát a világ szolidifikációjának idevonatkozó értelme: a konkrét fizikai törvény megjelenik a posszibilitások meghatározatlan sokaságából, a minden-lehetőségből „befagyva" egy partikuláris állapotba. A fizikai anyag ezen a módon, egy démiurgoszi-démoni teremtés formájában keletkezik folyamatosan, a szubtilis tartomány alvadékaként.[22] A fizikai törvények tehát szert tesznek egy bizonyos fokú realitásra, ami többek között megmagyarázza, hogy a technológiai alkalmazások miért működhetnek többé-kevésbé jól. Az is világos azonban, hogy a technológia erőltetése tovább fokozza a szolidifikációt: mintegy belesulykolván az anyagba a kikutatott törvényeket.

Abból, hogy a fizikai anyag a *Prakriti* determinációjaként áll elő, azonnal következik például, hogy bármilyen atomnak mint ezen anyag alapvető építőkövének létezése abszurdum. Nem vethető fel ugyanis olyan „atom", amelyről ne lehetne elgondolni, hogy tovább osztható, márpedig minden, amit el lehet gondolni, már rendelkezik formával, és mint ilyen, a *Prakriti*ben jelen van potencialitásként, mely az említett démoni teremtés során egy ponton aktualizálódhat. Valóban – a fentiek értelmében – a korábban oszthatatlannak tűnő részecskékről is egy ponton kiderült, hogy oszthatóak, melyből természetesen nem következik, hogy korábban is azok lettek volna, vagy hogy az így létrejövő új, alsóbb szintje az anyagi valóságnak korábban is létezett volna. Valójában csak abban az értelemben létezett, hogy számtalan, egymással egyenértékű,

a valóság szubtilis tartományában jelen levő lehetőség egyike volt. A fizikai anyagban tehát semmi sem lehet abszolút,[23] meghatározatlan osztásával a modern tudomány a semmit markolja, így az ezen anyag abszolutizálásának *szub*filozófiája, a „materializmus", valójában: „semmizmus" – a semmiben vagy a semmiben sem hívés agyréme.

Láttuk tehát, hogy a fizikai anyag megjelenése egy bukás eredménye, melynek során az ember uralma a világ felett drasztikusan lecsökken. A nyugodt, mozdulatlanul mozgató, valódi uralom elveszítése egy nyüzsgő, tevővevő áluralom megjelenésével járt együtt. Ezt a folyamatot pedig a modernek „haladásnak" titulálják.

*

Nyilvánvaló tehát, hogy például Galilei – azon alakok egyike, akik a modernek részéről szinte vallásos tiszteletet élveznek –, a gravitációval való kísérletezgetéséért és mint a modern kísérleti tudományok előfutára, nemhogy tiszteletet nem érdemel, hanem egyenesen negatív figurának tartjuk, mert mintegy „feltalálta" a mechanizált, matematizált gravitációt, így aktív szerepe volt az Ég ezen szegmensének „bedeszkázásában".[24] Természetesen nem egyedül őt okoljuk ezért, ilyesmire egy emberi individuum nem is lett volna képes – itt sok előzetes tendenciával kell számolni, valamint okkult mozgatottságot is fel lehet tételezni, olyan mozgatottságot, melynek végső irányítói nem emberi entitások.

> „A modern tudós – mint ahogy egyébként mindenki más – kizárólag saját aktuális tudati állapotának kivetüléseit képes tapasztalni a létben."[25]

Ez világossá teszi,

> „[…] milyen szerepet játszanak az irracionális tényezők a modern tudósban, mégpedig éppen az értelmező hipotézisek és elméletek megválasztásakor. Létezik egy háttér, amellyel szemben passzív, és olyan pontos befolyások gyakorolnak rá hatást, amelyek részben egy civilizációnak formát adó erőktől függenek. […] Az a tudománykritika, amely szembefordul a »tény babonájával« (Guénon), amikor megmutatja, hogy a tény önmagában keveset jelent, és hogy a lényegi tényező inkább az a rendszer, amelybe a tényt beillesztik, lehetővé teszi, hogy megérezzük ennek a háttérnek a fontosságát.[26] […] A modern tudomány titkos és valódi története még megírásra vár."[27]

Mi tehát egyértelműen a korabeli egyház oldalán foglalunk állást Galileivel szemben, hiszen nem kétséges, hogy ennek még voltak olyan képviselői, akik a jelen tanulmányban vázoltakat képesek voltak átlátni, és Galilei törekvéseit ennek alapján elítélni. Nem kétséges, hogy a korabeli egyház nagyjai

átlátták: a Galilei törekvései nyomán majdan kialakuló modern tudományos szemlélet inherensen diabolikus, hiszen az uralom illegitim formájára tör, melyet a *Genesis* szimbolikájával leginkább a tiltott fáról való *szüreteléskén*t lehetne jellemezni – a bűnbeesés végletekig való intenzifikálása ez, egy mind intenzívebbé váló *szanszára*-generálás.

A modern tudomány nem az Egységből vezeti le, nem Az alapján akarja megérteni a világot, vagyis az Egységen kívül egy Másikat feltételez, ezzel pedig impliciten tagadja az Egységet – ami éppen a diabolicitás etimológiai értelme.

Az egyetlen legitim és emberhez méltó törekvés a világ mágikus uralása, nemcsak a fa gyümölcseinek, a perifériának a babrálása, hanem a teljes fa uralása.[28] Ez a szakrális tudomány törekvése, mely azt „kutatja" – kontemplálja –, hogy a létezők egyre magasabb princípiumokon keresztül hogyan kapcsolódnak az Egységhez, princípiumaikon keresztül érti meg és uralja a létezőket.

Ez a Krisztus megkísértéséről szóló történet egy magasabb, szimbolikus értelme is: a Sátán felajánlja a Krisztusnak a teljes *földi* uralmat, a Krisztus azonban nem erre, hanem a *tökéletes* uralomra tör, hiszen egyedül ezáltal lehet visszafordítani a bűnbeesést. A Sátán persze most is hazudik, mert teljes földi uralom nincs, csak a létörvény meghatározatlan generálódása.

*

A princípiumok – a platóni Ideák vagy Formák – a fent említett relatív esszenciális síkokon megjelenő valóságok. A most következő néhány bekezdés ezek mibenlétének megragadásához kíván hozzájárulni.

A létező princípiuma annak oka, előzménye, teremtője és uralkodója. Logikai ok, ontológiai előzmény, mágikus teremtő-uralkodó. Princípiumokból származik a valóság egy hierarchikus megnyilvánulás formájában. E hierarchiában bármelyik rendű szubsztancia csak egy sík, amely teljes mértékben princípiumok által uralt. És mindenek felett Van a *Principium Principiorum:* a Princípiumok Princípiuma – a hindú *Brahman = Átmá,* a kínai *Tao,* a muszlim *Allah,* az *Übergöttliche Gottheit* (Eckhart), a metafizikai Abszolútum – Isten.

Minden létezőt az analógia köti össze egyre magasabb létsíkokon keresztül a princípiumával. Az egyre magasabb létsíkokat összekötő analógiák láncolata éppen a korábban említett logikai–ontológiai láncolattal egyezik meg. Az analogikus összefüggés „leszálló" ága: a szimbólum. Példa erre a szolaritás mint princípium, a Napisten mint mitológiai alak, és a Nap mint az anyagi síkon megjelenő létező. Ellentétben a modernista felfogással, a Napisten nem a Nap szimbóluma, nem úgy „találták ki", hogy megszemélyesítsék a Napot. A helyzet éppen fordított: azért létezhet a Nap mint égitest, mert van Napisten, és van szolaritás, és a Nap mint égitest ennek egy szimbóluma – ez kétségtelenül az egyik leghatalmasabb, de számos egyéb szoláris szimbólum létezik. Rendkívüli jelentőséggel bír például az ismert geometriai szimbólum is: ☒, ez

ugyanis szintén azért létezhet, mert van szolaritás, vagyis maga a geometria azért olyan, amilyen, hogy ez a szimbólum – és sok egyéb geometriai szimbólum – létezhessen, és azt szimbolizálhassa, amit szimbolizál.

Mindezen megjegyzések alkalmasak annak érzékeltetésére, hogy a valóság milyen mélységű látásának lehetőségét nyitja meg az a kontempláció, melynek kiindulópontját a szakrális szimbólumok képezik, és ezek kapcsolata az egyre magasabb princípiumokkal, és végül az Abszolútummal, amely minden ok és okozat szintézise. Az egyre magasabb létsíkok azt jelentik, hogy az ezekhez tartozó létezők egyre kevesebb lehetőséget zárnak ki magukból, egyre kevésbé determináltak, egyre kevesebb alternatívájuk lehetséges, mert egyre kevésbé individuálisak; egészen a *Purusá*ig, minden megnyilvánult princípiumáig, mely a Megnyilvánulás összes lehetőségének szintézise. Olyan mélységek ezek, melyekhez képest a modern tudomány csak a felszínek felszínét kapargatja. A megnyilvánult világban semmi sem lehet véletlen, ám hogy a dolgok miért olyanok, amilyenek, azt csak az imént körvonalazott, analógiákon alapuló Egységlogika (Hamvas) alapján lehet kutatni. A modern tudomány ebben a tekintetben teljesen alkalmatlan, hiszen empirikusan tapasztalható jelenségekre állít fel elméleteket, melyeket aztán ismét az empíria verifikál – ebben a síkban futja végeláthatatlan köreit, és nem képes elmozdulni Annak az irányába, Ami önmagában hordozza létének okát.

A szolaritás princípium, és mint ilyen előzi az anyagi valóságot – a valóságosság tekintetében is. A Napisten mítosza nem kitaláció, mese, hanem univerzális történet: számtalan változatban játszódik le a megnyilvánulás különböző szféráiban, az időhöz kötött szférákban újra és újra. Az egyik ilyen lejátszódás évről-évre a Nap égi útja a zodiákus mentén, amely tehát szintén egy szimbólum.[29]

Egy esetleges félreértés eloszlatása végett tisztáznunk kell, hogy a princípiumok nem absztrakt létezők: Tételezésük nem azonos az absztrakcióval, sőt bizonyos értelemben azzal éppen ellentétes irányú. Minél absztraktabb ugyanis valami, annál inkább jellemezhető mennyiségileg, és annál kevesebb mennyiséggel jellemezhető, mígnem az absztrakciós processzust a végsőkig folytatva, a létező mintegy „lefelé", a tiszta mennyiségen, a *Materia Secundá*n keresztül kiesik a megnyilvánulás köréből. A princípiumok felé való közeledés azonban emelkedő irányú: A princípium egy minőség, és minél magasabb princípium, annál inkább tiszta minőség, annál kevésbé jellemezhető mennyiségileg. Így tehát a princípium felülről ragadja meg a létezőket, míg az absztrakció alulról. Hasonlóan, különbséget kell tennünk az univerzális és az általános között: az előbbi a princípiumnak, az utóbbi pedig az absztrakciónak sajátja. A modern tudomány fentebb említett operatív jellege itt nyer mélyebb értelmet, mely szerint az absztrakció által „alulról" érti meg, alulról próbálja uralni a dolgokat, diametrális ellentétben a szakrális tudományok metodiká-

jával: a princípiumokon keresztül történő valódi megértéssel és az ezáltal megvalósuló mágikus uralommal. Az absztrakció az életalattiság, az élettől való megfosztottság értelmében élettelen, míg a princípium életfeletti, a tartalmazás és az uralás értelmében.

Princípium például a nőiség, mely egy tiszta minőség, nyilvánvalóan lehetetlen mennyiségileg jellemezni. A princípiumok tanulmányozásának szentelődik az asztrológia-asztroszófia, ahol minden egyes elem szimbólum, és ahogy van szolaritás, Nap-princípium, úgy van *Mars*-princípium, *Venus*-princípium stb. Ezek makrokozmikus kivetülései a bolygók, melyek egy szimbolikus, vagyis kvalitatív térben és időben helyezkednek el és mozognak, mikrokozmikus kivetüléseik elsősorban a benső térben megjelenő lelki valóságok, mitológiai kivetüléseik pedig istenalakok: A róluk szóló univerzális történetek esszenciális adalékok e princípiumok mibenlétének megragadásához. A princípiumok összefüggéseinek, hierarchiájának tanulmányozására az állatvilág nyújt egy másik kitűnő lehetőséget, ahol minden állatfaj egy-egy princípium, fajgéniusz manifesztációja, melyeket megszemélyesítve egy-egy istennek is lehet tekinteni – erre a különböző totemizmusokban találunk példákat. A rendszertani kategóriák e princípiumok hierarchiájának kivetülései.

Ha elgondolkozunk például azon, hogy mi tesz oroszlánná egy oroszlánt, mi az, ami az oroszlánt egyértelműen elválasztja az összes, mégoly közeli fajtól is, akkor arra kell ráébrednünk, hogy ezt nem lehet véges sok attribútummal meghatározni.[30] Ilyen értelemben egy princípium kimeríthetetlen. Ugyanakkor végtelenül sokféleképpen lehet ábrázolni egy oroszlánt, úgy, hogy az felismerhető marad, vagyis végtelen sokféle érvényes absztrahálása lehetséges az oroszlán princípiumának – az egyik ezek közül az oroszlán mint állat. A faj tehát egy tiszta minőség, nincs alávetve a mennyiségnek, így függetlenül létezik attól is, hogy hány egyed képviseli az adott fajt.[31] Egy faj princípiuma a *Materia Secundá*ba vetülve hozza létre a faj individuumait, ebben az értelemben mondhatták a skolasztikusok, hogy a szubsztancia a *Principium Individuationis* – az individuáció princípiuma. Az individuumokban tehát keveredik a minőség és a mennyiség oly módon, hogy míg mennyiségi meghatározottságok különböztetik meg őket, addig egy minőség egyesíti őket egy fajjá. Hogy ezt a kitérőt lezárttá tegyük, és esetleges félreértéseknek elejét vegyük, valamint érzékeltessük, hogy az ember a szakrális biológia szerint mennyire nem az állatok egyike, meg kell jegyeznünk, hogy ebben az értelemben az ember nem alkot fajt, hanem minden egyes individuum olyan nagyságrendű, mint egy állatfaj.

*

Néhány következtetés és egy rövid összegzés erejéig térjünk most vissza e tanulmány fő vonalához.

A korabeli egyház nagyjai számára világos lehetett továbbá az is, hogy egy olyan anyag babrálgatása és minduntalan előtérbe tolása, melyet a fizika majd feltételez, mélyen szellemellenes, és egyenesen vezet a praktikus materializmushoz. Egyenesen vezet egy olyan világszemlélethez, melyben ehhez az „anyaghoz" Istent vagy „hozzáragasztják", mint aki azt valamikor megteremtette (ez a deizmus álláspontja), vagy pedig egyenesen azt mondják, hogy ez az anyag abszolút (ez volna az ateista materializmus). A két változat csaknem egyenértékű *fundamentális eretnekség minden vallás szempontjából,* és ez akkor is így van, ha a modernizált katolicizmus mindinkább magáévá teszi az első álláspontot. Ezen eretnekség fokozódik tovább a darwinizmusban, mely szerint az anyag életet és embert, a következő fokozatban fellépő szociáldarwinizmus szerint pedig társadalmat, civilizációkat szül. Ezek az ellendoktrínák bábáskodnak aztán a marxizmus és a pszichoanalízis, végül pedig – ironikus módon – a *New Age* ál- és ellenspiritualitásának létrejötténél is. *Mindezektől,* és általában a fent már megfelelő megvilágításba helyezett „haladástól" kívánta megóvni a világot a Galilei ellen fellépő katolikus egyház.

A mechanisztikus anyag eredményezi a teljes anyagbavetettség bevezetőben említett valóságát, az állítólagos hívők részéről pedig a puszta passzív reménykedést abban, hogy valaki ebből mégiscsak kiemel majd – ezt az alapvetően elnőiesedett attitűdöt. Ebben az áttételes értelemben is beigazolódik tehát a tétel, mely szerint a *günandromorfé* képtelen a Felébredésre.

A tradicionális doktrínák szerint ugyanis az ember őseredeti állapota – szimbolikusan az édeni állapot – a tökéletes tudás és tökéletes uralom, és ezen állapot visszaállása az egyik fokozat a Megszabadulás felé vezető úton. Az úton, melyen előbb halhatatlan Beavatottá, aztán egy istenné, majd Istenné, végül pedig Istenfeletti Istenséggé – Abszolútummá transzformálom önmagamat. Aligha lehetne nyilvánvalóbb, hogy ennek semmi köze nincs az életről való fájdalmas lemondáshoz. Ellenkezőleg, ez az élet egyetlen és igazi értelme, és ezen értelem köré szerveződtek a tradicionális társadalmak, ez áttételesen – de nem túlzottan áttételesen – a kasztrendszer értelme is, amely Nyugaton a középkorban még bizonyos mértékig fennállt. Ezek tehát egyáltalán nem az anyagra vonatkozó megfontolások szerint szerveződtek, hanem magasan életfeletti megfontolások szerint, és ha nem voltak humanisták, az nem azért volt, mert inhumánusak, hanem mert szuprahumánusak voltak. Mindez ismét éles fényt vet a „fejlett" modern élet és társadalmak teljes értelmetlenségére, hiszen *minden,* amit ezek célként megjelölnek, a semminél is kevesebbé válik – a halálban.

Az, hogy a *Materia Prima* jó-e vagy rossz, pozitív-e vagy negatív, értelmetlen kérdés. Ha önmagamról úgy választom le – önmagamat „redukálva" (alkímia) –, hogy közben önmagamat a *Purusa* pozíciójában realizálom, az egy olyan magasrendű állapot, amely a közönséges földi-emberi nézőpontból beláthatatlan. Ha azonban valaki a centrumát a *Materia Primá*ba helyezi, az a

megsemmisülést jelenti számára. Az erre való ösztönzés pedig: a satanicitás. A Sátán törekvése tehát az, hogy az ember ne ragadja meg a Megszabadulás lehetőségét, hanem ehelyett első lépésként horizontálisan tévelyegjen az anyag által dominált világban, majd pedig semmisüljön meg – és ennek a törekvésnek éppúgy nincs *racionálisan* megragadható értelme, mint ahogy egy magasabb szinten az egész Teremtésnek sincs.

Mivel pedig a sátáni tendenciák a történelmi ciklus előrehaladtával egyre inkább előtérbe kerülnek a földi-emberi világban, ez a világ mint kollektívum éppen ebbe az irányba, a megsemmisülés felé halad. Azt mondhatjuk, hogy az ember történetileg a tizenkilencedik századi, huszadik század eleji pszeudopolgári *súdra* világ racionalizmusával érkezik el abba a stádiumba, hogy a fizikai anyagba helyezi a centrumát. Ez a korszak a szcientizmus tetőpontja, a modernség diadala. A fizika anyaga jelenti a szolidifikáció külső maximumát és az Ég beboltozását. A fizika anyagát lehet meghatározatlanul „kutatni" és manipulálni anélkül, hogy bármiféle transzcendencia felmerülhetne, és hogy az ember ebbe helyezi a centrumát, azt jelenti, hogy éppen ez az, ami létét kitölti. A posztmodern érában innét folytatódik a zuhanás, hiszen ha egy létterület elszakad az Égtől, akkor elkerülhetetlen az alulról való megnyílása, démonizálódása – példa erre korunk gazdaságának démonisága. A szolidifikációt a felbomlás követi. Az anyag vonatkozásában ez például olyasmit jelenthet, hogy a fizikai törvények felbomlanak, és az álmokból ismert inkonzisztenciák, logikai ugrások jelennek meg az anyagban – ám az ébrenléti állapot feltételei által megszabott következményekkel. Ez már a kasztalattiság, az *upavarna,* a pária *infra*racionális világa.

*

Nem nehéz belátni, hogy mindaz, amit itt leírtunk, cáfolhatatlan, függetlenül attól, hogy valaki elfogadja-e igazságnak vagy sem. Számunkra nem lehet kétséges: cáfolhatatlansága abból származik, hogy az alkalmazott szemléletmód – amely nem egyéni, hanem tradicionális – az abszolút Igazságban gyökerezik.

A szakrális tudományban abszolút igazságok tárulnak fel, és oly módon nyilatkoznak meg, mint a legsajátabb tudásom. Mint amit virtuálisan mindig is tudtam, csak aktuálisan eltakart előlem egy fátyol – az intellektuális intuíció fellebbenti e fátylat. Ehhez azonban önmagamat kell transzformálnom, a szakrális tudományban enélkül sem megértés, sem operáció nem lehetséges. Bármilyen vizsgálat itt csak ürügyszerű, átmeneti érvénnyel rendelkezik: azért vizsgálom, hogy Önmagamról tudjak meg valamit, és az útról, amely visszavezet Önmagamhoz. Ez a legmagasabb és legpozitívabb értelemben vett pragmatizmus, amely egyben a legtalálóbb is, hiszen a létezők a szó szoros értelmében véve *ezért léteznek:* mint Önmagamban fellelhető esszenciális valóságok szimbólumai.

Az úton való elinduláshoz elengedhetetlen a modern tudat gondolattartalmának teljes le- és felcserélése egy a metafizikai igazságban gyökerező integrális létszemléletre, amely aztán – mintegy felülről – a teljes tudati teret képes bevilágítani. A jelen tanulmányban ehhez kívántunk támpontokat adni az anyag és ennek adekvát, valóban spirituális, vagyis valóban intellektuális szemlélése vonatkozásában. A tét a lehető legnagyobb: Mert aki nem gyomlálja ki tudatából a modern tudományos „mitológiákat", az megsemmisülésre van ítélve. Ugyan miféle megváltásban, üdvözülésben, feltámadásban bízhat az ilyen ember? Nyilvánvalóan semmilyenben: osztályrésze az anyagban bekövetkező halál után az anyagba és az anyaggal együtt való teljes megsemmisülés – a Sátán diadala.

És nem lehet olyan *ember,* akit mindez ne érdekelne.

Jegyzetek

[1] E teljes horizontalizmusban felvetődik ugyan egy hierarchia, de ez is csak az anyagon belül: az anyag különböző szintű szerveződéseiként. Ebben a hierarchiában az ember valóban felette áll mondjuk a laposféregnek. A modernek szemében azonban az anyagbavetettség szempontjából nincs és nem is lehet különbség e két létező között.

[2] A csoda fogalma ennek megfelelően degenerálódott, alászállt az anyagi rendbe: a tudomány, a technológia csodái, vagy akár a természet csodái – lépten-nyomon visszaélések a csoda fogalmával, hiszen az eredetileg: a természetbe törő természetfeletti.

[3] Ez megfigyelhető a közönséges szóhasználatban is, hiszen ma már bárki kreálhat magának filozófiát, sőt létezik például banki, vállalati filozófia. Tény azonban, hogy tisztán szellemi szempontból az akadémiai filozófia színvonala sem sokkal magasabb e fűzfa-filozófiáknál.

[4] A fizika és általában a modern tudomány működésével kapcsolatban ld. „A szétzúzott *Physis* cserepei" című írásunkat.

[5] A helyzet hasonló a matematika egyetlen alapfogalma, a „halmaz" esetén. Ezt sohasem definiálják, csak operatív módon, mert a halmazelmélet axiómái csak azt képesek definiálni, hogy hogyan *viselkedik* egy halmaz, például mit jelent egy halmaz elemének lenni. De hogy ontológiailag mi a halmaz, arra a matematika nem kínálhat definíciót.

[6] Más kérdés, hogy az egyes szintek között olykor nem látszik az átmenet.

[7] Ld. René Guénon: *Általános bevezetés a hindú doktrínák tanulmányozásához.* II/8. és III/11. fej. (Debrecen, 1999, Kvintesszencia Kiadó). Érdemes megjegyezni, hogy sem a szanszkrit, sem pedig az ógörög nyelvben nincs olyan szó, amely az „anyagnak" felelne meg.

[8] László András: *Solum Ipsum.* 94–95. aforizma. Nyíregyháza, 2000, Kötet Kiadó.

[9] Egy másik helyen vissza fogunk térni e ponthoz egy áttekintés erejéig, mert tanulságos végigkövetni a filozófia profanizálódással karöltve végbemenő alászállását.

[10] A teista-ateista vitákat tehát egy rosszul feltett kérdés szüli. Az Abszolútummal kapcsolatban „hitnek" nyilvánvalóan nincs helye, kérdés csak olyan értelemben merülhet fel, hogy valaki képes-e felemelkedni az Abszolútum tételezésének szintjére. Ez a valódi spiritualitás, a valódi intellektus, és világos, hogy ez nemhogy az ateizmussal nem hozható egy szintre, de semmilyen olyan világszemlélettel sem, amely nem ezen alapul.

Megjegyzendő még, hogy a létezők egyikének – mindegy, hogy melyikének –, egy objektumnak – mindegy, hogy melyik objektumnak – imádása: nem más, mint a bálványimádás – a kifejezés eredeti, legmagasabb értelmében.

[11] E kettősség Arisztotelésznél az *Eidosz* és *Hülé,* Kínában a *Jang* és *Jin,* az Aktív és Passzív Pólus, szimbolikusan az Ég és a Föld, a Férfi és a Nő.

[12] Egy más szempontból, mely a potencialitás – posszibilitás – virtualitás – aktualitás teljes spektrumát figyelembe veszi, a *Purusa* természetesen a tiszta aktualitás, sőt, maga az aktus. A szövegben a *posszibilitás* szót tehát mintegy kiterjesztett értelemben, az utolsó három fogalom szintéziseként használjuk.

[13] *Spiritus Dei ferebatur super aquas* (*Ter* 2) – itt Isten Szelleme a *Purusá*nak, a Vizek a *Prakriti*nek felelnek meg, kettőjük szétválása pedig egy a Teremtést megelőző „történés", hiszen *in principio creavit Deus cælum et terram* (*Ter* 1) – már a megnyilvánulás formafeletti és formával rendelkező tartományának szétválasztását jelenti, a Biblia teremtéstörténete tehát itt veszi fel a fonalat; *et facta est lux* (*Ter* 3) pedig már a Fény, vagyis a Szent Szellem születését jelenti.

[14] Ld. René Guénon: *A mennyiség uralma és az idők jelei* (Debrecen, 2006, Kvintesszencia Kiadó) című művének bevezető fejezeteit.

[15] E csodálatos lény szimbolikus leírását találjuk Platón *Lakomá*jában, Arisztophanész beszédében, míg a későbbi időkben Nyugaton a hermetikai tradícióban ugyancsak központi jelentőségű volt (vö. kémiai mennyegző). Nyilvánvaló, hogy a lények hierarchiájában egy bizonyos szint felett a nemek dualitása meghaladottá válik, és a kereszténységben már az angyalok, bár általában hímneműként gondolnak és hivatkoznak rájuk, valójában *androgün* lények. A görög *Androgünosz* szó a latin *Hermaphroditus* pontos megfelelője, és semmiféle negatív értelem nem tulajdonítandó nekik, ellentétben a *günandromorfé*val. Nem hagyhatjuk említés nélkül, hogy az *Androgünosz*ban, analóg módon a fent említett dualitások transzcenziójával, a férfi és a nő egyesülése a *férfiban* megy végbe, ő az, aki mintegy integrálja a nőt. Az *Androgünosz* tételezésén túl ez a tétel a nemek viszonya tradicionális felfogásának alapja.

[16] Egyáltalán nem véletlen, hogy a fizikai anyag koncepciójának uralomra jutása egybeesik a nők „emancipációjával". Itt nem a nők „felemeléséről" van szó, ellenkezőleg, a folyamat hátterében megbúvó végső cél mind a férfiaknak mind pedig a nőknek a *günandromorfé* szintjén megvalósuló nivellálása.

[17] Vagyis nem arról van szó, hogy tagadnánk a fizikai törvények létét, hiszen ezek egy bizonyos létsíkon – vagy, ami ugyanaz, egy bizonyos történelmi korszakban – nagyon is léteznek. Amit a metafizikai Tradíció nyomán tagadunk, az ezeknek abszolút vagy primordiális mivolta, továbbá, hogy az ezekkel való foglalkozás az ember adekvát tevékenysége volna.

[18] Amikor itt és a továbbiakban időbeliségre utaló kifejezéseket használunk, akkor nem szigorúan a történeti időre utalunk, hanem a tradicionális időszimbolikát alkalmazzuk, melyben a korábbi korok a magasabb tudatállapotoknak felelnek meg. Természetesen a történelmi idő szintén ennek a szimbolikus időnek a kivetülése, ám amikor a „kezdetet" említjük, jóval a történelem előtti időkre kell gondolnunk. A modern „történelemtudományt" szinte teljesen el kell vetnünk, az újabb korok vonatkozásában elsősorban az értelmezéseit, az ember őstörténetének vonatkozásában azonban a ténymegállapításait is, hiszen az itt képviselt szemlélet alapján nyilvánvaló, hogy ember mindig is létezett, és tetszőlegesen magasrendű civilizációkban élhetett anélkül, hogy ezek a legcsekélyebb nyomot hagyták volna maguk után abban, amit a modernek anyagnak tekintenek.

[19] Ld. René Guénon: *Man and His becoming according to the Vedānta* (2001, Sophia Perennis), értelem szerint idézve.

[20] Ez nem azonos a *Buddha* Felébredésével, mert ama végső Felébredés e részleges felébredések meghatározatlan sorozatán keresztül lenne csak elérhető. A *Buddha* által elért állapotfeletti állapotok tehát nemcsak a természeti törvények felett „helyezkednek el" úgy, hogy tökéletesen uralják azokat, hanem például a logikai törvények, de a Lét és nem-Lét kettőssége felett is.

[21] Az ébrenlét-környéki tudatállapotok vázlatosan a következőképpen ábrázolhatók:

Dzságrat-Szvapna	uralt álom	szubtilis
Dzságrad-Dzságrat	„megemelt" ébrenlét	durva
Dzságrat	közönséges ébrenlét	durva
Szvapna	álomállapot	szubtilis

Az első oszlopban a szanszkrit elnevezések szerepelnek, a vízszintes vonal a tükrözés tengelye. Mind lefelé mind pedig felfelé két-két további fokozat vethető fel. Mivel itt nem áll módunkban kifejteni a *Dzságrat* és a *Dzságrad-Dzságrat* közötti viszonyt, a szövegben az ébrenléti állapotot kiterjesztett értelemben, e kettő együtteseként kezeljük; fenntartva azt, hogy a mai ember közönséges ébrenlétének egyedül az első felel meg, a *Szvapna* növekvő mértékű beszűrődésével.

[22] E folyamatra éppen a fizika mutat fel egy nagyon sokatmondó szimbólumot az ún. fázisátalakulások képében. Ha például a vizet a szubtilis, a jeget pedig a durva tartománnyal állítjuk analógiába, akkor a közöttük bekövetkező fázisátalakulás – a *fagyás* – a szolidifikációnak felel meg. Az ilyen folyamatokat kíséri egy ún. spontán szimmetriasértés, melynek során a víz teljes formátlanságából (minden-lehetőség) kialakul a jég egy partikuláris kristályszerkezete (az aktualizálódott fizikai törvény). A folyamat spontaneitása – ami valójában azt jelenti, hogy kontrollálatlan tényezők sokasága határozza meg a konkrét lefolyást – a démoni jellegre utal.

[23] Nyilvánvalóan ugyanezen oknál fogva nem létezhetnek a tér és az idő alapvető „kvantumai", valamint – bár ennek felvetése sok más szempontból is önmagában abszurd – az úgynevezett *theory of everything* sem.

Nem tárgyalhatjuk itt megfelelő mélységben, ezért csak említést teszünk arról, hogy eredeti értelmében az atomizmus mégis helytálló lehet, amennyiben azt nem a materiális síkon foghatták fel. Sokkal inkább arra a metafizikai teóriára utalhatott, melyet a hindúk úgy fejeznek ki, hogy minden létező (természetesen nem térbeli) „centrumában" a (valóban „oszthatatlan") *Purusa* „lakozik". Minden létező ugyanis a *Purusa* egy modalitását tükrözi, olyasvalami, amiből a *Purusa* majdnem teljesen – ezen egyetlen modalitást kivéve – kivonta magát, azonban mintegy önmaga hiányaként mégis jelen van. Pontosabban: ahogy a *Prakriti* az, amiből az *Átmá* teljesen kivonta magát – és az utóbbit ilyenkor *Purusá*nak nevezik –, a létezők azok, melyekből a *Purusa* csak *majdnem teljesen* vonta ki magát. Ez a „kivonás" azonban szükségképpen relatív, hiszen semmi sem lehet az *Átmá*n kívül.

[24] Elhíresült kijelentésével pedig – „És mégis mozog!" – a nemértés olyan fokát árulta el, ami már nevetséges lenne, ha mindennek nem lettek volna rendkívül súlyos következményei: A Föld ugyanis definíció szerint mozdulatlan. Később a relativitáselmélet kimondta ugyan e tradicionális tétel parafrázisát: a Föld mozdulatlannak is tekinthető – ám jó előre hozzátéve, hogy ugyanez bármely más „vonatkoztatási rendszerről" elmondható. Ez utóbbira azonban nincs és nem is lehet semmilyen bizonyíték, hiszen egészen nyilván-

való, hogy mindig és mindenhol Én állok a tapasztalás középpontjában, így az egyetlen valóban létező vonatkoztatási rendszer az, amely Én-Önmagamra vonatkoztat mindent.

[25] Baranyi Tibor Imre: *Fejlődő létrontás és örök hagyomány.* XXII. fej. Debrecen, 2005, Kvintesszencia Kiadó.

[26] Vö. René Guénon: *A modern világ válsága.* Debrecen, 2008, Kvintesszencia Kiadó.

[27] Julius Evola: *Meglovagolni a tigrist.* 20. fej. Budapest, 2009, Persica Kiadó. Jelen tanulmánnyal egyik célunk éppen ezen okkult tudománytörténet megírásához elengedhetetlen szemléleti alap megszilárdítása, később pedig talán alkalmunk adódik egyes fejezeteinek kidolgozására is.

[28] Trivialitás hangsúlyozását kockáztatva jegyezzük meg, hogy itt teljesen el kell tekintenünk az uralommal kapcsolatos mániákus elgondolásoktól, melyek persze eleve csak a „földi" uralommal kapcsolatban merülhetnek fel.

[29] Ld. Hamvas Béla: *Scientia Sacra I.* V. könyv, 2. fej. Az asztrológia. Budapest, 2006, Medio Kiadó /Hamvas Béla művei 9/.

[30] Ez egy metafizikai oka annak, amiért a biológiai evolúció abszurd, hiszen két princípium egy adott síkon, horizontálisan nem alakulhat át egymásba, mert e síkon abszolútak, és csak a princípiumok hierarchiájában egy magasabb princípiumon keresztül állnak összefüggésben, melyből mindketten származnak. Vagy konkrétabban fogalmazva: mint láttuk, ahhoz, hogy egy faj átalakulhasson egy másikba, végtelen sok attribútumnak kellene egyszerre megváltoznia. És ez ellen hiába hozná fel valaki azt az érvet, hogy véges sok „gén" van, és az evolúció ezek szintjén zajlik, hiszen véges számú valami nem határozhat meg végtelen sok attribútumot. Tehát nem a „génállománya" határoz meg egy fajt.

Ez egyben arra is példa, hogy semmilyen új tudományos eredmény nem tud megcáfolni egy metafizikában gyökerező természetfilozófiai tételt, legyen az mégoly forradalmi – amely szónak semmiféle pozitív értelmet nem tulajdoníthatunk – a saját szférájában, mint a biológiában a „gének" felfedezése. Amikor ez látszólag mégis megtörténik, olyankor minden esetben az eredeti tétel leszállításáról és félreértéséről van szó – ez általában egy direkt alkalmazási kísérlet egy alacsonyabb szférában, mint amelyre az kimondatott. Fáradságot nem kímélve kell az ilyen tévedéseket eloszlatnunk, hiszen éppen ezekből adódik a modern ember sajátos hozzáállása az előző korok szellemiségéhez.

[31] Egy faj tehát nem „halhat ki", hiszen a princípiumok halhatatlanok, legfeljebb az idővel együtt szűnhetnek meg. Az természetesen elképzelhető, hogy az adott fajt egy adott pillanatban egyetlen egyed sem reprezentálja a földi világban.

Megjegyzéseink világossá teszik továbbá azt is, mennyit érhetnek a modern ökológia által oly nagyra tartott matematikai populációdinamika-modellek, melyek sok tekintetben új impulzust adtak a posztmodern evolúciós „elméletnek", az ún. neodarwinizmusnak is. Ezek egy-egy állati fenotípust tipikusan egy-két mennyiségi jellemzővel modelleznek, azonban az sem javítana a helyzetükön, ha a mennyiségi jellemzők száma millió vagy kvadrillió lenne, mégpedig azon egyszerű oknál fogva nem, hogy a mennyiség semmiképpen nem válhat minőséggé. Ezek tehát kizárólag egyetlen fajon belüli változásokat írhatnak le, vagyis legfeljebb a mikroevolúcióról mondhatnak valamit, hiszen azáltal, hogy egy vagy akárhány mennyiségi jellemző megváltozik, a fajok határa nem léphető át.

GAZDASÁG ÉS TÁRSADALOM

„Ne idegenként bolyongjon az ember saját birodalmában […]. Aki nem tudja, hogy a villám elektromos szikra, aki a fizika, kémia és biológia legfontosabb alaptényeit nem ismeri, azt manapság műveletlennek nevezzük. Mégis be kell látnunk, hogy kevesebbet veszítünk, ha nem vagyunk tisztában e dolgokkal, mintsem a lényeggel, ama megnyilvánulási formákkal, amelyek az államban és a társadalomban körülvesznek bennünket, s amelyekben létünk gyökerei rejlenek. Nem külső tárgy, mint a természet, hanem egy benső, amit képesek vagyunk megértéssel felidézni: saját Énünk az, amit e helyütt újra fel kell ismernünk. A társadalom olyan, akár egy bűvös tükör; csak azáltal születünk meg, *hogy belepillantunk – felébresztve tükrözi vissza saját lényegiségünket, amelyben felismerünk egy máskülönben rejtett szellemi hazát."*

Othmar Spann

Rutilio Sermonti

HOGYAN VEZETETT AZ EVOLUCIONIZMUS VÁLSÁGHOZ?

Az alaptévedés mindig ugyanaz: Darwin megtévesztő elméletei baljós politikai–gazdasági ideológiává alakultak.[1]

*

Akiben megmoccan a türelmetlenség azon állításom hallatán, hogy az egész atlanti modell szerint „civilizálódott" társadalmat éppen alapjaiban megrázó gazdasági krízis, s az abból való kilábalás lehetetlenségének indítóoka egy biológiai doktrínában rejtőzik, az kéretik, gondolkozzon egy pillanatig, és akkor talán megállapíthatja, hogy diagnózisom nem őrület vagy rögeszme következménye, hanem ellenkezőleg, alkalmasint éppen ahhoz az egyre gyarapodó kisebbséghez tartozik, amelynek sikerült egészében leráznia magáról az evolucionista előítéletet, melynek „keneteivel" legzsengébb korunk óta oltanak bennünket.

1925-ben, az USA-ban egyébként büntetőjogi eljárást indítottak egy bizonyos professzor Scopes ellen. Azzal vádolták, hogy állami iskolában tanította az evolucionizmust. Nagyon jelentős per volt, mert a felmentéssel – amivel zárult – minden vallásos természetű akadályt elsöpört a darwini (vagy annak feltételezett) elmélet hivatalos igazságkénti elfogadása elől.

P. M. dr. W. Bryan képviselte a vádat, és tudják, mi volt a fő érve? „Minden rossz, amitől Amerika szenved – mondta –, visszavezethető az evolucionizmus oktatására."

Minden rossz, nem csak a biológiai tudományok fejlődésében! S értsük meg jól: az ártalmak, melyektől az amerikai szuperkapitalizmus 1925-ben szenvedett, ugyanazok voltak, mint amelyektől ma szenved – az egész világgal együtt, amit maga után vonszol. Csakhogy ma – egy újabb tragikus, haszontalan, makacsul kiprovokált és szándékolt háború után – állapota a haláltusa előfáziséig súlyosbodott. Hogyan juthatott Dr. Bryan – akinek műveltségében és Amerikáról való tudásában, nemkülönben mentális egészségében nincs okunk kételkedni – ilyesfajta meggyőződésre?

Könnyen, pontosan azért, mert az elmélet, amelyet a C. R. Darwin névre hallgató szenvedélyes naturalista szemérmesen elővezetett, azon emberek körében, akik roppantul el voltak látva mindennel, csak éppen biológiai ismeretekkel nem, valóságos entuziazmust idézett elő, és többé már nem tudo-

mányos tan volt, hanem tőrőlmetszett ideológia, mely magával tudott sodorni minden egészséges politikai, sőt gazdasági koncepciót.

Ezen ideológia (mondhatnánk, vitathatatlan hitvallás) tartóoszlopa a következő axióma: az marad életben és biztosítja magát, aki nagyobb hajlammal rendelkezik a túlélésre *(fitness)*. A *fitness* magában foglalja a fajfenntartó képességet is. A túlélésre való nagyobb hajlamot (felsőbbrendűség) így kizárólagosan a tényleges eredmény igazolja. Ez volna hát a biológiai létezéssel kapcsolatos egyetlen kritérium, amelynek aztán politikai, gazdasági, technológiai, erkölcsi és a többi területre is érvényesnek kellene lennie.

Ezen a felbátorító és együgyű meggyőződésen alapul az egész úgynevezett „modern civilizáció", nemhogy a biológia!

Nos hát: egyszerűen annyi történt, a valóság mutatta meg, hogy a legrátermettebb túlélése otromba mesebeszéd – legalábbis ami az emberi társadalmakat illeti. Rendkívül kiterjedt, és nemcsak természetietlenül, hanem egyenesen természetellenesen megerőszakolt kritériumok – mint amilyen a természeten való állítólagos uralom – szerint működő közösségekben természetes szelekcióról beszélni, akár csak konzerváló (nemhogy nemesítő) értelemben, egyszerűen őrültség. Ezzel szemben az imádott Eredmény-Isten, akinek meg kellett volna, hogy legyen az erénye ahhoz, minden területen biztonsággal mutassa a „helyes utat", előnyben részesítette azt, aki jobban volt képes rombolni mások életét és utóvégre a sajátját is. Nem beszélve arról, hogy azokat, akik nagyobb számban maradnak alkalmasak a túlélésre, pusztán mennyiségi szinten nevezhetjük bárminek, csak éppen „győzteseknek" nem, pontosan ők a legnagyobb vesztesek és a szánalomra méltók; ők azok, akiknek a merő fennmaradáson kívül vajmi kevés van a tarsolyukban.

Fenntartható-e vagy sem, amennyiben nem dobjuk szemeteskukába az egész transzformista ideológiai kacatot (anélkül, hogy szétszórnánk a környezetbe), vajon elköszönhetünk a túléléstől is?

Fordította: Kocsi Lajos

Jegyzetek

[1] [Forrás: *Linea. Quotidiano Nazionalpopolare.* http://www.lineaquotidiano.net/node/6271 – *A szerk.*]

Lord Northbourne

PILLANTÁS A MEZŐGAZDASÁGRA

Földünk kérge időközönként különböző típusú és mértékű átalakulásokon megy keresztül.[1] A nagyobbak során kontinensek süllyednek el és új földrészek emelkednek, közben előfordulnak jégkorszakok, valamint az esős és meleg időszakok is hatással vannak a Föld felszínének egészére vagy csupán bizonyos részeire. Minden ilyen esemény, emberi nézőpontunkból legyen bármennyire gigantikus és elemi erejű, apró mozzanat csupán a kozmikus méretű változások folyamatos sorában, melyek végtelen nagysága és időtartama meghaladja képzeletünket, kvantitatív szempontból pedig az összes földi jelenséget eljelentéktelenîti. Mennyiségileg az emberi élet kétségtelenül jelentéktelen, mivel szerepe igen csekély e bolygó geofizikai történelmében, és ez bizonyosan továbbra is így lesz, minthogy a Földet nem tekinthetjük elszigeteltnek a naprendszertől, ahogy a naprendszert sem az univerzum többi részétől.

Következésképpen, ha az emberi élet egyáltalán bármiféle jelentőséggel bír, az nem a kvantitás, hanem a minőség terén nyilvánul meg, és egyedül kvalitatív összetétele avagy potencialitása miatt méltó a megőrzésre. Mindemellett rendelkezik egy tőle elválaszthatatlan kvantitatív aspektussal, amely nem tartható fenn, csak ha eleget teszünk bizonyos mennyiségi követelményeinek; ezen szükségletek kielégítése azonban csupán annyiban igazolható, amennyiben elengedhetetlenek az ember kvalitatív potencialitásainak kibontakoztatásához. A fő nehézség e kijelentés továbbgondolásakor abból fakad, hogy a kvalitatív potencialitások természete pontosan nem definiálható. Egyedül a kvantitás mérhető; a minőség mint olyan megnevezhető, de nem mérhető, mindig az, ami, és vagy érzékeljük, vagy egyáltalán nem. Semmi sem képes természetének mibenlétét tolmácsolni azok számára, akik nem képesek közvetlenül érzékelni. Mégis beszélnünk kell róla, mivel ez a kulcsa mindennek; enélkül nem létezne más, csak a megkülönböztethetetlenség káosza, a puszta szám absztrakt uralma. A legtöbb, amit megtehetünk, hogy összevetjük a dolgokat, amelyek minőséggel bírnak, olyanokkal, amik nem; ám az összehasonlítás is csak annak mond valamit, aki tapasztalatból ismeri a szóban forgó minőséget. Ez mind közül leginkább ama minőségre vagy minőségekre igaz, melyeket „spirituálisnak" nevezhetünk. A szót szükségszerűen rosszul használja vagy félreérti, aki számára a realitás határai egybeesnek a mérhetőség határaival, mérhető alatt értve végső elemzésben minden olyasmit, ami az emberi agy analitikus és egzakt képességeinek körébe von-

ható. Ha nem lenne semmi, ami meghaladná ezen képességeket, elviekben minden minőséget mennyiségre redukálhatnánk, de akkor nem lenne valódi különbség a kincs és a szemét között; mindkettő megtenné, feltéve, hogy van elég belőle. Csupán annyit állíthatunk, hogy az ember lényegi minőségi megkülönböztető jellege spirituális lehetőségeiben rejlik, és hagyjuk is a kérdést ennyiben. Tudományosan nem bizonyítható.

A földi átalakulások magukban foglalják az emberi és egyéb típusú életek periodikus pusztulását is. Mindez roppant szörnyűnek tűnhet a szemünkben és nehéz megértenünk, hogy egy végtelenül irgalmas Isten hogyan rendezhette így a dolgokat. Megfeledkezünk arról, hogy a születés és halál törvénye nem csupán individuális élőlényekre alkalmazható, hanem mindenre, ami a mennyiséggel való kapcsolatból nyer formát, az univerzumoktól lefelé. Minden elenyészik, egyedül a Szellem, amely tiszta minőség, elmúlhatatlan és mindig tökéletesen önmaga. Individuumként és emberi társulásokként, társadalomként egyaránt halandóak vagyunk. Az ember mindig tudta ezt, ugyanakkor mindig látta azt is, hogy valaminek lennie kell mindemögött, valami elmúlhatatlannak és nálánál nagyobbnak. Ha nem így lenne, mind saját maga, mind a formák romlandó világa teljességgel valótlan lenne, pusztán tünékeny illúzió, ok és cél nélküli. Egy ilyen koncepció nem csupán a saját léttudatunkkal áll ellentmondásban, hanem valószínűleg végső elemzésben is értelmetlen. Hogy saját magunk és a formák egész univerzumának mulandóságát és függő állapotát az ehhez szükséges legnagyobb alázattal elfogadjuk, elengedhetetlen előzményként meg kell értenünk saját helyzetünket, és az ilyen megértés nélkülözhetetlen a célravezető cselekvéshez. Mindazonáltal úgy tűnik, a mennyiségi és mulandó területen elért vívmányaink pillanatnyilag elhomályosították a kvalitatívtól és a múlhatatlantól való függésünket, így zavarva össze tájékozódó képességünket, akadályozván a jó szándékú cselekvést.

Mi köze mindennek a földműveléshez? Valójában minden; mégpedig ama kettős okból kifolyólag, hogy a földi átalakulások eredményeképpen létrejövő termőföld képezi fizikai alapját, s hogy a minőség mennyiséghez való viszonya – nem csupán a mezőgazdaság végtermékeiben, hanem problémáinak megközelítési módjában úgyszintén – sokkal közelebbről érint mindannyiunkat annál, mint az emberek többsége gondolná. Ugyanis pusztán a biológia és a közgazdaságtan szempontjából is a földművelés képezi az emberi élet alapját ezen a bolygón, s így van az utolsó nagy geofizikai kataklizmát követő népszaporulat óta, melynek során túlléptük a szűz Természet élelmiszer-előállító képességének határait. Miután meghonosodott, az ember és Természet közötti viszony fő kifejeződése lett; minden egyéb emberi tevékenység mintha csak belőle nőtt volna ki és tőle függene. Ezek nélkül még megvolnánk, de mezőgazdaság nélkül nem, ennélfogva sokkal közvetlenebbül és sokkal szorosabban érint minket, mint bármely más tevékenység. Életünk és szemléletmódunk

minősége visszatükröződik benne, s viszont, a földművelés minősége is kifejeződik az előbbiekben. Ezt a nyilvánvaló igazságot kezdte beárnyékolni az ipari fejlődés csábítása és zűrzavara, ám a világ népességének gyors növekedése mennyiségi aspektusában most újra ránk kényszeríti. Még nem teljesen megvilágított okokból kifolyólag az ilyesfajta növekedés mindig társulni látszik egy ipari forradalommal.[2] Hihetetlenül rövid idő alatt az ipari fejlődés majdnem minden nemzet célkitűzésévé vált, és egy ilyen törekvésről, ha egyszer meghonosodott, nem könnyű lemondani, különösen ha célja a jómód és a vagyon, amely hatalmába keríti. Következésképpen, noha néhány évtizeden belül világméretű éhínség veszélyével kell szembenéznünk, továbbra is egyre növekvő arányban áldozzuk pénzünket és energiáinkat különféle fejlesztésekre az ipar területén, melynek igényei kielégíthetetlenek. Az ipar folyamatosan újabb vadhajtásokat hoz, amelyek csak fokozzák a világ élelemmel való ellátásának problémáját azáltal, hogy új lehetőségeket és ezekkel együtt újabb vágyakat teremt. Elég különös módon – bár meglehet, ebben egyáltalán nincs semmi különös – a legújabb vágyak és kívánt dolgok a legdrágábbak és a legabszurdabbak, így például a színes televízió, az egyre gyorsabb utazás és az emberek eljuttatása a Holdra. A jelszó az önmagáért való haladás lett, s ez leggyorsabban csak valaki más kárára érhető el. Ha mindenki erre törekszik, a különböző – nemzeti vagy másféle – csoportok érdekei közötti rivalizálás mindenütt elmérgesedik, és a háborúra való készülődés, legyen az „hideg" vagy „tüzes", az erőforrások legfőbb kiaknázójává válik.

Az iparban domináló szempont, az alapjait képező fő elv, mely minden egyebet megelőz, hogy bármely árucikk előállításának és értékesítésének pénzügyi költségeit folyamatosan csökkenteni kell. E csökkentés célja az emberi és fizikai erőforrások felszabadítása a még szélesebb áruválaszték előállítása érdekében. A folyamattól elválaszthatatlan a halmozódó és gyorsulást előidéző jelleg. Ez maga után von egy olyasfajta állandó változást, amelyet manapság az „erőforrások átcsoportosításának" hívnak. Ezenfelül megköveteli a javak utáni igények szakadatlan stimulálását, vagy más szavakkal, a vágyakét; tehát folyamatosan meg kell győzni az embereket, hogy azt kívánják, amiről nem is tudták, hogy kívánják, különben az expanzió lassul vagy megáll. Kitalálni is nehéz volna olyan ökonómiai hátteret, amely ennél még kevésbé lenne alkalmas a mezőgazdaság életfunkcióinak megvalósulására. Ahogy az ipari szemléletmód egyre univerzálisabbá lesz, úgy egyre bonyolultabbá és végső fokon lehetetlenné válik, hogy a földművelés megőrizzen egy szemléletet és metódust, amely összeegyeztethetetlen az iparéval. A földművelést mindenekelőtt az a szakadatlan világméretű nyomás befolyásolja, hogy csökkentenie kell az egységre eső költséget pusztán marginális pénzügyi előnyökkel járó új módszerek átvételével, és folytonosan újabb eljárásokkal kell felváltania ezeket, annak ellenére, hogy az ebből fakadó bizonytalanság csupán károkat okoz.

Ennélfogva a mezőgazdaság, amennyire csak a körülmények engedik, magává teszi az ipari szemléletmódot, ám ha egyszer beleesett a csapdába, nincs menekvés. Sokáig ellenállt, de mostanra alaposan belegabalyodott.

A földművelés jellegzetes szervezete a legutóbbi időkig az úgynevezett parasztság volt; talán valamivel hamarabb tűnt el Nagy-Britanniában, mint más országokban. Alapvető jellemzői közé tartoznak az aránylag kis ökonómiai egységek, melyeket rendszerint családok művelnek, akik táplálékuk javát saját birtokukról nyerik, a felesleget pedig eladják vagy elcserélik. Minden egység vagy egységcsoport többé-kevésbé önálló és többé-kevésbé önfenntartó, mind ökonómiai, mind biológiai szempontból. A földművelés és az állattartás technikái csekély módosulásokkal generációról generációra hagyományozódnak. Ezen keretek között sokféle változat található és tanulmányozható; némelyek a mai napig fennmaradtak itt-ott, noha nem teljesen változatlanul. A parasztság életmódja mindenekelőtt tradicionális; a változásokkal szembeni ellenállása a múltban talán a legfőbb stabilizáló tényező volt az emberi civilizációban, mindemellett tiszta emberi minőségek táptalaja is. A hajdani parasztság néhány túlélője között még ma is megtalálhatjuk a méltóság, a tartás, a valódi mesterségbeli tudáshoz kapcsolódó hivatás büszkeségének kiemelkedő példáit, melyek kétségtelenül az ember Természetben betöltött helyének, s ezáltal Istenhez való viszonyának valódi érzékelésével állnak összefüggésben. E minőségek pótolhatnak számos hiányosságot, de nincsenek kellően megbecsülve napjainkban, mivel nem hoznak pénzt a konyhára; egy civilizáció mindazonáltal súlyosan elsilányul, ha ezek megritkulnak. A paraszt mindig tuskónak tűnt az elegáns és ápolt városlakók szemében, ugyanakkor mégis gyakran romantizálták életmódját. Egy ilyesfajta lekicsinylés egyáltalán nem igazolható, a paraszti funkció nélkülözhetetlen a letelepedett népek életében, s e funkció sokkal több, mint puszta élelem előállítás, mivel ez az a hivatás, amely révén az ember szerves egységet alkot környezetével, legalábbis annyiban, amennyiben a parasztság őrzi még az eredeti édeni állapot emlékének maradványait. Romantikus aspektusa szorosan kötődik ehhez az eredethez, jóllehet hanyatlásából következően igen kevés maradt fenn ebből. A paraszti életmódot mára szinte teljesen eltörölték a Föld színéről. Azt mondják, nem felel meg korunk követelményeinek, de akkor korunk emberei nincsenek tisztában azzal, mik is a valódi szükségleteik. Hogy a parasztság képes megőrizni valamit, ami összhangban van a legmélyebb emberi szükségletekkel, legalábbis magyarázatot ad arra, hogy a társadalmi formák közül miért ez a legszívósabb. Ám úgy tűnik, ott is halálra van ítélve, ahol a mai napig kitartott. A traktor felváltja az igásállatokat, mindenhol megjelent az elektromosság, a televízió a nappalikban és az autó az istállóban, és ahol mindennek ellenére valaminek még kicsit tovább sikerülne megőrződnie az egykori szellemiségből, azt hamarosan elnyeli a turizmus mesterkélt miliője.

Az európai és ázsiai parasztot, akiről itt nyilvánvalóan beszélünk, a tradicionális földművelés jellegzetes képviselőjének tekintjük. A vadászó nomád életforma lényegénél fogva elenyésző mértékben földművelő, emiatt jelenlegi témánk tárgyalásánál nem vesszük figyelembe, csupán megemlítjük, hogy az igazi nomád sok szempontból közelebb áll az édeni állapothoz, mint a paraszt, s a modernizmus megjelenése még gyorsabban és szinte tökéletesen pusztította el életmódját.

Érdemes röviden összefoglalni ama külső változások mibenlétét, amelyeket a földművelésben a modern szemléletmód dominanciája idézett elő.

Először is: a földművelésben közvetlenül részt vevő személyek számának progresszív csökkenése, mind a termékek, mind a nem földművelő lakosság mennyiségéhez viszonyítva. Ez a tendencia Nagy-Britanniában előrehaladottabb, mint másutt, itt ugyanis a földművelők teljes lakossághoz viszonyított aránya ma már kevesebb mint négy százalék és továbbra is csökken. A folyton növekvő számú mezőgazdasági folyamatok és feladatok gépesítése tette lehetővé ezt, beleértve az állattartást is. Ez az indusztrializáció legjellegzetesebb vonása, melynek velejárója a kenyérkeresők tulajdonrészesedéssel bíró munkásokkal való helyettesítése.

Másodszor: pontosan a fentiekből adódóan, egy progresszív növekedés figyelhető meg a gazdaságok és földterületek átlagos méretében, hogy ezáltal a bonyolult és drága gépezetek és berendezések költsége nagyobb területen oszolhasson szét, valamint teljes kapacitásuk kihasználtsága a lehető legkevésbé legyen korlátozva. Az ebből következő változásokat a birtokrendszerre és a pénzügyi kérdésekre stb. vonatkozóan most nem vesszük tekintetbe itt, noha azok sem jelentéktelenek.

Harmadszor: vegyi eljárások bevezetése a régi módszerek helyett, mind a talaj termékenységének fenntartása, mind a fertőzések, gyomok és kártevők elleni küzdelem terén.

Negyedszer: közvetlenül a már vázolt három változásból eredően: a gazdasági függetlenség fokozatos elvesztése, az individuális mezőgazdasági egységek és az egészében vett mezőgazdaság tekintetében egyaránt. A mezőgazdaság funkcióinak megvalósítása szempontjából tulajdonképpen máris alávetettje az iparnak, sőt, különösen Angliában, távoli országok iparától és termékeitől függ. Éppen ebben rejlik az eddig jórészt fel sem ismert éhínség veszélye.[3]

Ötödször: egyre nő az igény a mezőgazdasági és kertészeti termékek standardizálására, hogy a főként városi lakosság igényeit kielégíthessék és a közvetítő kereskedők elvárásainak is eleget tegyenek, akik nem csupán kiszolgálják eme igényeket, hanem meggyőzik vevőiket arról, hogy azt kívánják, amit ők kínálnak nekik, azaz uniformizált, szabványosított mennyiségben csomagolt és lehetőség szerint nem romlandó termékeket. Mindennek következménye a tartósítószerek használatának széles körben elterjedt gyakorlata, illetve a rom-

landó vagy költséges összetevők pótlékokkal való helyettesítése az élelmiszerek egyre bővülő választékában, egészen a többé-kevésbé súlyos élelmiszerhamisításig elmenően. A felhasznált anyagokról rövidtávú kísérletek során rendszerint kimutatják, hogy ártalmatlanok, de enyhén szólva is jogunk van valami többet és jobbat elvárni élelmiszereinktől, mint hogy pusztán ártalmatlanok legyenek. Az ilyesfajta praktikák állítólagos indoklása és igazolása ismételten az olcsóság, ám ezt is meglehetősen érvénytelenítik a termelés, a csomagolás és a forgalmazás költségei. Egyre nő a szakadék az őstermelők és a végső fogyasztók között, melynek leginkább a financiális aspektusa szembetűnő, de így van a sokkal fontosabb biológiai nézőpontból is. Ez természetesen olyan átfogó kérdés, amely lefedi az emberek élelmezésének teljes területét.

Hatodszor: növekvő bizonytalanság támad abból a fokozódó sebességből, amellyel a kutatások által kitermelt újabb ötletek, az ökonómiai és politikai változásokkal együtt, szükségessé teszik a módszerek és az aktuális problémák megközelítéseinek korrigálását vagy átalakítását. A mezőgazdaság megszűnt a civilizáció fő – akár ökonómiai, akár társadalmi – stabilizáló tényezőjévé lenni, és akarva-akaratlanul belekeveredett abba, amit általában és csípősen „a patkányok versenyfutásának" neveznek.[4] Talán nem túlzottan képtelen feltevés kijelenteni, hogy több változás történt az elmúlt száz esztendőben, mint az azt megelőző ezer év alatt, és több az elmúlt húsz évben, mint a megelőző két évszázadban. Ez a gyorsulás a tempó csökkenésének halvány jelét sem mutatja, noha nem belátható, hogyan is tarthatna így örökké. Ha szükséges lenne kiválasztani a legnagyobb eltérést a hajdani és a modern mezőgazdaság között, ez lenne az.

Mindeme változások a tradicionális szemléletmód cserbenhagyását mutatják egy ipari megközelítés kedvéért. Az indusztriális fejlődés a modern tudományon alapszik, így nem meglepő, a mezőgazdaságban szintén felmerült az igény, hogy egyre inkább tudományos legyen, s valóban nagymértékben igyekszik megfelelni eme elvárásnak. A legtöbb földműves elfogadja a helyzetet és sokan örvendetesnek is tartják, hiszen távolról sem mentesek az ipari fejlődés ideológiájának fertőzésétől. Szerintük, és mások szerint szintén, ezen az úton minden egyes lépés haladásként üdvözlendő, ami pusztán ipari nézőpontból valóban így van. Minden egyes újítás legalábbis potenciális pénzügyi nyereséget hoz, ám ennek szükségszerűen meg kell fizetni az árát. Az ipar egyedüli motivációja a financiálisan kimutatható nyereség, de a fizetendő árat kevésbé mérhető valutában kell megfizetni, amely inkább kvalitatív, mint kvantitatív. Nincs nyilvánvalóbb példa erre annál, hogy a szépség feláldozása együtt jár az ipari fejlődéssel, beleértve az ipari irányvonalak mentén végbemenő mezőgazdasági fejlesztéseket. Itt nem csupán a Természet szépségeinek elvesztéséről van szó, hanem a dolgok szépségéről is, melyeket az ember használati vagy élvezeti célokból állít elő. Ez egyike ama minőségi veszteségeknek,

amelyek nem maradtak észrevétlenek. Sajnálkoznak miatta és számos kísérlet történt, hogy a lehető legkisebbre csökkentsék, de keveset tettek azért, hogy szembeszálljanak vele, vagy akár csak megkíséreljék megérteni az okát.

Léteznek más hasonló esetek is. Például: erős felzúdulást váltott ki, amikor a „nagyüzemi gazdálkodást" állatokra alkalmazták, főleg az eljárás kegyetlensége miatt, majd számos érvet sorakoztattak fel mindkét oldalon. Anélkül, hogy a vitával behatóbban foglalkoznánk, bizton kijelenthetjük, hogy mindaddig, amíg bármely termelő, aki csökkenteni tudja kiadásait és közben eladható terméket állít elő, kiszoríthatja az üzletből a másik termelőt, aki ezt nem képes megtenni, egészen addig létezni fog a „nagyüzemi gazdálkodás", vagy valami ahhoz hasonló, minden elkerülhetetlen következményével együtt termékeinek minőségére és a termelésbe vont állatokra vonatkozóan, jóllehet ezeket alighanem eltitkolják.

Egy további példa a „természetes" és a „mesterséges" úton termelt élelmiszerek minőségéről szóló polémia. A kérdés valójában nem az, hogy egy termék természetes vagy mesterséges-e, hanem itt a mesterségesség mértékéről van szó, ugyanis természetes táplálékoknak egyedül csak azokat nevezhetjük, melyek emberi támogatás nélkül teremnek; a mérték kérdése azonban tényleg döntő jelentőségű. A téma *ad nauseam* [rosszullétig – *A szerk.*] vitatható, és a született válaszok bármelyike bizonyosan kritizálható elfogultsága miatt, hiszen tudományos bizonyítékok aligha lehetségesek e kérdésben. Igazából csak egész közösségekkel végzett, több generáción átívelő kísérletek nyújthatnának olyasmit, amit tudományos bizonyítéknak nevezhetnénk, és addigra már túl késő lenne, hogy bármi hasznát vegyük.[5] Eközben a művelés és termékenyné tétel régi módszereihez való visszatérés sem érintené önmagában a dolog lényegét. Ez nem jelenti azt, hogy ne érné meg a fáradságot önmaga kedvéért, feltéve, hogy nem remélünk túl sokat tőle. Néhány ember megpróbált és ma is próbál élelmiszert előállítani műtrágyák és permetszerek nélkül, és néhányan – talán egyre növekvő számban – előnyben is részesítik az ily módon termelt táplálékokat, és ki merné állítani, hogy rosszul teszik? Ezek az ellenmozgalmak azonban igen csekély befolyással bírnak jelenleg; az emberek nagy többsége a kérdés iránt nem mutat érdeklődést, és inkább sodródik az árral, a modern módszerekkel termesztett élelmiszerek ellen tiltakozókat pedig egyszerűen mániákusoknak tekinti.

A gazdák mindazonáltal átveszik az új eljárásokat, mert tudják, ha nem tartanak lépést a korral, kiszorulnak az üzletből; a modern földművelés ugyanis sokkal inkább üzlet, mint életmód. A mezőgazdaság egyre teljesebb indusztrializációja iránti kényszer egyre nő; a földműveseket hivatalosan is erre ösztönzik. Nagy-Britanniában, ahol a kormány szabja meg a legalacsonyabb árakat, közölték a gazdálkodókkal, hogy az árak évente, a „termelékenységük" elvárt növekedése alapján kerülnek kiszámításra, a termelékenység mértéke

pedig kizárólag pénzügyi jellegű. Ezért az a néhány gazda, aki így vagy úgy megpróbált szembeszállni a jelenkori trendekkel, máris kiszorult a piacról; kitalálták ugyanis, hogy ami tegnap gazdasági szempontból lehetséges volt, ma már nem az, és holnap még kevésbé lesz az. Ha valaki meg akarja védeni magát az általa ártalmasnak vélt kortárs trendektől és hatásoktól, oly módon, hogy saját táplálékát saját birtokán, saját módon termeszti – amihez minden joga megvan –, segítséget és megértést aligha kap. Olyan helyzetben kell lennie, hogy szembe tudjon nézni a gazdasági elszigetelődéssel, ami a gyakorlatban igen nehezen kivitelezhető. Más területeken szintén egyre nehezebben megvalósítható a modern civilizáció befolyásától való elkülönülés, ám ha nem sikerül megtenni, a gazdasági izoláció is csupán erősen részlegesen vihető végbe.

A gazdasági elkülönülést megkísérlő individuumok vagy csoportok ellen irányuló alapvető kritika azt hangoztatja, hogy nem veszik ki részüket a világ jövőbeni élelmiszerellátási problémájának megoldásából. Erre azt is felelhetnék, hogy felesleges a világot méreggel táplálni, ám egyedül az idő tudja megmutatni, igazuk van-e vagy sem. Az azonban teljesen biztos, hogy a jövőben lehetetlen a világ egyre növekvő lakosságát másként élelmezni, mint a modern tudományos mezőgazdasági eljárások teljes körű alkalmazásával: ha az élelmiszerellátás lehetséges volna e módszerek felhasználása nélkül, az feltételezné a modern civilizáció kvantitatív és szentimentális ideái és az ezekből születő vágyak eltörlését, valamint a Természettel való – jelenleg felfüggesztett – összhang és együttérzés helyreállítását. Tagadhatatlan, hogy igen sűrű népességszám mellett az emberek hosszú időszakokon át képesek voltak élelemmel ellátni magukat a modern eljárások nélkül is,[6] ám az életre és problémáira való rátekintésük és értékrendjük olyannyira eltért a miénktől, hogy még megérteni sem tudjuk őket, arról nem is beszélve, hogy úgy éljünk, ahogy ők.

Bárhol húzzuk meg a határvonalat, mely elválasztja a mesterségest a természetestől, elkülönülésükben elértünk egy pontot, amikor azt mondhatjuk, az ipari forradalom sarkában járó mezőgazdasági forradalom létrehozott valamit, amit az ember és a Természet közötti szétválásnak nevezhetünk. Korábban az ember többé-kevésbé harmóniában élt a Természettel mint egésszel, és kivette részét a „Természet egyensúlyának" fenntartásából. A természeti egyensúly, ha úgy tekintjük, az isteni elrendelés és akarat megvalósulását jelképezi, miszerint minden élőlény kapcsolatban áll egymással Istenben való közös eredetük révén, és ezen elrendeléseknek megvan a szelíd és a szigorú aspektusuk is; olyan tény ez, melynek felismerését és elfogadását a modern szentimentalitás megtagadja.[7] A modern nézőpont szerint a múlt embere „babonás", értve ezalatt, hogy indítékai többnyire nem pusztán racionálisak voltak. Nem veszik figyelembe azt a tényt, hogy az indítékok eredetüket tekintve lehettek szupraracionálisak is; vagy más szavakkal, a tényt, hogy a földművelés – egyéb emberi, társas, művészi, katonai stb. tevékenységekkel együtt – valaha

megszentelt, szakrális cselekménynek minősült, noha mi gyakran tradicionálisnak nevezzük. A „szakrális" és a „tradicionális" szavak jelentésben nagyon közel állnak egymáshoz, vagy legalábbis így kellene lennie ennek. Mára azonban jelentésében mindkettő többé-kevésbé hasonult a „babonás" kifejezéshez, ami a szó szoros értelmében olyan dolgokra alkalmazható, amelyek az isteni eredethez való kapcsoltságuk elvesztése miatt elveszítették értéküket. Az ősi eljárások nem érthetők a pusztán gazdasági kifejezésmód segítségével, s ha semmilyen más kifejezésmódot nem tekintenek valóban fontosnak és komolyan vehetőnek, akkor egyáltalán nem értelmezhetőek. Az ősi eljárások nagy része tényleg – a szó valódi értelmében – babonává vált, s talán éppen ezért nem bizonyulnak többé eredményesnek.[8] A hajdani emberek Természethez való hozzáállása feltehetően egy többé-kevésbé nem-analitikus elfogadás volt, mellyel együtt járt az Isten csodálatos alkotásai iránt érzett tisztelet, amit manapság túl gyakran „természetimádatként" karikíroznak. Ám őseink kétségtelenül felismerték, tudatosan vagy tudattalanul, esetleg félig tudatosan, hogy sosincs vége az élőlények közötti kapcsolatok és viszonyok komplexitásának és finom árnyaltságának, így magyarázatuk meghaladja a pusztán emberi elme képességeit, amint erre mi is kezdünk újra ráeszmélni. Őseinkben nem élt holmi elbizakodott és tapintatlan kíváncsiság a környezetük iránt, vallásaik és hagyományaik ugyanis arra tanították őket, hogy fogadják el emberi helyzetüket. Minden ilyenfajta tanítás indokoltsága abban áll, hogy a közvetlen és körülményeskedéstől mentes emberi tapasztalás is nyújt annyit, ha nem többet, mint amit a legtöbb ember mélységében felfogni képes, míg a túlzottan széles körű érdeklődés elvonhatja a figyelmet ama tapasztalatoktól, melyek ugyan látszólag egyszerűek és szinte közhelyszerűek, szimbolikusan minden spirituális igényt kielégítők. Egy túlzott kíváncsiság a külső és felületi komplexitásra összpontosítja a figyelmet, megteremtvén a széleskörűség illúzióját, holott valójában csak a külsőségekkel foglalkozik és ezért felületes marad.

Egy szétterjedő gömb felülete egyre távolodik a középponttól, gömbszerűségének alapjától, ugyanakkor, ahogy felülete kiterjed, alkotóelemei is távolodnak egymástól. Ilyen hasonlattal lehet leírni minden kifelé tekintő és perifériku tudást; az egyre kiterjedtebbé válás során összetevői eltávolodnak egymástól és közös alapjuktól.[9] Ebben az analógiában a gömb felülete jelképezi a látható univerzumot, a jelenségek világát, amellyel a modern tudomány kizárólagosan foglalkozik, míg a teljes gömb, beleértve felületét is, a maga teljességében jelképezi a valóságot, egység köré centráltan. A felület kiterjedésében korlátlan; nincsenek határai és egyik része sem principiális valamely másikhoz viszonyítva, ennélfogva a felületre szorítkozó kutatás nem rendelkezhet finalitással [célra irányulással – *A ford.*]. Ha a finalitást a felületen keressük, a kutatás elkerülhetetlenül egyre terjedelmesebb és töredékesebb, ugyanakkor egyre eszeveszettebb lesz. Az ebből fakadó sokféleséget és változatosságot

gazdagodásként tüntetik fel, ám ez hamis és végső soron káros gazdagodás, mivel egyre inkább kvantitatív és egyre inkább elszakad a tisztán kvalitatív centrumtól. A kísérletekre alapozott kutatások iránti nyilvánvaló igény egyre gyorsabban nő, ahogy a megfigyelés alatt álló terület növekszik, mivel minden egyes kísérlet csupán egyre kisebb töredékét képes lefedni az adott területnek. A tudomány szemléletmódja, lévén kísérletekre alapozott, a próba és a tévedés módszerét alkalmazza, azaz pusztán empirikus. Ha igaz, hogy a mezőgazdaságban vagy bárhol másutt a helyes gyakorlat semmilyen más alapokra nem helyezhető, abból az következik, hogy a kíváncsiskodás és a találékonyság az intelligencia valódi mértéke. Ha ez így van, őseink intelligenciája csakugyan alacsonyabb rendű volt a miénkhez képest, és az emberi agy képességeiben végbemenő recens változásokat olyan nagyfokúnak, gyorsnak és olyan világszerte elterjedtnek kell tekintenünk, amit aligha lehetséges a fokozatos adaptációként elgondolt evolúciós elmélet számlájára írni. Csupán olyasvalamivel lehetne magyarázni, amit a biológusok mutációnak hívnak, ám ez a mennyiségi nagyság és a sokoldalúság mutációja lenne, melyet jelen tudásunkkal semmivel sem vagyunk képesek párhuzamba állítani. Szinte szükségessé válnék egy miszteriózus külső erő beavatkozására gondolni, de ez sem kielégítő. Valójában csupán annyi történt, hogy a szemléletmód átalakulása – ami végbemehet bármiféle új képességek megszerzése nélkül – oly sok változást hozott életünkbe, hogy új képességek megszerzésével tévesztettük össze.

Mi választottuk meg az irányt, amely felé haladni kívántunk, s elérkeztünk egy pontig, ahol úgy tűnik, a jövő egyetlen reménye a kutatás kiterjesztésében és gyorsításában található, így a választott irányba mutató változások egyre gyorsabban mennek végbe. E gyorsulás, amely egy nehéz test magasból való alázuhanásához hasonlítható, rendkívül ártalmas a mezőgazdaságnak, és ha a mezőgazdaság számára ártalmas, ártalmas az emberiség számára is. A talaj, az állatok és a növények korlátozott mértékben képesek alkalmazkodásra, és meglehetősen lassan alkalmazkodnak e határokon belül is, melyeket a gyors változások tovább szűkítenek. Ha a teljesítmény kikényszerítésének folyamata elér egy bizonyos pontot, túlmegy minden határon, ám addigra már túl késő lesz. Senki sem tudja megmondani, melyik ez a pont, mivel mielőtt bármely újítást tisztességes próba alá lehetne vetni, és mielőtt a kísérletbe bevont élőlényeknek – beleértve az embereket is – lehetőségük nyílna az adaptációra, addigra a korábbi módszert máris felváltotta egy másik. Egyáltalán nincs lehetőség a hosszú távú következmények felmérésére és előre jelzésére, voltaképpen azért, mert csak a hosszú táv lejárta után lehetne kiértékelni ezeket. Egyszerűen nincs idő többre, mint a legnyilvánvalóbb és legközvetlenebb hatások számításba vételére. Ezekről a hosszú távú változásokról egyedül annyit tudunk, hogy igen komplexek és kiszámíthatatlanok, illetve – mint például a talajerózió esetében – gyakran visszafordíthatatlanok. Jellegük és természetük

megjövendölésére bármely próbálkozás pusztán találgatás. Eddig úgy tűnik, a talajra leselkedő veszélyek a talajszerkezet leromlásában és a nyomelemek hiányában nyilvánulnak meg; az állatok és növények esetében a betegségekre és genetikai zavarokra való hajlamban; a mezőgazdaság egészét tekintve pedig a gyomok és kártevők elburjánzásában. Eddig és egy bizonyos pontig a tudomány többé-kevésbé képes lépést tartani az ilyen irányú tendenciákkal és a belőlük fakadó nehézségekkel, ám egyre gyorsabban újabb és újabb problémák merülnek fel. Mindez felhívja a figyelmet a mezőgazdaság fokozódó függésére attól a komplikált és sebezhető tudományos és ipari szervezettől, amely felett tulajdonképpen semmi kontrollja nincs.

Talán e helyütt érdemes megemlíteni egy viszonylag új tudomány, a genetika legújabb fejleményeit, amelyek gyakorlatilag lehetőséget nyújtanak új növény- és állatfajok mesterséges előállítására. Tevékenysége ezidáig arra szorítkozott, hogy már létező fajokból új változatokat vagy hibrideket hozott létre a meglévő gének szelekciójával és kombinációjával, de a mesterséges gének előállítása is komolyan felvetődött. Kérdés, hogy ilyesmi lehetséges-e vagy sem, a jövőbeni fejlemények azonban biztosan messzeágazóbbak lesznek, mint a jelenlegi eredmények. Jól tudjuk, az atomok szerkezetével végzett kísérletek potenciálisan milyen veszélyt jelentenek az élőlényekre, noha kezdeményezőik nem látták előre e következményeket. Vajon mivel járnak akkor az élőlények genetikai összetételén végzett kísérletek? Azt mondhatnók, az ellenőrizhetetlen és fékezhetetlen szörnyűségek akaratlan előállítása, noha talán nem nagyobbak a vírusoknál, nem zárható ki mint lehetetlenség. Egy olyan felfedezést, amit zsurnalisztikai nyelvezettel „jelentős áttörésként" harangoznának be, nagyon is indokolt aggodalommal szemlélni, már csak azért is, mert tovább erősítené az uralkodó álláspontot, amely az emberiségnek új „teremtőerőt" tulajdonít, jóllehet a nagyobb és sokkal alattomosabb veszély alighanem a velünk oly szoros kapcsolatban álló állatok és növények további minőségi lerontásában rejlik.[10] S vajon az ilyesfajta kísérletek mindig csakis állatokra és növényekre korlátozódnak majd? Az emberiség eme legújabb vívmányának kvázi-isteni teremtőerőként való felfogása a „szuperember" jövőbeni evolúciójával kapcsolatos, szinte ugyanennyire elterjedt elképzeléssel együtt szemlélve erősen arra enged következtetni, hogy az emberi szervezeten végzett kísérleteket sem halogatják már sokáig.

Mindezt egyben látva, különös tekintettel az uralkodó gyorsulás tényezőjére, nehezen belátható, miként volna elkerülhető vagy legalább hosszan késleltethető a mezőgazdaság súlyos válsága. Lehetetlen megjósolni, milyen alakot fog ölteni, főként azért, mert közvetlen oka nem is a mezőgazdaságon belül keresendő. Nyilván kapcsolódik majd függetlenségének és önállóságának jelenlegi elvesztéséhez. Közvetve vagy közvetlenül valószínűleg kapcsolódik a világ népességének növekedéséhez is, s alighanem továbbra is fennáll

majd valami olyasmi, ami a jelenlegi kényszerhez és feszültséghez hasonló, bár okai teljesen mások lesznek. Korántsem nehéz elképzelni olyan helyzetet, amikor az olcsó élelmiszer iránti igényt felváltja az „élelmet mindenáron" igénye. Sőt, egy ilyen szituáció szinte teljesen biztosan kialakul, ha a világ továbbra is kitart ama törekvéseiben, hogy olyan dolgokkal lássa el az embereket, amelyek enyhén szólva sokkal kevésbé nélkülözhetetlenek, mint a táplálék. Akkor is lesz még feszültség, talán sokkal elviselhetetlenebb, mint ma, és bizonyosan még inkább a mennyiségi szemlélet uralja, mint a minőségi. Lehetetlen előre látni bármely jövőbeni krízis természetét, ám amennyiben a mezőgazdaság egészét érinti, úgy hatással lesz minden egyes emberre a Földön. Eközben pedig Nagy-Britannia lehetővé teszi, hogy évente ötvenezer angol holdnyi mezőgazdasági területet maradandóan egyéb célokra hasznosítsanak. Ehhez már felesleges bármit hozzáfűzni.

A krízis egyik lehetséges formája az, amit egykor „Isten ujjának" neveztek. Ez lecsapódhat például úgy, mint a Föld kérgének újraigazítása. Érdemes megemlékezni arról, hogy azokban az időkben, amikor az elkerülhetetlen csapásokat kifejezetten Istennek tulajdonították, egyidejűleg szokás volt hálát is adni Neki a kapott jótéteményekért. Ez a két attitűd együttesen jelképezi az Istentől való függés elismerését, ami a lélek javára válik. Jót tesz a léleknek – ugyanis általa kapcsolatban marad a valósággal. Semmi sem károsabb a lélek számára, mert semmi sem tévesebb annál, mint az Istentől való függetlenség öntelt feltételezése, legyen szó akár nagyobb, akár jelentéktelenebb dolgokról. Ha a múltban a csapások „Isten ujjai" voltak, ez ma sincs másként; ha akkoriban „ítéletek" voltak, ma is azok, amit önkéntelenül is elfogadunk, amikor a „krízis" szót alkalmazzuk, melynek szó szerinti jelentése „ítélet". Hogy az események sora manapság „krízisek" sorozata, melyek egyre szorosabban követik egymást, kétségtelenül kifejezésteljesebb annál, mint a legtöbb ember gondolná.

Mind az emberi lélek, mind a Föld kérge Isten mindent felülmúló diszpozícióinak és ítéleteinek alávetett. A világ a maga lakóival együtt sok részből összetett, de az isteni Egységből való eredete folytán egységet alkot. Ami hatással van valamely részére, az az egészre is kihat, és ami hatással van az egészre, kihat az egyes részekre is. Amennyiben így van, furcsa lenne, ha a földkéreg és az emberi mentalitás változásai egymástól függetlenek volnának, akár előkészítő szakaszaikban, akár beteljesülésükben. Nem is annyira arról van szó, hogy az egyikben bekövetkező változás okoz változást a másikban, hanem inkább arról, hogy ezek egy közös okból indulnak ki, noha egy vagy más alkalommal úgy tűnhet, hogy az egyik a másiknak oka. Például egy földi átalakulás látszólagos oka lehet az emberi mentalitás megváltozásának, vagy az ember látszólagos előidézője lehet egy földi átalakulásnak azáltal, hogy nem a megfelelő helyen robbant fel valamit, vagy éppen megbolygatja az atmoszféra érzékenységét bizonyos típusú sugárzásokkal, és így tovább.

Más szavakkal, minden dolog együtt mozog az Univerzum Nagy Építőmestere terveinek megvalósítása felé, egymással összefüggésben állva minden szakaszon, nem csupán a kritikus vagy feszült vagy szembetűnő fázisokban, annak ellenére, hogy az előkészítő fázisokat nem tekintjük ilyeneknek. Ezek alig észrevehetők a Föld kérgének átalakulása esetében, ugyanakkor azonban nyilvánvalók az emberi ügyekben, ahol „az idők jelei" lehetnek mindazok számára, akik képesek olvasni azokat.

Bármely fázis beteljesedése katasztrofális lehet az ember szempontjából, pláne, ha földi átalakulással jár együtt. Elfelejtjük, hogy egy földi átalakulás, noha egy azt megelőző szempontból halált jelent, születés is az azt követő nézőpontból. A világ vagy egy világ újjászületik egy új talajon, amely termékenyebb a régi, már kiüresedett földeknél. S ha a kataklizma isteni ítélet a korábbi emberiség vonatkozásában, isteni beiktatása is egy új emberiségnek, visszaállítva annak édeni állapotát, mivel így már nincs eltávolodva a közvetlen isteni beavatkozástól és nem feledkezik meg róla. Így új ciklus kezdődik, és ennek folyamán valahol szükségessé válik valamiféle földművelés is, ahogy Ádámmal is történt. A tudomány a kisebb vagy nagyobb arányú földi kataklizmák periodikus előfordulását illetőleg egyetért a vallással, de a kettő mélységesen eltér egymástól következtetéseiben.[11] A tudomány csak saját leleményességének hipotetikus gyarapítása révén lát kiutat az ember számára, minélfogva a földi mintára elképzelt emberi élet egyre hipotetikusabb lehetőségeit kívánja megnyitni a csillagokkal teli univerzum felfedezése és kiaknázása révén. A vallás teljesen más jellegű megoldást kínál: megszabadulást minden akadálytól, legyen az fizikai vagy másféle, és ezt az ember csak saját lénye és minden létező változatlan Centrumában találhatja meg, ahol a Szellem lakozik örökkön, és kisugárzása révén átruházza kvalitatív minőségeit mindenre, ami periferikus.

Ha időnként úgy tűnt, messzire kalandoztunk a mezőgazdaságtól, azért történt, mert a mezőgazdaság kérdését nem lehetséges elszigetelten s ugyanakkor realisztikusan megfontolás tárgyává tenni. A földművelés a Természethez való viszonyunk alapvető kifejeződése, sokkal inkább, mint például bármely esztétikai vagy szentimentális viszonyulás; bele van szőve egész létezésünk szövedékébe és minden ponton érint minket. Teremtményi szempontból van Isten és van Természet, és van az ember is, akinek teste és lelke egy a Természettel, de ugyanakkor Isten képét és hasonlóságát hordja magában, így ő a kijelölt közvetítő Isten és Természet között.

Az ember nem tudja eredményesen gyakorolni közvetítő szerepét, ha engedi elkalandozni tekintetét Istenről, aki erre a szerepre kijelölte és mindig kész vezetni őt, ha útmutatást keres. Amennyiben Istentől kapott uralmát a Természet felett nem Isten szándékai szerint, hanem saját felnagyobbítására és meggazdagodására használja, hamarosan elhagyatottnak és jelentéktelennek

érzi magát, értelmetlenül küzdve a Természet erői ellen, végül pedig saját erői is ellene fordulnak, s önmaga legádázabb ellenfelévé lesz.

A Természet juttatja kifejezésre a Mindenható változatlan diszpozícióit a változásban; a természetnek nincs választása. Nekünk azonban van választásunk, és ezt oly módon gyakoroltuk, elérvén egy pontig, hogy úgy látszik, nincs kiút az így magunkra szabadított bonyodalmakból. A mezőgazdaság indusztrializációja egyike ezen bonyodalmaknak, és bizonyára nem is a legjelentéktelenebb.

Fordította: UMENHOFFER ISTVÁN

Jegyzetek

[1] [Forrás: *Studies in Comparative Religion,* III. évf. (1969) 1. sz. (tél), http://www.studiesincomparativereligion.co/Public/articles/A_Glance_at_Agriculture-by_Lord_Northbourne.aspx – *A szerk.*]

[2] A népességrobbanás nem szükségszerűen vagy kizárólag a több vagy jobb élelmiszer, a lakáskérdés vagy az orvosi ellátás javulásának következménye, melyek mindegyike nyilvánvalóan hiányzott az angol ipari forradalom korai szakaszaiban. Kétségtelenül segítik a népesség növekedésének folytatódását – ha már elkezdődött –, de nem ezek az okai.

[3] Például a brit mezőgazdaság manapság teljesen függ a gépektől, az ezekhez szükséges alkatrészek utánpótlásától, az üzemanyagoktól, kenőanyagoktól, az elektromosságtól és egyéb kellékektől, például a bálázó zsinórtól, amelyek nagy része külföldről kerül behozatalra. A modern szempontok szerint működő intenzív állattenyésztés lehetetlen volna oltóanyagok és gyógyszerek, illetve a természetes eledelek mellé adott tápszerek nélkül. S amíg a fennálló gazdasági kényszer folytatódik, a termények előállításának jelenlegi színvonala sem érhető el a műtrágyák és gyomirtók kötetlen alkalmazása nélkül. Kiszámították, hogy Nagy-Britanniában egy ember teljes munkaidőben történő alkalmazásához a mezőgazdaságban két embert kell alkalmazni teljes munkaidőben az iparban.

[4] Úgy is szokták mondani: „bánj el másokkal, mielőtt ők bánnak el veled".

[5] Élő populációk tanulmányozása azonban igen informatív lehet. Ld. például Dr. G. T. Wrench: *The Wheel of Health* (London, 1938, C. W. Daniel Co.), amely egy tanulmány az északnyugat-indiai hunza népcsoportról; illetve F. H. King: *Farmers of Forty Centuries* (Madison [Wisconsin], 1911, Mrs. F. H. King), a kínai parasztságról.

[6] Lásd az előző jegyzetet. A hivatkozott művek egyaránt tanulságosak a nagy populációk kisebb méretű, megművelhető földekről történő ellátásával kapcsolatban is.

[7] Amikor lenézően a „dzsungel törvényéről" beszélünk, csak az isteni akarat szigorú aspektusát vesszük figyelembe. Kétségtelen, hogy a vadállatok olyan csapásoknak vannak kitéve, amelyek szemünkben olykor kegyetlennek és akár értelmetlennek is tűnhetnek, de az már vitatható, hogy rosszabbak-e azoknál, melyek az emberiséget fenyegetik, különös tekintettel arra, hogy az emberi bajok sokkal változatosabbak, szubtilisebbek és tartósabbak. A legfelületesebb szemlélő számára is nyilvánvaló, hogy a vadállatok szinte mindig életerősnek és jól tápláltnak látszanak, különben meghalnak. A Természet módszerei a betegségek és a sérülések, illetve az általuk okozott szenvedés kiiktatására talán durvának tűnhetnek, de tagadhatatlanul hatékonyak. S ahol a haláltól való tudatos rettegés, amennyire erre rálátásunk van, hiányzik vagy csupán pillanatnyi, ott aligha lehetné-

nek könyörületesebbek, lévén hogy a fájdalom, egyik vagy másik formájában, elkerülhetetlen egy szükségszerűen tökéletlen világban. A vadállatok kétségtelenül boldogabbnak látszanak, mint mi magunk.

[8] Jó példa erre a vetés és ültetés holdfázisok szerinti szabályozása.

[9] Vajon ezek lennének a táguló univerzum modern csillagászati elméletének alapjául szolgáló tények? Milyen mértékben a modern mentalitás pusztán kifelé forduló tendenciáinak reflexiói ezek? Teljességgel lehetséges, hogy a fizikai univerzum tágulónak tűnik, ha egy sajátos, szükségszerűen korlátolt, ám nem szükségszerűen illegitim nézőpontból vizsgáljuk; noha egy teljesen más nézőpontból, amely nem kevésbé legitim, de talán kevésbé korlátolt, egészen másmilyennek is tűnhet. [Ld. Baranyi Tibor Imre írását a jelen kötetben. – *A szerk.*]

[10] Ez a kapcsolat egy kölcsönös függő viszonyon alapul. Fennmaradásunk szempontjából a növényektől való függésünk totális, az állatoktól való már kevésbé, bár a gyakorlatban ez is eléggé valós; mindkét esetben a kvantitatív aspektus nyilvánvalóbb, mint a kvalitatív, jóllehet utóbbit önveszélyesen figyelmen kívül hagyjuk. Viszont a növények és az állatok, kivéve a termesztett fajokat és változataikat, fizikailag nem ugyanígy függenek tőlünk: képesek volnának életben maradni akkor is, ha mi eltűnnénk. A tudományos nyelvezet számára az a kijelentés, hogy a növények és állatok embertől való függése a szellemi rendhez köthető, semmit sem jelent, mivel a tudomány nincs felkészülve e rend figyelembe vételére, mindazonáltal ez az igazság és emiatt kell kijelenteni. Az emberiség funkciója lényegileg szellemi és közvetítői, amit az egész teremtés javára kell gyakorolnia. Ha elhanyagolja, az egész teremtett világ megszenvedi azt. Emiatt a növények és állatok tanúságot tesznek az emberek jelenlegi generációja ellen az ítélet napján, a természet védelmével és a kegyetlenség megelőzésével foglalkozó társaságok ellenére is.

[11] A hindú kozmológia teljes mértékben figyelembe veszi a ciklusok egymásra következését, melyeken minden egyes „világ" és minden emberiség áthalad az Abszolútumba való végső reintegrációja felé vezető útján. A *Teremtés Könyvé*nek első fejezete és az *Újtestamentum* (különösen *Máté evangéliumá*nak 24. fejezete és a *Jelenések Könyve*) látszólag csak arra a ciklusra vonatkozik, amelyben a jelen emberiség él. Mindazonáltal mivel minden ciklus, legyen az hosszabb vagy rövidebb, az univerzális törvények manifesztációja, így minden ciklus alapvetően hasonló. A bibliai beszámoló ennélfogva sokkal általánosabb, mint első pillantásra tűnhet. Más vallásokban a szempont eltérő lehet, de minden esetben egy átfogó igazság adaptációjáról van szó ama népek sajátos mentalitására szabva, akikhez az üzenet szól. Az üzenet pedig lényegét tekintve mindig ugyanaz.

Julius Evola

A TARANTULA CSÍPÉSE

Azt beszélik, hogy egy nem európai, ám ősi kultúrájú országban egy amerikai vállalat, elégedetlen lévén a helyi lakosok munkavállalói kedvével, úgy gondolta, megtalálta a megfelelő módszert ösztönzésükre: megduplázta az órabéreket.[1] Kudarc: a munkások nagy része a korábbihoz képest fele annyi munkát vállalt. Elegendőnek tartván életük természetes szükségleteihez az eredeti bért, most teljes értelmetlenségnek találták, hogy többre kötelezzék magukat, mint ami az új követelmény alapján szükséges.

Mindez az antitézise annak, amit nálunk mostanában sztahanovizmusnak kereszteltek el. Ezen anekdota próbakőül szolgálhat, hogy két világ, két mentalitás, két civilizáció közül melyiket ítéljük egészségesnek és normálisnak, s melyiket deviánsnak és pszichotikusnak.

Az, hogy nem európai vidékre hivatkoztunk, ne idézze fel azokat a közhelyeket, amelyek az „aktivista" és „dinamikus" nyugatitól eltérő rasszok tétlenségéről és nemtörődömségéről szólnak. Az ilyen ellenvetéseknek itt nincs létjogosultsága, mint ahogy más területeken sincs. Elég eltekintenünk a „modern" civilizációtól, hogy nálunk, Nyugaton is ugyanerre az életfelfogásra, attitűdre, a haszon és a munka ugyanilyen megítélésére találjunk.

Mielőtt Európában megjelent, amit hivatalosan és jelentőségteljesen „merkantil gazdaságnak" neveztek (jelentőségteljesen, mivel tudjuk, hogy a hagyományos társadalmi hierarchiában mennyire tartották jelentősnek a „kereskedő" és a pénzkölcsönző típusait) – melyből szükségszerű gyorsasággal fejlődött ki a modern kapitalizmus –, a gazdaságban alapvető kritérium volt, hogy a külső javakat bizonyos mértéknek kell alávetni, hogy a pénzkereset akkor megbocsátható és megengedett, ha egy saját státusznak megfelelő megélhetés biztosítását szolgálja. Következésképpen normális gazdaságnak lényegében csak egy szükségleteket kiszolgáló gazdaság számított. Ez volt a tomista és később a lutheránus felfogás is. A lényege, hogy az egyén felismerje egy rögzített vagy határok közé szabott csoporthoz és létmódhoz való tartozását, amelyen belül kibontakoztathatta lehetőségeit, megvalósíthatta elhivatottságát, egy részleges, sajátos tökéletességre törekedve. Nem volt más az ókori korporatív etika sem, ahol a személyiség és a minőség értékeit és érvényét domborították ki, ahol a munka mennyisége minden esetben a természetes szükségletek meghatározott szintjének függvénye volt. Akkoriban általában benső, lényegi síkon használták az előrejutás fogalmát, nem azért, hogy a haszonszerzés érdekében

kilépjenek saját létrendi rangjukból, és hogy megsokszorozva a munka mennyiségét külső, gazdasági és társadalmi pozíciókhoz jussanak, amelyek nem a lényüknek megfelelően a sajátjuk.

Ezek tehát teljesen nyugati nézetek voltak: az akkoriban még egészséges európai emberé, akit még nem csípett meg a tarantula,[2] aki még nem volt a tébolyult, lázas tevékenység és a „gazdaság" hipnózisának megszállottja, melyeknek a jelenkori civilizáció rendellenességeihez, válságaihoz és rohamaihoz kellett vezetniük. És ma mindenféle rendszereket hirdetnek, ilyen vagy olyan csillapítókat keresnek, de egyik sem tér vissza a kezdethez. Az a felismerés, hogy a gazdaságban is szellemi tényezők az elsőlegesek, hogy az egyedül hatásos eszköz a lejtőn való megálláshoz – ha ezt egyáltalán el lehet még képzelni – a hozzáállás megváltoztatása, az igazi *metanoia,* túlmegy a szakemberek értelmi képességein, akik immár eljutottak odáig, hogy kijelentsék: „a gazdaság a végzetünk".

Pedig tudjuk, hová vezet az út, amelyen az ember elárulja önmagát, felforgatja az értékek és érdekek minden helyénvaló hierarchiáját, a külsőségre koncentrál, s amikor általában a meggazdagodás, „a termelés", a gazdasági tényező keresése válik az ember lelkének uralkodó indítékává. Talán Sombart volt, aki mindenki másnál jobban elemezte az egész folyamatot. E motiváció elkerülhetetlenül a fejlett ipari kapitalizmus azon formáiba torkollik, amelyekben az ember megállás nélküli hajszára és a termelés korlátlan terjeszkedésére van ítélve, mert minden megállás azonnali meghátrálást jelentene, mely gyakran a talajtalanná válással és elsodortatással lenne egyenértékű. Ezért van az, hogy a gazdasági folyamatok lelkileg és testileg elragadják a nagyvállalkozót, s jobban leláncolják, mint legutolsó munkását, miközben a szinte öntörvényűvé vált áramlás személyek, dolgok és létezők ezreit ragadja magával, míg végül odáig jut, hogy törvényeket diktál az embereknek vagy kormányoknak. *Fiat productio, pereat homo* [Legyen termelés, vesszen az ember! – *A ford.*], ahogy azt már maga Sombart leírta.

Ez leleplezi többek között a „felszabadítás" művének és a világnak adott amerikai segítség azonos színpadi hátterét. Truman negyedik pontjához érkeztünk, amely csordultig telve érdek nélküli szeretettel előírja „a Föld kevésbé fejlett területeinek gazdasági felemelését". Más szavakkal: véghezvinni az új barbár inváziót, a gazdaság közönségességében való elaljasítását azon országokban is, amelyeket a körülmények szerencsés együttállása eddig megóvott a tarantula csípésétől, hagyományos életmódban konzervált, és visszatartott az ember és a természet minden lehetőségének végső kimerüléséig tartó gazdasági és „termelési" kizsákmányolástól.

Mutatis mutandis, azon első kereskedelmi társaságok módszerét folytatják, amelyek ágyúk kíséretében „beszélték rá" a kereskedelemre azt, aki semmilyen érdeklődést nem tanúsított iránta.

Nyugati volt az etika, amely az *„abstine et substine”* [Tartóztasd meg magad és állj helyt – *A ford.*] elvben összegződött, és Nyugaton is árulták el, olyan életfelfogással, amely – ahelyett, hogy az emberi erőfeszítésre valóban méltó dolgok űzésére való tekintettel természetes határain belül tartotta volna a szükségletet – eszményképe a növekedés és magának a szükségletnek a mesterséges megsokszorozása – s így a kielégítésére szolgáló eszközöké is –, tekintet nélkül a növekvő szolgaságra, amit ez a folyamat először az egyénben, majd a kollektívumban leküzdhetetlen törvény erejével alakít ki. Hogy ilyen alapon nem lehetséges többé semmilyen stabilitás, hogy minden összeomlik, s az úgynevezett „szociális kérdés” – amelynek már a kiindulásnál lehetetlen premisszák határozzák meg a sorsát – odáig súlyosbodik, ameddig a kommunizmus és bolsevizmus szeretné, azon nem szabad csodálkozni.

Egyébiránt mára odáig jutottunk, hogy minden eltérő nézet „anakronisztikusnak”, „történelemellenesnek” látszik. Szép, megfizethetetlen szavak! Pedig bárhol, ahol visszatérnének a normalitáshoz, nyilvánvalóvá válna, hogy az egyén számára nincs olyan külső, „gazdasági” gyarapodás, amely megéri a fáradságot, s amely hízelgésének nem kellene teljes mértékben ellenállnia, amikor a mérleg másik serpenyőjében szabadságának lényegétől való megfosztatása áll; hogy nincs olyan összeg, amellyel megfizethető lenne a szabad tér, a szabad lélegzés, amely lehetővé teszi, hogy magunkra találjunk és önmagunk legyünk, tehát annak elérését, ami mindenki számára lehetséges, túl az anyagiság és a hétköznapi élet szükségletei által kiszabott szférán.

És nem érvényes más a nemzetekre sem, különösen amikor erőforrásaik korlátozottak. Itt az „autarkia” egy etikai elv, mert az egyén és az Állam számára azonosnak kell lennie, ami az értékek mérlegén többet nyom: jobb lemondani az általános feltételek illuzórius javulásának fantazmájáról és alkalmazni, ahol szükséges, az *„austerity”* rendszerét, hogy az ember ne váljon idegen érdekek igavonójává, ne hagyja belerántani magát a hegemónia és a hiábavaló gazdasági produktivitás világfolyamataiba, melyek a végén, mikor nem találnak több zsákmányt, életre hívóik ellen fordulnak.

Mindez nyilvánvalóvá válik annak számára, aki elgondolkodik az írásunk elején említett egyszerű anekdotába oltott tanulságon. Két világ, két mentalitás, két sors. A „tarantula csípésének” ellenállnak, akik még képesek emlékezni, mi a helyénvaló tevékenység, a józan erőfeszítés, hogy mi méltó a követésre, mit jelent az önmagunkhoz való hűség. Csak és kizárólag ők a „megvalósítók”, s csak és kizárólag ők, akik igazán állva maradnak.

Fordította: Kocsi Lajos

Jegyzetek

[1] Első megjelenés: *Vie della Tradizione,* 12. sz. (1973. október–november) [Forrás: Julius Evola: *Scritti per „Vie della Tradizione". 1971–1974.* Palermo, 1996, Edizioni di Vie della Tradizione, 87–91. o. – *A szerk.*]

[2] Farkaspók *(Lycdosa tarentula)*. Bizonyos néphiedelmek e pókfajta csípésének tulajdonítják a hisztérikus görcs, az őrület, nyugtalanság, izgágaság stb. megnyilvánulásait. Innen ered a *tarantizmus* rokonértelmű szó. [Az eredeti szöveg szerkesztőjének megjegyzése. A *tarantula* nevet Olaszországban használták először a farkaspók megnevezésére. Aki a csípése által okozott *tarantizmus* betegségében szenvedett, annak a méreg kiűzése érdekében kimerülésig kellett táncolnia. Ide vezethető vissza az olasz *tarantella* táncstílus eredete is. – *A szerk.*]

Othmar Spann

A TÁRSADALMI IGAZSÁGOSSÁGRÓL AZ UNIVERZALIZMUS FÉNYÉBEN

IGAZSÁGOSSÁG[1]

„Mi mások lennének az államok az igazságosság nélkül, mint hatalmas rablóbandák?"
Szent Ágoston: *De Civitate Dei* IV. 4.

AZ IGAZSÁGOSSÁG UNIVERZALISZTIKUS FOGALMA

Miként a szabadság az individualizmus politikai alapfogalma, úgy az igazságosság az univerzalizmusé. Aki az önhatalmú, szuverén egyénből indul ki, az egyén akadálytalan fejlődését – a szabadságot –, aki viszont az Egészből indul ki, a részek Egészben való megfelelőségét – az *igazságosságot* – kell legfőbb követelményének tekintenie.[2] Az igazságosság tehát az Egész felől nézve a részek egymásnak való helyes megfelelésére (korreláció) utaló strukturális, konstruktív fogalom. Az egyén felől nézve azt mondhatjuk: ami a tagkéntiség *(Gliedsein)* természetében rejlik, a rész számára igazságos; mivel a tagkéntiség egyben az egyén létfontosságú eleme, élettápláléka. Következésképpen, az egyén éppúgy követeli az igazságosságot – nevezetesen a számára életfontosságú tagkénti helyet –, mint az Egész – mégpedig a számára életfontosságú tagbeli kifejeződést. Az igazságosság jól ismert formulája, a *suum cuique* („mindenkinek a magáét") kettős értelmű: „Abban részesülök, ami az Egész számára vagyok" – ez az *elosztó igazságosság,* az Egész felől tekintett igazságosság, a *disztributív igazságosság,* Arisztotelésznél *en taisz dianomaisz;* hasonlóképpen: arra tartok igényt, hogy az Egész számára mindaz lehessek, ami számára (s így egyszersmind kibontakozásom értelmében önmagam számára) lehetek, amit *„odaadó igazságosságnak"* is nevezhetnők. Az elosztó és az odaadó igazságosság, az Egész és az egyén felől szemlélt igazságosság, alapjában véve egy és ugyanaz, csupán egyazon igazságosság két külön oldala. Abban részesülök, ami az Egész számára vagyok = az Egészben akkor van részem, ha egyáltalán (azaz őbenne) vagyok. Az Egész és a rész nézőpontja reciprok fogalmak, egybevágnak. *Így hát a számomra megfelelő pozíció, amelyet az Egészben elfoglalok, úgy az Egész, mint a magam felől nézve igazságos.*

Ez annyit jelent, hogy az igazságosság mindenképpen *szociális fogalom,* egy fogalom, melynek az Egészben, a közösségben van csupán értelme; az individualizmusból kiindulva viszont egyáltalán nem magyarázható. S éppen ezért ez annyit jelent, hogy az igazságosság az Egész és a rész életmaximumát is magában foglalja. Mert amennyiben az Egész – ahogyan az imént láttuk – a részek megfelelő helyét kijelöli, ezáltal eléri életmaximumát; ha pedig az egyén a számára megfelelő helyet keresi, szellemi életmaximuma is teljesül. Az egyén és az Egész életmaximuma – az univerzalisztikus felfogás értelmében – egy és ugyanaz. Az igazságosság egyúttal egybeesik mindkettőjük életmaximumával. Ám az Egész az, ami primer. Amennyiben egy élő szervezetben a szív az Egészben kijelölt helyéhez mérten erősebben kifejlett lenne, úgy e szervezet hamar megbetegedne. A szív egyoldalú fejlesztése az Egész egészségének rovására menne, ugyanakkor károsítaná magának a szívnek az egészségét is, melynek az Egészben kell élnie.

Az igazságosság mint az Egész konstrukciós alapelve az alkotóelemek egyenlőtlenségét követeli, miképpen egy szervezet szívből, tüdőből és más alapvetően különböző tagokból áll. Az elosztó igazságosságból tehát nem egyenlőség, hanem szükségképpen egyenlőtlenség, mégpedig organikus egyenlőtlenség következik (egy gondolat, melyet később még tovább kell követnünk).

AZ IGAZSÁGOSSÁG INDIVIDUALISZTIKUS FOGALMA

Létezik-e az individualizmusnak igazságosságról alkotott fogalma? Az individualisztikus gondolkozásmód velejárója az úgynevezett kiegyenlítő, *kárpótló avagy kommutatív igazságosság* fogalma (Arisztotelész *en toisz szünallagmaszin*ja). A kárpótló igazságosság a bibliai mondásra nyúlik vissza: „szemet szemért, fogat fogért". Hogy ezen elv rászolgált-e az igazságosság megnevezésre, vagy sokkal inkább bosszúnak kellene-e neveznünk, efelől lehetnek kétségeink, azonban el kell ismernünk, hogy az önmagával beérő *(selbstgenugsam)* egyénre vonatkozó feltevésből kiindulva logikusnak tűnik. Amennyiben *autark* vagyok, úgy minden, amit a másiknak adok, önnön saját termékem és tulajdonom. Így aztán helyénvaló, hogy csak akkor adjak, ha kapok, mégpedig legalább annyit, amennyit adok. Ennélfogva az igazságosság itt a *csere fogalmára* nyúlik vissza. A csere (individualisztikus módon tekintve) ideális esetben azt kívánja, hogy egyenlő javak cseréljenek gazdát. *A kárpótló igazságosságot az egyenlőség gondolata uralja.* Eme egyenlőség különösen az individualisztikus közgazdaságtanba fészkelte be magát.[3] Ricardo és Marx a cserét objektív értéktömegek (mégpedig munkaórák értéktömegeinek) kiegyenlítődéseként fogták fel, s ennek fényében mutatták be a gazdasági események egész lefolyását. Az igazságos ár fogalma e helyütt döntő jelentőségű. Individualisztikus (kárpótló) elképzelés szerint az igazságos ár nem más, mint az önköltségi ár, vagyis egyenlő objektív értéktömegeket (költségeket)

kell cserélni. Ezt a következőképpen önthetjük formába: „szolgáltatásért ellenszolgáltatás". Univerzalisztikus elképzelés szerint viszont az igazságos ár nem egységes, hanem lépcsőzetes ár. Eltérő mértékben kell megszabni, úgy, hogy a vásárló képességétől függően többet vagy kevesebbet fizessen, az eladó pedig képességéhez mérten többet vagy kevesebbet adjon át az adott áruból. Ezt a következőképp önthetjük formába: „szolgáltatás teljesítőképesség szerint". Itt nem egyenlő, hanem egyenlőtlen javak cserélnek gazdát igazságos módon.[4]

A kárpótló igazságosság, mely a cserepartnerek viszonyából egyenlőséget állít fel, szociológiai képtelenség. Ugyanis a szellemi élet nem holmi szatócsbódé. Az igazságosság individualisztikus fogalma itt egészében hajótörést szenved.

SZABADSÁG[5]

Az individualisztikus értelemben vett szabadság – ahogyan korábban láttuk – az egyén önrendelkezése tekintetében a magáértvalóság és zavartalanság legnagyobb foka, ily módon pedig szükségképpen az individualisztikus gondolkodás politikai alapfogalma. Ahol megzavarják a magáértvalóságot, ott a szabadság ellentéte lép fel, a kényszer.

Az univerzalisztikus szemléletben a másik ittléte nem zavaró tényező ittlétem számára, ellenkezőleg: szellemi létem csak azáltal lehetséges, hogy van másik szellemi lét. A másik tehát nem akadály, sokkal inkább saját létem alapvető feltétele. A szabadság nem a magáértvalóság maximumában rejlik, mert szabadságom csak azáltal lehetséges, hogy létezik másik ember, létezik másik szabadság. Az individualista úgy értelmezi a szabadságot, mintha az egyik szabadság a másikat *korlátozná,* ahelyett, hogy *feltételezné!* Vegyük csak fontolóra, micsoda tévedés, sőt, micsoda elvetemültség kell ahhoz, hogy valaki ily hidegen, eszközszerűen, lélekrombolóan vélekedjen saját barátjáról, bajtársáról, polgártársáról.

Így aztán végzetes lenne, ha az élet berendezkedését az ittlét kölcsönös „korlátozottságának" individualisztikus minimuma szerint alakítanánk. Az ellenkezőjére van szükség: a legnagyobb fokú szellemi kapcsolódást kell megvalósítani, ugyanis a legintenzívebb szellemi kölcsönösség egyszersmind saját szellemi életünk legmagasabb foka is. A szabadság ellentéte – univerzalisztikus felfogás szerint – nem a kényszer, hanem a szellemi elszigetelődés. A magáértvalóság annyi, mint szellemi halál és elszegényedés. Pozitíve a szabadság nem azt jelenti, hogy azt csinálok, amit akarok, hanem hogy: *azt csinálok, amit a termékeny közösség megkövetel* – amit kell; azonban tökéletes közösségben ez a „kell" (univerzalisztikus elgondolás szerint) az Egész és az Én szemszögéből nézve ugyanaz.

Szükség van még a „kényszer" pontosabb meghatározására. E helyütt engedményt kell tennünk az individualizmus számára, ugyanis *a terméketlen*

kényszer valóban a szabadság ellentéte, a szellem bilincse. Csakhogy a terméketlen kényszeren kívül létezik termékeny kényszer is, ahogyan a köznyelv helyesen „üdvös kényszerről" beszél. Létezik üdvös kényszer, például annak számára, aki úgy tanul meg úszni, hogy vízbe dobják. Ennek értelmében mondhatjuk: *a szabadság a kényszerben lelhető fel.* Ám e kijelentés – mint minden *paradoxon* – csupán korlátozott érvényű. A kényszer, szigorúan nézve, csupán előfoka az igazi szabadságnak; mint teremtő kényszer, amely előkészíti a jövendő, szellemi közösséget.

Továbbá az univerzalisztikus gondolkodásmódra nézve ebből az következik: a szabadság egyáltalán nem elsőrendű és eredendő fogalom, sem a közösségi élet, sem az általában vett élet tekintetében. Hiszen a szabadság csak a valóban őseredeti (primer), a viszonosság termékenysége, a szellemi közösség ténylegessége mentén válhat valóságossá! A szabadság fogalmának egyébként is csak akkor van értelme, ha a kölcsönös szellemiség (és másfajta nem létezik) – nem pedig a saját magáértvalóság – zavartalansága biztosítja a teremtőerő legnagyobb fokát. Például a nevelésben nem külső szabadságról, hanem a kívánt szellemiség kimüveléséről van szó. Itt nem a „szabadság" és a „kényszer" formájáról, hanem csakis arról lehet szó, hogy a kényszer *milyen célból* és *milyen eredménnyel* kerül alkalmazásra. Minden esetben ahhoz a kérdéshez jutunk: mit tegyek, hogy az értékes közösségi lét maximuma valósuljon meg? Amennyiben ehhez kényszert kell alkalmaznom, úgy e kényszer termékeny s ennélfogva indokolt. Akárhonnan is ragadjuk meg a kérdést, mindig bebizonyosodik – ami a valódi társadalomtudományi belátás szempontjából alapvető –, hogy a társadalmi szabadság nem elsőrendű alapfogalom, hanem csupán származtatott és igazolásra szorul. A szabadságnak előbb igazolást kell keresnie, ezt pedig a közösség őstényeében találja meg, melynek legmagasabb szintű megvalósulását köteles szolgálnia.

Az utolsó fontos kérdés a társadalmi szabadság erkölcsi tartalmára vonatkozik. Az individualisztikus gondolkodásmódban a szabadság alapjában véve formális, erkölcsileg közömbös. Az individualista következetesen állítja magáról: „senki se törődjön velem, magamról én rendelkezem, ezért csak én ítélkezhetek afölött, amit teszek vagy nem teszek, s csak amennyiben átlépem a másik korlátozása tekintetében megállapodott és előírt minimum – a jog – határát, csak akkor szükséges, hogy a másik ember foglalkozzon velem". A szabadság gyakorlása ily módon kiszorul a szociáletikai ítélet köréből, minthogy mindenki maga dönt, mit kezd szabadságával! Az univerzalista másként látja ezt. Számára a szabadság mélyen erkölcsi kérdés. A szabadság erkölcsi igazolásra szorul, mivel a közösségi életben gyökerezik.

Ebből kitűnik, milyen veszéllyel jár az individualisztikus és az univerzalisztikus szabadságfogalom. *Az individualisztikus szabadságfogalom veszélye az egyén szellemi elszegényedése* – akár elszigetelődés, akár túltengés okán. A magáértvalóság legnagyobb foka ugyanis azt jelenti, hogy az egyéntől

megvonjuk a szellemi éltető elemet. Az ember érzéketlenségtől, ínségtől és különcségtől való megszabadítása sokkal inkább a szellemi magáértvalóság legkisebb fokában rejlik. További veszély az erkölcsi közömbösség, mely társadalmilag a saját szabadság gyakorlása tekintetében biztosított. Akinek van szeme, világosan látja, hogy az egész individualista szellemmel áthatott legújabb kor legnagyobb rákfenéje (különösképpen az individualista népek és országok, mint például Amerika esetében) a szellemi közösségek hiányában rejlik; a tévedésben, miszerint a legjobb, ha mindenki azt teszi, amit csak akar; a termékeny kényszerek hiányában, aminek szellemi kimerülés és műveletlenség a következménye. Ezért minden individualisztikus kibontakozás a benső szellemiség helyett a külsőség, az elmélyülés helyett a kifeléfordulás jegyében áll. – Ellenben *az univerzalisztikus szabadságfogalom veszélye: a káros, terméketlen kényszer:* merev kötöttség, hiábavaló és életet kioltó túlkormányzás. Amíg a saját szellem kibontakozása igényli a kényszert mint a közösségképzés előfokát, addig nyilvánvalóan a szerencsétlenül alkalmazott kényszer veszélye is fennáll. Amennyiben például egy muzikális apa mindenáron arra törekszik, hogy fiát, jóllehet botfülű, zenei pályára nevelje (a zenei szellemi közösségbe kényszerítse), úgy a kényszer alkalmazása vészterhessé válik.

EGYENLŐSÉG

Ezzel elérkeztünk a jelenkor legvitatottabb fogalmához. Nincs még egy fogalom, mely ennyire döntő szerepet játszana, mégsincs a szociológiai elméleteknek még egy pontja, amely körül ekkora zavar uralkodna. Ennek oka, hogy még sohasem vizsgálták szisztematikusan, elemző módon az alapelvekig visszamenőleg (ilyen vizsgálódást sehol sem találtam), s így egyszer sem sikerült világosságra jutniuk. Ezért itt hosszabban kell időznünk, hogy későbbi vizsgálódásunk számára szilárd alapot teremtsünk.

AZ EGYENLŐSÉG MINT SZOCIOLÓGIAI ALAPFOGALOM

Először is meg kell állapítanunk, hogy az egyenlőség nem univerzalisztikus fogalom, ahogyan oly gyakran az „igazság beteljesedéseként" felfogják. Mert az igazságosság univerzalisztikus fogalma alapvetően egyenlőtlenséget követel, oly módon, hogy az Egészben mindenkit a számára megfelelő, a többitől eltérő státuszban részesít (részesítő, disztributív igazságosság). Továbbá, minden Egész – csupán felépítését tekintve – szükségképpen különféle (differenciált) részekből kell álljon. Pépes egyneműség, homogenitás egyetlen organizmusban sem található. *Ami homogén, nem organikus, ami organikus, nem homogén.*

Másrészről az egyenlőség nem is merőben individualisztikus fogalom; mivel az egyén magáértvalósága először is nem követel sem egyenlőséget, sem

egyenlőtlenséget a másik viszonylatában, hanem csak magáértvalóságot. Mi több, anarchisztikus és machiavellista felfogásban a magáértvalóság tényleges egyenlőtlenségnek mutatkozik; természetjogi szempontból viszont a társadalmi szerződés iránti együttes kötelezettségben rejlik az egyenlőség mozzanata: a társadalmi szerződésben egyenlő jogokat biztosítanak; a saját korlátlan szabadságról való egyenlő mértékű lemondással hozzák létre az államot.

Valójában az egyenlőség sem nem individualisztikus, sem nem univerzalisztikus, hanem keverékfogalom. Nos, mennyiben tartalmazza az egyik illetve a másik alkotóelemeit?

Először is, az egyenlőség általános alapvonása individualisztikus, hiszen azt jelenti: mindenki egyenlő módon legyen *szabad,* senki se legyen kevésbé szabad, mint a másik. A szabadság viszont az individualizmus alapfogalma.

Ellenben az egyént univerzalisztikus módon, nem önmagában, hanem betagozódásában gondolja el. Amennyiben tehát az egyenlőség a kötelékre, az Egészre vonatkozik, univerzalisztikus éllel bír.

E betagozódást viszont épp az teszi ismét individualisztikussá, hogy az Egészben lévő *különbözőket* egy szintre hozza, vagyis nem az Egész követelményei mérvadóak a számára (miszerint a különbözők különböző módon érvényesek), hanem lényegében figyelmen kívül hagyja ezeket. Az Egész egyenlőtlenséget követel, mivel homogén alkotóelemekből soha nem jöhet létre. *Ilyenformán látjuk, hogy az egyenlőség az Egész mint merő konglomerátum fogalmához vezet, vagyis az „Egész", az Álegész individualisztikus fogalmát eredményezi.* Az egyenlőség – univerzalisztikus szempontból – sérti a közösséggé válás törvényeit.

Végül az egyenlőség fogalmának talán legfontosabb, mindenesetre legkülönösebb ismérve szintúgy individualisztikus: a „különbözők egyenlősége" kétségtelenül magában foglalja mind az alávetés, mind a felemelkedés mozzanatát. Az egy szintre hozás érdekében az alsóbb elemeket felemelik, a magasabbakat lerántják. Vegyük például az általános szavazati jogot. Egy átlagos, politikailag legalább valamennyire képzett állampolgárhoz, például kézműveshez vagy szakmunkáshoz képest egy politikailag teljesen tudatlan vidéki cselédlány szavazata nyilvánvalóan túlértékelt, mesterséges módon az átlagos szintre emelt; ugyanakkor az egyetemet végzett értelmiségi, politikus, szakértő és nagyvállalkozó, tudós, költő szavazata sem számít többé, értékétől megfoszttatik, erőszakosan az átlagos szintre szorul. Így tehát az egyenlőség szükségképpen magában foglalja az alávetettség momentumát, s ebben az értelemben nem több, mint machiavellizmus. (Ezalatt azt az individualisztikus felfogást értettük, amely a gyengébbek feletti hatalmat az erősebbeknek adja.) Az egyenlőség azonban a machiavellizmus sajátos válfaja. Ez a közepszerűek és gyengébbek uralma, amely a leggyengébbeket felemeli, az erősebbeket lerántja magához. Amennyiben itt a nagy tömeg általánosságban lerántja a magasab-

bakat, de a tömegben ismételten a söpredék nyomul hatalomba, az egyenlőség a lumpenproletáriátus uralmát mozdítja elő. Ennek fényében *az egyenlőség alapelvének* teljes joggal *az alacsonyabb rendűek magasabb rendűek feletti uralmát nevezhetjük.*

Hogy az egyenlőség – ahogy az imént bebizonyosodott – keverékfogalom, magában véve még nem von maga után megsemmisítő ítéletet, ám az, hogy logikailag összeegyeztethetetlen, individualisztikus és univerzalisztikus elemeket anorganikus módon, minden magasabb egység nélkül akar vegyíteni, megsemmisítő rá nézve.

Végül még egy kérdés, amely a dolog személyes oldalát érinti: mennyiben foglalja magában az egyenlőség az „igazságosságot"? Egy ilyen különös, ellentmondásos fogalom, mint az egyenlőség, egyetlen pillanatig sem lett volna képes megőrizni tekintélyét és érvényét, ha a szívünk mélyén nem szólna valami mellette. „Egyenlősége mindannak, ami emberi arcot visel" – nem úgy tűnik-e, mintha csak ekkor mutatkozna meg egészében a tisztán emberi, mintha az emberi igazságosság követelményének tennénk ezzel eleget?

És valóban! Mily hatalmas igazság rejlik e gondolatban – ám mily különös módon elegyedve a legszembetűnőbb tévedéssel! „Egyenlősége mindannak, ami emberi arcot visel" – ha közelebbről megvizsgáljuk, csupán annyit jelenthet: „végtére is mindannyian emberek vagyunk, emberek, akik egyenlő mértékben felelnek a legfőbb erkölcsi és isteni törvény előtt". De mi is rejlik *eme* egyenlőségben, mely alacsonyabb és magasabb rendűre, szegényre és gazdagra, kicsire és nagyra egyaránt érvényes? Csupán annyi, hogy az emberi méltóság mindenkit megillet, bűnözőt és szentet, zsenit és egyszerűt egyaránt. Természetesen a bűnöző és a szent ugyanúgy magában hordozza az emberség végső minimumát, az „embert" mint sérthetetlen magot! Ez viszont semmiképpen sem jelentheti azt, hogy egyenlő emberek lennének, vagy akár csak azt, hogy *egyenlő mértékben* lennének emberek, hiszen a bűnöző a szenthez képest kisebb részben ember és nagyobb részben állat. A bűnözőben az embert is tisztelni jó és helyénvaló; azonban nem helyes ugyanolyan fokon tisztelni őt, mint a szentet. Hiszen egy ilyen egyenlőség épp az emberi méltóságot sértené! – Ama méltóságot, melyhez az egyénnek előbb be kell vetnie személyiségében rejlő értékét, és teljes erejével ki kell vívnia magának. Sohase feledkezzünk meg az emberről, ott sem, ahol jórészt nyoma veszett az emberi nemességnek (bűnözőkben és animális természetűekben), tehát e legkisebb fokon mindenkinek egyformán javára írjuk az elveszíthetetlen emberséget – ez bizonyára az igazságosság parancsa, humanitás a szó valódi értelmében; azonban nem jelenti azt, hogy mindenkit egyformán magas rangú és előkelő emberi méltóságban kell részesítenünk, egyszóval nem jelenthet egyenlőséget.

A tapasztalat is mindenütt a legnagyobb fokú egyenlőtlenséget mutatja: az emberek szellemi természetében, társadalmi szerepében, kibontakozásá-

nak minden szakaszában, akaratának és tehetségének színvonalában. Anya és gyermek, tanár és diák, mester és tanítvány, tudós és követő, alkotó és szemlélő, színész és közönség, bíró és elítélt, mérnök és dolgozó, jók és gonoszak, szent és világiak, bölcs és nyárspolgárok – mindezen egyenlőtlenségből fakadó ellentétek, fokozatok és funkciók építik és alkotják az emberi társadalmat, az államot, gazdaságot, művészetet, erkölcsöt és minden egyénfeletti élethatalmat. Mindenütt azt látjuk, hogy az emberi létformákat az egyenlőtlenség és annak feltételei – vezetés és utódlás, tagozódás és megfelelés – szabják meg.

A tapasztalat azt mutatja, hogy milliónyi árnyalatban létezik belső és külső egyenlőtlenség – ezt nyilván senki sem tagadja. Az egyenlőség hirdetőinek viszont ezzel kapcsolatban az a nyíltan vagy burkoltan kinyilvánított véleménye: hogy a jövőben a nevelés tökéletesítése révén és a magasfokú műveltség általánossá tételével az emberek irdatlan, mi több, ugyanazon szellemi és erkölcsi magasságba emelhetőek. Az „egyén határtalan tökéletesíthetőségével" kapcsolatos ilyesfajta vélemények – legyünk őszinték – csupán zavaros ábrándozások, amelyeket csak olyan emberek képesek komolyan venni, akik még soha egyetlen pillantást sem vetettek a halandó lélek mélységeibe, akik az emberi szívet sem törékenységben, sem nagyságában nem ismerik, s akik sovány üres levessel szeretnék kínálgatni az emberi sors vad farkasait; olyanok, akiknek sejtelmük sincs az ellentétekben megnyilatkozó lét alaptörvényéről. Az ilyen utópiákra azonban felesleges több szót fecsérelnünk.

Egy további, nem kevésbé döntő megfontolást viszont ama kérdés vizsgálatában látom, hogy az egyenlőség egyáltalán mennyiben valósítható meg a gyakorlatban a jog és a gazdaság területén. Elsőként a *jogegyenlőségről*. Bármily nagy erőfeszítéseket is tettek a mindenkori demokráciák a jogegyenlőség elérése érdekében (kezdve Athéntól, ahol sorsolással döntötték el a tisztviselői állásokat, egészen a mai Egyesült Államokig), sikerült-e bárhol is megvalósítaniuk? Közelebbről szemlélve láthatjuk, hogy még a legnagyobb erőszak mellett sem tudták soha keresztülvinni a teljes jogegyenlőséget: a jogok lépcsőzetes beosztása kiskorúakra és nagykorúakra, cselekvőképesekre és cselekvőképtelenekre (gondnokság, gyámság), férfiakra és nőkre, gyermekekre, fiatalkorúakra és időskorúakra, jó és rossz szülőkre (szülői oltalom felfüggesztése és hasonlók), állandó és tartózkodási lakóhellyel bíró polgárokra (lakhelytámogatás, állampolgársági jogok és egyebek), büntetlen és büntetett élőéletű, politikailag teljes jogú és jogfosztott polgárokra (közügyektől való eltiltás és a politikai jogok felfüggesztése, szegénysegélyezés miatti szünetelő jogok), belföldiekre és külföldiekre, teljes jogú polgárokra és a megszállt területek (a háború előtti Németországban és Ausztriában Elzász-Lotaringia és Bosznia) polgáraira, bejegyzett és nem bejegyzett vállalkozókra (cégbíróságok!), azonos és eltérő foglalkozásbeli csoportok tagjaira (a legkülönfélébb munkaügyi bíróságok, különbíróságok, választott bíróságok és helyi bíróságok!) – a politikai és polgári jogok ilyen és

hasonló fokozatai, különválásai és tagozódásai mutatják, hogy még *formális* jogegyenlőség, mi több, formális jogi *egységesség* sem valósítható meg – ama szigorú, megdönthetetlen és határtalanul sokféle egyenlőtlenség miatt, amely a dolgok és személyek életét képezi, s kell hogy képezze. Ám még formális jogi egyenlőség esetén is az „enyhítő körülmények" és különféle mérlegelések jelentős tartalmi különbségeket rögzítenek. Az objektív jogi normák ugyanazon megsértéséért másként büntetik a szegény és gazdag tolvajt s így tovább.

A fentiek lezárása gyanánt idézzünk fel egy ógörög tanút. A mai szerzők véleményét aligha tekintjük feltétlenül mérvadónak, viszont örökre figyelemre méltó marad, ahogy az öreg bölcs, Hérakleitosz, több, mint kétezer évvel ezelőtt a demokráciát értékelte: „Érdemes volna az ephesosiaknak, akik már felserdültek, felakasztani magukat mindnyájuknak, és a serdületlenekre hagyni városukat, hiszen ők voltak, akik Hermodóroszt, köztük a legderekabb embert számkivetésbe küldötték, mondván: közöttük egy se legyen a legderekabb, vagy pedig, ha másképp már nem lehet, másutt és mások közt."[6]

Az egyenlőség mint az államszervezet strukturális törvénye

Társadalomtudományi szempontból nem jutnánk teljes megértésre az egyenlőség alapelvét illetően, ha nem vennénk szemügyre az állam és a társadalom felépítésére vonatkozó következményeit. Eme következmények világos felismerését a társadalomtan legmagasabb belátásaihoz sorolom.

Felismertük, hogy az egyének egyenlősége az Egész mint konglomerátum fogalmához vezet. Egy Egésznek, mely csupa egyenlőkből áll, csupán „homogén" alkotóelemei vannak, vagyis az Egész *atomizálódik* (s így valójában megsemmisül). Természetjogi elképzelés szerint az államszerződésben mindenki, legyen zseni vagy idióta, egyenlő jogokról mond le; így mindenki a jogok és kötelességek azonos körét kapja vissza. Ilyenkor az állam, felépítését tekintve, csupán egyenlő részek összege, polgárai mind egyenlő politikai atomokká váltak. Az egyenlőség tehát az állam és a közösség organikus tagozódásának megsemmisüléséhez, ezen struktúrák alapvető *atomizálódásához* vezet.

Mármost épp ilyen nagy horderejű az ellenkező irányú következtetés: az állam alkotóelemeinek atomizálódása *centralizációt,* vagyis egyetlen központi hatalmat von maga után. Nekünk, mai embereknek ez oly magától értetődően hangzik, az állam centralisztikus felfogása mégis a velejéig téves! Ahol az egyenlőtlenek viszonylagos egyenlőségüknek megfelelően organikus (maguk közt eltérő) csoportokban egymásra találnak, ott e csoportok (például céhek, hűbéri rendek, egyház) minden esetben eltérő besorolási centrummal rendelkeznek maguk felett, így különböző, azaz decentralizált uralkodói hatalmak jönnek létre, ahogyan ezt bármely rendi államban láthatjuk, vagy akár az emberi szervezetben, ahol a csontrendszer és az idegrendszer rela-

tíve önálló életköröket, „szervrendszereket" képez. Ahol viszont mindenki egyenlőként veti alá magát, ott ez csupán egyetlen centrummal szemben történhet, mert semmi oka annak, hogy egyenlőkből maguk közt eltérő csoportokat képezzünk. Csak az alkotóelemek atomizmusa indukálja az uralkodói hatalom centralizációját; csak az alkotóelemek atomizmusának felel meg az államhatalom teljes egységessége. Ezt a következőképpen önteném szavakba: *egy nép, egy kormányzat*.

Mármost mi lehet az egyenlőségfogalom univerzalisztikus megfelelője? Az egyenlőség fogalmának nincs pontos megfelelője az univerzalizmusban. Ugyanis az egyenlőség logikátlan korcs fogalom, univerzalisztikusan nézve rossz problémafelvetés. Legyen bár minden ember szívében lakozó titkos vágy, hogy minden ember egyenlő *kell, hogy legyen*. Azonban e követelés végiggondolva (talán!) a *communio sanctorum* [a szentek közössége – *A szerk*.], a tökéletes emberek ideáljához vezet, nem pedig az emberi társadalom valójához. *Univerzalisztikus szempontból csak egyenlőtlenséget követelhetünk, ám mindazonáltal nem vad, naturális egyenlőtlenséget* – ez machiavellisztikus vagy anarchisztikus követelés lenne –, *hanem organikus egyenlőtlenséget,* egyenlőtlenség, mely az Egész keretei között marad és benső végrehajtási tervéből (funkcionális rendszerek) következik.

Az általunk elővezetett valamennyi gondolatmenet világos és meggyőző, ám némelyek mégis azt mondhatják magukban: talán töröljük el az általános választójogot, a törvény előtti egyenlőséget és általában a politikai jogok és alapjogok egyenlőségét?

Erre a kérdésre a későbbiekben kell választ adnunk. Itt csupán annyit jegyeznék meg, hogy az emberi méltóság megóvása semmiképp sem szenvedhet csorbát. *Az organikus egyenlőtlenségnek is meg kell állnia a helyét az emberi szívben lakozó igazságérzet előtt,* hiszen végső soron egyedül ő képes erre! Az „individualisztikus természetjog" mint egyenlő jog természetellenes, mesterkélt, hamis, igazságtalan jog; ellenben a természetes igazságosságból fakadó jog, miként azt egyedül az emberi szív igazságérzete őrzi, lépcsőzetes (tagozódó), méltányos és egyenlőtlen jog.[7]

REND ÉS RENDISÉG[8]

SZABADSÁG ÉS EGYENLŐSÉG A RENDI KÖZÖSSÉGBEN

A rend *(Stand)* viszonylagos egyenlőséget foglal magában (ahogy már fentebb kifejtettük); mivel ily módon egyszerre jelent egyenlőséget és kötöttséget, (e határokon belül) *szabaddá* teszi az egyént; megadja a szabadságokat is, amelyek középpontjában és perifériáján megilletik az egyént. Ezért minden állampolgár szabadságot és egyenlőséget élvez – de nem azonos szabadságot, nem

azonos egyenlőséget; és nem teljes szabadságot vagy egyenlőséget, hanem: *a)* a kötöttségből fakadó szabaddá tételt vagy „szabadságot" és *b)* a rendi kötöttségben lévő társak hasonlóságából fakadó egyenjogúvá tételt vagy „egyenlőséget", amit a következő képletbe foglaltunk: egyenlőség az egyenlők között!

Ennek értelmében mindenki rendelkezik jogokkal és kötelességekkel, ám nem azonos jogokkal és kötelességekkel, hanem rendjének – a renden belül pedig ismét fokozatnak – megfelelő jogokkal és kötelességekkel.

Itt újfent napvilágra kerül az individualizmussal, az atomizmussal szembeni legfigyelemreméltóbb ellentét: sem nem szabadság, sem nem egyenlőség, amelyek az absztrakt módon magában elképzelt individuumból vezethetők le, és annak magányosodását és elszegényedését idézik elő, hanem: elválasztott, lépcsőzetes szabadság, és lépcsőzetes egyenlőség, amely magában a dologban megkövetelt, s ezért egyedül az élet teljessége.

Ugyanakkor innen nézve ismét fény derül a rendi társadalom szellemére. Először is: a legnagyobb fokú elevenség és telítettség az egyenlők („renddé" való) összekötése és e kötöttségen belül korlátozott szabaddá tétele révén. Másrészt: e viszonylagos, lépcsőzetes egyenlőség fenntartása és lehetővé tétele azzal, hogy lemetszi arról, ami eltérő, és a társadalmat szellemi szubsztanciája és ebből fakadó cselekvő csoportosulásai szerint tagolja. Ily módon oltalmazó biztonság, személyiség, szellemiség.

Szellemiség a rendi társadalomban

Napjainkban főleg a gátlástalan lelkek, az ökölemberek győzedelmeskednek. A magasabb társadalmi rétegek szükségképpen és elsősorban a cselekvés tehetségeiből tevődnek össze. Így hát nyughatatlan mozgás, az élet külső lehetőségeinek állandó kiterjesztése, s ugyanakkor a legnagyobb fokú külsőlegesség jellemzi a kapitalizmust és a politikailag atomizált társadalmat. Ellenben a rendi társadalomban, először is, a tetterő úgyszintén más természetű, minthogy a vezetők nem egyoldalú gazdasági vezetők, közhivatalnokok vagy szakértők, hanem életvezérek, akiknek teljes, megformált, karaktert és ily módon egyfajta bensőségességet hordozó embereknek kell bizonyulniuk. Másodsorban viszont a szemlélődő, kontemplatív ember is teljes körű életlehetőséggel bír a feudális rendben. *A nyugalom, a bensőségesség, az összeszedettség ily módon sokkalta inkább meghatározza egy jövőbeni rendi társadalom szellemiségét, mint ahogy az eset ma fennáll.* Aki a középkori arcképeket a maiakkal összeveti, bensőségesség, individualitás és jellem tekintetében sokkal nagyobb telítettséget lát a középkorban. Mint tudvalevő, a régi és a mai kézírások összevetése is ugyanerről tanúskodik.[9]

A feudális berendezkedésben az egyén a rendi kötelék Egészében való oltalmazottsága s e kötelékhez való tartozása révén maga is „rend", abban az értelemben, hogy őt *megillető* dolgokat kezel. Például egy céhbeli iparosmester

„rend", amennyiben céhlegényeivel és tanoncaival együtt újból Egészet képez; a céhlegény „rend", amennyiben ugyanezt teszi a tanoncokkal és a mesterrel együtt. Ilyen alapon az egyén jelleme és tehetsége megfelelő módon kibontakozhat az univerzalisztikus–feudális életrend keretében. Így hát egy jövőbeni rendi társadalomban sokkal nagyobb állandóság lesz jelen, mint a jelenkorban.

Ha a „rend" ily módon az egyén sajátjaként jelenik meg, úgy másrészről székhelyet *(Standort)* is jelent az illető *(Zu-ständiges)* számára. Ezzel ugyanakkor megfelelő ellensúly adatott az individualitás számára: az Egész, amelynek magába foglalva be kell illesztenie és tagolnia a sajátosat. Míg az individualisztikus államban mindenütt önkény, atomisztikus nyüzsgés uralkodik, addig itt összehangolódás, ellensúly, kölcsönösség van jelen minden téren. Az Egész találkozik az Egésszel, nem egyének egyénekkel, a teljesség találkozik a teljességgel, nem szükség a hiánnyal. Ugyanis a rendi társadalom kisebb Egészekből épül fel, ezért szükségképpen mindig egyensúlyt, kölcsönösséget keres magában. Ellenben az individualisztikus alapon felépített életrend nem hordozza magában a benső egyensúly kényszerét; a verseny útján való kölcsönös tönkretétel, az állampolgárságban való egyenértékűség fiktív feltevése megnyitja a mechanikus, hordalékszerű disszonanciák, a határtalan zűrzavar lehetőségét (példa: az Egyesült Államok politikai életében bekövetkező változások az ellenzéki párt elnökjelöltjének megválasztása esetén, mely hatalmas tisztviselői tömegek felváltásához vezet – változások, melyek nem találnak igazolást az Egészek életében, még a pártok eszmei különbségeiben sem!).

Tetterő és bensőség, hűség, erő és becsület csak a rendi berendezkedésben létezik. Csak ez a rend az, amely hagyomány és folytonosság révén egy életstílusra törekszik, míg az individualisztikus társadalomban, ahol mindenki magára hagyatottnak tekinti magát, előbb kialakul az élvezet életmódja, mely a régi tőkét felemészti (reneszánsz, barokk), végül beköszönt a káosz, a barbárság – *amerikanizmus*. Csak a rendi társadalom az, ahol az emberek ugyan nem küzdelem és sebek, ínség és halál nélkül élnek, ám érvényben van a hit és a hűség, s ragyog a becsület csillaga.

Fordította: Berkó Dániel

Jegyzetek

[1] [Forrás: Othmar Spann: *Der wahre Staat.* Graz, 1972, Akademische Druck- und Verlagsanstalt /Othmar Spann összkiadás 5/ 56–71. o. – *A szerk.*]

[2] [Az individualizmus és univerzalizmus itt szereplő fogalmai kapcsán ld. korábbi számunk vonatkozó írásait: Walter Becher: Ökológia és univerzalizmus Othmar Spann szellemében; Othmar Spann: A gazdaság átka és áldása a különböző közgazdasági tanok megítélése szerint. *Ars Naturæ* (Szeged), I. évf. 1–2. sz. (2010) 193–207; 208–225. o. – *A szerk.*]

[3] [Ld. Othmar Spann: A közgazdaságtan szelleméről. A jelen kötetben. – *A szerk.*]

[4] Univerzalisztikus álláspont szerint az ár csak abban a mértékben tekinthető igazságos árnak, amennyire *a gazdasági teljesítmények helyes alkatának helyes kifejeződése.* Az igazságos ár nem mindenki számára azonos, hanem lépcsőzetes. A tökéletes Egészben az egyenlők cseréje lehetetlenség, fogalmilag szükségszerűen csak egyenlőtleneket lehet cserébe adni.

[5] Szigorúan különbséget kell tennünk az erkölcsi szabadság avagy *akaratszabadság,* illetve az e helyütt tárgyalandó társadalmi és politikai szabadság között.

[6] [Kerényi Károly fordítása]

[7] [„Az individualisztikus jog – mint láttuk – egy minimumfogalom, mivel célja, hogy szabályozza azt a lehetőleg kevés számú korlátozást, amelyeket a társadalmi viszonyok kialakítottak. Az univerzalisztikus együttlét ezzel szemben: művelődés, kölcsönös egymásra hatás, de semmi esetre sem korlátozás vagy megszorítás. Ezért univerzalisztikus értelemben a jog egy maximumfogalom, amelynek célja a legnagyobb mértékű rendezettség. Az individualisztikus és univerzalisztikus jogértelmezés közötti ellentét megfelel az állami beavatkozás minimuma és maximuma, a »biztonságállam« és »kultúrállam« közötti ellentétnek. Az univerzalisztikus értelemben vett jog ezen kívül megegyezik az erkölccsel; jogos csak az lehet, ami erkölcsileg helyes. A józan ész is ezt követeli, ellenben sohasem fogadhatja el az individualisztikus »heteronóm« jogot." Othmar Spann: *Der wahre Staat.* Id. kiad. 71–72. o. – *A szerk.*]

[8] [Othmar Spann: *Der wahre Staat.* Id. kiad. 264–267. o. – *A szerk.*]

[9] Vö. Ludwig Klages: *Handschrift und Charakter.* Leipzig, 1917, Ambrosins Barth Verlag, 11. o.

Josef Lob

A TULAJDON UNIVERZALISZTIKUS SZEMLÉLETE

A tulajdon elsősorban a jogtudomány, mégpedig a dologi jog fogalma.[1] A tulajdon a személyek legkiterjedtebb rendelkezési jogosultsága a dolgok felett, melyet a jogrend biztosít számukra. E jogosultság érvényesülési lehetőséget, szabadságot, gazdagságot és hatalmat jelent. Visszaélés esetén azonban: kizsákmányolást, ínséget, elnyomást, rabszolgaságot. A tulajdonjog hatalommal és szabadsággal, illetve tehetetlenséggel és szolgasággal való szoros kapcsolata az oka, hogy a tulajdon állítólagos magánjogi fogalma óriási politikai jelentőséggel bír. A jelenkori világválság szintén visszavezethető két olyan társadalmi rendszer szembenállására, amelyek kifejezetten a tulajdonkérdéshez való ellentétes viszonyulásban különböznek egymástól. A szembenállás közkeletű megfogalmazása így hangzik: *kommunizmus vagy szabad magántulajdon.*

A tulajdonjog határozza meg, hogy ki lehet tulajdonos, ki és mi lehet dolog, illetve hogy a személyek dolgok feletti uralmának hol szabjunk határt. Ez az uralom lehet korlátlan vagy számos vonatkozásban korlátozásnak kitett. Az osztrák *Allgemeines Bürgerliches Gesetzbuch [Ausztriai Polgári Törvénykönyv – A ford.]* háromszázötvennegyedik paragrafusa így szól: „A tulajdon jogként tekintve felhatalmazás, hogy egy dolog állagával és hasznai felett *kényünk-kedvünk* szerint rendelkezzünk, s mindenki mást kizárjunk ebből."

E fogalmi meghatározás a tulajdonosi jog abszolutizálását, korlátlan, önkényig elmenő – a visszaélés jogát, a romanisztikus tan *ius abutendi*jét beleértve – tulajdonszabadságot jelent.

E tulajdonfogalmat kétségkívül messzemenően korlátozzák a magánjog és a közjog további rendelkezései, kezdve a szomszédjogoktól a kisajátítás jogáig. Pontosan egybevág ez a romanisztikus tannal illetve a tizennyolcadik század – polgári jogrendünk keletkezési idejének – individualisztikus természetjogi tanával. E tanítás szerint a tulajdon lényegében korlátlan. Az ember egyik alapjogává nyilvánítják az abszolút tulajdonszabadságot. Ezt tekintjük vizsgálódásunk kiindulópontjának, és ezen állítólagos természetjogi fogalom igazságtartalmát továbbá az ebből fakadó következményeket szeretnénk megvizsgálni.

Az individualisztikus természetjog tulajdonfogalmának két lényeges ismérve:

1. A tulajdon a *magán*jog fogalma, a tulajdon magántulajdon. Amennyiben az állam tulajdonnal rendelkezik, szintén a magánjog alanya – az állam mint fiskus.

2. E tulajdonfogalom a személy dolog feletti uralmának az abszolutizálását jelenti. E pozitív jellegű abszolutizálásnak személyi és dologi irányban megvannak a maga negatív következményei, nevezetesen: a nem-tulajdonosnak a dologgal szembeni abszolút jogfosztottsága, s magának a dolognak az abszolút jogfosztottsága. Mivel a dolog minden jogával a tulajdonos rendelkezik, nem maradt hely a magánjogi és közjogi nem-tulajdonosok – a szomszéd, a munkavállaló, az önkormányzat és az állam – jogainak, hacsak a tulajdonos nem enged át *szerződéses* jogokat.

A dolog minden vonatkozásban jogfosztott. A dolog fogalma egybeesik a teljesen jogfosztott tárgyéval. Ellenben a jogalany a személy. Nem szabad, hogy a jogi fogalmakat összetévesszük a természettudomány fogalmaival, s a személy fogalmánál mindig hús-vér emberekre, a dolog fogalmánál pedig anyagi javakra gondoljunk. Hogy a jogrendben mi a személy és a dolog, azt maga a jogrend dönti el, nem pedig a természettudomány. Személy minden olyan realitás, amelynek a jogrend megadja a jogképességet. Szintén ide tartozik egy megszemélyesített tőke, például egy részvénytársaság vagy alapítványi célvagyon. A jogrendben nemcsak az állat, hanem elég gyakran az ember is lehet dolog: rabszolga, jobbágy.

Csakhogy az eleven élet kivonja magát minden abszolutizálás alól. A tulajdonjog abszolutizálása ellen elsősorban a nem-tulajdonosok tiltakoznak. Tiltakozásuk meghatározza a szociális válságok jellegét és súlyát. Azonban – ami eleinte kevésbé nyilvánvaló – maga a dolog is tiltakozik az abszolutizálás ellen. A dologgá való degradálódás nem csupán akkor érződik lealacsonyítónak, ha emberekről van szó. Az élő természet sem akar dolog lenni. Az állat- és természetvédelem nem csupán szentimentális ügy. Maholnap különösképpen a természetvédelem válik az emberiség sorskérdésévé, mely védelemre szorul az abszolutizált magántulajdon mohóságával szemben, hacsak nem akarjuk, hogy az emberek élősködő fogyasztási vágya tönkretegye az életlehetőségeket e Földön. Az ember természettel való együttélése az állat szubjektumkarakterének elismeréséhez vezet. Az univerzalisztikus természetfilozófia ismeri a világlélek *(Weltseele)* fogalmát, s ezzel elismeri a természet, mindenekelőtt az állatok, a növények és az erdő személyiségjellegét.

Gustav Radbruch, az 1949-ben elhunyt kiváló jogtudós így szól (*Rechtsphilosophie*. 5. kiad. 238. o.):

„Nemcsak az embernek, a dolognak is megvan a maga méltósága. A dolog a maga részéről azt követeli az embertől, hogy önnön értéke szerint kímélje, ápolja, használja és élvezze, *egyszóval: szeretetet* kíván. Így az ember dologhoz fűződő kapcsolatát az embertársi kapcsolathoz tesszük hasonlóvá, nem csupán akkor, ha háziállatokról van szó, melyeket egyetlen nem-jogász sem bátorkodik puszta dolgoknak nevezni, hanem akkor is, ha azok élettelen tárgyakként tárulnak szemünk elé. Az ember dologhoz való eme kölcsönös kötelességen

alapuló viszonyát, a dolog ezen igényét, hogy ne csupán birtokolják, hanem saját törvénye szerint bánjanak vele, a vallásos ember az „istenáldás" szavában juttatja kifejezésre […]. Ez az oka annak, amiért az édesanya megtiltja gyermekének, hogy a kenyérrel játsszon."

A dolog abszolút jogfosztással szembeni ellenállása különösen érthetővé válik, mihelyst a római jog dologfogalmát alkalmazzuk. A római jog nem csupán materiális dolgokat – *res corporales* –, hanem immateriális dolgokat – *res incorporales* – is ismer. Az *Allgemeines Bürgerliches Gesetzbuch* kettőszáznyolcvanötödik és kettőszázkilencvenkettedik paragrafusa értelmében „minden jogot" – például egy szolgálati szerződés vagy társasági alapszabály tartalmát – szintúgy immateriális dolognak kell tekintenünk. Ennélfogva pedig minden jog tulajdon alapját is képezheti. Csakhogy az életfontosságú jogok körében a dologfogalom abszolutizálása súlyos szociális megrázkódtatásokat okoz. Amennyiben a szolgálati szerződésre gondolunk, melynek tartalma ily módon a szerződő felek tulajdonává válik, úgy ez esetben az ember tiltakozik az ellen, hogy önnön munkája és teljesítménye – amelyet önmaga részének, tehát valami lehető legszemélyesebbnek tekint – az abszolút eldologiasítással lealacsonyodjon. A figyelem, amit a modern ipari társadalomban a *„human relations*nek" szentelnek, a kezdeti jobb belátás következménye. A *human relations* – az emberi kapcsolatok – fogalma persze még igen szegényes.

Univerzalisztikus felfogás szerint minden lét egység, melyben semmi sincs meg jogok és kötelességek nélkül. A személyiség kategóriája – Othmar Spann kategóriatana szerint – a szellemi lét egyetemes módozata, és az organikus természet határaiig terjed. Analóg módon ez az anorganikus természetre is igaz. Isten semmit nem tett lába zsámolyává, mondja Spann. Semmi sem örökké középpont, semmi sem örökké kerület. A lét sokközpontúsága *(Vielmittigkeit)* kizárja az abszolút uralmat és az abszolút szolgaságot. Ezt Hegel is kimutatja *A szellem fenomenológiájá*ban, amikor is kifejti, hogy az abszolút uralom fogalma ellentmond önmagának, s ellentétébe csap át. Ezenkívül így szól Eckhart Mester: „Isten épp oly közel van a kőhöz, mint az emberhez."

Ugyanakkor egy hamis romantika hibájába esnénk, ha megpróbálnánk szemet hunyni afölött, hogy az ember dologhoz való személyi jellegű közvetlen viszonya általánosan nem áll fenn illetve nem lehetséges. Egy háziállat vagy egy könyv személyes tulajdonát mégis csak másként kell értékelnünk, mint egy kereskedelmi cég árukészletét. A gazdasági tapasztalat azt mutatja, hogy a tulajdonos ez esetben dolognak, a legszűkebb és absztrakt értelemben vett vagyontárgynak tekinti az egyes árucikket, s csupán gazdasági hozamaiban, a pénzben kifejezett üzleti értékben érdekelt.

Nem szükséges, hogy e tényállást az univerzalisztikus tudomány letagadja. Univerzalisztikus felfogás szerint a jogtudomány dologfogalmát hasonlóan kell értékelnünk, mint a tőke fogalmát a közgazdaságtanban. Othmar Spann

gazdaságtana ismeri a magasabb rendű tőke fogalmát. Ily módon léteznek magasabb rendű javak, melyek a dologi jog körében dolognak tekinthetők. Eközben azonban nem feledkezhetünk meg arról, hogy a jogtudomány csupán egy társadalmi résztartalom *(Teilinhalt)* – éppen a jog mint résztartalom – tudománya, a résztartalom mint rész pedig nem tehető egyenlővé az egésszel. A jog- és gazdaságtudomány számára megengedett, hogy minden jószágot eszköznek tekintsen, akár egy Beethoven-szimfóniát is, minthogy előadása kenyérkeresethez juttatja az embereket. Azonban óvakodnunk kell attól, hogy e tudományos absztrakciót az élet és a tudomány egészének tekintsük. A társadalom egyetlen résztartalma sem abszolutizálható. A dologfogalmat mint olyat nem, ám abszolutizálását el kell utasítanunk. Kritikánk a tulajdon abszolutizálására vonatkozik, mely szükségszerűen a privatizálása felé hajt.

Az „abszolút" szó szerinti értelemben – az *absolvere,* eloldani igéből eredően – „eloldottat" jelent. A kényszertől való eloldódás megszabadulást, a gonosz hatalmával való szakítás megváltást, abszolúciót jelent. Egy valódi egészleges, univerzális összefüggésből *(Ganzheitszusammenhang)* való eloldódás viszont leválást *(Abfall)*, hűtlenséget. Minthogy azonban a tag – univerzalisztikus felfogás szerint – az Egészbe való visszakapcsoltság nélkül nem életképes, az abszolutizálás létveszteséget, válságot, hanyatlást *(Verfall)* jelent. Minden leválás *(Abfall)* egyszersmind *el*hullás *(Verfall)*. E hanyatlás és felbomlás *(Auflösung)* előrehaladtával azonban sajátos tendencia mutatkozik meg, oly módon, hogy bizonyos pontján megpróbálják lezárni és rögzíteni ezen eloldódási folyamatot. A leváló tag középpontnak nyilvánítja magát, s meg akarja akadályozni a további kibomlást. Felfelé és lefelé abszolutizálja magát. Az eloldódott tag ettől fogva magára hagyatott, abszolútnak és szuverénnek nyilvánítja magát. Ez az abszolutizmus lényege.

Az abszolutizálás azonban egyúttal teljes privatizálást jelent. Az egészleges összefüggésből kioldott tag már nem rendelkezik más cselekvési irányelvvel, mint saját önkényével. Hatalmi körét privát szférájaként, magántulajdonaként fogja fel. Az abszolút uralkodó az államot, a vallást (*cuius regio, illius et religio* [Akié a föld, azé a vallás – *A szerk.*]) – még inkább alattvalóinak életét – magántulajdonának tekinti, éppúgy, ahogyan egy gazdasági jószág abszolút magántulajdonosa abszolutizálja e tulajdont. A „privát" szó nem is hangzik oly emlékedettnek, hogy egy átfogó, globális vitában alkalmas jelszó lehessen valamely párt számára. Nem jelent többet, mint „megfosztottat" (a *privare* – megfosztani igéből). A megfelelő görög szó még drasztikusabban hangzik. Az abszolút magántulajdonos felmenti magát a kötelességek alól, egyszersmind megfosztja magát tulajdonának ontológiai és morális előfeltételeitől. Maga alatt vágja a fát. A tulajdonosnak egy hivatalt kell ellátnia. Önkény és visszaélés számára nem marad hely és jogalap. A rendelkezési hatalom csupán hűbér, mely az ezzel kapcsolatos kötelességek teljesítésétől függ. A hivatal latinul *munus*. Épp

a „kommunizmus" szó utal – amire már Leopold Ziegler is felhívta a figyelmet – a tulajdon hivatali s ily módon közösségi jellegére. Nagy birtokok, kiváltképp ipari vállalatok tulajdonosainak világossá kell tenniük önmaguk számára, hogy tulajdonukat a privát önkény terepének vagy közfunkciónak tekintik.

A fogalmak önmozgásának bemutatása absztraktnak, s így élettelennek tűnhet. Ezért az ebből nyert belátásokat még el kell mélyítenünk az abszolutizálási folyamat történeti szemléltetésével. Látni fogjuk, milyen messzire és mélyre nyúlnak a tulajdonjog privatizálódásának gyökerei. Ezért kérem, ne higgyék, hogy terjengős beszédemmel elkanyarodok a témától. Univerzálisan gondolkozni azt jelenti, hogy figyelembe veszünk minden szellemi vonatkozást, a sajátos jogi illetve történeti gondolkozást pedig nem fogadjuk el abszolútként. Szeretném nagyvonalakban szemléltetni Önökkel ezen felbomlási folyamat történetét, mely magában foglalja az abszolutizálódás és a privatizálódás valamennyi mozzanatát. Ebből majd kitűnik, milyen szellemi előfeltételek alapján jött létre a magántulajdon abszolutizálódása.

A középkor már egyáltalán nem tűnik számunkra oly „sötétnek", amilyennek a felvilágosodás tizennyolcadik századi filozófiája hitte. Az általános felbomlás e korában el kell ismernünk, hogy a középkorban – hozzávetőleg a tizenegyedik században – grandiózus szintézis vált valóra. A kereszténység szubsztanciájából, mely egyúttal közvetítve továbbfejlesztette az antikvitás hagyományát a Nyugat számára, illetve az európaiak, különösen a germán vezetői réteg politikai és jogi szubsztanciájából olyan szintézis jött létre, amely ugyan kétségkívül nem volt tökéletes, s minden zavartól mentes, de a *relatíve* legtökéletesebb, időbeli és térbeli terjedelem szerint pedig a legátfogóbb és legzártabb egyesülés volt, amely történelmünkben valaha megvalósult. Arra az időszakra gondolunk, amikor III. Henrik kihirdette Isten békéjét [a *treuga Dei*t – *A ford.*], amikor a cluny-i mozgalom megújította az egyházat, az erős és öntudatossá vált Nyugat pedig a Szent Föld meghódítására vállalkozott. Ez a középkori univerzalizmus kora. A Nyugat vallási és egyúttal messzemenően politikai egységet alkotott.

A filozófiai realizmus a középkor legragyogóbb filozófiai teljesítménye, az univerzáliavita – vagyis az univerzáliák, az egyetemes fogalmak, az Egészek *(Ganzheit)* realitásáról szóló vita – volt a filozófiai diskurzusok uralkodó témája. A középkori realizmus tételezte, a nominalizmus vitatta az Egészek ontológiai valóságát. A szellemi küzdelem két évszázadon át tartott. A tizennegyedik század első felében a nominalizmus kerekedett felül. A nominalista filozófia, mint például William von Ockham, tagadta az Egészek valóságát, a dolgokat, a tagokat kivonta az egészleges összefüggésből, magukra hagyta és ilyen módon abszolutizálta őket. Ezzel a filozófiai világkép egysége odaveszett.

E folyamatnak megvolt a maga megfelelője a logika területén. Az egyetemes fogalom, az Egész szilárd alappal rendelkezett Platón ideatanában és

– jóllehet kevésbé határozottan – Arisztotelész formafogalmában. A középkori logika, a *logica antiqua* is ehhez igazodott. Már a tizenharmadik század vége felé győzelemre jutott a *logica moderna,* a modern logika, mely tudományos módszerrel szolgált a nominalizmus számára. Ebből az időszakból ered az egyetemes fogalmak feloldódása, a matematika logikába való betörése. Az egyes fogalom került középpontba, ennek alapján pedig olyan egyetemes fogalmat dolgoztak ki, amely tisztán mennyiségi jellegű. Ezen időszaktól kezdve a tudományos viták során igen nehéz képviselni az univerzalisztikus gondolkozást, mivel a fogalmi nyelvezet, amit a logika órákon tanulunk, messzemenően nominalisztikus.

Az egységes világkép felbomlásának további szakaszát jelenti a filozófia és a teológia közötti kapcsolat megszakadása. Amennyiben azonban kivonjuk a teológiát a filozófiából, olyan szekularizációs folyamat indul el a tudományos megismerés valamennyi területén, amelynek materializmusban és ateizmusban kell végződnie, s amelyet a Nyugat makacs következetességgel végigjárt. Ha az elsőt szem elől tévesztjük, a másodikat tekintjük elsőnek. Ha a tudományban ignoráljuk a Teremtőt, a természet teremtő jellege és a történelem teremtő útja sem válhat többé érthetővé számunkra. Ennek pusztító következményei voltak a társadalom- és a jogfilozófiára nézve.

A teológusok először is kétségbe vonták az állam szakrális természetét. Az állam képviselői a szellemi függés okán – később dacból és haragból – tudomásul vették az állam szakrális területről való kiszorulását, s abszolutizálták az állam szekularizációját. A fogalom, mely mindenekelőtt kérdéses volt, *az üdvösség* (latinul: *salus*). Az egyetemes üdvösséget kezdetek óta az állam feladatának tekintették, bár a fogalma még nem hasadt szét szakrális és profán területre. Az üdvösség szakrális meghatározottságú csorbítatlan rend, amely iránt állam és egyház egyformán kötelezve voltak. Az üdvösség nem földi boldogságot, hanem elsősorban csorbítatlan rendet, tökéletességet, szentséget *(Heiligkeit)* jelent. Az üdvözítés *(Heilen)* [*heilen:* gyógyítani – *A ford.*] bizonyos tekintetben megszentelést *(heiligen)* is jelent. A latin *salvare* igéből (üdvözíteni, gyógyítani) ered a *salvator* (Megváltó) kifejezés, ami a németben: *Heiland* [jelentése: Szabadító, Megváltó. A kereszténységben Jézus Krisztus „titulusa" – *A ford.*]. Miután azonban a földi üdvösség különvált az örök üdvösségtől, földi boldogságként értelmezték, s mint ilyet abszolutizálták és privatizálták. Jelen századunkban a jólét merőben privatizált, szubjektivisztikus és eudaimonisztikus fogalmához értünk: az állam mint a kötelesség nélküli individuum privát életszínvonalának és garantált fogyasztásának jótállója és finanszírozója.

A társadalomfilozófia e folyamata a jogfilozófiában végbemenő jelentős és markáns fordulattal vág egybe. A tizenharmadik–tizennegyedik század fordulóján a természetjog fogalma a rend felbomlása során szinte elkerülhetetlen

változáson ment keresztül. Aquinói Szent Tamásnál a természetjog még a *lex æternár*a [örök törvény – *A szerk.*], az isteni törvényre alapozódó objektív rendet jelentette. A természetjogot szakrális, nem pedig természettudományos értelemben határozták meg. Szent Tamásnál biztosított volt a jog teonómiája [Isten törvénye szerinti volta – *A szerk.*]. A jogfilozófia *lex æternát*ól való elszakadása a természetjog szekularizációjához vezetett, amely viszont csak a tizennyolcadik században jutott végstádiumába. E folyamat csakhamar megmutatkozott abban, hogy a természetjog fogalma objektív rendből szubjektív jogigények katalógusává alakult. A *jus naturale* [természetjog – *A szerk.*] egyes számú alakból *jura naturalia* [természetes jogok – *A szerk.*] többes számú alak, a nominalizmus szubjektív, természetes jogai lettek. A német-amerikai származású katolikus filozófus, Heinrich Rommen „A természetjog geneológiájáról" szóló néhány évvel ezelőtt megjelent tanulmányában (*Thought,* XXIX. évf. 403–425. o.) meggyőzően tárta elénk e folyamatot. Így szól:

„Szent Tamásnál a *»jura naturalia«* terminus nem fordul elő többes számban, s néhány modern tomista láthatólag büszke a tényre, hogy Szent Tamás egyáltalán nem számol (szubjektív) természetjogokkal, hanem csak az objektív rendet tartja szem előtt, éppen, amikor a *»jura naturale«* terminust használja."

E jogfilozófiai fordulat jelentős következményekkel járt a jogtudományra és a jogtörténetre nézve. E kibontakozás előmozdítója egy régi keletű kari vita, amely jogászok és teológusok – a Bolognai Egyetem jogászai és a párizsi Sorbonne Egyetem teológusai – között zajlott le. A szekularizációs folyamat pontosan megfelelt a jogászok mentalitásának, akik nem voltak hajlandóak elismerni tudományuk valamely más tudománytól való függését. Kedvükre szolgált, hogy rábukkantak valamire a jog területén, ami abszolutizálható és bizonyos mértékben kanonizálható. Ez a *római jog* volt. A jogászok olasz egyetemeken, főként Bolognában tanultak római jogot, a tizennegyedik század folyamán pedig létrejöttek a jogi fakultások az éppen akkor alapított német egyetemeken, s kiképezték a jogászok rendjét, amely csak akkoriban kezdett jelentőssé válni. Évszázadokkal később e rend vezető pozícióra tett szert az állami tisztviselői kar csúcsán. A „Szent Birodalmat" és a szakrális királyságot felváltotta a világi beállítottságú territoriális állam. Az elkövetkező évszázadokban a jogászok – akik a tizennegyedik században erőteljesen kibontakozó területi államokban vezető tisztviselőket állítottak – visszaszorították a klérust és a lovagságot. A római jog gyakorlati átvételére a tizennegyedik–tizenötödik században került sor. Elsősorban a római *magán*jogot vették át, amely egyrészt magas fokú technikai érettséget ért el, másrészt ez felelt meg leginkább a szubjektív jogok privatizálásában és abszolutizálásában megnyilatkozó új szellemnek. A római magánjog átvétele nem magyarázható a hazai jog elégtelen voltával, amely éppen a tizenharmadik században bámulatos fejlődésen ment keresztül. Az átvétellel nem kerekedtek felül a válságon, sokkal inkább jelen-

tősen fokozták. Amióta átvettük a római dologi jogot, egyáltalán nem tudunk kilábalni a tulajdonjog válságából.

A hazai jog nem ismert különbséget magánjog és közjog között. A tulajdon nem abszolút, hanem a hűbérjogi társadalmi rend keretében kötött, kötelezett és rétegzett volt, kiváltképp egy irányító és ellenőrző funkcióval bíró úgynevezett felső tulajdonra – *dominium directum* [vagy *dominium superior* – *A ford.*] –, illetve egy használati tulajdonra – *dominium utile* –, végrehajtó és pártfogolt státusszal, amely a fő tulajdonos irányában bizonyos szolgáltatásokra kötelezte a használókat. Azonban a hűbéri kötelékben álló emberek között elsőlegesen nem dologi jogi vagy általában véve magán-, hanem személyi jogi, politikai, szövetségi viszony állt fenn. Nyilván előfordultak feszültségek és válságok. A stedingi parasztok tragédiája a fő tulajdonnal való visszaélés egyik példája az érett középkorban. Mihelyst azonban a tudomány a földbirtokkal kapcsolatos valamennyi jogot abszolút jognak nyilvánította, mind a felső tulajdonosok – a földesurak –, mind a használati tulajdonosok – a parasztok – önnön tulajdonrészük abszolutizálását sürgették, és valóságos osztályharc vette kezdetét, mely említésre kerül a Kommunista Kiáltványban. A tizenhatodik századi paraszthábórúk jelentették e küzdelmek tetőpontját. A harcoló parasztok a régi jogra és szokásra hivatkoztak, a híres tizenkettedik cikkelyben pedig a röghöz kötöttség eltörlését követelték. Eleinte leverték a parasztokat. Hűbéri kötelességüket pusztán dologjogi jobbágysággá abszolutizálták. A németek lakta Keleten felszámolták a parasztságot, oly módon, hogy a létrejövő központosított nagybirtok földmunkásaivá degradálták. A fejedelmek csak a tizennyolcadik század folyamán siettek a szorongatott parasztok segítségére, a tizenkilencedik században pedig eldőlt a használati tulajdonosok felső tulajdonosok ellen folytatott háborúja, ám a használati tulajdon abszolutizálásából folyó kedvezőtlen következmények sem maradtak el. A szlávok lakta Keleten, ahol az uralkodóház részéről hiányzott a kellő belátás, a magántulajdon felszámolásával csak a bolsevizmus vonta le a földbirtok abszolút privatizálásából adódó következtetést.

Az iparban – amely egyre nagyobb jelentőségre tett szert a tizenkilencedik században – a tulajdonjog privatizálása szinte még végzetesebb következményekkel járt, mint az agrárjogban. Az agrárválsággal párosult az ipari válság. A Kommunista Kiáltvány korához érkeztünk. Száz évvel később egy kommunista hatalom világhatalommá nőtte ki magát.

Vajon helyes alternatíva-e ebben a globális harcban a „szabad magántulajdon, vagy kommunizmus" alternatívája? Vajon fenntartás nélkül odaállhatunk az abszolút magántulajdon oldalára? Vajon remélhetjük-e, hogy ennek jegyében győzelmet aratunk?

Fenti vizsgálódásunk nemleges választ ad ezekre a kérdésekre. A teljes, üdvözítő megoldás azonban nem lehet „merő" kompromisszum; originális, a

tudomány és az élet követelményeinek eleget tevő, teremtő megoldásnak kell lennie. Ez, véleményem szerint, az univerzalisztikus társadalomfilozófiából kiindulva lehetséges. Természetesen használatra kész, minden helyzetre alkalmas receptekről itt nem lehet szó, csupán alapelvekről, melyeket a mindenkori helyzet követelményei szerint kell ki- és áttagolnunk. Ebből hozzávetőleg a következő alaptételek adódnak:

1. A „dolog" nem természettudományi, hanem szellemtudományi fogalom. Itt ugyanazon kérdésfeltevésről van szó, mint a gazdasági jószág fogalma esetében. Ahogyan létezik magasabb rendű tőke, úgy a jogtan számára is léteznek magasabb rendű dolgok, melyeket gazdasági hasznosításuk ellenére sem foszthatunk meg eredendő értéküktől. A dologi javak a személy külső szféráját képezik, amelybe – Hegel tulajdonfogalma értelmében – akaratát helyezheti, s ezáltal tulajdonává teheti. Ebből következően a tulajdon határa ott nyugszik, ahol a dolog értelmes használatára való képesség megszűnik. Amennyiben a helyes használat több személy együttműködését kívánja, a dolog feletti uralomban több személy részvétele válik szükségessé. Példaként vehetjük a szolgálati szerződést, melynek tartalma a romanisztikus tanítás szerint semmi más, csak immateriális dolog. De ebben az esetben egyszersmind és legfőképpen egy konkrét gazdasági feladatban résztvevő személyek – a munkaadó és a munkavállaló – valódi közösségéről van szó. A munkaviszonyt és az ezzel kapcsolatos tulajdonjogot oly módon kell kialakítani, hogy e közösség a legjobban teljesítse a maga feladatát. Vagyis a dologi jog az értelemszerűen kialakítandó személyi jog külső szférája. A személyi jog azonban lényege szerint nem magán, hanem közösségi, szövetségi jellegű.

2. Az abszolút magántulajdon egyfelől, a kommunizmus másfelől csupán az igazság egy-egy oldala. Azonban a felet nem szabad egésznek tekintenünk. A tulajdon privatizálása a lét, minden lét univerzális, egészleges karakterét sérti. A kommunizmus pedig a személyiség megsemmisítésére és a társadalom abszolutizálására irányuló kísérlet. Felfelé a társadalom ilyetén abszolutizálása a szociálison túli kötelékének tagadásához, pánszociologizmushoz vezet, ami különösen tisztán kifejezésre jut Karl Marxnál. Lefelé viszont a kommunizmus a társadalom kitagolásának megakadályozására, az Egész önnön síkján való abszolutizálására és a saját élet kioltására irányuló embertelen kísérlet. Vagyis szolgaság, bürokratizálás, a saját személyes élet és kezdeményezés elfojtása, az emberekkel szembeni bizalmatlanság, a túlfokozott ellenőrzés, a tömegek erőszakos elnyomása.

3. Az univerzalisztikus társadalomfilozófia felismeri mind az egyik, mind a másik oldalon lévő igaz elemeket, azokat határaikon belül helybenhagyja, s gátat vet abszolutizálódásuknak. Az egyik oldalon helyes mozzanat, hogy a társadalom tagjának joga van a megfelelő saját élethez és a szükséges dologi eszközökkel való ellátáshoz. A személyi szférának egy reálszféra felel meg, jogi-

lag biztosított rendelkezési hatalom a dolgok tekintetében, pontosan meghatározott élő, közvetlen viszony a személy és a dolog között, a használati tulajdon.

E használati tulajdon természetét és jelentőségét a kommunizmus félreismerte. Ennek okán folyton-folyvást ellentmondásba kerül a mindennapi élet tapasztalataival. Az embernek nincs szüksége olyan tulajdonra, amely a felső tulajdon szintjén bizonyos mértékben elkorcsosul. A munkásság – a kommunizmus évszázados nevelése ellenére – már nem érdekelt a további államosításokban, miután felismerte, hogy számára használati tulajdon ily módon nem jött létre.

A kommunizmus igazságeleme – amit mindazonáltal durván elferdítettek – a tulajdon közösségi jellegében rejlik, a tényállásban, hogy a társadalom felső tulajdona nélkül nem létezhet tulajdon, a magántulajdon tehát nem abszolutizálható. A használati tulajdon kötelességekkel járó tulajdon.

4. A fő tulajdon és a használati tulajdon helyes viszonyára úgy lelünk rá, ha teremtő módon alkalmazzuk az univerzalisztikus kategóriákat, kiváltképpen az Egész részekkel szembeni rangelsőbbségéről szóló arisztotelészi tételt, illetve Othmar Spann felismerését, miszerint az Egész *önmagában* nem bír jelenléttel, sokkal inkább a tagokban születik meg. A legnagyobb és legelevenebb kitagolási bőség *(Ausgliederungsfülle)* biztosít teremtő életet, mely a gazdaságban produktivitást jelent. Ezért hívja Othmar Spann a saját életet megelevenítő kitagolásnak *(lebendigmachende Ausgliederung)*, s ezért állítja fel Walter Heinrich a decentralizáció tételét.

Ebből következik, hogy minél sokrétűbben kitagolt és decentralizált a gazdaság és ezzel a tulajdonrend, annál egészségesebb a gazdaság és a jog, annál teljesítőképesebb és szilárdabb, válságtűrőbb egy ilyen rend. Ezért a helyes vállalatvezetés nem bürokratizál, hanem decentralizál, megelevenít, funkciókat enged át, rendelkezési hatalmat és felelősséget tagol ki, s mindenütt közeli viszonyokat létesít a munkatársak és az általuk kezelt dolgok körében. Ez a bizalom apró gesztusokkal kezdődik, nagyobb kiváltságokban és jövedelemrészesedésekben folytatódik, végül használati tulajdonná erősödhet, illetve kell, hogy erősödjön. Receptek nem adhatók erre. Hogy azonban a modern társadalom eltérő elméleti beállítottsága ellenére sem veheti félvállról e tételeket, azt az utóbbi évtizedek jogi fejlődése mutatja. A látható kezdemények persze vadhajtások és sokszor ellentmondásokkal teli kompromisszumból erednek. Elég gyakran túlzásokba is estek. Ugyanakkor érdekes, hogy Ausztriában 1914 óta öt különböző politikai rendszer hajtott végre decentralizációs intézkedéseket a tulajdonjog területén, miközben a mindenkori utódrendszer – az egyébként fennálló ellenséges viszony ellenére – átvette és megtartotta ezen intézkedések zömét, ami amellett szól, hogy az alaptendencia megfelelő. A dologi jog és legújabbkori fejlődése tekintetében három fontos területre szeretném felhívni a figyelmet.

Ami a földmagántulajdont illeti, alulról és felülről nézve szükségképpen jelentős korlátozásban volt része, s további kötelezettségeket kellett elviselnie.

Az ingatlanforgalmi jog és az örökbirtok-törvény jelentősen korlátozta az elidegenítés szabadságát és az öröklés önkényét. A használat vonatkozásában úgyszintén korlátozásokat vezettek be és pótlólagos kötelezettségeket róttak ki. Gondoljanak például az erdőtulajdonosok erdőirtási jogának korlátozására! Lefelé jelentős korlátozás történt, mindenekelőtt a *haszonbérlők védelmé*ről szóló törvényalkotással, illetve a mezőgazdasági munkásokról szóló szociális törvényalkotással.

Hasonló előrelépés állapítható meg a városi lakóházak tulajdonjogával kapcsolatban! Az 1914. évi császári rendelettel életbe lépett a lakásbérlők érdekvédelme, felülmúlva ezzel a tulajdon és a bérleti szerződés romanisztikus abszolutizálását. A második világháború előestéjén – miután a törvényileg védett főbérlők abszolút használati jogot s ezzel jelentős visszaélésre való jogot biztosítottak a maguk számára – a lakásbérlői érdekvédelmet szintén kiterjesztették az albérlőkre. Szükség volt rá, hogy megfelelő kötelezettségekkel – különösképpen az államegőrzés kötelezettségével – terheljék az oltalom alatt álló főbérlőket. Ez olyan előrelépés, amely ugyanakkor még igen keserves életet mutat. Ami a nagy lakóházakat illeti, fontos decentralizációs intézkedés az Ausztriában 1948-ban bevezetett lakástulajdon, melynek bevált mintájául a középkori emelettulajdon szolgál.

Azonban a legfigyelemreméltóbb előrelépés az ipari nagyvállalatok körében mutatkozik. Mi az, ami ott még ténylegesen megmaradt a magántulajdonosok abszolút tulajdonából és visszaélési jogából? A vállalatvezetés már messzemenően közhivatallá vált, mint az alkalmazottak és a munkások mindennapi kenyeréért való gondoskodás. Ugyanakkor egyfajta munkavállalói társtulajdon felé is kezdünk előrelépni, anélkül, hogy eddig számos ilyen irányú törvényi rendelkezés született volna. Hiszen a tulajdon rendelkezési hatalmat és használatot jelent. Ez vajon egyedül – vagy akár csak túlnyomó részben – a formális tulajdonosakat illeti meg? A nagyvállalat fokozott mértékben követte a decentralizáció törvényét azzal, hogy a rendelkezési hatalmat folyton átengedte a közép és alsó szintű vállalatvezetés számára. A dolgozók nyereségrészesedését viszont – amely inkább teljesítmény- és jövedelemalapú bérezésnek nevezhető – egy használati tulajdon kezdeményeként, bizonyos tekintetben fordított tizedként kell felfognunk. A hűbéri jogban a fő tulajdonost megillető helyesen értelmezett tized és a modern ipari munkás helyesen értelmezett teljesítmény- és hozamalapú bére se nem járadék, se nem ajándék, hanem a használati tulajdon és a felső tulajdon kifejeződései. Az univerzalisztikus tulajdontan értelmében sokkal inkább e közeli viszony továbbfejlesztésével – a vállalati dolgozókhoz rendelt használati tulajdon irányában –, mintsem az államosítással kerekednénk felül a szociális válságon.

E helyütt persze utalnunk kell egy kortünetre, amely valóban kérdésessé teszi a tulajdonjog egészséges továbbfejlődését. Ez pedig nem más, mint *a tö-*

megek gátlástalan, kötelességmentes fogyasztás iránti hajlama. A tömegek többé nem a felső tulajdonban való, annak felelősségével és kockázatával járó részesedésért küzdenek. Sokkal inkább a tulajdon használati elemeinek állandó növeléséért, vagyis a használati tulajdon fogyasztásnövelő felduzzasztásáért, miközben megfeledkeznek a tőkeképzésről. A paraszt, aki a fakitermelés korlátozásáról szóló rendelkezéseket minden eszközzel kijátssza, mivel személygépkocsi vásárlását kívánja finanszírozni, egy bérház törvény által védett bérlői, akik vonakodnak attól, hogy annyi kamatot fizessenek, amennyi lehetővé teszi a ház épületállagának fenntartását – e szemléletbeli elfajulás figyelemre méltó bizonyítékai.

Ugyanez érvényes az iparra. Már korábban említettük, hogy a munkások helyes ösztönüket követték, amikor a további szocializációs törekvések iránt érdektelennek mutatkoztak. Ellentmondásokkal teli korunkban azonban nem mindig könnyű egy társadalmi jelenséget értelmezni. A tömegek tulajdonrend megváltoztatása iránti közönye azzal is magyarázható, hogy az emberek időközben rájöttek, a tulajdon nem csak a fogyasztás forrása, a tulajdonnal járó kötelezettségeket pedig nem hajlandóak vállalni. A szabad világban számos állami vállalat által felmutatott alacsony gazdasági eredmény jórészt e vállalatok dolgozóinak és alkalmazottainak gyenge bér- és munkafegyelmével magyarázható. Rendelkezési jogosultságra, felelősségre és befolyásra – amihez viszont a tulajdon szolgál eszközül – a tömegek nemigen gondolnak; szinte kizárólag fogyasztáson, életszínvonalon és szabadidőn jár az eszük. Nincs többé földínség, létezik viszont vidékről való menekülés, mely egyre komolyabbá válik. A földműves egyre nehezebben talál valakit, aki birtokát átveszi, az ifjú földműves pedig egyre nehezebben talál magának asszonyt, minthogy a fiatal nők igyekeznek elszökni a mezőgazdaságból. A városi bérházak bérlői nem saját tulajdonban lévő családi házért, hanem önkormányzati lakásért törik magukat. Az iparban való érvényesülési vágy túlságosan kevéssé fordul a felelősségre való készség és a tulajdonrészesedés irányába, a tömegek szinte csak a fogyasztás növelésében érdekeltek.

Ahhoz, hogy a tulajdoneloszlás és a tulajdonrétegződés új jogi formáit sikerrel lehessen kibontakoztatni, előbb a széles rétegek szemléletbeli változására kell, hogy sor kerüljön. Az eltömegesedésnek persze mélyen rejlő oka van, éppúgy, mint a tulajdon abszolutizálódásának. Ráadásul ugyanabból a gyökérből erednek: a jólét és az üdvösség fogalmának elkorcsosulásából, melynek okaira rávilágítottunk.

5. Semmilyen körülmények között nem engedhetjük, hogy egy jelszó rabjaivá váljunk, annál kevésbé, mivel a kibontakozás mozgásban van, és az élet bőséges lehetőségeket kínál, a legkülönfélébb jogi formákat igényli és hozza létre. Egy úgynevezett magánvállalkozás lényegében mintaszerű közösségi üzemmé is válhat törvényhozói intézkedések, megfelelő állami felügyelet, a

már széles körben elterjedt kollektív szerződés, még inkább a tulajdonosi érzület és attitűd, a vállalat közösségi szelleme által. Ugyanakkor egy állami vállalat bizonyos személyek magántulajdonává fajulhat, amennyiben ezen állami vállalatot a felügyelet nélküli, hozzáállásukat tekintve pedig hitvány bürokrata- és menedzserréteg abszolút magántulajdonaként kezeli. A következmények ekkor sokkal súlyosabbak, mivel nem magának a menedzserrétegnek kell viselnie a költségeket, ahogyan a kötelességmulasztó magánvállalkozónak mégis csak ezt kell tennie. Ilyen esetben előfordul, hogy az állam abszolút felső tulajdona átalakul abszolút használati tulajdonná, s ennélfogva a menedzserek abszolút magántulajdonává.

Az ilyen lehetőségekre való emlékeztetés – amely azonban nem igényel példákat – mutatja, hogy a tulajdonjogot nem szemlélhetjük önmagában, sokkal inkább be kell építenünk az életkörök egészleges rendjébe. Ezért bátorkodtam átfogó szellemi és történeti összefüggésbe helyezni a tulajdon problémáját. Univerzalisztikus szemlélet szerint ahhoz, hogy tulajdonjogunk egészségessé váljon, az egész társadalmi rend gyógyulási képessége szükséges.

Fordította: Berkó Dániel

Jegyzet

[1] E tanulmány alapjául szolgáló előadás 1958. szeptember 7-én, a *Gesellschaft für Ganzheitsforschung* Filzmoosban (Ausztria) tartott évi rendes közgyűlésén hangzott el. [Forrás: Josef Lob: *Eigentum in ganzheitlicher Sicht.* Bécs, 1959, Jacobi, 16 old. – *A szerk.*]

Othmar Spann

A KÖZGAZDASÁGTAN SZELLEMÉRŐL

„A hipotézisek hálók; csak annak lesz kapása, aki kiveti azokat."
Novalis[1]

BEVEZETÉS[2]

A tudomány, amennyiben helyt akar állni napjaink viharaiban, melyekben a gazdaság és a társadalom új formát igyekszik ölteni, s a történelem legmélyebb erői kerülnek felszínre, tekintetét legbensőbb erőire, végső alapelveire, a szellemre kell irányítsa. E döntő napokban kijelenthetjük: a történelem szelleme nem egyik vagy másik részletkérdésre, hanem a tudomány egészéből, szelleméből fakadóan követel választ.

Az ilyen vállalkozás nagy nehézségeket jelent. Az első veszély, hogy a fáktól nem látjuk az erdőt – a részleteken túl elveszítjük az *Egészet.* Bizonyára ez a legnagyobb nehézség. Ennek van egy fölöttébb személyes oldala is. Merthogy: mi a szellem valamely tudományban? Egy tudomány „szelleme" először is szükségképpen valami, ami fölöttébb koncentrált, ami az Egészből fakad és az egyes részek egészként való összefogása és együttlátása révén ismerszik fel. Ám olyan tárgy esetében, mint a közgazdaságtanban, amely az emberi élet gazdag szeletét foglalja magában, s nem számokban és árakban merül ki, szükségképpen a benső tudás eleme is benne rejlik, egy intuitív alkotóelem, amely teljes személyiséget kíván; miképpen az intuitív elem minden igazi tudomány kútfője, s csak utána következik a diszkurzív gondolkozás, a merő intellektualizmus.

Ehhez azonban az Egészre irányuló akarat mellett a következtetésekre való bátorságra, az eredmények iránti abszolút rettenthetetlenségre, vagyis az örökölt dogmák minden gátló bilincsétől való szabadulásra is szükség van. Ahhoz, hogy megidézzük az Egész igazi szellemét, előbb meg kell tisztítanunk, ki kell űznünk a részegészek összes kis szellemét és dogmáját. Ezért pedig tartani akarjuk magunkat Platón – minden tekintély ellenében érvényre jutó – igazságra való felszólításához, amelyet a *Phaidón*ban Szókratész ezen szavakkal intéz felénk: „Ti pedig, ha rám hallgattok, keveset fogtok törődni Szókratésszal, és sokkal többet az igazsággal."[3]

TÁRSADALOMTUDOMÁNYI GYÖKEREK

A közgazdaság nem képezi a tudomány önálló tárgyát, a közgazdaságtan nem képez önálló tudományt. Ezt mindenekelőtt világosan igazolja tudományunk története: *a közgazdaságtan történetében még soha egyetlen nagy tanrendszer sem volt képes saját (tisztán analitikus) előfeltételei alapján kifejteni a maga tantételeit;* ez minden esetben – akár tudatosan, akár öntudatlanul – az individualizmus és az univerzalizmus társadalomtudományi teóriája alapján történt! Így volt ez Quesnaytől[4] Ricardóig,[5] Adam Müllertől a történeti iskoláig.

Mindez abból fakad, hogy a közgazdaság nem önálló, zárt egész, hanem csupán rész a nagyobb „társadalom" egészben, csillag a csillagokkal teli égbolton, melyen ott ragyog (és sokkal fényesebben) az állam, a jog, a vallás és még sok minden más. Ilyeténképpen a közgazdaságtan sem igazán önálló tudomány, alapvetését a fölérendelt egész elméletéből, a társadalom individualisztikus és univerzalisztikus magyarázatából veszi.

Ahhoz, hogy a *gazdaság és társadalom alá- és fölérendeltségének* értelmét felfogjuk, szükség van a gazdaság társadalommal szembeni függő viszonyának pontosabb meghatározására. Ezt egy középkori fordulatot követve e szavakkal kívánom jellemezni: minden gazdaság arra törekszik, hogy társadalom legyen.[6]

Az egyén „gazdasága", „háztartása" nem önálló dolog, hanem csupán része élettartalmának. Nincs olyan ember – legyen az a legszárazabb, legmaterialistább –, akinél a gazdaság és az élet ugyanazt jelentené, akinek gazdasága nem valamilyen élettartalom, szellemi cél, politikai, vallási, társadalmi cél szolgálatában állna. A gazdaság olyan, mint a „Terülj, terülj asztalka!", amely az embert végigkíséri életén, és jó vagy rossz szolgálatot teljesít az élet szellemi tartalmai és céljai számára.

Ugyanez áll a „közgazdaságra" a „társadalom" nagyobb keretében és egészében. Nincs pusztán önmagában vett „gazdasági jelenség", „gazdasági aktus", hanem szükségképpen konkrét viszonyban áll egy másik, társadalmi aktussal. Ez annyit tesz: miképpen az egyén számára a háztartás, úgy az állam és társadalom számára a „közgazdaság" a „Terülj, terülj asztalka!". Absztrakt kifejezéssel és pontosabb meghatározással élve: *a közgazdaság a célokat szolgáló eszközök foglalata,* eszköz mindazon szellemi tartalom számára, melyek a társadalmat képezik, vagyis az állam, a jog, a vallás, a tudomány, a művészet, a társas élet, a család és házasság, a nevelés, egyszóval mindahhoz, ami az életet érdemessé teszi számunkra élni, értelmet és tartalmat ad neki. Egy példa: célra való vonatkozás nélkül egyáltalán nem lehetséges „jószágtermelés". Tegyük csak fel a kérdést: Mit állítunk elő? – például az építőiparban: templomot, színházat, iskolát, lakóházat? – vagy: ünneplőruhát, utazóruhát? – ezer termelési aktus feltétele ezer különböző cél, vagyis társadalmi, politikai jelentőséggel bíró szellemi tartalom!

A gazdaság társadalomhoz való eme viszonyát fordítja visszájára Marx materialista történelemfelfogása, melyet a következő módon tudnánk szavakba önteni: minden társadalom arra törekszik, hogy gazdaság legyen, mindahhoz, ami a társadalomban és történelemben végbemegy, a gazdaság szolgál indítékul – meglehet, „zseniális", ám egyszersmind barbár tévedés. Mindenesetre a maga módján jelzi a gazdaság és a társadalom metodológiai viszonyát.

A gazdaság mint a társadalomban felmerülő célokat szolgáló eszköz az élő szervezet véráramához hasonlatos, mely kivétel nélkül átjár és táplál minden tagot, bizonyos értelemben életének és fejlődésének műhelye.

Ilyen a gazdaság mint részegész viszonya a társadalom fölérendelt nagyobb egészéhez.

INDIVIDUALIZMUS

E helyütt nem lehet feladatunk, hogy az individualizmusra vonatkozóan pontosabb magyarázatot adjunk; ennek a társadalomtanban kell megtörténnie. Ami a társadalomtanban alapprobléma, itt csupán előzetes kérdés számunkra, ezért úgyszólván be kell érnünk címszavakkal. E tekintetben az individualizmus tehát elsősorban a kollektív egészekkel kapcsolatos két gondolkozási forma, két logikai felfogásmód egyike. Már korábban olyan gondolkozási formának bizonyult, amelyben az individuum elsőleges, az Egész pedig az individuumok összetétele, másodlagos.

E tekintetben az *Egész:* absztrakció, minthogy az individuumokon kívül nem létezik, csupán az egyének összege, sokasága, nem organikus, hanem álegész, merő halmaz, aggregátum. Ez esetben például az „állam" egésze úgyszólván az egyes individuumok szerződése; „törvényei" az egyéni szabadságkörök elhatárolásának eszközei. Hasonlóképpen a „közgazdaság" is csupán önálló gazdasági szereplők forgalmi műveleteinek, gazdasági csereaktusainak egymáshoz fűzése, hálója.

Az *individuum* fogalma a perdöntő. Ez az abszolút, szellemében mindenkor kész individuum fogalma, amihez végül minden individualizmus szükségképpen eljut (bármilyen kevéssé is hajlandó ezt a legtöbb individualista elismerni). Még ha az individualisták nagy része ódzkodik is ettől: minden következetesen végigvitt individualizmus, akárhogy is, de elvezet az abszolút individuum fogalmához. Ám ettől még az individualizmus nem magánakvalóság, egoizmus, önkény, relativizmus. Mindez lehet, ám nem szükségképpen. Ami számára lényeges, az csupán az egyes ember abszolút szellemi–erkölcsi önállóságával kapcsolatos alapvető feltevés. – Az individualizmus voltaképpeni jeligéjeként azt mondanám: a szellem önmagához való ragaszkodása, önmagában való gyökerezettsége és önmagára való alapozottsága. A szellem e tekintetben olyan, mint a főnixmadár, nincs se atyja, se anyja, önmagából születik, saját tüzében nyeri el újra ifjúságát. S minthogy saját erőből jön létre,

az emberi szellem olyan, mint Heraklész, aki maga győzi le az isteneket, dacol haragjukkal, minden függőséget elutasít, aki meghódítja magának az eget, és a csillagok közé helyezi magát. Ezért önnön szellemi teremtésében a szellem egyszersmind: *autogenész* = önmagában született. Reá vonatkoztatható a régi orfikus mondás, ami Zeuszról azt állítja: „mindez könnyűszerrel fakadt szent fődből". Így a szellem önmaga kezdete és célja, önnön saját pecsétőre.

Az „önmagában-való-megalapozottság" jeligéje egyben felvilágosítást ad számunkra az individualizmus igazságáról és tévedéséről. Igaza van, amikor az individuum sajátjára és sajátosságára appellál; viszont téved, amikor a saját élet gyökerét és éltető elemét is az egyediségben, az (izolált) önvalóban látja, s az egyént mintegy önnön saját „Jupiter *impulsor*ának" (ösztönzőjének) tekinti. Midőn ezáltal az individualizmus szükségképpen tagadja az „Egészet" mint önállót (az individuumok felett működőt), a sok fától nem látja az erdőt, a sok (állítólag abszolút önálló) egyéntől nem látja az Egészet. – Az individualizmus jóllehet nagy szerepet játszott a történelemben – a szofistáktól a természetjog mai követőiig –, félreismeri a társadalmi egész lényegét, és igazságtalanul abszolutizálja az egyes embert. (Erre később még visszatérünk.) Az individualizmus alaptévedés; ez később egyértelműbben igazolódik.

UNIVERZALIZMUS

Az univerzalizmus számára az egész az elsőleges, nem az individuum. Központi fogalma az Egész *(Ganzes, Ganzheit)*, vagyis az alakító, építő erő, amely életre és kibontakozásra bírja az individuumot, s amely a sokaságot egységbe fogja (példa: az élő szervezet sejtjei tükrében). Ennek folytán az Egész mint életfeltétel mintegy jelenvaló önnön valamennyi részében; az egyének életének tűzhelye és támasza. Az „Egész" az egyesek dajkája.

S ennélfogva: az állam nem egy szerződés az egyének számára (amelyek enélkül, ezt megelőzően már léteznének), hanem az egyének élő szellemi közössége, mely felettük áll. A törvények nem az egyéni szabadságjogok szétválasztásának és elhatárolásának eszközei; e törvények – ahogy Platón és Arisztotelész fogalmaz – a polgárok jobbá tételét szolgálják. – Ezért az univerzalizmus számára az Egész *nem* Kronosz, aki felfalja saját gyermekeit – miként a közkeletű vélekedés tartja –, nem Moloch, akiért az individuumnak fel kell áldoznia magát, még csak nem is valóságos organizmus, amelyben szükségképpen megszűnik a részek önállósága. Levonhatunk minden ilyesfajta, az individualitás önállóságát voltaképpen megsemmisítő következtetést (altruizmus, organicizimus stb.), az univerzalizmus tekintetében azonban nem kell szükségképpen így tennünk!

Ellenben most – az individualizmussal ellenkező módon – az *individuum absztrakció*nak tűnik, olyannak, ami benső izoláltságban (vagyis abszolút önállóként) képtelenség. Robinson például csak úgy gondolható el itt, mint

szellemileg már a partra vetődése előtt, a társadalom által létesült személy. Bizonyos tekintetben a szellemiség konzerválását, mintsem létrehozását fejezi ki. Továbbá a remete is csak oly módon létezik, hogy mintegy jelen van az Isten-természet társaságában. Ennek fényében az individuum *még lekötött erők foglalatának* mutatkozik, mely erőket az Egésznek előbb fel kell ébresztenie, táplálnia kell. Eme lekötött erőket előbb fel kell szabadítani *az individuumok között folyó szellemi folyamatban,* mely az „Egész", a „társadalom" voltaképpeni és lényegi eleme. E szellemi folyamat az „Egész" igazi ismertetőjegye, az egyénfeletti, mely egyrészt megdönti az abszolút egyén individualisztikus fogalmát, másrészt magában foglalja az egyéni szellem számára életteremtő, felébresztő és eloldozó elemeket, s így az individuumot a társadalom részeként kibontakoztatja.

Hogy az univerzalizmus mibenlétére vonatkozóan ezúttal ismét egy rövid *jelmondatot* válasszunk, azt mondanám (előbb az individuum oldaláról nézve): a lényeg nem az individuum önmagakénti léte, hanem a másikban való léten keresztül megvalósuló önmagakénti lét *(Selbstsein durch Sein im andern)*. Saját szellemi létem azáltal van, hogy egy másik szellemi léten alapszik. Csak a másikban való szellemi meggyökerezés és lehorgonyozás révén valósul meg az egyes ember léte.[7]

A másikban való létezésen keresztül önmagam lenni – létezni, miként a hang a harmóniában és összehangoltságban, a tag a szervezetben, a villám a felhők között.

Más oldalról, a kollektív összesség élete felől is szükséges még egy jelmondatot kerítenünk. Számomra mindig is volt valami megrázó ama kaldeus elképzelésben, mely szerint a káosz részben máig nem szűnt meg teljesen, mivelhogy a Föld a kaotikus vizek tátongó szakadékán fekszik, s óriási kapukkal felszerelt sötét reteszek gátolják, hogy e vizek elárasszák a világot. Mily grandiózus szókép az emberi társadalomra nézve is, ha univerzalisztikus módon fogjuk fel! Mihelyt az Egész alakító ereje alábbhagy, a társadalom szükségképpen kaotikus módon részeire szakad. E részek ekkor az *apeiron,* a meghatározatlan, a meghatározás-nélküli – ahogyan Anaximandrosz a káoszt nevezi – megfelelői. A káosz az élő társadalomban is mindig jelen van, de csak potenciálisan – ez annyit tesz: a felvirágzó, valóságos közösségiesülésben és Egészben az individuumok sokasága a *panspermiá*nak, Anaxagorasz egyetemes magjának felel meg, amivé minden *apeiron* átalakul. De mi által képeznek *panspermiát?* Az Egész teremtő, alkotó ereje és szüntelen befolyása révén, amely minden *dünamisz*t *energeiá*ba, minden potenciát aktusba visz át.

Jelenkorunk példaként szolgál úgy az itt elmondottakra, mint az egész univerzalizmus nagy igazságára. Amikor a rendező Egész és a szilárd összefüggés elvész, a *panspermia* az *apeiron*ba hullik vissza, a létesülés zöldellő tavasza alámerül a káoszban, a formátlan őstömegben. Majd a meggyötört teremtmény

kiáltásától visszhangzik a történelem. Az individualizmus egyáltalán nem tudná értelmezni e jelenséget, hiszen az individuum szellemi önállósága és tökélye nem szenvedhetne csorbát a kötelékek lazításával és a közösségiesülés visszafogásával. Az *apeiron,* a káosz viszont épp azt jelenti, hogy közösség nélküli állapotban – minthogy senki sem önmagában gyökerezik (miként az individualizmus tévesen véli) – megszűnik a szellemek minden egybehangoltsága és rendezettsége, s azonkívül, épp ezáltal, a szellemiség minden létrehozása is – ez az oka annak, hogy anarchikus időkben minden oly hirtelen barbárságba süllyed, és egyáltalán, hogy a kultúra magasabb kibontakozási fokai (a történelem individualisztikus korhullámaival) mindig eltűnnek, hogy azokat újra és újra meg kelljen hódítani.

ALAPFOGALMAK ÉS MÓDSZEREK

A TERMÉSZETJOGI–INDIVIDUALISZTIKUS KÖZGAZDASÁGTAN – QUESNAYTŐL RICARDÓIG

Tudományunk születése nem a német, hanem a francia és az angol gondolkodásnak köszönhető. Előbb Quesnay, majd tanítványaikkal karöltve Adam Smith[8] és Ricardo voltak azok, akik a közgazdaságtant a 18. és 19. században konkrét talpköveken, az individualisztikus–természetjogi gondolkodás talpkövein megalkották. S ezt különösen ki kell hangsúlyoznunk: tudományunk nem tisztán objektív tárgyi vizsgálódásokból, hanem éppenséggel egy társadalomtudományi gondolatkör alapján jött létre.

A természetjogi gondolkodás mibenléte leginkább abban jut kifejezésre, ahogyan Hobbes formába öntötte: az embereket eredendően olyan állapotban szükséges elgondolnunk, amelyben állam és szövetség nem köti össze őket. Hogyan jellemzi ezt az állapotot? Az emberek kölcsönös félelmével, mindenki mindenki ellen folyó zűrzavaros háborújával! Mármost annak érdekében, hogy véget vessen e tűrhetetlen életnek, az individuumok lemondanak szabadságjogaik egy részéről – szabadságukat ennyiben korlátozzák –, s ekképpen egy szerződés révén megalapítják az államot. Vagyis az „állam" biztonsági intézmény, a jogkörök elhatárolásának eszköze. S eme legbensőbb szerződéses jelleg valamennyi társadalmi képződményben – így a közgazdaságban is – szükségképpen benne rejlik.

Mármost Quesnay előbb a közgazdaság területére ültette át a természetjog alapelveit. Gondolatának alapvető lényege a következő: minden ember természetes joga (a létrehozott alapszerződés keretein belül), hogy a lehető legkedvezőbb módon alakítsa a maga sorsát – gazdasági értelemben is (nem csak például politikai értelemben); aztán: e jog, szabadság – hogy azt tegyünk, ami gazdaságilag kívánatosnak tűnik – a gazdasági önérdek szabad követését vonja

maga után. Nos, egy közgazdaság, amelyben az önérdek természetes joga uralkodik, *ordre naturel*t, természetes rendet képez. Az *ordre naturel* kifejezéssel egy igen fontos fogalmat vezettek be a gazdaságtudományba: ez szavatolja a közgazdaság *kauzális törvények általi meghatározottságát*. Csak ekképpen válhat a közgazdaság egy szigorú tudomány tárgyává, mivel éppúgy, mint egyéb természettudományi tárgyak, kauzális törvények által egyértelműen meghatározott.

Hogyan jelenik meg közelebbről e meghatározottság? Azzal érik el, hogy a közgazdaság immár *atomizált,* éppúgy mint a fizikai természet világa. Ugyanis ekkor egyértelmű hatást kifejtő erőközpontok, egyértelmű kauzális elemek alakítják és okozzák a közgazdaság jelenségeit és változásait: az önös módon viselkedő individuumok. Bármi is történjék a közgazdaságban, annak mindig egyértelmű rendeltetési oka van: az individuumok önérdeke, az önös gazdasági magatartás, úgyszólván az erőhatáspontok mozgása.

S így végül megtörtént az utolsó, nagy és döntő lépés (amit Quesnay még nem, majd csak Adam Smith hajtott végre): a közgazdaság itt *a csere* fogalmában nyeri el meghatározott, egységes alapformáját és alakját; jóllehet mindig csak autark individuumok, autark gazdasági erőtényezők összetétele, ám mégsem teljesen amorf. Ahogyan az állam semmi több, mint egyének jogainak szerződések által alkotott hálója (mivel csak polgárainak alapszerződése révén jön létre); úgy hasonlóképpen a közgazdaság is. Mert azzal, hogy mindenki saját szakállára gazdálkodik, mindenki számára előnyösebb, ha nem minden szükséges jószágfajtából termel, hanem a munka legtermelékenyebb formáját, a *munkamegosztást* részesíti előnyben, vagyis ha csak kevés fajtából termel, a fölös javakat pedig kölcsönösen elcseréli. Ide vezet az individuumok természetes attitűdje, az önérdek követése. Így a közgazdaság termékcserék hálója, az individuumok szabad kölcsönhatása önnön munkaterméseiket illetően, a gazdaságok elhatárolása és szétválasztása a csere által (amelynek a munkamegosztás előnyei és hasznos volta szolgálnak alapjául), hasonlóan, ahogy az államban a jog törvényei az egyének jogainak szétválasztását és elhatárolásait képezik.

A gazdaság tehát individualisztikus felfogás szerint a cserében találja meg önnön megnyilvánulási módját.[9] Azonban ennél többről is szó van. A csere az egymással érintkező magángazdaságok közös terepe, mintegy közös platform mindenfajta gazdasági tevékenység számára. Továbbá: midőn a javak a cserében egymás elé lépnek, értékeik is szükségképpen megmutatkoznak. Két birka felér egy ökörrel, a birka lett az ökör ára és értékmérő eszköze: a csere ilyenformán érték- és árteremtő. Ám ezzel egyúttal létrejön az érték- és ár*mérce*. A csere érték-adó lett, általa a javak szükségképpen mértékviszonyba kerülnek egymással.

Azonkívül a csere ilyeténképpen a termelés és minden egyéb gazdasági terület tényleges törvényhozója és irányítója. Mert minden, amit létrehozunk, a csere eredményéhez (az árhoz vagy bevételhez) igazodik. Azért állítok elő valamit, mert szeretném cserébe adni: *a csere a termelés feltétele* – ez határozza meg

a javak előállítását. E helyütt a csere a gazdaság egész rendszerének szívverése, melynek élete az ő erejénél fogva és törvényei szerint lüktet.

Ámde a csere a nemzeti jövedelem, a nemzeti termék voltaképpeni elosztója is. Ugyanis itt dől el, hogy miképpen kerül mindaz, amit piacra vittek, az egyes partnerekhez. *Amennyiért a piacon cserébe adom a termékeimet, olyan mértékben részesedem a nemzeti termékből.* Így a cseretörvények egyszersmind az elosztás törvényei is.

Ilyen módon az egész gazdaságelmélet feloldódik a csere elméletében, vagyis az ár- és értékelméletben. Mert így minden gazdasági jelenség – termelés, bér, kamat, járadék, jövedelem, elosztás – a csere egyik formája, és semmi több. *Miképpen a csere a gazdaság alfája és ómegája, úgy a csere- vagy árelmélet a gazdasági törvények foglalata;* s így a forgalmi vagy cseretörvények egyszersmind a gazdaság voltaképpeni törvényei is.

A fentebb elmondottakkal megtettünk még egy utolsó és rendkívül fontos lépést. Az *ordre naturel,* az atomizáció és a gazdasági atomok cserében rejlő egységes hatásmódja alapot szolgáltat a szigorú, kauzális törvényszerűségen alapuló tudomány utolsó ismertetőjegyéhez: *minden gazdasági jelenség kvantifikált*. Mindez tulajdonképpen már a gazdaság atomizálásával megvalósult. A közgazdaság atomisztikus felfogása nem tűri a kvalitásokat, épp oly kevéssé, mint a fizikai természet ilyetén felfogása. Addig nem nyugszik, amíg fel nem oldódnak a kvalitások mennyiségekben, s így minden mechanizálódik. Ahol atomok szigorú, egyértelmű meghatározottsága, ott kvantifikáció, mechanizáció is fennáll. Megint csak a csere az, ahol a kvantifikáció épp oly szükségszerű, mint nyilvánvaló módon megmutatkozik: két birka = egy ökör, ez egy kvantitatív egyenlet. Ezt úgy fogták fel, mintha valóságos lenne, azt tudakolván, hogy vajon miből is fakad az összemérhetőség a különböző kvalitások között, mint az ökör és a birka. (Így kiváltképpen Marx, aki Ricardót követte.) S minden individualista szükségképpen egy mennyiségi szubsztancia, egy kvantitatív elv után kutatott. Ezt az elvet abban találták meg, ami a csere során átadásra került, és a *költség*et, a ráfordítást képezte. Majd e ráfordítás alapjául szolgáló elvet a ráfordított *munkamennyiség*ben vélték megtalálni. Az érték ekkor az úgyszólván megfagyott munka lett. A munkamennyiségben adatott meg az érték kvantitatív mércéje. Így létrejött a Smith–Ricardó-i munkaköltségelmélet.

Az individualisták (közelebbről rátekintve már nem egészen szigorú következetességgel) kizárólag az egyének közötti szabad versenyt ismerték el a közgazdaság alakító, teremtő erejeként. Azzal, hogy mindenki a legnagyobb fokon igyekszik túlszárnyalni és legyőzni szomszédját, „az egyik a másik őrévé" (Smith) válik, és ilyen módon látszott megvalósulni az egyetemes legjobb. (Ám szigorúan következetes individualizmus esetében létezhet-e egyáltalán egyetemes legjobb?)

Ez volt ama hatalmas építmény, amelyet a francia–angol gondolkodás pontos szigorúsággal, körzővel és szögmérővel, két-három emberöltő alatt ragyogó és igéző módon felállított. És mégsem volt több, mint látszatépítmény, csalóka ábránd. Bármilyen szilárdan is illeszkedtek egymáshoz a kövek, – ahogyan később bizonyítjuk – gyenge és ingatag volt az alapzat, ami nem más, mint a természetjogi–individualisztikus társadalom- és gazdaságfelfogás.

A romantikus–univerzalisztikus közgazdaságtan

A nyugati államtudományban a reneszánsz óta uralkodó merő természetjog, racionalizmus és empirizmus során apránként elveszett annak ismerete, hogy mi a „társadalom" a maga valódi mivoltában! Mármost, a német szellem a világtörténet során itt teljesítette legnagyobb küldetését. Nem volt képes feltartóztatni az állam és a gazdaság individualisztikus fejlődését; szellemi síkon azonban olyan mozgalmat indított el, mely talán egy jövendő korban a szervezett gazdaság koraként fog kibontakozni.[10] Midőn Kant kriticizmusában felülkerekedett az angol–francia gondolkodás lapos racionalizmusán, empirizmusán és utilitarizmusán, megtörtént a küldetés első és legnagyobb lépése: amikor 1796-ban Fichte *Természetjog*ában szigorúan ismeretelméleti (s nem metafizikai!) alapon megsemmisítette az autark, abszolút individuum fogalmát, elérkezett a születés órája. „Ha egyáltalán léteznie kell embernek – szólt Fichte ismeretelméleti megfontolásból –, akkor több embernek kell léteznie. Amint végiggondoljuk az ember fogalmát, az egyes gondolatától a többes gondolatához jutunk."[11]

Schelling, Hegel, Schleiermacher, Adam Müller, Krause, Stahl és néhányan még továbbépítették Fichte művét, és kidolgoztak egy univerzalisztikus állam- és társadalomtudományt. Ez miképpen jött létre? Nem egyenesen a filozófiából, hanem a romantika figyelemre méltó kerülőjével.

Noshát, mi a romantika? Itt kezdődik vizsgálódásunk voltaképpen döntő jelentőségű kérdése, vagyis alapkérdése. Ezúttal messzebbre kell nyúlnunk, mint az egy szigorú közgazdasági fejtegetésnél megszokott; bár mindez első ránézésre kalandozásnak tűnhet, mégsem mellőzhetjük, mivel a helyes megértéshez elengedhetetlen.

A romantikusok nem holmi ábrándozók és fantaszták (mint ahogyan azt manapság oly gyakran gondolják). A romantika nem is egy pusztán művészeti iskola, melyet a Schlegel testvérek, Tieck, Novalis, Brentano, Eichendorff és mások alapítottak, hanem világszemlélet. De nem száraz világnézet, hanem olyasféle, mely szükségképpen életszemléletté, így kulturális mozgalommá válik, mely az egész embert, az egész szellemet magával ragadja, és ezzel úgy az élet, mint a társadalom mindent átfogó egységét követeli.

A romantika végső soron egyetlen érzületen, az emberi lény metafizikai alapattitűdjén és alapérzületén nyugszik. Az ittlét rejtelmességének egyetlen

érzésén vagy – filozófiai műszóval élve – a transzcendencia-problémán, éspedig szubjektív oldalról nézve. Művészeti sajátságát tekintve persze a romantikának is – mint minden valódi művészetnek – sikerül a kételyt és szenvedést szépségben és poézisben feloldania, a végest a végtelenbe emelnie és e problémát a világ szentségétől megigézve megragadhatóvá tennie. Ám a romantikus érzület valódi ismérve, hogy a mélyen gyökerező „miért", „mi célból" kérdése sohasem merül ki és hal el teljesen, hanem megmarad az érzület alapjában. Ezért joggal nevezi Hegel *Fenomenológiá*jában a romantikus állapotot „boldogtalan tudatosságnak".[12] Nos, a metafizikai boldogtalanság, a mélyen felriasztott tudatosság a romantikus természet lényege. S ennélfogva a romantika, habár a német szellem tiszta hajtása, egyszersmind valami egyetemesen emberi, amely úgy a görög, mint minden igazi és magas művészetben fellelhető (gótika! Szophoklész *Oidipusz*a!). A legteljesebb képtelenség az egyén semmisségével, a világban lévő vaksággal és gonoszsággal teljesen megbékélni. Ott leselkedik a halál, a végzet – a leküzdhetetlen borzongás, az oltalmazottság és az élet értelme iránti teljesen soha el nem oszlatott kételyek egy bizonyos fájdalmas rezdülést ébresztenek a romantikus szívében, és nem engedik, hogy valaha is teljesen megnyugodjon.

Ezért igazán romantikus minden olyan művészet, melyet lépten-nyomon áthat sorsunk mélysége, az élet talányos kérdése és az érzékfelettire irányuló törekvés, illetve átszellemíti és szüntelenül eltölti az érzékfeletti birtoklása.

Aki ekként fogja fel a romantikát, annak számára magyarázatot nyer valamennyi szembetűnő sajátossága, amelyeket gyakran hasztalanul igyekeztek egymástól elválasztva – mint jegyeit – meghatározni: a kalandos, a csodálatos és fantasztikus iránti hajlama; csakúgy a természet élettelenné, vaksággá és borzalommá való feloldása, majd újból megelevenített Egészként való panteisztikus összefogása és megragadása; harmadsorban a szubjektivitás, a reflexió és a filozofálás iránti vonzalma, ami ismét szükségképpen egy alaktalan, formátlan elemet von maga után a romantikus költészetben; a szubjektivitás metafizikai sóvárgással és szkepszissel karöltve aztán maga után vonja a „romantikus iróniát", az önmagunkkal szembeni gúnyos kételkedést – mindezen aspektusok ugyanazon szükségszerűség folytán egyetlen forrásból fakadnak, a romantikus tudat metafizikai irányultságából, filozófiai alapérzületéből és alapfelismeréséből.

Szükséges volt felfedni a romantikus gondolkozás végső filozófiai gyökerét. Mert az, hogy a romantika velejéig filozófiai természetű, nemcsak művészeti formájára és sajátosságára nézve meghatározó, hanem a romantikusok állambölcseleti, társadalomtudományi és nemzetgazdasági álláspontjának és ténykedésének is gyökere. *A igazi filozófiát meg kell élni;* a művészet egymagában nem elégíti ki. A romantika számára a művészet nem valami magának való, ellentétben korunk üres *l'art pour l'art*-jával; inkább azon csodálatos mondás il-

lik zászlajára, melyről Platón a spártaiak imájaként ad számot*: ta kala epi toisz agathoisz,* „a szép a jó *után*", pontosabban: a szép a jó alapján kell, hogy nyugodjon.[13] Így a romantika számára is a „művészet" úgy, mint a valódi filozófia, a valódi tudomány és minden valódi szellemi tartalom (minthogy a többitől elválasztva nem létezhet) semmi több, mint *az élet alkotóeleme, az éthosz kifejeződése! Ezzel pedig az államtudomány, a társadalomtudomány birodalmának kellős közepén vagyunk!* Az állam, a gazdaság és a társadalom nem jelent mást a romantikusok számára, mint élettartalmat, vagyis az egyazon szellemiség által áthatott egységes élet tartalmait; mint ilyenek csupán *egyazon* élet különböző oldalai. Ezért látjuk a politikai tudomány iránt gyakran élénk érdeklődéssel áthatva az olyan költőket, mint Novalis, Schlegel, Tieck, Eichendorff és a többiek; ami annyit tesz: a politikai tudományok élettudománnyá váltak számukra, s ugyanezt jelentette a művészet! Hisz maga az élet a romantikus és metafizikai téma!

A romantika társadalomtudományi alapállását kezdettől fogva meghatározta az élet minden aspektusa, az élet és a világ között fennálló összefüggés, az univerzális egység iránti – a romantika lényegében rejlő – vonzalom. Ahogyan a romantika a költészetben szükségképpen *történeti* (ami a múlttal való egységet jelenti) és *nemzeti* beállítottságú (ami az egész népszellemmel, a népegésszel való egységre utal), úgy az államtudományban szükségképpen univerzalisztikus irányultságú volt.

Államtudománnyal természetesen nem maguk a költők foglalkoztak. A romantikus közgazdaságtan valódi megalkotója és megalapozója Adam Müller. Ő éppúgy filozófus és államtudós egyszerre, azzal, hogy minden esetben a valódi romantikus alapérzületből, az emberi dolgok láthatatlanhoz való viszonyából indul ki. „A halál gondolata felett diadalmaskodni, láthatólag minden földi nagyság és szépség, minden valódi magánélet, minden állam és államszövetség feltétele […]." Ez határozza meg számára az élet és a társadalom alapjellegét.

Mármost hogyan is nézett ki Adam Müller közgazdaságtana?

Adam Müller műve nemcsak konstruktív, hanem döntően kritikai irányultságú is; ezt történeti státusza is eleve maga után vonja. Adam Smith-szel (úgy tűnik, Müller sohasem ismerkedett meg igazán Ricardóval) való viszálya vezetett oda, hogy súlyos csapásokkal semmisítette meg a smith-i rendszer individualisztikus alapjait. Ellenvetései utóbb szinte teljes egészében átkerültek a történeti iskola eszköztárába, s így (jóllehet felhígulva) megtalálták útjukat mai kultúránkba is. – Müller kiindulási pontja az *államtan*. Először is szembefordult az állam természetjogi fogalmával. Számára az állam nem abszolút individuumok egylete, nem a természetjog által tételezett biztonsági intézmény; hanem „az emberi dolgok totalitása, élő, eleven egésszé egyesítése". Azonkívül szembefordult mindazon következtetéssel, amelyek alapul

szolgáltak a „természetjogból" és az „önérdekből" levezetett smith-i közgazdaságtan számára.

Müller Smith-szel való viszálya egyben a *kapitalizmus kritikája;* e kritikában nem a nyomorjelenségekre (ezek akkoriban még kevéssé voltak szemmel láthatóak), hanem a gazdaság szétzilálódására (dezorganizációjára) helyezi a hangsúlyt. A kapitalizmust úgy jellemzi, mint minden közös, minden valódi államiság „bomlasztását, feloldását, diszmembrációját". „Rabszolgaság, sőt váltórabszolgaság […] van jelen mindenütt, ahol az emberek társadalmi viszonya egészében pusztán tárgyias […], pénzre és jövedelemre irányuló viszony". Ezért Müller a közösséggel, az állammal való szükséges kapcsolatot szembe állítja a *munkamegosztással*. – Ugyanígy az *elosztás*ról szóló tanban. A nemzeti vagyon szempontjából az egyes magánvagyonok harmonikus viszonyát sokkal többre tartja, mint a magánvagyonokat önmagukban és önmagukért véve.

Smith (aki számára a nemzeti vagyon pusztán a dologi javak számtani összege) jólétre vonatkozó tisztán mechanikus fogalmával az eleven, hasznon és termelőerőn alapuló jólétet állította szembe. Nem ott vannak nagyobb erők, ahol több a külső vagyon, hanem, ahol a vagyont fenntartó erők és méltányoló érzések erősebbek, számottevőbbek. – Így a szabadversennyel a kölcsönösséget, a gazdaság szervezetét, az Egész összefüggését; a szabadkereskedelemmel a nemzetgazdaságban rejlő produktív erők kibontakoztatásának szükségességét állította szembe. (Ez utóbbi gondolat már magában foglalja a későbbi List teljes tanrendszerét![14])

A *produktivitás*t ugyancsak nem a csereértékben gyökerezettnek és az anyagisághoz ragadtnak látta (mint Adam Smith és még számos mai közgazdász!). A pusztán anyagi termelés mellé az „idealisztikus termelést" állítja. Nemcsak az lehet produktív, aki dolgokat készít, melyek szükséglet tárgyát képezik, hanem az is, „aki önmagát teszi szükséglet tárgyává", vagyis példának okáért, aki zenét ad elő. Még ennél is fontosabb a produktivitás további ismérve: a létrehozó erők szavatoltsága. „Bármely produktív erő […] csak akkor tud létrehozni vagy előteremteni [valamit], ha magát az erőt ismét egy magasabb produktív erő […] létrehozza vagy előteremti. Amennyiben megszűnik az állam öntermelése […], a kisebb termelések, melyek a nemzeti termelést – amit mi államnak nevezünk – képezik, maguktól megszűnnek." Hogy ezek milyen mélyértelmű és igaz szavak, arról bizonyára semmi sem tanúskodik jobban, mint jelenkorunk, mely világosan mutatja, mennyire bénítóan hat az államrendet, vagyis a jószágtermelés általános szervezeti alapjait érintő zűrzavar a produktív erők teljességére.

Smith individualisztikus ár- és értékelméletével – amely a cserében megnyilatkozó tárgyi értékkvantum fogalmára támaszkodik – az érték „társadalmi jellegét" állítja szembe, ami nem más, mint az értékek és minden értékelés kölcsönös szavatoltsága (amely ellentétes Smith használati értékével, ugyanis

azt merőben individuálisan gondolja el!). Ezzel az értéket a haszonra, mégpedig a közös haszonra alapozza, nem pedig a kvantumra, a munkamennyiségre. Amikor például azt mondja, hogy gabonatermő években az ipar, gabonaszegény években a mezőgazdaság a produktívabb, a határhaszon intuícióját súrolja. Sajnos elméletének éppen ezen részét egyáltalán nem dolgozta ki, inkább megelégszik aforizmákkal, melyek azonban – tele intuícióval – olykor villámcsapásszerűen világítják meg a lényeget.

Adam Müller *pénzelméleti* álláspontja jól ismert. Elutasította a klasszikus iskola tisztán metallisztikus (azaz individualisztikus) pénzfogalmát, és ő volt az első, aki a papírpénzt az élő nemzeti szolidaritás, a nemzeti hitel kifejeződésének tekintette, eme (univerzalisztikus) sajátságában a fémpénz mellé állította.

Amennyiben áttekintjük tanításának egészét, azt látjuk, hogy nem olyan zárt, mint a Quesnaytól Ricardóig nyúló elmélet. Ez súlyos hiányosság volt, messzemenő következményekkel. Ugyanis teóriáinak tudományunk fejlődésére gyakorolt hatását károsan befolyásolta! Mindazonáltal az, hogy nem volt képes a cserével, az individualizmus központi fogalmával egy hozzá hasonló dogmatikus egységfogalmat szembeállítani, nemcsak fogalmi rendszerének csekély kidolgozottságára vezethető vissza, hanem mélyebb oka is van, mely az univerzalisztikus felfogás lényegében rejlik.

A csere individualisztikus dogmájával (amelynek csupán *alformája*ként jelenik meg a termelés, továbbá a termelőerők működése és a gazdaság többi típusa) nem állítható szembe – univerzalisztikus oldalról nézve – egységes tanfogalom. A gazdaság egész univerzalisztikus összszemléletéből sokkal inkább az következik, hogy a cserével a gazdasági ágak és típusok teljes gazdagságát kell szembeállítani. Nem a változatos formák egységes gazdasági formára való redukciója, hanem a gazdaságban lévő különféleség egysége – ez az univerzalisztikus felfogás kutatási irányelve. Aki nem enged az univerzalisztikus felfogásból, arra az eredményre kell jusson: a gazdaság nem vezethető vissza a cserére, egyetlen alapformára, mivel épp a változatos formák eleven kölcsönössége képezi az életet és a gazdaság menetét, *mivel épp a gazdasági ágazatok és típusok konkrét különbözősége szüli az Egészben való előrehaladást, részekre való eleven hatását!*

Következésképpen az, hogy Adam Müller mellőzte és maga mögött hagyta a csere fogalmát, nem veszteség, hanem nyereség a közgazdaságtan számára.[15]

ÖSSZEFOGLALÁS

Ha rápillantunk a fentiekben vázolt képre, akkor az individualizmus esetében zárt fogalmi rendszert, az univerzalizmusnál csupán nagy alapeszméket látunk. Ám a történetileg kifejtett ellentét elegendő ahhoz, hogy állításainkat

igazolja: az egységes közgazdaságtan téves feltevésére, valamint a gazdaság és társadalom, a közgazdaságtan és társadalomtudomány téves szétválasztására vonatkozóan. Mindkét állítás vizsgálódásunk eredményéből következik: *a közgazdaságtan szelleme nem más, mint a fölérendelt gondolatkör, a társadalomtan szelleme;* individualisztikus, vagy univerzalisztikus, attól függően, hogy a társadalom melyik teóriájából indul ki a gazdaságkutató; ez teszi a közgazdaságtant valódi társadalomtudománnyá, ez bontja szét a közgazdaságtant két kibékíthetetlen, egymással összeegyeztethetetlen módon szemben álló irányzatra, kétféle tudományra.

A közgazdaság individualisztikusan *ordre naturel*nek, egyértelműen megszabott *kauzális rend*nek, a közgazdaságtan tudománya pedig ily módon a gazdaság kauzális törvényeivel foglalkozó tudománynak bizonyult. Napjainkban is általános vélekedés, hogy tudományunk törvényei kauzális természetűek.

Ellenben univerzalisztikusan nézve a gazdaság nem *ordre naturel*nek, és egyáltalán nem mechanisztikusnak mutatkozik, hanem egy Egésznek, melyet eleven kölcsönösség jellemez. Az „Egész" önnön benső alkata szerint viszont szükségképpen finális Egész (a kauzalitás ellenben mechanizmust eredményez). *Az univerzalisztikus felfogás a közgazdaságtant ennek értelmében normatív tudománynak tekinti,* s ily módon módszertani szempontból élesen szembehelyezkedik az individualisztikus tannal.

Mindazon metodológiai sajátságokkal, melyeket a közgazdaságtan ezáltal magára ölt, magától és szükségképpen adódik az, amit *a közgazdaságtan szociológiai irányultságának és beállítottságának* nevezhetünk. A közgazdaságra mint Egészre való irányultság szükségképpen a társadalomra és a történelemre mint Egészre való irányultságot is jelent, vagyis a közgazdaságnak a társadalom és a történelem nagyobb Egészével való összekötöttségét, végül szükségképpen jelenti a társadalomtan szellemének uralmát a közgazdaságtanban.

Körüljártuk a magunk elé állított feladatok körét, s vizsgálódásunk végéhez érkeztünk. Ám miként a világban minden vég egyúttal kezdet is, úgy itt sem egy végcélról – amelynek elérése után megpihenhetnénk –, hanem a belépés küszöbéről van szó. S ha netán megidéztük a valódi *genius scientiæ*-t, akkor e lépéssel számunkra új vándorlás veszi kezdetét, melynek során mindenütt új feladatokra, új tennivalóra bukkanunk.

Fordította: Berkó Dániel

Jegyzetek

[1] [Novalis: *Schriften.* II. köt. Berlin, 1837, Verlag von G. Reimer, 217. o.]

[2] [Othmar Spann 1919. május 5-én, a Bécsi Egyetemen tartott akadémiai székfoglaló beszéde. Részletek. A fejezetcímek, az „Individualizmus" és az „Univerzalizmus" ki-

vételével, a tanulmány magyar fordítójától származnak. Eredeti cím és forrás: Othmar Spann: Vom Geist der Volkswirtschaftslehre (bővített változat). In uő: *Fundament der Volkswirtschaftslehre.* Graz, 1967, Akademische Druck- und Verlagsanstalt /Othmar Spann összkiadás 3/, 387–431. o.– *A szerk.*]

[3] Platón: *Phaidón* 91c. [Kerényi Grácia fordítása]

[4] [François Quesnay (1694–1774), francia közgazdász, a fiziokrata iskola alapítója. – *A ford.*]

[5] [David Ricardo (1772–1823), angol közgazdász. – *A ford.*]

[6] [Vö. Eckhart mester mondásával: „[…] természete szerint minden mag arra törekszik, hogy búza legyen, minden fém arra törekszik, hogy arany legyen, minden születés arra törekszik, hogy ember legyen." Idézi Whitall Perry: A teremtés mint önmegnyilatkozás. *Tradíció* évkönyv, Debrecen, 2003, Kvintesszencia Kiadó, 103 o. Buji Ferenc fordítása. – *A szerk.*]

[7] [Hogy minden altruizmuson túl miként gondolja ezt a szerző, ld. Othmar Spann: Szeretet, tudás, emlékezet. A jelen kötetben. – *A szerk.*]

[8] [Adam Smith (1723–1790), skót közgazdász és filozófus. – *A ford.*]

[9] Az olyan zseniális emberek életműve, mint Smith és Ricardo, természetesen nem zárható *egyetlen* képletbe. Ezt magam is nagyon jól tudom. Csakhogy itt nem az a célunk, hogy tanításaik gazdagságát kimerítsük, hanem, hogy azok legmélyebb irányát és alapelveit felismerjük.

[10] A gazdaság merő szervezése (akár „társadalmasítás" formájában, akár más, változatosabb, rugalmasabb formáiban) viszont még nem elég; individualisztikusan fertőzött állam-, társadalom- és történelem*felfogásunk*tól is meg kell szabadulnunk – és ez a feladat súlyosabb része, *mert tisztán szellemi rész.*

[11] Johann Gottlieb Fichte: *Grundlage der Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre.* II. köt. Jena és Lipcse, 1796 (2. kiad. Lipcse, 1922).

[12] Hegel *A szellem fenomenológiájának* vonatkozó helyén minden kétséget kizáróan a romantikusokra gondolt.

[13] Platón: *II. Alkibiadész* 148c. Ennek kapcsán ld. Otto Willmann: *Logik.* 22. § 4. 3. kiad. Freiburg, 1912.

[14] [Friedrich List (1789–1846), német közgazdász, a protekcionizmus elméleti megalapozója, a termelőerők elméletének megalkotója. – *A ford.*]

[15] [Spann így folytatja gondolatmenetét: „Mert végül mit is jelent a cserének a gazdaság fő- és alapformájaként való individualisztikus felfogása? Megítélésem szerint azt, hogy a cserét és vele együtt az egész gazdaságot tulajdonképpen csak afféle *játékközösség*nek tekinti. Ugyanis az individualisztikus felfogás számára a javak már eleve jelen vannak (hogy honnan, arra nem kérdeznek rá, mivel individualisztikusan nézve a »termelés« is csupán a meglévő termelési tényezők – tőke, munkaerő, nyersanyagok stb. – cseréje a termék várható árbevételére!); és e javakat többé-kevésbé valószínűségi szabályok (kereslet és kínálat összjátéka a csereüzletben!) szerint osztják el jövedelem formájában. A jövedelem tehát valósággal a szerencsejáték szabályai szerint kerül elosztásra. Csakhogy e jövedelem és elosztás nem az előállítás voltaképpeni folyománya, maga a csere pedig nem illeszkedik előállító, produktív tagként a gazdasági cselekvések nagyobb láncolatába (ezért például Rau a kereskedelmet – teljesen logikusan – improduktívnak tekinti) – minden úgy fest, mint egy játéknál, melynek háttere egyáltalán nem a létrehozás, és amely továbbra sem jelenti a termelés alapját, további gazdasági aktusok tagját." Othmar Spann: i. m. 416–417. o. – *A ford.*]

SZEMELVÉNYEK A ROMANTIKUS TÁRSADALOM- ÉS GAZDASÁGSZEMLÉLETBŐL*

„Ti, barátaim, ma okoskodás nélkül adjatok bizalmat,
Már sokszor bejártam a csodákkal teli utat,
Ide a gyeplővel, szorítsátok a kengyelt;
Mert tudnotok kell, ahol nektek már elfogy a lélegzet,
A szív boldog szárnyalását én ott éreztem,
Ott kezdtem igazán élni.
A történelem kezdete csoda.
S az marad a világ végezetéig." – Achim von Arnim (Idézi Joseph Freiherrn von Eichendorff: *Über die ethische und religiöse Bedeutung der neueren romantischen Poesie in Deutschland.* Lipcse, 1847, Verlag von A. G. Liebeskind, 105. o.)

„Filozofálni annyi, mint közösségileg keresni a mindentudást." – Friedrich Schlegel (Idézi Jakob Baxa: *Gesellschaft und Staat im Spiegel deutscher Romantik.* Jena, 1924, Verlag von Gustav Fischer /Die Herdflamme 8/, 62. o.)

„Életünk minden véletlenje nyersanyag, amivel azt kezdhetünk, amit akarunk. Ki szellemben gazdag, sokat kihoz életéből. A teljesen szellemi ember számára minden ismeretség, minden esemény egy végtelen sor első tagja, egy végtelen regény kezdete." – Novalis (*Schriften.* II. köt. 5. kiad. Berlin, 1837, Verlag von G. Reimer, 229. o.)

*

„Minél tökéletesebben tudunk szeretni és művelni egy individuumot, annál nagyobb harmóniára lelünk a világban: minél többet megértünk az univerzum szervezettségéből, annál gazdagabbá, végtelenebbé és világszerűbbé válik számunkra minden tárgy." – Friedrich Schlegel (Idézi Jakob Baxa: *Gesellschaft und Staat im Spiegel deutscher Romantik.* Id. kiad. 67. o.)

*

* Összeállította és fordította: Berkó Dániel.

„Küldetésben vagyunk: a Föld művelésére hivatva." – Novalis (*Schriften.* II. köt. Id. kiad. 127. o.)

*

„Minden ember veleszületett adománnyal, Isten által rászabott hivatásával, sajátos természetével jelenik meg a világban; csakis ez jelöli ki helyét, teremti meg hazáját, alapozza meg jogát." – Henrich Steffens (*Die gute Sache*. Lipcse, 1819, F. A. Brockhaus, 30. o.)

*

„Minél tisztábban fejeződik ki a veleszületett sajátosság, annál tökéletesebben nyilatkozik meg a polgár állam egészével való egysége, annál mélyebbről támad fel az ellenállhatatlan érzés, hogy kölcsönös felszabadítás végett élünk a Földön, hogy minden ember sorsa legbensőbb, legmélyebb gyökerében az összes ember sorsán múlik; a szeretet ebből születik." – Henrich Steffens (I. m. 31. o.)

*

„Minden igaz szeretet religiozitásban nyilvánul meg és viszont. Minden nemszeretet irreligiozitásban és viszont. A szeretet, midőn felszabadít, nem eloldoz, hanem a legmélyebben összeköt. A szeretet organikus és organizáló, a gyűlölet dezorganizáló avagy anorganikus elv." – Franz Baader (*Grundzüge der Societätsphilosophie.* Würzburg, 1837, k. n. 2. o.)

*

„A kapcsolat az összekapcsolódók egyenlőtlenségét feltételezi, mert egyenlők között csak halmozódás vagy aggregáció jön létre, a kapcsolat pedig, aktusként értve, csupán egy külsőleg egyenlőtlen állandó benső kiegyenlítése." – Franz Baader (I. m. 2. o.)

*

„Organikus társadalmi hierarchia, hatalom, tekintély és előtte való meghajlás nélkül nem létezik tökéletes organizmus. S mivel magától egyetlen embernek sem lehet joga parancsolni a maga fajtájának, sem kötelessége engedelmeskedni, így az emberek maguktól nem alakulhattak társadalommá, és csak Istennel való társulásuk alapozhatta s alapozhatja meg a sajátjukat egymás között, ennélfogva: *omnia potestas a Dei* [minden hatalom Istentől – *A ford.*]." – Franz Baader (I. m. 4. o.)

*

„Az állam iránti szükséglet az ember legsürgetőbb kívánalma; ahhoz, hogy emberré váljon és ember maradjon, feltétlenül igényli az államot." – Novalis (*Schriften.* II. köt. Id. kiad. 237. o.)

*

„[…] az ember állam nélkül nem képes hallani, látni, gondolkozni, érezni és szeretni; egyszóval: *nem gondolható el másként, csak államban.*" – Adam Müller (*Die Elemente der Staatskunst.* I. köt. Berlin, 1809, J. D. Sander, 42. o.)

*

„Az állam […] az ideák örökké mozgó birodalma." – Adam Müller (*Die Elemente der Staatskunst.* I. köt. Id. kiad. 63. o.)

*

„[…] azzal, hogy minden egyén radikálisan védelmezi és felfegyverzi azt, ami a sajátja, megismeri a maga valódi, eleven, kibontakozó korlátait, melyek működéséhez kijelöltek, e korlátokon túl pedig megtanulja tisztelni, szeretni és bizalmába fogadni a hozzá hasonló, szabad, harcravágyó és felfegyverkezett szomszédját. Az állam az igazságosság temploma, s egyszersmind vár: *templum in modum arcis* [Isten temploma vár alakjában – *A ford.*]." – Adam Müller (*Die Elemente der Staatskunst.* I. köt. Id. kiad. 215. o.)

*

„Minél szellemibbek és elevenebbek a tagok, annál elevenebb, személyesebb az állam." – Novalis (*Schriften.* II. köt. Id. kiad. 235. o.)

*

„Az állam lényege szerint semmi esetre sem korlátozza az embereket, sokkal inkább felszabadítja őket, mert organikus kifejeződése a sajátos természetek sokféleségében rejlő élő egységnek." – Henrich Steffens (I. m. 31. o.)

*

„Minden emberi, minden sajátos élet, minden foglalkozás a rendek által válik csak szabaddá." – Henrich Steffens (I. m. 33. o.)

*

„A szabadság a veleszületett természet egysége, önmagunkkal való benső összhang." – Henrich Steffens (I. m. 31. o.)

*

„A szabadság iránti polgári érzék a természetünkből adódó sajátosságok iránti érzék, a külső előnyök irigység nélküli tisztelete – amennyiben azok a saját természetet szolgálják, és nem korlátoznak visszafogva semmilyen más eredendő jellegzetességet." – Henrich Steffens (I. m. 39–40. o.)

*

„Az államot ösztönös módon mindig az emberi természettel kapcsolatos relatív belátás és tudás szerint osztották részekre; az állam mindig *makroanthroposz* volt: a céhek a tagok, az egyes erők, a rendek pedig a képességek. A nemesség volt az erkölcsi, a pap a vallási képesség, a tudósok az intelligencia, a király az akarat. Úgyhogy minden állam mindenkor egy allegorikus ember volt." – Novalis (*Schriften.* II. köt. Id. kiad. 235. o.)

*

„Az ember morális természetének törvényei egyenesen ellentmondanak annak az uniformizáló doktrínának, mely arra tanított bennünket, hogy úgy a vallási, mint a polgári társadalomban minden tagozódást és fokozatosságot teljesen homogén péppé oldjunk." – Franz Baader (I. m. 12. o.)

*

„Hogy minden individuum képviselve legyen az államban – ez sem helyes, sem hasznos nem lehet. *Nem helyes,* mert az államnak az Egész javára kell törekedni, a *legtöbb* individuum viszont, még ha részese is jólétének, nem tudja, hogy voltaképpen miben is áll az, tehát mindenkor csak önnön privát jólétére törekszik. Vagyis a többség az állam céljával ellentétes irány felé törekszik, s megsemmisíti azt, amennyiben [az állam vezetői] *magát a többséget* képviselik. *Nem hasznos,* mert egyáltalán semmi jó nem származhat abból, ha egy rend ostobasága és tudatlansága képviselteti magát, melyek minden ilyen rend nagyobb sokaságában feltűnnek. Sokkal inkább arra van szükség, hogy minden rend benső életprincípiumát képviseljük." – Friedrich August von der Marwitz (Kritik des Stein'schen Testaments. In *Aus dem Nachlasse Friedrich August Ludwig's von der Marwitz.* II. köt. Berlin, 1852, Druck und Verlag von E. S. Mittler und Sohn, 221. o.)

*

„Az állam (tömeget képező) szolgáinak azokat nevezzük, akiknek szelleme az állam szellemével ellenkezik, oly módon, hogy valami mást keresnek és akarnak, mint az általános jólét, vagyis azokat, akik elkülönült, az államtól idegen egzisztenciára vágynak. […] Az állam legfőbb érdeke, hogy a szabad ember sohase szolgaként, a szolga pedig sohase szabadként jelenjen meg." – Henrich Steffens (I. m. 41. o.)

*

„[…] semmi sem veszedelmesebb, mint megszüntetni egy *külső* szubordinációt [alárendeltség, függő viszony – *A ford.*], ha az ember nem képes *rögtön* a helyére állítani egy *bensőt*." – Friedrich August von der Marwitz (I. m. 216. o.)

*

„Az [örökös] jobbágyság nem a rabszolgaság maradványa volt […]. Minden jobbágy szabad bejárással rendelkezett a tartomány törvényszékeihez […]. A jobbágyság sokkal inkább egy patriarchális kötelék volt, amely a parasztot a nemeshez fűzte, egy kötelék, amely valamilyen módon beléoltotta a magasabb jog és nemesebb erkölcs ideáját, a műveltebb élet iránti tiszteletet azok szívébe, akik a legalsó társadalmi osztályhoz tartoztak, melynek eltörlése csak a legnagyobb féktelenségnek és legveszedelmesebb politikai irreligiozitásnak adhat teret." – Friedrich August von der Marwitz (I. m. 215–216. o.)

*

„[…] *az államvezetés művészetének minden tárgya,* függetlenül attól, hogy személyként vagy dologként jelenik meg a közönséges szem számára, *kettős természettel bír: személyessel és dologival.*" – Adam Müller (*Die Elemente der Staatskunst.* II. köt. Id. kiad. 191–192. o.)

*

„[…] nem szabad, hogy az ember, a dolog leginkább szembetűnő magánjellege által tévútra vezetve, maga is dologgá, abszolút magánemberré váljon; mindig tekintetbe kell vennie, hogy éppúgy a maga, mint a polgári társadalom tulajdona; hogy *ugyancsak kettős, egyéni és társas értékkel bír;* hogy az állam jelentéktelen vagyontárgya is lehet, ha alacsony társas és *nemzeti* érték mellett nagy *individuális* és egoisztikus értékkel bír; viszont az állam kincsévé, gazdagságának ismertetőjelévé is válhat, mint a gabona és a pénz, amennyiben képes ugyanakkora individuális és nemzeti értéket adni magának, ha szívében a saját érdek és az Egész érdeke állandóan arányos kölcsönhatásban vannak egymással." – Adam Müller (*Die Elemente der Staatskunst.* II. köt. Id. kiad. 187–188. o.)

*

„A nyers önérdek a nyomorult korlátoltság szükségszerű eredménye. A szánalmas alak számára az éppen aktuális szenzáció a legélénkebb és legmagasabb. Nem ismer ennél magasabbat. Nem csoda, hogy a külső körülmények által *par force* [kényszerrel – *A ford.*] idomított elme csupán egy ilyen gyenge úr fondorlatos szolgája, és csupán annak vágyaiért él és gondoskodik." – Novalis (Blüthenstaub. *Athenæum* [Berlin], I. évf. [1798] 1. sz. 95. o.)

*

„Mindegy, hogy mit engedek szabadjára: a leleményességet, a nyerészkedő okosságot, azaz a római jogszabályoknak megfelelően szervezett rablást, vagy a puszta és leplezetlen rablást: mindkét esetben a polgári társadalmat szüntetem meg, a szabadság korlátaival együtt pedig magát a szabadságot is." – Adam Müller (*Agronomische Briefe*. Harmadik levél. *Deutsches Museum* [Bécs], II. évf. [1812] 9. sz. 223. o.)

*

„A tulajdon nem holt fogalom, nem merev, görcsös ragaszkodás […], hanem élő idea, kölcsönös *birtoklás* és *birtokban levés* emberek és dolgok között." – Adam Müller (*Die Elemente der Staatskunst.* I. köt. Id. kiad. 230. o.)

*

„A tulajdonnal megnemesül a birtok, miként a házassággal a testi élvezet." – Novalis (*Schriften.* II. köt. Id. kiad. 240. o.)

*

„A tökéletes polgár teljesen az államban él; nincs tulajdona az államon kívül." – Novalis (*Schriften.* II. köt. Id. kiad. 234. o.)

*

„A szigorú magántulajdon lerombolja a közösség érzését. Valamennyi egyén inkább megelégszik egy számszerű adaggal, inkább kielégíti a többieket, minthogy egy örök vagyontárgy szellemi részese legyen." – Adam Müller (*Die Elemente der Staatskunst.* II. köt. Id. kiad. 77. o.)

*

„Minden törvényalkotásunkat azon rögeszme ásta alá, mely szerint létezik abszolút válaszfal személyek és dolgok között; napjainkban a legszentebb jogokra irányuló legádázabb támadásokat azon különbséggel indokolták, melyet a tiszta személy és állítólagosan tiszta jogai, illetve a magában vett dolog között igyekeztek találni. […] E szigorú elmebeli disztinkció nyomán a tőke és a családbirtok semmi több, mint holt dolog, a személyek és a dolgok magasztos egybeolvadását pedig, melyet minden igazán szerencsés államban megtalálunk, az ész elleni bűntettként, *feudalizmus* néven, egyszer s mindenkorra utálatossá tették." – Adam Müller (*Die Elemente der Staatskunst.* I. köt. Id. kiad. 221. o.)

*

„Minden tulajdon úgy növekszik és bontakozik ki szemeink előtt, mint egy élő ember; semmiképpen sem alávetett abszolút és korlátlan önkényünknek, megvan a maga saját természete, szabadsága és joga – amit tiszteletben kell tartanunk, amennyiben élni akarunk vele, s létre akarunk hozni bármit a vele való szövetségben […].” – Adam Müller (*Die Elemente der Staatskunst.* I. köt. Id. kiad. 227–228. o.)

*

„[…] a dolgok értéke csupán a *tartam* által szilárdul meg; a dolgok tartama azonban nem más, mint maradandó kapcsolatuk a személyiséggel, az emberek magasabb, múlhatatlan, örök természetével.” – Adam Müller (*Agronomische Briefe.* Második levél. *Deutsches Museum* [Bécs], I. évf. [1812] 2. sz. 154. o.)

*

„Ahol csak a saját, kirekesztő magánérdek érvényesül, ahol nincsen a szó teljes értelmében vett tulajdon, csak birtok, ahol nincsen tartam és maradandó tőke, csak pillanat, ott – akárhogy is igyekszünk római jogformák mögé bújni – nincs igazi műgond, igazi tulajdonszerzés, csupán puszta rablás.” – Adam Müller (*Agronomische Briefe*. Harmadik levél. I. h. 222. o.)

*

„A *tartam* […] adott értéket minden piaci értéknek, és miután *a tartam elve* […], a feudalisztikus mezőgazdasággal együtt, odaveszett, így a piac immár semmi több, mint hatalmas művelet, amelynek révén a polgári háztartás minden értéke egymás által felemésztődik.” – Adam Müller (*Agronomische Briefe.* Második levél. I. h. 148. o.)

*

„Minden vagyon, birtok, életélvezet, boldogabb napok iránti sóvárgás mögött egy mélyebb, tartam iránti sóvárgás rejtőzik, s a csereösztön, amiből Adam Smith az egész világökonómiát levezeti, legvégső fokon csak becserélni akarja a maradandót.” – Adam Müller (*Agronomische Briefe.* Második levél. I. h. 139. o.)

*

„A tizennyolcadik század államfilozófusai és követőik azon a közös véleményen vannak, hogy a dolgok valódi kielégítő értéke a dolgok készlete és az az iránti kereslet egyensúlyából adódik, egyszóval, hogy a dolgok egymás közt kölcsönös módon valódi és tartós értékekké alakulnak, és e minőségükben biztosítják egymást, feltéve, hogy hagyják őket szabadon továbbúszni, és semmilyen személyiség vagy törvény nem avatkozik mozgásukba, illetve nem fékezi őket. E tanítás a dolog szabadságát, és – miként a világtörténelem utóbb hamar

igazolta – a személyek rabságát proklamálja." – Adam Müller (*Agronomische Briefe.* Második levél. I. h. 151. o.)

*

„Korunk embere számára az állam nem több, mint egy hatalmas árukészlet; az eladható dolgok aggregátumát tekintik nemzeti vagyonnak." – Adam Müller (*Agronomische Briefe.* Második levél. I. h. 154. o.)

*

„Amit a dolgokban szeretünk, becsülünk, megfizetünk, megmunkálunk, elajándékozunk, az csupán hasznosíthatóságuk, élettel való összefüggésük, vagyis személyiségük." – Adam Müller (*Die Elemente der Staatskunst.* I. köt. Id. kiad. 224. o.)

*

„Minthogy az államtudomány rendszerei nem ismerik fel e gazdagság legmélyebb titkát, e kezességet, melyet minden kereset, minden dolog, termék és birtok csak a személyektől kaphat […], így most örömtelen elvakultságban a személyiségek és a személyes viszonyok ellen viselnek hadat." – Adam Müller (*Agronomische Briefe.* Második levél. I. h. 140–141. o.)

*

„Nem fogadnák el ezt az úgynevezett szétroncsoló és feldaraboló rendszert a kultúra első elveként, ha nem lennének azon a téves véleményen, miszerint teljesen mindegy, hogy a tulajdon sokak vagy csak kevesek birtokában van, miképpen mindegynek *tűnik,* hogy száz tallér egyetlen vagy száz különböző személy birtokában van. Itt azonban az alapvető tévedés az, hogy az eleven erőket és azok produktív mozzanatát összekeverik a holt anyagokkal és azok súlyával, jóllehet az egymáshoz kapcsolódó vagy egyesülő erők nem pusztán – mint holt anyagok – összegződnek, hanem multiplikálódnak és hatványozódnak, miként elválasztva nem csupán szubsztrahálódnak [kivonódnak – *A ford.*] egymásból, hanem gyökeikre bomlanak." – Franz Baader (I. m. 26–27. o.)

*

„A piac […] csak úgy állhat fenn, amennyiben számos dolog a piacon kívül marad; a termékek csak úgy tarthatják fenn értéküket, amennyiben a földbirtokok nem kerülnek piacra a termékeikkel együtt; a dolgoknak csak akkor van értéke, ha valódi személyek fenn tudják tartani, használni és oltalmazni képesek azokat." – Adam Müller (*Agronomische Briefe.* Második levél. I. h. 148–149. o.)

*

„Egy már befejezett és belakott ház építőmestere kitűnő téglaanyagot fedez fel a ház alapzata alatt, és elhatározza, kiássa és kiégeti, hogy házára ráépíthessen még egy emeletet […].” – Adam Müller (*Agronomische Briefe*. Harmadik levél. I. h. 221. o.)

*

„Tudvalevően semmilyen világkereskedelem nem kezeskedhet egy nép függetlenségéért és nemzeti egzisztenciájáért, sőt még állandó gabonaszükségletéért sem: a legkülönfélébb pozitív törvényeknek, élő korlátoknak – kiváltképpen a tulajdonra nézve – már eleve szilárdan gyökeret kell verniük egy nemzet szellemébe, vérébe, földjébe, mielőtt egy szolid világkereskedelem megindulhatna; éppen úgy, ahogyan az embernek előbb szilárd, rendszeres kötelékbe kell fognia testének minden tagját, mielőtt arra vállalkozhatna, hogy külső érintkezésbe lépjen szomszédjával. Egy ország teljes mezőgazdaságát merkantilizálni épp oly esztelen vállakozás lenne, mint az, ha az egyén kereskedelem iránti passzióból önmagát és hozzánőtt tagjait a többi értékesíthető dologgal együtt a piacra akarná vinni.” – Adam Müller (*Agronomische Briefe*. Harmadik levél. I. h. 220. o.)

*

„A föld természete szerint mozdíthatatlan; csupán egyfajta fikcióval mobilizálható, elidegeníthető, piacra vihető.” – Adam Müller (*Agronomische Briefe*. Harmadik levél. I. h. 229. o.)

*

„A jobbágy művelte földjét, akadály nélkül ellátta magát táplálékkal, eközben az ura számára felhasználta erőfölöslegét. – Most szabaddá nyilvánították – kenyérgabonáját azonban egyetlen molnár sem őrölheti meg, ha korábban nem fizette ki az adót, és amennyiben nem tudja megfizetni, koldulhat vagy éhen halhat. – Mikor volt szabad, most vagy egykor?” – Friedrich August von der Marwitz (I. m. 223-224.o.)

*

„[…] a tapasztalat azt mutatja, hogy az adók annak arányában növekszenek, ahogy a magántulajdon szigorúan elkülönül, a magánbirtok pedig egyre jobban feldarabolódik, diszmembrálódik és lekerekedik, mivel az olyasféle államegyesülésnek, amelyet pénzzel kell összetartani külsőleg, nagyobb az ára, mint az olyannak, amely a tulajdon- és szolgálati viszonyok egymásba fonódásával már szilárdan gyökeret vert belülről.” – Adam Müller (*Agronomische Briefe*. Harmadik levél. I. h. 226. o.)

*

„Fel kell bontani a szeretet, a szabad alávetés és közösség természetes kötelékeit; szét kell választani, szabaddá kell tenni az embereket. Mi történik ekkor? […] az emberek természetes kötelékei természetellenes, jóval keményebb kötelékekké változnak. Mérhetetlen és feloldhatatlan adósságrendszerek lépnek a feudalizmus helyébe." – Adam Müller (*Agronomische Briefe*. Harmadik levél. I. h. 228. o.)

*

„[…] a magántulajdonban való függetlenség érzése a magánérdek zavartalan követésében, ahelyett, hogy előidézné az ígért gazdasági csodát, rögtön *az adóbehajtótól és a hitelezőtől való keserű függőség* érzetébe kell, hogy átcsapjon." – Adam Müller (*Agronomische Briefe*. Harmadik levél. I. h. 225-226. o.)

*

„[…] fel akarjuk osztani a tulajdont, s most válik csak igazán szövevényessé; szabaddá tesszük a magánérdeket, s most válik csak igazán függővé a hitelező hangulatától, a pillanat konjunktúrájától […]."– Adam Müller (*Agronomische Briefe*. Harmadik levél. I. h. 229. o.)

*

„Az emberek és a törvények természetüknek megfelelően minden élethelyzetben olyanok legyenek, ahogyan a cél megkívánja: állandó, ahová az állandóság tartozik, mozgékony, ahová a mozgékonyság tartozik." – Adam Müller (*Agronomische Briefe*. Harmadik levél. I. h. 231. o.)

*

„[…] amint folyékonnyá, mozgathatóvá tesszük a földbirtokot, az ingatlant, megszilárdul vagy immobilizálódni igyekszik a pénz, az ingóság." – Franz Baader (I. m. 22. o.)

*

„A pénz hatalma semmiképpen sem abszolút, amint azt államgazdasági rendszereink feltételezik, midőn az állampolgárok egymással és az állammal szembeni személyes kötelezettségét pénzszolgáltatásra, napi bérre kísérelik meg visszavezetni. A szolgálatra épülő régi európai viszonyok *mellett* – a személyes hitellel *összekapcsolódva* – a pénz csodát művelt: amennyiben kizárólagos érvényt akar magának szerezni, egyre tehetetlenebbé, és egyre alkalmatlanabbá válik minden magán- és közcélra." – Adam Müller (*Agronomische Briefe*. Harmadik levél. I. h. 217. o.)

*

„A nemes üzleti szellem, a valódi nagykereskedelem csupán a középkorban, kiváltképpen a német Hanza idején virágzott. A Medicik, a Fuggerek kereskedők voltak, amilyennek lenniük kell. A mi kereskedőink – beleértve a legnagyobbakat – együttvéve sem egyebek, mint szatócsok." – Novalis (*Schriften.* II. köt. Id. kiad. 237. o.)

*

„A *pénz* nem más, mint az egyesülés iránti szükséglet avagy az állam gazdasági kifejeződése […]. A dolgok körében a nemesfémek, az emberek által birtokolt személyes erők körében a szó az, amely – a maga szférájában – végrehajtja az egyesülést; amelyet az ember szüntelenül minden személyes és dologi foglalatossága közepette elérni igyekszik: a nemesfémek képezik a legtermészetesebb köteléket a dolgok körében, a szó képezi a legtermészetesebb köteléket a személyes erők körében. A *szó* és a *nemesfém* tehát a pénz két alapvető megnyilvánulási formája; az ökonómiai állam két alapvető megjelenítése." – Adam Müller (*Versuche einer neuen Theorie des Geldes.* Lipcse és Altenburg, 1816, F. A. Brockhaus, 158–159. o.)

*

„Vajon lesz-e jövendő kor másfajta emberekkel, másfajta szükségletekkel és másfajta államberendezkedésekkel? Nem tudom, de abban biztos vagyok, hogy sem világrendnek, sem államrendnek, de még egyáltalán korszaknak sem fogom nevezni, ha a személyiség magasabb érzése – úgy az emberben, mint az emberek közötti kapcsolatokban – már nem képes saját törvénye szerint alárendelni magának a dolgokat, ha többé nem a tartam határozza meg a dolgok értékét, hanem az emberi nem sokkal inkább alámerül saját alkotásainak és bálványainak káoszában." – Adam Müller (*Agronomische Briefe.* Második levél. I. h. 158–159. o.)[1]

Jegyzet

[1] A gyűjteményben szereplő szerzők időrendben: Franz Xaver von Baader (1765–1841), Georg Philipp Friedrich Freiherr von Hardenberg (Novalis) (1772–1801), Karl Wilhelm Friedrich von Schlegel (1772–1829), Henrich Steffens (1773–1845), Friedrich August Ludwig von der Marwitz (1777–1837), Adam Heinrich Müller Ritter von Nitterdorf (1779–1829). Ludwig Achim von Arnim (1781–1831).

PSZICHOLÓGIA ÉS PNEUMATOLÓGIA

„Az ember természeti környezetéhez fűződő kapcsolata adott esetben nemcsak elméletben, hanem az átélésben is megváltozhat, és nemcsak szubjektíve, hanem magának a környezetnek a szempontjából is. A fizikai világ nincs elvágva a pszichikustól, akkor sem, ha az egó partikuláris perspektívája az individuális lény pszichikus szféráját úgy tűnteti fel, mint valami teljesen különállót és önállót. Olyan korokban és kultúrákban, ahol az éntudat szerepe lazább, és a természeti környezethez való viszonyt nem egy pusztán racionális szemléletmód előítéletei uralják, sokkal könnyebben előfordulhat, hogy a lélek erői közvetlenül és mechanikus beavatkozás nélkül gyakorolnak hatást a külvilágra. Különösen igaz ez az archaikus karakterű tradíciókra, melyek számára a természeti jelenségek, mint például a villám, az eső, a szél vagy a növekedés, esszenciális szimbólumok. Itt megtörténhet, hogy bizonyos szakrális tettek külső, kozmikus visszhangot keltenek.”

Titus Burckhardt

Julius Evola

A MODERN EMBER NEM ISMERI SAJÁT LELKÉNEK VÁLTOZÁSAIT

Egészen napjainkig nem volt olyan, aki ne mosolygott volna, amikor valaki „démonokról" beszélt.[1] Úgy tűnhetett, hogy puszta szóhasználatról, vagy egy „középkori babona" fecsegő asszonyok által fenntartott maradványáról van szó. A legmodernebb pszichológia képviselői mégis újra elővettek ilyen nézeteket. Paul Tillich a két világháború közötti időszakban már egyetemi katedrát szerzett a társadalomban, politikában és gazdaságban megmutatkozó démon elméletéről szóló rövid, tömör, de pontos tanulmányával. Tillich teóriái számos különféle tudósnál visszatükröződtek, olykor az úgynevezett mélypszichológiával és a pszichoanalízis bizonyos ágaival összefüggésben. E vonatkozásban külön megemlítendő C. G. Jung. Azután nagyon érdekes, hogy a démonicitás elmélete – pontosan abban a felfogásban, ahogyan beszélünk róla – módot talált arra, hogy jogi fejtegetések között nyilatkozzon meg a nemzetiszocialista vezetők ellen folyó híres nürnbergi álperekben.

Új megközelítésben a „démonicitás" gondolata természetszerűleg már nem hordoz teológiai és morális vonatkozásokat; többé nem arra utal, ami egy gonosz, majdhogynem személyes entitástól származik, aki arra törekszik, hogy szembeforduljon a Teremtővel és eltérítse az embereket. Ehelyett olyan megjelölés az új pszichológiában, mely meghatározott erőkre vonatkozik, amelyek az emberi létezőben manifesztálódhatnak, s csupán a természetét akarja jellemezni és a megtörténés módját, amely ellentétes a személyiség elvével.

Mindennek előfeltételéül magának a személyiségnek sajátos dualisztikus felfogása szolgál. Az emberben létezik egy megformált, világos és értelmi rész, valamint egy formátlan, kaotikus és vitális rész, amely többé-kevésbé az organikus, kollektív személyalatti és személyelőtti erőkhöz kapcsolódik. Amikor egyes antik tanítások felismerték a „szellem" és a „lélek", a „lét" és az „élet", az emberi létező férfi és női princípiuma közötti dualizmust, hozzávetőlegesen ilyen eszmékre mentek vissza. Jung is bizonyos mértékig ezeket elevenítette fel, amikor a bennünk lévő *animus* és *anima* közötti antagonizmusról beszélt.

A modern pszichológia nyilvánvalóvá tette annak a jelentőségét, amivel a lélek második princípiumnak megfelelő földalatti, tudatalatti és vitális zónája rendelkezik. A lényeg azonban annak a rögzítése, hogy egy ilyen zóna forma- és énelőtti mélység marad; hogy mégis csak az Én rendelkezik ezzel, mint éltető és

aktív szubsztrátummal, amikor egy jól kibontakozott személyes én nem merül ki benne; hogy a normális feltétel az, melyben az én azon tendenciája, hogy tartozzon valahová, úgy működik, hogy önmagáért legyen, vagyis hogy szabad legyen: nem leválva ezekről az erőkről, hanem saját formáiban magában foglalva, kiegyensúlyozva és a legmagasabb képességeiknek megfelelően elrendezve őket.

Megtörténhet azonban, hogy ez utóbbi feszültség, amely magasabb értelemben vett személyes és szabad létezővé teszi az embert, lecsökken; megtörténhet, hogy egyfajta benső törés jön létre, olykor-olykor teljesen váratlanul, amelynek révén az én a passzivitás állapotába zuhan, ami megnyitja és kiszolgáltatja őt önnön létezése személyiség előtti és vitális erőinek. Ez az a pillanat, amikor a *démonicitás* manifesztálódik. A tudatalattiból ekkor ront be egy erő, amely elfoglalja az igazi én helyét és aláveti azt, felszabadítván úgymond önmagától: az én azonosul ezzel az erővel, amelynek nincs formája és határa, hanem fokozottan vitális, ami miatt gyakran egyfajta eksztatikus érzés ered az ilyetén regresszióból, egy egzaltáció és egy átvitel megtapasztalása, gyakorta megszokottól eltérő viselkedéseket, erőket és tetteket eredményezve. Azonban ilyen esetekben többé nem a valóságos én – egy szabad létező – működik: a háttér a személyes forma benső lerombolása, egy lemondás.

Amikor a „démonicitás" még teológiai és képi karakterrel rendelkezett, bizonyára rejtélyes és eltérő – ámbár nem a felépítésükben – jelenségekkel kapcsolatos „megszállottságról" volt szó. A „saját lélek elvesztését" is emlegették. Vannak nézetek, melyek objektív és neutrális tartalma, miként látható, érvényes marad olyan magatartásformákra vonatkozóan, amelyek nem kapcsolatosak a boszorkányok, a sámánok és a médiumok világával, sem pedig a hisztéria, a skizofrénia, a személyiség meghasadásának patologikus területével, de elterjedtnek mondhatóak a leginkább „haladó szellemű" kortárs világban.

Igaz, a modern ember rendelkezik a legcsekélyebb képességgel a befeléfordulásra; majdhogynem teljesen figyelmen kívül hagyja azokat az általános szubtilis változásokat, amelyek pszichikus életében zajlanak, jobban mondva nem kapnak hangsúlyt, nem veszi észre hátterüket. Jung helyesen mondotta, hogy a valamikori szellemek és démonok helyét ma átvették az „izmusok", vagyis az „izmus" végződéssel jelölt különféle kollektív áramlatok. A modern ember nyitott ezek felé, amennyiben áttevődik, az élet intenzívebb érzése ered belőlük: ahogyan a megszállottságokban történik. Azaz olyan helyzetekről van szó, amelyekben egyáltalán nem az én rendelkezik egy ideával, hanem egy eszme bír hatalommal az én fölött, melyet az szolgál. Ennek a fényében a demagógia, a pártok fanatizmusa, silányabb vonatkozásaiban még a nacionalizmus politikai világa is érdekes anyagot szolgáltat.

Egy ilyetén vizsgálódást ki lehet terjeszteni kollektív népszerű lelkesültségek bizonyos jelenségeire, amilyenek például számos sportághoz tartoznak, jelenségekre, melyekben az én benső összeomlása pillanatnyi ugyan, időszakon-

kénti és kevésbé felismerhető, mindazonáltal hasonló struktúrával rendelkezik, mint a kiélezettebb esetekben. De tovább is mehetünk: mindazon szerepek, amivel napjaink világában a szexualitás és a nő rendelkezik, beteges erotikus megmérgezettség és folytonos pszichikus izgatószer formájában, joggal vezet egyeseket oda, hogy „a szexualitás modern démonáról" beszéljenek.

Még egy területet kell megvizsgálnunk: a gazdaságét. Elég, ha a késő kapitalizmus szélsőséges erőinek Werner Sombart által bemutatott nagyszerű elemzéséhez nyúlunk vissza. E vonatkozásban Sombart a „fékeveszett fenevad" képét használta: a gazdaság és a gazdasági-termelő folyamatok elszabadulására, melyek ahelyett, hogy az embert szolgálnák, az eszközükké alacsonyítják. Gyakorlatilag és pszichológiai szempontból a kapitalisták olyan alakjairól van szó, akik odáig jutottak, hogy folyamatok szolgáivá váljanak, melyeket ők maguk teremtettek és tápláltak, és amelyeket nem képesek megfékezni többé, olyannyira nem, hogy a gazdagság puszta és majdhogynem aszketikus megsokszorozóivá és kezelőivé válnak, akik fanatikusan feláldozzák a szabadságot és a boldogságot, anélkül, hogy az ezzel járó kellemetlenségekkel törődnének, olyan krízisekkel és benső pusztulásokkal, melyek gyakorta kontinenseken átívelő méreteket öltenek. Amit Sombart helyesen a mai gazdaság egy szófordulatával – *fiat productio, pereat homo* [legyen termelés, vesszen az ember – *A szerk.*] – jelölt, nem lehet más, mint ami egy valódi „démon" másik jellemző arculata, melyet nekünk sajátos, pszichológiai értelemben kellett megvilágítanunk. Mindebből világosan kitűnik a termékenység, amihez egy olyan fogalom felfogása juttathat bennünket, amelyet úgy tűnt, hogy száműznek egy eltűnt korszak leltárából, mégis felhasználható a modern világ igazi arculatának tanulmányozásához.

Fordította: Németh Norbert

Jegyzetek

[1] [Forrás: Julius Evola: *I testi del Roma*. Padova, 2008, Edizioni di Ar. – *A szerk.*]

Hamvas Béla

A PSZICHOLÓGIA ÉRTÉKE ÉS VÁLSÁGA

Válogatott részletek[*]

„Ceng mester így szólt:
– Önmagamat naponta háromféleképpen vizsgálom: vajon tettem-e valamit szívből másokért; vajon barátaimmal való beszélgetés közben voltam-e szavammal hűtlen; vajon megtartottam-e azt, amit másnak tanítottam."[1]

„Nehéz a szenvedély ellen harcolni, mert azért, amit akar, lelkét dobja oda."[2]

„Elég az embernek pusztán testi lénynek tekintenie magát, és máris megoldhatatlan rejtéllyé, kibogozhatatlan ellentmondássá válik."[3]

LÉLEKTAN ÉS ŐSKORI ANTROPOLÓGIA

A mai európai ember saját sorsában, a társadalomban, a művészetben, a tudományban kizárólag és csakis a pragmatikus észt tartja autentikusnak. […] A pragmatikus észnek mintegy négyszáz év óta tartó egyeduralmát először a modern lélektan ingatta meg. Seregestül vonultatott fel kétségbevonhatatlan tényeket, amelyekkel igazolta, hogy az ember távolról sem cselekszik és gondolkozik és kutat és alkot és él a pragmatikus ész törvényei szerint. […] S amit a lélektan csak sejtet, azt a hagyomány közérthető szavakban kimondta: a racionalizmus segítségével létezésünknek csak egészen szűk sávját érthetjük meg. Ahhoz, hogy a létezés nagyobb területét megérthessük, tudatunkat át kell szerveznünk, ki kell tágítanunk, és színvonalát fel kell emelnünk.[4]

Az újabb lélektani vizsgálatok döntő szakaszba léptek, amikor észrevették, hogy az emberi psziché mérhetetlenül nagyobb része nem a nappali tudat befolyása alatt áll. Amint mondják, az ember tudatos élete a nem tudatoshoz úgy viszonylik, mint a tojás héja az egész tojáshoz. Az erők, amelyek a lélekben megnyilatkoznak, részben tudatalattiak, részben tudatfölöttiek, amelyek pedig a maguk egészében az álomban jelentkeznek. […] A psziché természetére vonatkozólag tudásunk most kezd reális lenni, és több oldalról megállapítást

[*] Az egyes részleteket a jegyzetszámok választják el egymástól. A csillagok a tematikus elválásukat jelölik. Összeállította: Kocsi Lajos. A válogatás és a közlés a jogutód engedélyével történt.

nyert, hogy ez a tudás rendkívüli rokonságban áll azzal a tudással, amelyet számunkra az őskori szentkönyvek és művek őriztek meg. A tudás egyáltalán nem egyezik az európai emberekével, mert középpontjában nem az ébrenlét, sőt egyáltalán nem a biológiai élet áll.[5]

*

Az ősi és első ember nem az anyagból, a sötétségből merült fel, nem, mint a materialista tudomány állította, az ember primer fokon állat volt, és a tudattalan óceánból lépett ki. Az első ember a világ ősi alapformája volt. Kozmikus jelenség. Őslény, akiben az isteni származás világos tudata élt. Az ősi ember a *homo æternus,* az örök ember. Nem anyagból van és volt, hanem a természet–szellem–lélek egysége, s akinek létét tudatosan választott ideák, felső Hatalmak sugárzó jelképei irányítják. Az ősi embernek ismertetőjele a nagy és világos értelem, vagyis tisztán él benne a logikus gondolkozás értelme, az érzék a világ ősharmóniájának felismerésére. Az ősember a Makropsziché. Mert az ember nem földi, anyagi lény, hanem kozmikus rang. Az ősember az isteni ember.[6]

*

Az archaikus időben az emberismeret nem elvont tulajdonságok fogalmi konstrukciója, hanem megszemélyesítésszerű és genetikus. Ezt az ismeretet később mitikusnak nevezték el. Megértéséhez tudni kell azt, hogy az archaikus idő szerint a világ erői gyújtópontokba gyűlnek. Ezek a gyújtópontok mint erőközpontok az emberi élet csekély hatóképességéhez képest fokozott intenzitást jelentenek. Az erőközpontok mind a két világban élnek: a látható világban mint bolygók, napok, égitestek, a láthatatlan világban mint szellemek, démonok, istenek. Az emberi lét e látható és láthatatlan erőközpontok hatásaitól függ. Ezek a központok megismerhetők. A róluk szóló tapasztalat azonban nem fogalmi és nem értelmi, hanem intuitív, misztikus és közvetlen. A közvetlen tapasztalat az ideáknak, az ősképeknek látása. Ezt a közvetlen, intuitív látást jelölték meg a görögök a teória szóval. Mert a teória eredetileg nem értelmileg szerkesztett elméletet, hanem közvetlen idea- és istenlátást jelentett.

Az archaikus emberismeret egyben és egyúttal kozmikus világismeret is; nem mint a modern pszichológia, amely nem egyéb, mint elvont tulajdonságokból szerkesztett racionális rendszer, és az élő emberhez semmi köze. A modern ember értelmi ellentétekben gondolkozik. Az őskori ember mindig: megkülönböztet. Az egymástól megkülönböztetett, közvetlenül látott és átélt erőközpontokat pedig megszemélyesítették. Nem önkényesen, mint azt később hitték. Az emberfölötti világ erői, Hatalmai, istenei ténylegesen személyes lények. A megszemélyesítés alapja metafizikai–mitikus–kozmikus lényeken nyugszik ugyan, de ezek a lények ugyanakkor személyes lények is.

Ezek a lények a lét magasabb fokán álló élő valóságok, az erők, a démonok, a Hatalmak, az istenek.

Az ember önmagában nem érthető meg. Ilyet csak a törvénytelenül autonómmá tett modern tudat gondolhat el. De a végzet beteljesedett rajta: amit megismer, az nem valóság, hanem saját tükörképe. Ez a tükörkonstrukció végső értelme. Az embert megítélni csak a magasabb, természetfölötti erők számára feltárt tudat képes. Ha pedig az ember tudatát a természetfölötti világ számára megnyitotta, autonómiájáról leköszönt. A tudat theonommá, vagy kozmonommá, vagy logonommá, végül is eunommá lesz. Ebben a tudatban aztán, persze nem saját értelmi szerkezetének tükrözése jelentkezik, hanem: a kozmosz, a törvény, a logosz, a valóság, a lét. Az ember nem autonóm lény, hanem fészke és telephelye kozmikus hatalmaknak és erőknek; a tudat nem az autonómia jellege, hanem az emberfölötti hatalmak bélyegének helye. Mert a *tüposz* szó az emberről szóló tudás legfontosabb szava: bélyeget jelent. A *tüposz* örökre megjelölt lélek. Az ember azokat az erőket és hatalmakat jelenti és képviseli, amelyeknek bélyegét hordja, s amelyeket az ember éppen úgy él, ahogy azok őt élik, s ahogy őt azok vezetik és viszik, elrántják, csábítják, elgáncsolják, emelik, lesújtják és uralkodnak rajta. Az emberi lélek számtalan varázslatok kellős közepében él. E varázslatok varázsalakok. S e varázsszemélyek igazak, vagy nem igazak aszerint, hogy a lélek magát velük összetéveszti *(adhjásza)*, vagy sem.

Ez azonban nem elég. Mert az ember a világot nemcsak tipikusan, hanem mint történetet genetikusan is magában hordja. Ezen a ponton a fejlődést a genezissel nem szabad összetéveszteni. A fejlődés modern absztrakt fogalom; a genezis kozmikus világtörténés. Genetikusan az ember bizonyos határozott állomást és bizonyos helyzetekben határozott arculatot-határesetet jelent és képvisel. Az emberi egyéniségben a legfontosabb az, hogy szélsőséges helyzet. Nem az a lényeg bennünk, hogy milyen tulajdonságaink vannak, hanem hogy tulajdonságaink milyen egységben és összefüggésben, a lét milyen csúcspontján állanak kiélezve mint abszolút határ, amelyen túlmenni nem lehet. Az individuum végső helyzet. Határhelyzet. Ezt a határhelyzetet fejezi ki az arc vagy a kéz. Ez a megismételhetetlenül: egy. Ez az utánozhatatlan. Ez a karakter. A karakter jelentősége eszkatológiai. Minden ember ott áll, ahová az emberiség egésze indult, de ahol meg kellett állnia, mert: – nincs tovább. Ez a nincs tovább az emberi egyéniség. Ezért mondja Saint-Martin, hogy a világtörténetben egyetlen ember sem nélkülözhető. Az ember örök kísérlet: örök is, kísérlet is, végleges, visszavonhatatlan állomás. Ziegler szerint stádium az Örök Ember útján. Mert a sok nem egyéb, mint kísérlet arra, hogy azt, amit a lét minőségben az Eggyel vesztett, azt mennyiségben kárpótolja és helyreállítsa. És minden individuum ilyen kísérlet, hogy a többivel együtt annak a létnek intenzitását, amelyet az ősi Egységben élt, megteremtse, s így az Egy-

ségbe visszatérjen. Ez az, amit az őskorban karakteren értettek. A karakter az individuális arc, az örök, más szóval: az isteni arc, a lét végső határhelyzetének ábrázata. A *tüposz* mellett az emberismeretnek ez a másik alapvető képe. A *tüposz* az erők bélyegét jelenti, a karakter a halhatatlan egyéniség arculatát. Ezek szerint az ember egyéni lénye nemcsak a lélek szerint szakrális, hanem szakrális másodsorban *tüposz*ánál, bélyegénél fogva, de szakrális harmadsorban karakterénél, vagyis a lét határán elfoglalt helyzeténél fogva is, mert ez a helyzet a transzcendencia határa.[7]

*

A karakterológia a modern világválság terméke. Őse, mint a modern szellemiségé: Kierkegaard és Nietzsche. Náluk merül fel a kérdés először, hogy abból a katasztrófából, amelybe az európai emberiség, kultúra, vallás, ember, társadalom, tudomány, szellem jutott, – a kiút csak az ember lehet. Csak a megújult és újjászületett ember üssza és úszhatja meg azt a valamit, amit világválságnak neveztek el. […] a válság első és legfontosabb jelensége, hogy a kétezer év óta kifelé fordult európai, saját belső világának a külsővel való teljes egyenértékűségére feleszmél és tapasztalni kezdi, hogy a lélek világa végtelenebb, mint a természeté. A modern európai ember végre elérkezett Hérakleitosz igazságához: a lélekvilág határtalanságának felismeréséhez. A karakterológia csak a legelső lépések egyike. Utána más fontosabb, alapvetőbb lépések következnek. De már itt főként legnagyobb képviselőiben, Klagesban, Jungban, az ember kezdi megérteni, hogy az ezer évig elhanyagolt belső világot éppen úgy fel kell fedezni, mint Amerikát és Ausztráliát, éppen úgy térképezni kell, be kell utazni és éppen úgy meg kell ismerkedni az ott lakó lényekkel, mint Közép-Afrikában, vagy Grönlandban. Ezek a modern karakterológusok az első felfedezők. Még tájékozatlanok. És megtörténik, hogy mint Kolumbusszal, azt hiszik Kelet-Indiába érkeztek, holott Amerika partján kötöttek ki.[8]

C. G. Jung azzal mindenesetre tisztában van, hogy ami a mai emberben és emberrel történik, mindennek elmondható, csak épelméjűségnek és normálisnak nem. A zaklatottság első oka pedig a téves azonosítás. De mint a modern tudomány területén senkiben, benne sem ébred fel akár a leghomályosabb gyanú sem, hogy korrupt lét a korrupció által teremtett módszerrel nem tehető normálissá.

A diagnózis, amit Jung felállít, a következő: a modern ember elvakultságának *(Verlendung)* első oka, hogy a csaknem kizárólag önmagából tudattalanul kivetített tartalmakat objektív tényeknek tekintve, századok alatt azt olyan összefüggő és tömör világvalósággá építette, amely tényleg tömör és összefüggő és szilárd és önmagán belül rendszeres, csak éppen a valósághoz van igen kevés köze. Ez a világ itt ma projekció, éspedig egy igen alacsony éberségi fokon álló ember projekciója. A hagyomány nyelvén szólva, amit kivetít, az

valóság, és sejtelme sincs arról, hogy „a világ a helytelen tudás súlyától eltorzított szellem". Ha valaki ezt a belátást megteszi, tulajdonképpen semmi sem változik, ez a sajátságos. Csak éppen létezésében transzparenssé válik. Ez a *vidjá* (éberség). Valóságnak venni azt, ami káprázat, és amit a lefokozott éberségben kivetített hamis képzetek szövevénye tart fenn, az embert oda juttatja, ahol van, ahol az önmaga által épített összetévesztés-rendszeren nem képes keresztüllátni, és a tényleges valóság elől el van zárva.[9]

A válság pszichológiája

Nemrégiben valaki egészen alapvető lélektani megkülönböztetést tett, és erre kivételesen szerencsés kifejezést talált. Észrevette, hogy az emberi lélek teljességét megjelölő fogalomra szükség van. Olyan lélekről van szó, amelyben mindaz, ami a lélek egész voltához kell, együtt van. Ilyen tökéletesen teljes, hiánytalan, minden oldalon kerek és befejezett lélek, ahol érzékek, tudat, értelem, imagináció, képzelet, intuíció és minden egyéb harmonikusan találkozik, természetesen csak az isteni lélek. De néha, szerényebb formában jelentkezik az embernél is, és akkor úgy hívják, hogy személyiség. A személyiségben a lélek minden tulajdonsága és eleme együtt van.

Ezzel szemben áll a másik lélek, amely töredékes és foszlányszerű, hiányos és befejezetlen. A kétféle lélek között levő különbség azonban nem csak az, hogy az előbbi teljes, az utóbbi pedig töredékes. A lényegesebb különbség az, hogy a teljes lélek mindig nagyobb, kerekebb, teljesebb és egészebb, a töredékes pedig minden nappal szűkebb, foszlóbb, porhanyóbb, feloszlóbb. Ezért az egész léleknek ez nemcsak tulajdonsága, hanem természete és célja is; a töredékes lélekben a letöredezés és feloszlás napról napra puhultabb, homokosabb, feloszlóbb lesz. A teljes egész lélek, amelynek törekvése, természete, célja, ösztöne, hogy mindig egészebb legyen: a Makropsziché. A töredékes, amelynek ösztöne, hogy mindig kisebb, hiányosabb és üresebb legyen, a Mikropsziché. Makropsziché annyi, mint Nagy, univerzális, egyetemes, kozmikus lélek; Mikropsziché annyi, mint Kicsiny, atomisztikus, homokszemes lélek.[10]

*

Ha közhellyé is vált az utóbbi időben az, amit „szédületes tempónak" hívnak, a modern élet „gyors ritmusának", az emberi élet allegro pergő moziszerűségének, nagyon kevesen tudják, hogy mi ennek az alapja és jelentősége. A múlt század végén Nietzsche és utána Bergson voltak azok, akik először kezdtek beszélni úgynevezett pszichológiai időről. Ez az idő nem a nap huszonnégy órájának valamely szaka, és semmi köze sincs ahhoz az „asztronómiai időhöz", amit az utcasarkon a villanyóra mutat. A pszichológiai idő élményidő. Olyasvalami, ami múlhat lassabban és gyorsabban is. Vannak periódusok, amikor állni látszik, vannak, amikor kellemesen lengő ritmusban halad, vannak, ami-

kor rohan és vannak, amikor olyan gyors, hogy észrevehetetlenül egyszerűen elvész. Nyár, természet, éjszaka, magány, meditáció – lassítja az élményidőt. Helyes és egészséges életrend ritmikussá teszi. Kapkodás felbontja. Tanácstalanságban, tájékozatlanságban az ember elveszti. Ezért van az az érzése, hogy: zuhan. Ez a szédítő tempó értelme. Ezért beszél Bergyajev arról, hogy a modern világban az emberiség észtvesztően meggyorsult időben él. Ennek az időnek már nincs ritmusa, csak esése. A napok eszeveszett iramban tűnnek el egymás után, az élmények filmszerűen peregnek. Semminek sincs ideje arra, hogy megálljon, elmélyedjen. Ma mindenki siet. És éppen ezért senkinek sincs ideje. Az élet ritmusa elveszett. Zuhan.[11]

A katasztrófaélmény, az elveszett idő, a zuhanás az a pszichológiai jelenség, ahogy az emberben az elementáris történeti valóság ma mint krízis jelentkezik. Ez a történetnek az emberi lélekben való vetülete, és ez az elsődleges, minden mást meghatározó állapot, amiből a többi következik. A felbomlás, szétesés, destrukció, államok és társadalmak dekadenciája, a gazdaság végsőkig feszült tehetetlensége, a morál elvesztése, a magánélet sivársága – valamennyi válság, mind ide megy vissza. Az ember a zuhanó időtlenségben nem tud megállni, nem képes várni és állni, nem tudja magát valaminek odaadni, nincs türelme, nem tud semmit megragadni. Esik – amit a világból felvesz, csak filmdráma, amit közben átél, nem sokkal több, mint amikor a gyorsvonat ablakából a vidéket nézi. És ez a zuhanás megállíthatatlan. Az ember életének ellaposodása, tartalmatlanná válása meg nem akadályozható folyamat. Sőt: az idő egyre gyorsul, ami azt jelenti: az emberiség egyre lényegtelenebb lesz. A katasztrófa nő, a sebesség egyre szédítőbb lesz.[12]

*

Ez a kényelmetlen közkérdés csaknem mindennap felmerül: miként lehetséges, hogy közéletben, gazdaságban, egyházi életben, irodalomban, művészetben kizárólag a szégyentelen és stréber emberek lépnek előtérbe? Az olyan emberek, akiknek rendes helye rendes viszonyok között a trópusi kényszermunkatáborban lenne. Hogyan lehetséges, hogy – mint a lázadó mondaná – a társadalmat a cudar zsiványtípus terrorizálja, és nem lehet lerázni? Miért nem lehet? […] Mert az emberből hiányzik a pszichológiai kultúra, amely az ilyen jelenségek elleni módszeres és tudatos védekezés eszközeinek birtokában van. […] ahhoz, hogy valaki a látens, vagyis a valóságos, vagyis az egzisztenciális embert lássa, pszichológiai kultúrára van szüksége. […] Olyan népnél, amelynél pszichológiai kultúra nincs, hiányzik az emberi léthez elengedhetetlenül szükséges emberismeret. Az emberismeret tulajdonképpen semmi egyéb, mint annak a jele, hogy azzal az emberrel, akivel együtt élek, törődöm, és komolyan veszem. Igyekszem megérteni. Ebből a megértési kísérletből kollektív emberismereti kategóriák keletkeznek, amelyek a szociális életet tudattalanul

szabályozzák. Ahol ilyen kategóriák nincsenek, ott az emberek egymás felől tudatlanságban vannak. Ott az emberismeret hiányzik. S ez kivétel nélkül mindig annak jele, hogy ott az emberek egymással nem törődnek, sőt egymásnak terhére vannak. Nincs meg az ismeretet megelőző szeretet-mozzanat, amelyen valamely tudás, látás felébredhet és kialakulhat. Ilyen helyeken az emberek egymást nem is értik, és nem is érthetik. Nem ismerik, és nem ismerhetik. Pszichológiailag kulturálatlan népeknél az emberek – éppen mert egymást nem értik és nem ismerik – egymással szemben bizalmatlanok. Kulturálatlan népeknél az egymás ismeretének hiánya végül is azt eredményezi, hogy egymás között folyton marakodnak, civódnak, vitatkoznak, gyűlölködnek, és lesből egymásra vicsorognak. Mivel nem ismerik egymást, bizalmatlanok, és mivel bizalmatlanok, hogy tudatlanságukat leplezzék és ellensúlyozzák, egymást hátulról ledöfik. Emberismeret nincs, de annál több a pletyka; egymással szemben manifeszt módon cukrosak, de egymás háta mögött csak komiszságot tudnak mondani a másikról.[13]

*

Az emberben a történet végén, amikor egy *aión* lezárul, a személyes tudat elhomályosodik, és az egyén tudatos tevékenységének helyébe a tömeg tudattalan tevékenysége lép. A kollektív pszichébe süllyedt ember tömeggé válik. Primitívvé lesz, vagyis elkezdődik a lelki visszafejlődés kései történet-előttisége *(vorgeschichtlicher Spätzustand seelischer Rückbildung).* A tömeggé vált ember abba az állapotba merül alá, amelyben a logikus gondolkozást, a világos és szabatos, értelmes józanságot elfelejti. A kozmikus ősharmóniával fenntartott kapcsolata megszűnik. Az értelem elborul. Ez az állapot, amit prelogikusnak hívtak, de amiről kitűnt, hogy posztlogikus. A primitivizálódás, más szóval a kollektivizálódás az ember egyéni létét elnyomja, és helyébe a tömeg életét teszi. Mérlegelés nincs, az intelligencia eltűnik, az ítélőképesség elhomályosodik, az ízlés, szellem alászáll. Ehelyett felmerül az ingerlékenység, irigység, hisztéria, szenvedély, hiszékenység, névtelen félelem, indokolatlan bámulás és gyűlölet, babona és bálványok.[14]

A társadalomban a barbárság vertikális betörése a lélek láthatatlan világában lejátszódó katasztrófának csupán látható jele: a valódi változás belül, a psziché világában folyik le, úgy, hogy a tudattalan, mint a megáradt óceán, az emberi tudatot elborítja. Ez a mai ember sorsában az özönvíz. Már nem fenyeget. Már itt van, és az emberiség nagy részét már el is borította. A tömegesedés jelei a primitívség jelei: az egész emberiség leszállt a tudattalan homályba, és elsüllyedt abban a sötétségben, amelyben a primitívek élnek. A körülmények külső jellege a tényt alig módosítja: hogy ezúttal civilizált primitívségről van szó, vagyis gépesített barbárságról. A körülmények külső jellege az ember valódi világhelyzetét még sohasem tudta módosítani, megváltoztatni meg ép-

penséggel nem. Azok a szerzők, akik az emberiség barbarizálódásáról gondolkoztak és írtak, azt hitték, hogy a veszély a szellemet, a kultúrát és a magas embert fenyegeti. A magas embert a tudattalan árja csak akkor ragadhatja el, ha egzisztenciális lényében tulajdonképpen nem magas. Egyébként primitívvé és vaddá csak tömegember válhat.[15]

A primitív *chaotisches Unwesen* – emberi rangjáról leköszönt és elveszett káoszlény, az anyaggá lett ember. A mai tömegnél látható primitivizálódás nem egyéb, mint ahogy a természetről levált rész szubsztanciátlanná, anyaggá lesz, amit aztán a démoni hatalmak szállnak meg – az emberiségről letöredezett rész is szubsztanciátlan, kaotikus lénnyé válik, amely meghülyülten a sötét Hatalmak martaléka lesz.[16]

Ahhoz, hogy az ember a pszichét önmagának tudja és saját lényének élje, öntudatosnak kell lennie. A primitív pedig éppen a tudattalan. Az apró lelkecskék szabadon lebegnek és kószálnak, beleesnek a tárgyakba és eszközökbe és dolgokba, és ott laknak. Az animizmus nem egyéb, mint hogy a szétfoszlott lélek zavaros homályában a primitív embertöredék Mikropszichéjét elveszti, és beleejti a dolgokba, vagyis nem egyéb, mint az a jelenség, hogy a tökéletesen tudattalan sötétségbe süllyedt Kislélek önmagát a dolgokba behelyettesíti, és magát a dolgokkal összetéveszti.[17]

*

A modern emberismeret azt hiszi, hogy a tulajdonságok természeti erők. Ennek az összetévesztésnek beláthatatlan következményei voltak és vannak. Ezek egyike, hogy az ember, mivel tulajdonságainak valódi arcát (nevét) nem ismeri, az ezek fölött való befolyást elvesztette. A tulajdonság uralkodik az emberen, nem az ember a tulajdonságon. A mértéktelen hatalomhoz jutott tulajdonságot szenvedélynek nevezik. A szenvedélyek (kivételes hatalomhoz jutott démonok) szerepe, hogy az ember élettervében (üdvtervében) saját abszolút autokráciájukat valósítják meg. A szenvedély által kormányzott élet eredménye azonban minden esetben csőd.[18]

Ahogy a tulajdonságokat ma felfogják, az tulajdonképpen démonológia: tehetségnek neveznek olyan démont, amely az ember életképzeletét megszállja és imaginál. E démonok egy része a hiteles üdvtervvel egybehangzó, más része az üdvtervvel ellenkező tevékenységet fejt ki, vagyis egy részük realizál, más részük derealizál. A modern tudomány, amely az anyagi (természeti) világon túl levő valóság iránt érzéketlen, és csak egyetlen értékelése van, vajon valamely tehetség életpozitív vagy életnegatív – a természettudomány arról, hogy a tehetségekben tulajdonképpen az imaginációt megszálló, nagyobbára parazita démoni lények rejtőznek (igen gyakran pszeudomorfózisban, vagyis olyan álalakzatban, amely az ellenkező maszkot hordja, mint amilyen jellegű működést fejt ki), nem tud. Példa az álalakzatokra a vallás, a politika, a mű-

vészet, a tudomány, az erkölcs és a szociális hétköznap területén bőven akad. A démon hatalma akkor válhat végzetessé, ha az életképzelet középpontjába kerül. A történet legtöbb úgynevezett zsenije tulajdonképpen megszállott, és benne – a középpontból – valamely démon imaginál. Ezek az intelligenciának, vagy a testi erőnek, vagy az ügyességnek, vagy az aszkézisnek, vagy a szívós céltudatosságnak, vagy egyébnek nagy magatartásai *(mahámudrá)*, amelyeket a szútra szörnyetegnek nevez.[19]

A démonok mágikus lények. Szellemük oly mértékben rongált, hogy a szót nem értik, sőt a szó ébresztő hatalmától félnek. A démonok ilyen értelemben állandóan őrültek. Démoni megrongáltság jelenléte minden esetben megállapítható, ahol valaki a szótól fél, elzárkózik és elkülönül és határokat emel és kapcsolatokat megszakít és falat épít, vagyis amikor kísérletet tesz arra, hogy a létezést egyedül önmagában élje. Valaki minél erősebb démoni megszállás alatt él, a szó iránt annál kevésbé tud megnyílni. A személytelenné vált ember megszólíthatatlan és meggyőzhetetlen és rábeszélhetetlen. Nem tud kapcsolódni. Az uralkodó démoni szenvedély a létezés közösségéből kitépi. Nem hozzáférhető. A szenvedély rögeszméket teremt. A rögeszme maszkká alakul. Régebben a démoni megszállottságot ráolvasással próbálták gyógyítani, mert a démont, ha megszólíthatatlan is, a szó ereje az egyetlen, amely el tudja űzni.[20]

A létrontás ösztöneit, amelyek az emberben autonóm komplexussá sűrűsödnek, démonnak hívják. Ez persze olyan modern meghatározás, teljes egészében pszichológia. Pillanatnyilag nincs különb. A démon azonban pszichológiával nem megragadható. Annál, amit ez a meghatározás mond, sokkal légneműbb, mégis sokkalta konkrétabb. Először is a démonnak nincs arca. Szemébe nézni nem lehet. Nem lehet vallomásra bírni. Nem azért, mert akár ösztönből, akár a reá jellemző következetlenségből hazudik (rejtőzik), hanem amije van, nem arc, hanem rendszer, bizonyos életrontó erők organizációja és apparátusa, de nem ölt alakot. Nem lehet élőlény, csak szövevény. Az emberbe mélyen beleszövődik, annyira mélyen, hogy a gyanútlannak úgy látszik, mintha az élettől nem is lehetne elkülöníteni, és a létrontás a lét egyik tulajdonsága lenne. Újabban a pszichológia erről meg is van győződve, azt hiszi, az életösztön tulajdonképpen halálösztön. Ezúttal azonban nem a halálról, hanem az életrontásról van szó, és a kettőt nem szabad összetéveszteni. Úgy látszik, az élet szörnyetegszerű, amely végül önmagát is felfalja, úgy fogy el, hogy saját magát elemészti. A khiméra, amely amikor megszületik és elkezd élni, elkezdi önmagát elpusztítani, és önmagát addig emészti, amíg elvész számunkra a semmiben. Ezek szerint az élet fő funkciója az életrontás. A félelmetes azonban nem ez. Az élet maga khiméra, ezt tudjuk. A félelmetes az, hogy az életpusztító erők elkezdenek tömörülni, és az élet fölött önhatalmú rendszerré válnak, és a hatalmat az élet fölött átveszik.[21]

A démon minden esetben és azonnal felismerhető. Létrontást nem lehet néha és egy kicsit elkövetni. És nem lehet elrejteni. Aki nem idillben, az feltétlenül azon kívül él. Azon kívül, ami azt jelenti, hogy ellene, a romlás zaklatottságában.[22]

Ha a korrupttá vált ember, ahelyett, hogy olyan lenne, mint a gyermek, az intakt léttel szembefordul, és azt megrontja, úgy hívják, hogy démonizmus. A démonizmus nem morális, nem pszichológiai, nem egzisztenciális, hanem ontológiai kategória, mert a létezést magát, intakt vagy korrupt voltában érinti. A szembefordulás sohasem történik tudatosan, de sohasem történik hozzájárulás nélkül. Sugalmazásra. De a sugalmazás már maga démoni. Nem tudatosság vagy tudattalanság, hanem tisztaság vagy tisztátalanság kérdése. A démonizmust feladni annyi, mint az intakt léttel való szembenállást felszámolni, és a lét eredeti iránya felé visszafordulni (metanoia). A démoni ember középpontja az Én, de nem önzésből, a démoni ember nem szereti önmagát, hanem önmagára sóvár. Úgy érzi, hogy megrövidítették, kevesebb jut neki, s ezért annál többet kezd követelni. Miért nem elég neki? Mindig éhes. Mert nincs idillje. Az életrontás nem ösztön, hanem düh és őrület. Megrontja azt, amire szomjazik, és összetöri azt, amit el akar érni. Ez a démoni. A démonizmusra sem pszichológia, sem biológia, sem fiziológia, sem morál nem érvényes. A bűncselekmény és az őrjöngés sajátságos keveréke, a matematikai valószínűség körén kívül fekszik, váratlan és meghökkentő és kihívó, egyszerre rontás és a rontás fölött érzett káröröm. Egy pillanatra látható, és máris eltűnt; az ember utána nyúl, de elpárolgott; vizsgálni kezdi, de már nem az. A látható tulajdonság hivatkozik arra, ami nem látható, de ami belülről tartja; de a hivatkozás megtévesztő, mert belül nem az van, és a hivatkozás félrevezet. Mindez a démon. Egyszerre van és nincs. Nem irracionális, hanem fals. Egyszerre személyesen és személytelenül. Az értelem következetessége törékenyebb, mint a rögeszméé, az érzelem heve erőtlenebb, mint az indulaté, a tevékenység ereje kisebb, mint a hajszáé. A korrupt létben az ember egészen addig a démon játékszere, amíg meg nem fordul. Ezért a korrupt létben az élet és a sors és a közösség, az együttélés, a szerelem, a házasság, a barátság, a művészet, a gondolkozás, az értelem és a történet át van itatva démoni erőkkel; a valóság minden pontján démoni gócok bontják ki hatalmukat.[23]

A KATARZIS

Csak nem a démoni. Csak a gyermek. Erre a kifejezés az, hogy megtérés, amit a görögök *metanoiá*nak mondtak, a héberek *tesuvah*-nak, a rómaiak *conversió*nak. Tulajdonképpen annyi, mint megfordulás. A démoni aktivitásnak hátat fordítani, az életrontásból megfordulni, és a gyermekkorba visszatérni, és felismerni, hogy az emberi lét egész és tiszta csak az idillben lehet. A fordulatot a vallással keverték össze, de a valláshoz semmi köze, már csak azért

sincs, mert a vallásoktól függetlenül az őskorban e lépést a föld minden népe ismerte. Visszatérni ahhoz, ami az emberben tiszta és egyszerű.[24]

*

A labirintusi egzisztencia a bázisát vesztett ember tévelygése a történet anarchiájában, a törvénytelenné vált létben, ahol már csak természeti élet van, és az ember e káprázatban szilárd fundamentum nélkül normális lététől megfosztva él. […] Lényünk meghatározására azonban a labirintusi egzisztencia bizonyos tekintetben elavult definíció. Hegel, Kierkegaard, Amiel, Hebbel, Schumann, Brahms korára még illett. Ma sokkal inkább skizofrének vagyunk, integráltak vagy dezintegráltak, identitásunk szilárd vagy bizonytalan, vagyis ma kivétel nélkül mindnyájan klinikai egzisztenciák vagyunk. Nincs sorsunk, végzetünk, nincsenek erőfeszítéseink, szerelmeink, csak pszichológiánk van. A geometriától semmi sem áll távolabb, mint a pszichológia; az idilltől semmi sem áll távolabb, mint a klinika.[25]

*

A lélek a Tízezerbőrű Tűz Gyermeke. *Püripaisz müriodermatikosz*. Tízezer bőrnek kell lehámlania, hogy önmagához elérjen. Minden vedléssel kisebb lesz, a tűz nagyobb.[26]

Éppen kerek egy esztendő volt, amely számomra el nem képzelhető válságának értelmét most megtaláltam. Öt évvel ezelőtt, éppen tavasszal kezdődött. Teljes vehemenciával jelen volt mindjárt az egész. Az átlagállapot a halálfélelem, a szüntelen, kedélybetegségszerű, nyúlós és tapadó, olyan üldözési őrület, hiába határoztam el, hogy nem félek, tudtam, azért határoztam el, mert félek, gyerekesen és esztelenül, hisztérikusan és éretlenül, gyáván és hunyászan, fogvacogva és reszketve, kiábrándultan és kiábrándítóan, ízléstelenül, bután és szemérmetlenül és minden mentség nélkül félek.[27]

A sötét esztendő pontos leírását öt évvel később a misztikusoknál most megtaláltam. Ezt így és ilyen szavakkal, ha egzakt akarok lenni, be kell ismernem, és semmi okom sincs arra, hogy ne legyek az. A misztikusoknál találtam meg, éspedig nem azért, mert esetleg másutt is megtalálhattam volna, de nem kerestem, hanem egyes-egyedül azért, mert csak itt volt megtalálható. Keresztes Szent Jánosnál és Böhménél, főként és elsősorban, nem pedig a pszichológiában. Nem vagyok vallásos. De különösképpen életem minden döntő nagy tapasztalata vallásos volt. Ez is. Az állapot nevét megtaláltam, pontos leírását felismertem és ellenőriztem, igen, az volt az a táj, ahol öt esztendővel ezelőtt jártam, ez volt az, és így van ez ott, azon a vidéken.

Persze a kérdést magam is föltettem és más is minden joggal föltheti és föl is teszi, hogy miért nem fordultam a pszichológiához, vagyis a tudományhoz, és az állapot nevét, leírását, magyarázatát és értelmét miért nem

kerestem ott, vagyis megbízható helyen. A legfőbb ok az volt, hogy a pszichológia erről a földrajzról egyáltalában nem tudott és amennyiben hasonló állapotokat ismert, azokat mind abnormitásoknak tartotta. Neurózis, szólt. Én tudtam, hogy neurózisról szó sincs, de azt kérdeztem: helyes, de mihez képest abnormis, és akkor, kérem szépen, mi a normális és az egészséges? Mire a pszichológia mélyen hallgatott.[28]

*

A katarzis az összes elmúlt és bekövetkező drámai szituációk kiélesedése; egyszerre valamennyi élethelyzet, morális követelmény, megalkuvás lehetősége, harci vágy és teljes apátia, életkedv és menekülésösztön követelően lép fel. Az ember […] érzi, hogy elérkezett az idő, amikor valamerre dönteni kell. […] Tájékozódását elvesztette. Szemben áll a semmivel – ő volt az, aki a világot felbontotta és lerombolta, de ezen a semmin át kell ugrania. Az ember elodázza, amíg lehet […]. Így következik be az utolsó megrázkódtatás, szorongató helyzet és kimondhatatlan feszültség, amely az embert ugrásra kényszeríti. Nem állhat meg. […] ugrania kell. Bele a semmibe. Vagy a semmi csak a szakadék, amin túl kezdődik valami más? Nem tudja. […] Mindent magának kell tennie és az egész felelősséget magának kell vállalnia mindazért, amit tett. És akkor a szorultság legmagasabb fokán, amikor érzi, hogy a teljes szakadás pillanata elkövetkezett, félelemtelen, hideg, vakmerő, de kétségbeesett és feldúlt – egy pillanatban, az egész világot és önmagát teljesen feladó lendületben: ugrik? – vagy kénytelen ugrani? – viszi valami? – vagy önként megy? – nem tudni. De a következő percben érzi, hogy már más levegőt szív, más atmoszférát érez. Túl van.

A katarzis a modern ember drámájában egyetlen pillanat. De a személyes életben ehhez éppen úgy időre van szüksége, mint a többi drámai helyzetben, csak sokkal kevesebb időre. A katarzis az intenzitások és megőrző döntések oly feszültségét jelenti, amit az ember hosszabb ideig nem is képes elviselni. A jó katarzis tulajdonképpen ritkán jelentkezik egyszerre, mint generális fellépő „megtisztulás": leginkább, mint egyetlen nagy megfordulás és több kisebb megrázkódtatás.[29]

*

Az embert a sötét éjszaka akkor éri el, ha az Úr keze feléje nyúl és megérinti, hogy kiemelje. Az érintés rettenetes. Az ember nyög és fúj és fogát vicsorgatja, reszket és fél és fél és fél, és az őrületszerű megzavarodásban egyre jobban elmerül. Az átvalósulásnak el nem kerülhető és el nem kenhető lealkudhatatlan lépése. Minden léleknek, aki elviselhetetlennek tartja, hogy szüntelenül asztrálkarmáját verklizze és ki akar törni, meg kell tenni. Ez a *metanoia*. Az átvalósulás. Csak ha teljesen valódi vagyok, üdvözültem. Az első lépés a lélek sötét éjszakája. A pszichológus erre a száját tátja. San Juan de la Cruz pontosan leírja.[30]

*

Az ember igazi otthona, s így valódi lénye a világban és a korban való bukáson és beszennyeződésen túl van. A korszak az emberben sokat megronthat, de a nagyobb vétek azé, aki hagyja, s ezzel a szakrális élet bemocskolódásában bűnrészessé válik. Önmaga ellen elkövetett bűn, ha az életszentségben egyetlen pillanatig is kételkedik, és ha abban a hiszemben van, hogy valódi lényét valami idegen erő teszi tönkre. Tilos elrejtőzni a tudás elől, hogy mindenemet eladhatom, de önmagamat nem. Ha valaki mégis elrejtőzik, és beszennyeződéséért mást okol, eldugott valamit, amihez nem enged hozzányúlni, sőt azt igazolja és magyarázza, mintha az, amit menteget, s amire nincs mentség, életének titkos értelme lenne. Heidegger azt mondja, hogy az igazság a rejtőzködés átvilágítása. A léthazugság korszakában ez az aktuális meghatározás. A hazugság csak akkor tűnik el, ha az ember önmaga elől való rejtőzködésének kényszere alól magát feloldja, és saját lelkiismeretével szembe tud nézni.[31]

*

Az őskorban tudták, hogy a lét az élet végével nem bomlik fel és ezért a kérdés nem a halál. Ahogy Indiában mondják, nem a meghalás nehéz, hanem az emberi lét színvonalát elérni, azt a szintet, ahonnan a megtisztuláshoz vezető út már egyenes. „Nem létemet féltem, mert azt nem veszthetem el, hanem az emberi magot, amit elveszthetek." A veszély, ami a pszichét fenyegeti, nem a halál, hanem az emberi egzisztencia elvesztése, ahonnan, mint Empedoklész mondja, az Egység boldog keringésébe vissza lehet lépni. A lezuhanás és a bemocskolódás után és a tízezernyi élet kínlódása után a *pszichét* pedig csak ez az egy érdekli, a szenny fokozatos levetése, a katarzis […].[32]

Jung ezt a tényt csodálkozva állapítja meg, hogy a lélek az élet végét, amit a tudat oly fontosnak tart, nem tekinti különösebben jelentősnek. Csupán küszöbátlépés, egyike a többinek. A lélek számára komolyan veendő átlépések közül a legfontosabb az, amit az imént katarzisnak neveztünk. A halál a katarzisnak elhatározó lépése, de csak ha az ember azt olyan küszöbátlépésnek fogja fel, amelyet a régiek beavatásnak neveztek, ez, ahogy a héberek mondták, a *tesuvah*, görögül *metanoia*, latinul *conversio*. A *psziché* számára különösen pozitív értéke csak annak van, ami katartikus. Sem hosszú élet, sem javak, sem örömök, sem érzéki gyönyörök, sem földi dicsőség. Mintha a lélek a kezdeti korrupció emlékét mint sebet őrizné, és tevékenysége az lenne, hogy a traumát meggyógyítsa, vagyis a beszennyeződéssel szemben állást foglaljon, és a korrupcióból élete folyamán mit tud ledolgozni. Mit tud homályos értelmi éberségéből helyreállítani, abból a bűnbeesésből, amiről Pascal beszél, mit tud jóvátenni, és beteg testiségéből mit tud meggyógyítani.[33]

*

Az életnek két arca van, a gyermek és a fúria. A kettő mindig külön áll. Ritka eset, hogy két dolognak valahol ne legyen érintkezési pontja. De a gyermek és a fúria sohasem találkozik. Nem is találkozhat, mert a gyermek idillben él, és ha van valami, amit a fúria gyűlöl, és amit irigyel, és amire féltékeny, és amit fel akar dúlni és elpusztítani és megmérgezni, az éppen az idill. Ha van valaki, akit a démon feltétlenül és mindig meg akar rontani, az a gyermek. A démonnak nincs gyermekkora, talán elvesztette, lehet, hogy úgy született. Ez a tapintatlan. Mert az idill éppen a tapintat és a gyengédség. Ezért olyan egyszerű és világos és nyugodt és derűs. A démon az, akinek saját magán keresztül nincsen érintkezése az Édenkerttel. Aki nem hozta magával a Paradicsom illatát, és aki azt, mint létének mézét, magában nem őrzi. […] amit a démon nem tud, az a megfordulás. Annyira, hogy a démont a megfordulásra való képtelenségnek kell hívni. A démon az idillben való nyugtalanság és izgalom. Akinek a rend és a világosság elviselhetetlen. Akinek az eleme a dúlás és a köpködés, a zsivaj és a tapintatlanság, és ebből nem tud megfordulni.[34]

*

Az idill nem jó. *Agathosz* mint a platonisták mondják. Sajátságos, de a jó is a démoni egy fajtája. Az ember a jóval kivívja a rosszat, a szenttel a zsiványt. Javítani annyi, mint tönkretenni, tanítja a *tao*. Kiállhatatlan jóság! Az idill, gyermeknek lenni. A gyermek nem édeskés. A gyermek nem jó. Idill az, amelyben a teremtés vak és sötét tüzének jegében égő lét lágy és tündöklő meleg fénnyé változik. Ahol a brutális bőszültségből gyengéd szelídség ragyog ki. A világ nem a jó és a rossz küzdelmének színtere. A lét kolosszális koncepciója, hogy a teljes és az egész létben a jó és a rossz egy és ugyanaz; ez az, amikor a jég rideg tüze mint a világosság melege sugárzik. [35]

*

A gyermek nem ártatlan. A gyermek, mint Bataille mondaná, a felkelő nap világában él. Éber, és az egész lét felé nyitva áll, és azt elfogadja. Van az, ami van. Semmit nem kell hozzátenni, sem belőle elvenni. Mindig egész. Kassner azt írja, hogy a gyermek a teljes és az igazi személy. Azért tudja az egészet elfogadni.

A személy teljes és igaz volta az aranykori tudaton nyugszik. Nem korrupt, sehol sem korhadt, nem hiányzik belőle semmi, élét nem vesztette el, fénye, illata, aurája ép. Mert a gyermek személy, minden viszonylata világos és egyetlen, szüleihez, barátaihoz, az angyalokhoz, babájához és cipőjéhez. A gyermek nem életkor dolga, lehet művész, gondolkozó, asszony és szent. Ami a legmélyebb és a legtitkosabb, a legkevésbé rejthető el. Úgy látszik, Böhmének igaza van, a nyilvánvaló a misztérium. Szemérembe öltözve, nehézkedés nélkül.[36]

A MODERN PSZICHOLÓGIA JANUS-ARCA

Nietzsche szerint, amit az ember másnak hazudik, elenyésző semmiség amellett, amit az ember önmagának hazudik. És ma, hála a pszichológiának, minden jel arra vall, ennek a hazudozásnak virágkorát éljük. A pszichológia az a diszciplína, mondjuk az az ellen-jóga, amely távolról sem azt célozza, legalább a gyakorlatban, ami látszólag létjogosultságát adja, vagyis távolról sem az emberismeret és az önkritika módszere, éppen ellenkezőleg, megtanítja az embert arra, miképpen hazudja tele magát önmaga felől hízelgő pozitívumokkal, és miképpen hazudja kifelé a minél kompromittálóbb tulajdonságokat. A pszichológia a szisztematikus önámítás diszciplínája.

Mi történik az önámításban? Az, hogy az ember valódi lénye felől önmagát dezinformálja. A pszichológia hallatlan népszerűségét annak köszönheti, hogy készen szállítja nem csak azokat a tipológiákat, amelyekkel az ember önmaga számára belső és titkos kiválóságokat koholhat korlátlan minőségben és méretekben, minél csenevészebb valaki, annál inkább. Ma az ember eszményét többé nem regényekből veszi, hanem a pszichológiai hérosz, Freud és Jung, Adler és Rorschach és Szondy magasrendű típusai azok, amelyeket önmagába belehazudik. De a pszichológia szállítja az önigazolásoknak, a rejtegetésnek és a színészi produkciónak bonyolult játékát és a szövevényes önvédelem trükkjeit és a kifelé fordított megalázó gyanúsításoknak szofisztikus módszereit. A pszichológia sikerét azzal aratta, hogy az önámítás technikáját elképzelhetetlen módon tökéletesítette.[37]

*

Milyen könnyű volna megtenni az élet lépéseit, ha a világtények csak pszichologikumok volnának, csak az emberi lélek tüneményei, és méghozzá csalóka tüneményei! A valóságnak a lelki jelenségekből való magyarázata a világtények tényleges objektív realitásának elsikkasztása, – az egész élet megoldásának a pszichológia területére való átcsempészése: a modern ember nagy hazug tudománya. A világtények a legkevésbé sem pszichologikumok, hanem igenis pszichológiát meghatározó, rettenetes, szükségszerű kényszerek.[38]

*

A pszichológia úgy keletkezett, hogy olyan hazugságoldó eljárást kerestek, amely a pszeudoegzisztenciákban és a pszeudológiákban az összes – akár tudatos, akár tudattalan – dezinformációt az emberből ki tudja választani, és ártalmatlanná tudja tenni. A pszichológia kritikai és önkritikai módszereiben akkor még hittek, és abban a hiszemben voltak, hogy az egzisztenciát és a gondolkodást ezzel a módszerrel hazugságmentesíteni tudják. A pszichológia eleinte tehát a dezinficiálás egy neme volt, a belső higiéné érdekében folytatott művelet, és az elemi tisztesség (Nietzsche: *intellektuelle Redlichkeit*) helyreállítása és az összes dezinformáció feloldása.

A fordulat akkor történt, amikor kiderült, ha a pszichológiát nem autentikus egzisztencia gyakorolja, tüstént ellenkezőjére fordul, és kritikai és önkritikai tevékenysége helyett homályosító és elrejtő eljárássá változik. A legutóbbi száz év alatt körülbelül ez volt az emberiség történetében a legsötétebb pont. Ha az átvilágító művelet mögött nem hiteles egzisztencia áll, a pszichológia maga egészen rövid idő alatt fedőtechnikává alakul át, és nem hazugságmentesít, hanem a hazugságnak annál fokozottabb védelme lesz. Ez vonatkozik a pszichoanalízisre, a mélypszichológiára, az individuál-pszichológiára, az összes klinikai pszichológiákra és tesztrendszerekre. Ahelyett, hogy az ember a dezinformáció leleplezésére alkalmassá vált volna, és ahelyett, hogy a realizációs folyamatot az emberben megindította volna, a pszichológia ugyanazzal a módszerrel az embert dezinformációjában megerősítette, korrupcióját igazolta, a pszeudoszt még jobban elrejtette, azt körülépítette és elsáncolta, pszichológiailag igazolta.[39]

*

A pszichológia a sérült szubjektumok területe, és a legelső lépés, amit meg kell tenni, sebeinek beismerése. Nem szokott megtörténni. A pszichológiai orientáció csak a legritkább esetben vezet a normalitásért tett erőfeszítéshez, legtöbbször pszeudoegzisztens hazugságrendszer marad. Ebben a rendszerben az ember pszichózisa többszörösen kompenzálódik, végül a pszichológus oly fölény látszatát képes kelteni, amely nemcsak a korrupcióban való immunitással téveszt meg, hanem azzal is, hogy betegek gyógyítására vállalkozni mer. Ezért a klinika egyetlen kérdése a pszichológus pszichológiája. A kérdés, hogy aki pontosan olyan sérült szubjektum, mint a páciens, a gyógyításra való vállalkozása következtében miképpen válik a betegnél súlyosabban sérültté. Olyan emberré, aki kedvezőtlen esetben gyógyíthatatlan, de nagy többségben biztosan a pszeudoegzisztens magatartás következtében keletkezett közveszélyes elmezavar paradigmája. Kétségtelen, hogy az orvos a normalitástól inkább eltér, mint a beteg.

Jung későbbi éveiben látta, hogy a pszichoterápia milyen veszélyekkel jár. Az orvos pszeudoegzisztens komplikációit a páciensbe vetíti, saját súlyosabb esetét pácienseinek könnyebb és egyszerűbb eseteiben óhajtja likvidálni. Közben saját sérüléseit a betegre átviszi *(Übertragung)*, és ezzel a beteget oly mérvben inficiálja, amit az nem bír, és nem bírhat el. Nyilván nem a páciensnek van szüksége orvosra, hanem az orvosnak a páciensre. Persze nem azért, hogy akármelyik is meggyógyuljon, hanem hogy mindketten újabb betegség-szenzációkat éljenek át. A pszichológia nem a moralitást keresi, hanem az izgalmakat. Ami leginkább a tesztrendszerekre vonatkozik. Ha ilyesmivel érdemes lenne foglalkozni, meg lehetne állapítani, melyik tesztrendszer milyen pszeudoegzisztens problematikán épül fel. A pszichológia iránt való érdeklődés már egymagában fokozott sérültségre vall. Az ember minél korruptabb,

annál kényszerítőbb ösztöne van azt a technikai eljárást elsajátítani, amellyel legalább sebeit el tudja fedni, ami annyit jelent, hogy erőtlenségével más fölött hatalmat tudjon nyerni. Az erősek hatalma elviselhető, az erősnek mutatkozó gyengéké elviselhetetlen. Végeredményben a pszichológiában egyetlen betegségről van szó, a normalitástól való eltérésről, és ha valaki nem a sebek beismerésén kezdi, hanem a kompenzációkon, pszeudoegzisztenssé kell válnia. De ha az ember abban a hiszemben lenne, hogy a pszichológiai orientációt egzisztencia-elemzésnek kellene megelőznie és betetőznie, okvetlenül tévedne. Először is azért, mert a pszichológia is, az egzisztencializmus is labirintusi gondolkodás, de inkább azért, mert az egzisztencializmus még a pszichológiánál is veszélyesebb terület, amennyiben a lényegről elterelő fejlett technika fölött rendelkezik, még kevésbé átvilágítható hazugságrendszerhez vezet. Minden jel arra vall, hogy az értelem mai ájultságában a normalitás helyreállításához visszavezető első lépést sem tudjuk megtenni, mert a biológiai életnél véglegesebb és magasabb létezésnek még belátására sem vagyunk képesek. Abban a hiszemben vagyunk, ha az ember az életnél magasabb létkategóriát elfogad, és azt realizálja, életében megrövidül. A spirituális szint csak az élet feláldozása árán érhető el. Ezért a mai ember értelmére semmi sem jellemzőbb, mint a félelem a világosságtól, cselekvésére pedig nincs jellemzőbb, mint félelem a valódiságtól. Az ember azt hiszi, hogy nyert, ha sikerül nem gondolkoznia, a konvencióban elrejtőznie, hazudoznia; azt hiszi, hogy győzött, ha a többit megtévesztette és becsapta, mert korrektnek lenni nem praktikus, óvakodni kell az igazmondástól, és a komiszságnak hallatlan előnyei vannak a tisztaság fölött.[40]

*

Sikerült olyan értelemmentes, de magasabb értelem látszatát keltő eljárást fölfedezni, amelyben a főtéma a támolygás megértésének permanens megkerülése. Pszichológiának nevezték el, és ezzel a gyanútlanokat biztosították, hogy annak, amivel itt foglalkoznak, a lélekhez köze nincs, ellenben tisztázatlan és tisztátalan fogalmakban rendkívül termékeny. A pszichológia tartalma a végtelen negatív motiváció. Azt magyarázza meg, hogy miért nem. Nem indul el sehonnan, és nem akar megérkezni sehová. Csak bonyodalmakat indokol, mint mondják, elemez, vagyis valamilyen összefüggést improvizál, amely ahelyett, hogy távlatot nyújtana, újabb bonyodalmak sorozatát sugallja. Csak az a fontos, hogy a lényegről tudomást ne szerezzen, ehelyett vigasztalanul megoldhatatlan problémák szövevényének és illúzionisztikusan megtévesztő tükrözéseknek analízisét nyújtsa.

Téved azonban, aki abban a hiszemben van, hogy a pszichológia – mivel kedvét ilyen kizárólag labirintusi tévelygések eszméletében leli – elvetendő. Ha így lenne, Stendhal, Balzac, Gogol, Kierkegaard, Poe, Dosztojevszkij, Nietzsche, Tolsztoj, Strindberg, Ebner, Proust, Joyce, Kafka művét negatívnak

kellene tartani. […] A pszichológiából a logikai rend elemeit kizárták, ezért a diszciplína maga is az önkívület egy nemévé vált. Néhány különösen korszerű változatában – újabb zavarok felidézésében és régebbiek módszeres el nem intézésében – az ember segítségére siet, annyira, hogy *up to date* támolygás, különösen magas színvonalon a pszichológia által teremtett többvetületű félrevezetés nélkül el se képzelhető. Éppen ezért a pszichológia által nyújtott anyag nélkül tájékozódni lehetetlen, és holtbiztos, hogy e diszciplína elől elzárkózni – ahogy azt Bertrand Russell teszi –, több mint hibás.[41]

*

Ahol a modern pszichológia a hagyományt még megközelíti, középkori gondolatot újít fel, és *animá*ról beszél, aki a minden férfi lényéhez tartozó kiegészítő nő. A pszichológia az *animá*ról azt tartja, hogy az a férfinak a nőről szerzett minden tapasztalata egyetlen alakzatban sűrítve (anya, feleség, szerető, leány, testvér, barát, őrangyal, boszorkány, istennő). Az *anima* a férfi lényének leghatalmasabb pszichológiai realitása, és a férfi létének nincsen mozzanata, amelyet többé-kevésbé ne az *anima* irányítana. Persze, amit a modern korban *animá*nak neveznek, nem más, mint az édenkerti nőről megőrzött emlék és tudat, nem a nőről szerzett tapasztalatok összességéből egybeöntve, hanem Szophia, a korrupt létben szerzett tapasztalatok által eltorzítva, mint ahogy a nő létének legfőbb hatalma a lényéhez tartozó kiegészítő férfi *(animus)*. Az *anima* a férfi-lény romlott létezésének mélyére süllyedt eredeti nő, mint ahogy az *animus* a női-lény romlott létezésének mélyére süllyedt eredeti férfi. *Anima* és *animus* pedig az ember fél-nemét kiegészítő lény, akivel együtt az ember a kezdeti *androgünosz*t őrzi és tartja fenn.

A pszichológia ha másról nem is, arról a tényről mindenesetre sejtelmet szerzett, hogy az emberi lét legérzékenyebb pontja a szexus. A szexus hatalma nagyobb, mint az éhségé, amely éhséget a korlátolt tudomány a szexussal együtt alapösztönnek mond (létfenntartás-fajfenntartás). Az éhségnek csupán ténye van, igazsága nincs. Az éhség az ember megoldatlan függőségének ténye, és annyit jelent, ha fenn akarja magát tartani, ezt csakis rajta kívüli erők asszimilálásával teheti. Az éhségnek nincs morálja, világossága, nincs boldogsága, nincs idillje. Ezért az éhség csak az élet, a szexus azonban a lét körébe tartozik. Az éhség tárgyi ínség, a szexus több, fragmentális létezés.[42]

*

A modern pszichológia töméntelen ostobaságai közül egyike a legnagyobbaknak, hogy a vizsgaálmot erotikus álomnak tartja. Mi értelme van az erotikában annak, hogy az ember nem készült? Mi értelme van annak, ha nem tud felelni? Vagyis ha megbukik? Az impotenciától való félelem? Az erotikus aktus nem vizsga, egyszerűen azért, mert sohasem kényszer, hanem a szabadság jegyében áll.[43]

*

A modern pszichológia, amikor azt állítja, hogy a lélek élete nem egyéb, mint erósz, igazat mond, de ezt az igazat olyan otrombán és olyan alacsony színvonalon fogalmazza meg, hogy az embert visszataszítja. A kínaiak előkelőbben mondják: *zsen cse zsen jeh* – az ember annyi, mint a másikat szeretni. Vagy ahogy a keresztény hagyomány mondja, aki nem az evangéliumi szeretet szerint él, annak élete nem ér semmit.[44]

*

A modern pszichológia életünkben a szeretet megismerését helyettesíti. A szeretetben való élve összenövés helyett viviszekció. Ezért ma nincs kommunitás. Vonzatok nélkül vagyunk. S ez elől kitérni csaknem lehetetlen, amit lehet, ettől szenvedni. Testvériség helyett analízis, emberismeret helyett kibelezés.[45]

*

Valahányszor tudomást szerzek olyan experimentumokról, mint amilyen Pavlové, káröröm és elégedettség fog el. Pavlov (mint Freud a pszichoanalízissel, Mach az érzetek elemzésével) a lélek likvidálását kísérelte meg. Sokat adnának azért, ha a pszichét, amely elméleteiknek oly kényelmetlen, végre sikerülne a mechanikus reflex tevékenységéből levezetni. Káröröm, mert korlátoltságuk mulattat. Elégedettség, mert az eddig tévesen spirituálisnak tartott területek határát beljebb tolják. Ez még nem az. Ez csak libidó. Ez csak érzet. Ez csak reflex. Még mélyebben. Az egész világot bejárod, a lélek határait nem találod, mondja Hérakleitosz. Inkább hiszek Hérakleitosznak, mint Pavlovnak. De fölöslegesnek tartom, hogy lelkinek nevezzenek valamit, amely a szimpla biológiai tevékenységből megérthető. Az, amit léleknek nevezünk, így egyre mélyebbre kerül. Nem ártana több Pavlov és Freud, szigorúbb és komolyabb. Csak kaparják le a habarcsot. Látható lesz, nem számukra, hanem számunkra, hogy a lélek a legmélyebb határon is messze túl kezdődik. Fölösleges szellemre olyankor hivatkozni, amikor a dolog másként is egészen jól érthető. A biológia több jelensége a reflexológia révén érthető, de ha a lélekre alkalmazom, kegyes hazudozás a materialista ideológia kedvéért, vagyis szcientifikus kenet. Helyesnek tartom a magatartást, amely felfedi, hogy nem lélek az, amit léleknek tartottunk, és a biologikum mélyen benyúlik az eddig pszichológiainak vélt területekre. Ugyanilyen módon ismernem kellene a sorsmechanizmust, a periódusokat, a konstans elemeket, a diszkrét és a kontinuum metszeteket.

Az egész kozmoszt – ahogy Pannwitz teszi – *atheosz*ként kellene végiggondolni, a határokat végül helyükre tenni, és ha minden képletbe foglalható lenne, az nem a lét szimplifikálása, hanem a matézis megdicsőülése lenne. Minden egyéb intellektuális korrupció.[46]

*

Újabban azt tanítják, hogy az individuumnak a kollektívumhoz minden körülmények között és feltétlenül alkalmazkodnia kell. Tekintet nélkül arra, hogy az egyik, vagy a másik oldalon mi az igazságtartalom, és tekintet nélkül arra, hogy van-e szembenállás, sőt tekintet nélkül arra, hogy egyáltalán van-e ilyesmi, hogy individuum és kollektívum. A modern pszichológia is ezzel a rejtett axiómával dolgozik. Végeredményben nem egyéb, mint a kollektív politika által hirdetett *nonsens:* minden egyént ki kell irtani, hogy csak a közösség maradjon.

Az ember, mondja az elmélet, elsősorban társadalmi realitásban él. A társadalmi realitás – mint azt mindnyájan tudjuk – az volt, amit Oetinger *sensus communis*-nak nevez, ez az együtt élő emberek közös tudata a lét elemi és abszolút igazságairól. De azt is mindnyájan tudjuk, hogy már igen régen, a történet kezdete óta ez a helyzet megváltozott. A pszichológia pedig nem azt kívánja, hogy az ember az eredeti *sensus communis*-hoz, hanem azt, hogy a mindenkori társadalomban eltorzult konvencionális hazugságrendszerhez alkalmazkodjék. Éspedig nem valami komolyabb, hanem merőben praktikus szempontból. Ha az ember azt akarja, hogy boldoguljon és gyarapodjék, úgynevezett harmonikus életet éljen, esetleg karriert csináljon, egy kis vagyont is gyűjtsön, a konvencionális hazugságszisztémával ki kell egyezzen. Ahogy a régiek mondták, a világot el kell fogadni úgy, ahogy van. A világ jegye egyébként a kínaiban azonos azzal, hogy szemét. Ha az ember a kompromisszumot nem köti meg, a közösséggel minden lépésében összeütközésbe fog kerülni, és kell is kerülnie. Könnyen lehet, hogy pszichotikus lesz és elmebajt szerez.

Alkalmazkodni kell. Az opportunizmus kötelező. Ha az ember pszichológiailag ép óhajt maradni, morális intaktságát fel kell áldoznia. Nem különös? Ahhoz, hogy az ember csak közepes jólétben és elviselhető viszonyok között éljen, és egyensúlyát megtartsa, csibésznek kell lennie. És mindez a pszichológiának mint tudománynak a tanítása.[47]

*

Jung egész életében esküdözött az alkalmazkodásra *(Anpassung)*, és kivétel nélkül minden abnormitást a hiányos alkalmazkodásra vezetett vissza. Csak már egészen későn, nyolcvanadik éve körül vette észre, hogy a dolog nem egyezik. A társadalmi realitást korrupt és fantaszta elemek szövik át, morálisan teljesen negatív, ami pedig valóságtartalmát illeti, teljesen megbízhatatlan. Éppen ezért amíg az alkalmazkodás naiv, csak alacsonyrendű és komikus. Bizonyos határon túl, ha valaki a konvencionális hazugságrendszer korrupt voltát felismeri, és mégis alkalmazkodik, ez az embernek önmaga ellen elkövetett bűncselekménye. Morális tisztátalanság, amely az emberi élet komolyságát aláássa. Jung most az ellenkező oldalra fordul. A lelki zavar oka nem a hiányos, hanem

éppen a túlzott alkalmazkodás, és ez az oka e korban jelentkező tömeges pszichológiai abnormitásnak.

Az alkalmazkodás megtagadása lázadáshoz és a közösséggel való szembefordításhoz vezet, amelynek eredménye elmebaj; az alkalmazkodás viszont opportunizmushoz vezet, amelynek eredménye korrupció, vagyis a másik elmebaj. Szép kis csáva. Több, mint amennyit egy pszichológus megbír.

Tény, hogy lényünk csak másodsorban társadalmi, és a társadalmi realitás az ember számára mindig szekundér volt, az is maradt. Lényünk és létünk gyökere az igazság, és az ember csak azért hazudhat, és züllhet le és lehet korrupt, mert bármit tesz és mond és gondol, lényét és létét az igazságról letépni nem tudja. Az ember szabadságában áll az igazságot megtagadni, de egyetlen pillanatig sem tud igazság nélkül élni.

A modern pszichológia alkalmazkodástana tulajdonképpen kísérlet arra, hogy tudományos eszközökkel a konvencionális hazugságrendszer ellen való lázadást leszerelje. A hazugságrendszer nem függ a társadalom polgári, vagy szocialista szervezetétől. A szocializmus vagy száz évvel ezelőtt azzal lépett fel, hogy a hazugságot tökéletesen likvidálni fogja. Azóta meggyőződhettünk róla, hogy ez nem történt meg, sőt, ha lehet, a hazugság a szocialista társadalmat még mélyebben szövi át. Amíg az újabb korszakban az igazság társadalmában való hit élt, a konvencionális hazugság ellen való lázadás nem jelentett válságot. Amikor azonban kiderült, hogy ez az újnak hirdetett szocialista közösség még az előbbinél is korruptabb, a lázadás általánossá vált, és azóta mindennemű alkalmazkodáselmélet komolyságát elvesztette. Az alkalmazkodáselmélet ma nem egyéb, mint szcientifikus próbálkozás, hogy ezzel a társadalommal szemben tanúsított ellenállást leszereljék. A pszichológia ebből a szempontból csaknem rendőri eljárássá alakult át, amely a lázadást csillapítani kívánja, és az alkalmazkodónak – ha ez gombnyomásra készségesen működik – simább és kényelmesebb, jövedelmezőbb és polgáribb életmenetet kínál. Az alkalmazkodáselmélet mögött állatszelídítő áll. A kényelmes élet kedvéért a korrupció felől hallgatni. A modern világban nincsen paradoxabb jelenség, mint az igazság mint lázadás.[48]

*

A pszichológia csaknem százéves praxisa után kétségtelenül kiderült, hogy a pszichológia módszereinek alkalmazása következtében az ember nem válik harmonizáltabbá, hanem a rejtőzés technikája lett fejlettebb. A pszichológiai eljárások eredménye, hogy az ember nem ébred fel, hanem a felébredés elől még mélyebbre bújik. Ahelyett, hogy megnyílna és megoldódna, e módszerek segítségével megtanul még jobban elrejtőzni. Eddig az álomelemzéssel még néhány gyanútlanabból valamit a napfényre lehetett csalni; az analitikus és tesztmódszerek nyomán ezek most már mélyen az álomtudat alá bújtak el,

néha lényük már az álomban sem jelentkezik. Az ilyen emberek részére utolsó ítéletkor minden bizonnyal külön harsonát kell majd megfújni, hogy felébredjenek. Amit az ember a pszichológiában megtanult, hogy ne a komplexusba rejtőzzék el, hanem a nyíltságba. Ez az odú, ahonnan az ember kicsalhatatlan. Ez az analizáltság.

A pszichológia áldozatainak száma igen nagy. Aki a pszichológiai folyamaton átesett, nem látja világosabban létének lényegét, sőt, amit megtanult, hogy a lét valódiságának hátat fordítson, és azt elsüllyessze, és a lét nehézségeiről való tudatot elkenje. Így keletkezett a modern korra jellemző ontológiai idióta, aki a létezés minden nehézsége fölött való vigyorgással a helyzetet egyszer s mindenkorra elintézettnek véli, csak azért, mert a bűn-, és ezzel együtt természetesen az emberi jóvátételre való kötelezettség-tudatát önmagából eltűntette (kianalizáltatta).[49]

*

Az elméleti és az alkalmazott lélektan, mondja Aldous Huxley, az ideggyógyászat, a biokémia és a gyógyszervegyészet az utóbbi néhány év alatt roppant haladást tett. A huszonegyedik század elejére ennek a diszciplínának elméleti tudósai az ismeretek hallatlan tömegét fogják összegyűjteni, a gyakorlati emberek pedig az alkalmazásra megszámlálhatatlan utat eszelnek ki azoknak az érdekében, akik majd őket jól megfizetik. A kormányzatoknak abban az időben ugyanannyi lélekbúvárt, parapszichológust, ideggyógyászt, gyógyszerészt, szociológust és hatha jógit kell majd foglalkoztatnia, mint amennyi vegyészt és fizikust és mérnököt mainapság. Pszichikus energiabizottságok működnek majd kolosszális laboratóriumokban, s ezek majd eltörlik a mi divatjamúlt tömegmészárló kormányzati módszereinket, és az ember végleges domesztikálását és leigázását megvalósítják. A mai nevetségesen durva propagandamódszereinket majd a gleichsaltolás pszicho–farmako–okkult technikája helyettesíti. Ugyanakkor tehetségeinket fokozó pasztillákat fogunk szedni. A jövő kémei és nyomozói olyan hatásfokkal dolgoznak, amely ma számunkra elképzelhetetlen. A titkosrendőrség mindentudó lesz, és éppen ezért mindenható. Volt már vallási forradalmunk, politikai, ipari, gazdasági, nemzeti forradalmunk. De utódaink meg fogják állapítani, hogy mindaz, ami volt, habfodor a maradiság óceánján a pszichológiai forradalomhoz képest, amely felé olyan rohamosan haladunk. Ez lesz aztán a forradalom! És ha túl leszünk rajta, az emberiségnek igazán nem lesznek többé nehézségei.[50]

*

A pszichológiával az ember úgy járt, mint az állam, amely észrevette, hogy vezérkarát az ellenség fizeti.[51]

APPENDIX

Az éberség az ember metafizikai érzékenysége. *Meta ta phüszika* pedig annyit jelent, hogy: túl a természeten. – Természetfölötti érzékenység, amely néz, lát és tud olyat is, ami az érzékek számára hozzáférhetetlen. Az éber, aki az érzékek, az értelem, az érzések, a szenvedélyek jelenségein túl lát. Buddha állandó jelzője: a tökéletesen felébredett. De a *buddha* szó maga is szellemi éberséget jelent. A felébredt álmodó. Aki az álmosság minden faját levetette, nem alszik többé sem érzékeiben, sem szenvedélyeiben, sem értelmében, sem vágyaiban, sem zárt emberi Énjében.[52]

A szellem olyan, mint amilyennek a hindú mítosz Buddha székét mondja: a széket körülveszik a pusztító erők, a démonok lecsapnak reá, marcangolják, felrobbannak, perzselik, döngetik és ragadják. Hiába. Annyira nem érnek el semmit, mintha a széken nem ülne senki. Pedig Buddha ott van, csak mindent átereszt magán. A tiszta szellem-Buddha ott ül, és a szék éppen nem üres –, nem: tele van, izzóan tele, olyannyira tele erővel és élettel és szellemmel és hatalommal, hogy a démonok nem bírnak vele. Úgy látszik, nincs ott senki, mert átlátszó, transzparens, tökéletesen megtelt szellemmel, azzal, ami éter, aktív s transzparens. Aki színültig megtelt léttel, az a lét olyan magas fokán van, mintha már nem lenne.[53]

AZ ÁLOM

Sokan aludni szeretnek, sokan szenderegni, csak úgy az alvás és ébrenlét között lebegni. Álmodni kevesen. Az álmok között, igaz, kevés a kellemes. De mindig van benne valami a misztériumból. Jung, az álmok mai mestere megtanított arra, hogy tiszteljük az álmokat, mert sokkal többet tudnak, mint mi. Néha még költészet is. Vagy vallás. Esetleg mind a kettő.

Ezt álmodtam: kora hajnal van. Zárt helyre kerültem, és tudom, hogy méhes, de műhely is. Méheshez tartozik, de itt vannak a méheshez szükséges eszközök és szerszámok. Éppen szürkül, és az ablak mellett levő asztalnál egy ember foglalatoskodik. Féloldalt áll, arcát nem látom tisztán. De ahogy mozog, néz, kezét emeli, főként ahogy fejét tartja, de legfőképp ahogy ott van, közvetlenül tudom, hogy a méhész Ő.

Az ablakhoz nyúl és kinyitja. Az ablak előtt színtelen, lágy, üvegszerű, de végtelenül puha, érzékeny, kocsonyás anyagból készült sajátságos repkedő lények gyűltek össze. Olyan nagyok, mint a pogácsa, kétoldalt szárnyuk van, félig lepkék, félig madarak, nesztelenül szállnak be a szobába. Tudom, hogy ezek a lelkek. A méhész azért nyitotta ki az ablakot, hogy az éjszaka folyamán a ház köré gyűlt lelkeket beeressze.

Ekkor Ő a szoba hátsó részébe megy, ahol a falon ajtók vannak. Az ajtókon belül a falban, kasok. Kicsit hasonlítanak a kemencéhez. Belül sötét van, és

nem látni semmit, de érezni, hogy valamilyen elektromos melegség lehet. A meghaltak lelkei ezekben a kasokban, vagy kemencékben pihennek, és különös rejtélyes változáson esnek át, hogy a földre visszatérhessenek.

Az újonnan érkezett lelkek a kasokba szállnak. Láthatóan rendkívül fáradtak. Némelyiknek éppen csak utolsó erejével sikerül a titokzatos kasba vergődnie. Ő pedig nézi őket azzal a leírhatatlan és végtelen türelemmel és jósággal, ami éppen Ő.

Mikor már mindegyik lélek berepült, a kemenceajtót lassan bezárja. Az utolsó ajtónál megáll, tűnődik, aztán mélyen benyúl a kasba és keresgél. Kivesz egy lelket, az ablakhoz viszi és megnézi.

Mintha a lelkek innen az életbe ragyogó gyémántfényesen indulnának el, átlátszóan és tündöklő tisztán, amilyen napfényes tiszta lélek a kicsiny gyermeké. És mintha ide minden lélek zavarosan, megtörten érkezne. A puha, lágy, kocsonyás, kristályos, átlátszó, madárszerű, a szivárvány színeiben égő meleg kis lélek, mikor az életből ide a kasba, a méhészhez visszatér, megtört, foltos és homályos. Némelyik egészen piszkos és szürke.

A méhész kezébe veszi a kasból kiszedett lelket. Aléltan piheg szegény, attól a rejtelmes változástól félájultan, ami ott benn történt és történik vele. Bizony elég szurtos. Úgy látszik, modern korból való lélek. Nem mondják nekem, de az álomban megérti az ember a dolgot akkor is, ha senki se magyaráz. A méhész sokáig nézi, fejét csóválja, végül azt mondja: – Te szegény, nemsokára vissza kell menned, mert itt lesz az idő, s még mindig ilyen zavaros vagy? Mikor fogsz megtisztulni végre?

Azzal a lelket óvatosan visszateszi a kasba, és bezárja. [54]

Jegyzetek

[1] *Lun-jü. Önvizsgálat.*

[2] Hérakleitosz

[3] Tolsztoj

[4] Hamvas Béla: Pert em heru. Az egyiptomi halottak könyve (Tanulmány). In uő: *Az ősök nagy csarnoka III.* Budapest, 2005, Medio Kiadó /Hamvas Béla művei 21/, 14. o.

[5] Hamvas Béla: Öt meg nem tartott előadás a művészetről. Győr, 1987, a Szabadgondolat-kör kiadása /Hamvas-füzetek 2/, 26–27. o.

[6] Hamvas Béla: A Vízöntő. In uő: *A láthatatlan történet*. H. é. n. Medio Kiadó /Hamvas Béla művei 18/, 46. o.

[7] Hamvas Béla: *Scientia sacra*. 1. rész, I. köt. II. könyv: Az archaikus ember. Az ősképek. Ellentét és különbség. 3. kiad. H. n. 2006, Medio Kiadó /Hamvas Béla művei 8/, 163–167. o.

[8] Pál Antal [=Hamvas Béla, Kemény Katalin]: *Bevezetés a modern karakterológiába*. Debrecen, 1941, Nagy Károly grafikai műintézete, 7. o.

[9] Hamvas Béla: Az *androgünosz*. In uő: *Scientia sacra.* 2. rész. *A kereszténység.* 2. kiad. H. é. n. Medio Kiadó /Hamvas Béla művei 10/, 302–303. o.

[10] Hamvas Béla: A Vízöntő. In i. m. 29–30. o.

[11] Hamvas Béla: A válság pszichológiája. In uő: *Világválság. Válogatás Hamvas Béla folyóiratokban megjelent írásaiból*. Budapest, 2004, Hamvas Béla Kultúrakutató Intézet, 133–134. o.

[12] Uo. 134. o.

[13] Hamvas Béla: Az ősök útja és az istenek útja. In uő: *A magyar Hüperion I.* H. é. n. Medio Kiadó /Hamvas Béla művei 15/, 238–241. o.

[14] Hamvas Béla: A Vízöntő. In i. m. 26–27. o.

[15] Uo. 28. o.

[16] Uo. 38. o.

[17] Hamvas Béla: A Vízöntő. In i. m. 32–33. o.

[18] Hamvas Béla: *Mágia szutra.* H. é. n. Medio Kiadó /Hamvas Béla művei 6/, 328–329. o.

[19] Uo. 327–328. o.

[20] Uo. 331–332. o.

[21] Hamvas Béla: A tapintatlan. Démon és idill. In uő: *Patmosz III.* Budapest, 2004, Medio Kiadó /Hamvas Béla művei 4/, 165–166. o.

[22] Uo. 168. o.

[23] Uo. 171–172. o.

[24] Uo. 170–171. o.

[25] Hamvas Béla: *Patmosz II.* 2. kiad. Budapest, 2004, Medio Kiadó /Hamvas Béla művei 4/, 20–21. o.

[26] Hamvas Béla: Egy csepp a kárhozatból. In uő: *Silentium. Titkos jegyzőkönyv. Unicornis*. H. n. 2006, Medio Kiadó /Hamvas Béla művei 17/, 40–41. o.

[27] Uo. 41. o.

[28] Uo. 43–44. o.

[29] Hamvas Béla: Krízis és katarzis. In uő: *Világválság. Válogatás Hamvas Béla folyóiratokban megjelent írásaiból*. Id. kiad. 120–121. o.

[30] Hamvas Béla: Egy csepp a kárhozatból. In i. m. 57–58. o.

[31] Hamvas Béla: *Patmosz II.* Id. kiad. 38–39. o.

[32] Hamvas Béla: Öt meg nem tartott előadás a művészetről. Id. kiad. 27. o.

[33] Uo. 308. o.

[34] Hamvas Béla: A tapintatlan. Démon és idill. In i. m. 166–167, 171. o.

[35] Uo. 167. o.

[36] Uo. 168–169. o.

[37] Hamvas Béla: Direkt morál és rossz lelkiismeret. In uő: *Patmosz I.* 2. kiad. Budapest, 2004, Medio Kiadó /Hamvas Béla művei 3/, 63–64. o.

[38] Hamvas Béla: Inka kövek. In uő: *Arkhai.* Budapest, 2002, Medio Kiadó /Hamvas Béla művei 7/, 75. o.

[39] Hamvas Béla: Direkt morál és rossz lelkiismeret. In i. m. 65–66. o.

[40] Hamvas Béla: *Patmosz II.* Id. kiad. 23–25. o.

[41] Hamvas Béla: *Szarepta.* 1. kiad. H. é. n. /Hamvas Béla művei 14/, 130–131. o.

[42] Hamvas Béla: Az *androgünosz*. In i. m. 246–247. o.

[43] Hamvas Béla: Apokaliptikus monológ. In uő: *Silentium. Titkos jegyzőkönyv. Unicornis*. I. m. 131. o.

[44] Hamvas Béla: Az *androgünosz*. In i. m. 267. o.

[45] Hamvas Béla: A tapintatlan. Démon és idill. In i. m. 161. o.

[46] Hamvas Béla: *Szarepta.* Id. kiad. 26–27. o.

[47] Hamvas Béla: *Patmosz II.* Id. kiad. 31–32. o.

[48] Uo. 33–36. o.

[49] Hamvas Béla: Korszenvedélyek utólagos igazolása. In uő: *Patmosz I.* Id. kiad. 175–176. o.

[50] Hamvas Béla: Zöld és lila. In uő: *Patmosz I.* Id. kiad. 191–192. o.

[51] Hamvas Béla: Direkt morál és rossz lelkiismeret. In i. m. 65. o.

[52] Hamvas Béla: *Scientia sacra*. 1. rész, I. köt. I. könyv: A Hagyomány. Az éberség. Aszklépiosz kakasa. Id . kiad. 31. o.

[53] Hamvas Béla: Stonehenge. A szikla extázisa. In uő: *Arkhai*. Id. kiad. 158–159. o.

[54] Hamvas Béla: Álom. In uő: *A babérligetkönyv*. H. n. 2005, Medio Kiadó /Hamvas Béla művei 5/, 270–272. o. [További pszichológiával kapcsolatos gondolatok találhatók Hamvas Jakob Böhme *Psychologia Vera* című munkájának fordítása elé írt tanulmányában. Jelenleg kéziratban.]

Titus Burckhardt

MODERN PSZICHOLÓGIA

„A psziché a pszichológia tárgya, és egyszersmind szerencsétlen módon annak alanya is."[1] Így fogalmazott korunk egyik ismert pszichológusa.[2] E vélekedéssel összhangban minden pszichológiai ítélet elkerülhetetlenül részesül tárgyának lényegileg szubjektív – hogy ne mondjuk, szenvedélyes és tendenciózus – természetéből. E logikának megfelelően senki sem értheti meg a lelket csak a saját lelke által és ez utóbbi a pszichológus számára pontosan csupán pszichikus és semmi egyéb. Ily módon nincs olyan pszichológus, legyen bármilyen igénye az objektivitásra, aki elkerüli e dilemmát, és minél kategorikusabbak és általánosabbak az állításai ezen a területen, annál gyanúsabbak; a modern pszichológia ilyen ítéletet mond saját alapjáról, mikor őszinte önmagával. De akár őszinte, akár nem, az idézett szavakban kifejezett relativizmus mindig benne rejlik. E relativizmus ezen felül a prométheizmus egy fajtája, amely a pszichikus elemet az ember végső valóságává szeretné tenni. Ez a gyökere számos elhajlásnak e diszciplínán belül, s oly mértékben eluralkodik rajta, hogy megfertőz mindent, amit megérint: történelmet, filozófiát, művészetet és vallást; érintésére mindegyik pszichológiai, s ennek következtében szubjektív is lesz, tehát tárgyilagos és megváltozhatatlan bizonyosságoktól megfosztott.[3]

De minden *a priori* relativizmus következetlen önmagával szemben. Nézőpontja igazolt bizonytalansága ellenére a modern pszichológia úgy viselkedik, mint minden más tudomány: ítéleteket mond ki és hisz azok érvényességében, s ebben a vonatkozásban akaratlanul, anélkül, hogy belátná, egy ösztönös bizonyosságra támaszkodik: s csakugyan, ha megállapíthatjuk, hogy a pszichikus valóság szubjektív, abban az értelemben, hogy egy bizonyos egocentrikus hajlam – mely meghatározott korlátok közé helyezi – vagy egy sajátos „színezettség" uralja, az csakis azért lehetséges, mert van valami bennünk, ami nem alávetett e korlátoknak és tendenciáknak, hanem meghaladja azokat és elvben uralkodik felettük. Ez a valami az intellektus, s normális esetben az intellektus biztosítja számunkra azokat a kritériumokat, melyek a psziché ingadozó és bizonytalan világára egyedül fényt vethetnek. Ez nyilvánvaló, mégis teljesen kívül marad a modern tudományos és filozófiai gondolkodáson.

Mindenekelőtt fontos, hogy ne keverjük össze az intellektust az ésszel: az utóbbi valójában a transzcendens intellektus mentális visszatükröződése, a gyakorlatban azonban csupán az, amire az ember használja – ezt úgy értjük, hogy a modern tudományok esetében működését maga az empirikus módszer

korlátozza. Az utóbbi szintjén az ész nem annyira az igazság forrása, mint inkább a következetesség princípiuma. A modern pszichológia esetében ennél is kevesebb: ha a tudományos racionalizmus egy viszonylag stabil vázat kölcsönöz is a fizikai világ kutatásához, mindez teljesen elégtelennek bizonyul, ha a lélek világának leírásáról van szó. A felszíni pszichikus jelenségek ugyanis, amelyek indítékaik és céljaik vonatkozásában az aktuális tapasztalás síkján helyezkednek el, nehezen fejezhetők ki racionálisan. Az alsóbb – és legnagyobbrészt tudattalan – pszichikus lehetőségek káosza megragadhatatlan a racionalitás és a racionalitás feletti számára, és ez azt jelenti, hogy e gondolkodásmód szerint a pszichikus világ nagy része és a metafizikai valóság egyaránt „irracionálisnak" tűnik. Ebből ered egy bizonyos, a pszichológiában rejlő tendencia az ész relativizálására, mely ellentmond önmagának, mivel a pszichológia nem tudja nélkülözni a racionális módszert. A pszichológia szembe találja magát egy területtel, amely minden irányban túllépi az empirizmuson és kartezianizmuson alapuló tudomány horizontját. Ebből kifolyólag a modern pszichológusok többsége egyfajta pragmatizmusba burkolózik. Ebben a rideg, tartózkodó, klinikai magatartással párosuló „elkötelezett" gyakorlatban látják az „objektivitás" valamiféle garanciáját. Valójában a lelki jelenségek nem tanulmányozhatók kívülről, mint a testi jelenségek. Ahhoz, hogy tudjuk, mit jelentenek, bizonyos értelemben élni kell őket, ami magában foglalja a megfigyelő alanyát is, ahogy az írásunk elején említett pszichológus helyesen kimutatta. Ami a tapasztalást „irányító" mentális képességet illeti: mi az, ha nem egy többé-kevésbé önkényes, elkerülhetetlenül előítéletekkel színezett *„common sense"* [közérzék, ang. „józan ész" – *A ford.*]? Ennélfogva a pszichikus attitűd állítólagos objektivitása a tapasztalás bizonytalan természetének vonatkozásában semmit sem változtat; és így, egy benső és mozdulatlan princípium hiányában az ember ahhoz a dilemmához tér vissza, hogy a psziché próbálja megérteni a pszichét. A lélek, mint a valóság minden más területe, igazán csak azáltal ismerhető meg, ami transzcendálja, meghaladja azt. Egyébként az igazságszolgáltatás morális princípiumának elismerésével, mely megköveteli, hogy az emberek úrrá legyenek egyéni szubjektivitásukon, ez spontán módon és hallgatólagosan elfogadott. Mármost, nem tudnánk uralkodni felette, ha az akaratunkat vezérlő intelligencia maga nem volna több mint pszichikus valóság. S az intelligencia nem haladná meg a pszichét, ha lényegét tekintve nem lenne transzcendens a jelenségek síkjához képest kívül és belül egyaránt. Ez a megfigyelés elegendő ahhoz, hogy bizonyítsa egy bizonyos értelemben felülről származtatott és empirikus jelleget *a priori* nem igénylő pszichológia szükségességét és létezését. Habár a dolgoknak ez a rendje saját valódi természetünkbe vésett, a modern pszichológia soha nem ismeri fel. Dacára a tegnap racionalizmusa elleni reakcióinak, nincs közelebb a metafizikához, mint bármely más empirikus tudomány – éppen ellenkezőleg,

a szupraracionálist az irracionálisba olvasztó perspektívája eleve a legnagyobb hibákra teszi hajlamossá.

A modern pszichológiából teljes mértékben hiányzik az a kritérium, amely lehetővé teszi, hogy a lélek aspektusait vagy tendenciáit kozmikus környezetükbe helyezzük. A tradicionális pszichológiában ezek a kritériumok két alapvető „dimenzióval" összhangban adottak: egyrészt a kozmológiával összeegyeztetve, mely „elhelyezi a lelket" és modalitásait a létállapotok hierarchiájában, másrészt egy spirituális cél felé irányított erkölcsi felfogással összhangban. Az utóbbi átmenetileg támogathatja az individuális horizontot; mindazonáltal szem előtt tartja az univerzális princípiumokat, egy nálánál sokkal hatalmasabb rendhez kapcsolva a lelket. A kozmológia bizonyos értelemben körülhatárolja a lelket; mélységeit egy szellemi morál méri fel. Éppúgy, ahogy a vízfolyás csak akkor tárja fel forrását és irányát, ha egy folyását akadályozó tárgyon megtörik, úgy a lélek csak a változhatatlan princípiummal való relációban mutathatja meg tendenciáit és változásait. Annak, aki meg akarja ismerni a psziché természetét, ellen kell állnia neki, s az ember csak akkor áll ellen igazán, ha identifikációját tekintve abba a pontba helyezi magát, amely az Isteni Énnek felel meg – ha nem is ténylegesen, legalább virtuálisan, vagy szimbolikusan –, vagy az intellektusnak, amely az Isteni Énből kiáradó fénysugárhoz hasonló.

Ily módon a tradicionális pszichológia birtokol egy személytelen és „statikus" dimenziót (azaz kozmológiát), továbbá egy személyes és „operatív" dimenziót (vagyis morált avagy az erények tudományát), és ez szükségképpen így van, mert a lélekre vonatkozó hiteles ismeret önmagunk ismeretéből következik. Az, aki lényegi valójának szemével képes „objektivizálni" saját pszichikus formáját, éppen ebből adódóan ismeri a pszichikus vagy szubtilis világ minden lehetőségét; és ez az intellektuális „látás" egyszerre következménye, és adott esetben biztosítéka a lélek minden szakrális tudományának.

A modern pszichológusok többsége számára a tradicionális moralitás – melyet előszeretettel összekevernek a pusztán társadalmi vagy konvencionális erkölccsel – semmi több, mint egyfajta pszichés gát, alkalomadtán hasznos, de gyakrabban akadály, sőt mi több ártalmas az individuum fejlődésére nézve. Ezt a nézetet különösen a freudi pszichoanalízis propagálja, amely bizonyos országokban széles körben alkalmazottá vált, és gyakorlatilag azt a funkciót bitorolja, ami máshol a gyónás szentségéhez tartozik: a pszichiáter foglalta el a pap helyét és a korábban elnyomott komplexusok kitörése lépett a feloldozás helyébe. A gyónás szertartásában a pap az Igazságnak, mely ítél és megbocsájt, csupán személytelen – szükségszerűen tapintatos – képviselője. A bűnbánó vétkeinek megvallásával bizonyos értelemben „objektivizálja" a psziché tendenciáit, melyekről vétkei tanúskodnak. Azzal, hogy megbánja bűneit, leválasztja önmagát róluk és elfogadván a szentségi feloldozást lelke tulajdonképpen visz-

szahelyeződik őseredeti egyensúlyába és isteni lényegére összpontosul. A freudi pszichoanalízis[4] esetében viszont az ember nem Isten előtt tárja fel lelkének bugyrait, hanem embertársának. Nem távolítja el magát lelkének kaotikus és sötét mélységeitől, melyet az analízis feltár vagy felkavar, hanem ellenkezőleg, a sajátjának fogadja el őket, mivel azt kell mondania önmagának: „Ilyen vagyok valójában." Ha néhány üdvös hajlama segítségével nem kerekedik felül az ilyen típusú alulról jövő kiábrándultságon, úgy őrzi meg emlékezetében, mint valami intim bemocskolódást. Többnyire ebből alakul ki a kollektív középszerűségben való önfeladás, amely a feloldozás szerepét játssza az ember számára, mivel könnyebb elviselnie saját lealacsonyodását, ha másokkal megoszthatja. Akármi is legyen bizonyos esetekben egy ilyen analízis alkalmi vagy részleges haszna, ismervén a kezelés előfeltételeinek mibenlétét,[5] a fentebb leírt állapot az általánosabb eredmény.

Hogy a tradicionális civilizációk orvostudománya a modern pszichoterápiához semmi hasonlót nem ismer, az azért van, mert a pszichés problémák nem kezelhetők pszichikus szinten. A *psziché* akciók és reakciók határtalan birodalma. Sajátos természetéből adódóan lényegileg labilis és megtévesztő, így csak valami rajta „kívül" vagy „fölött" lévő felhasználásával gyógyítható meg. Egyes esetekben az ember kedvezően alakíthatja a testnedvek egyensúlyának helyreállításával, amit rendszerint a lelki betegségek borítanak fel.[6] Más esetekben csak spirituális módszerek, mint például az ördögűzés,[7] az ima, vagy a szent helyeken való tartózkodás alkalmazásával adható vissza a lélek egészsége.

Közismert tény, hogy a pszichológia az említett spirituális módszereket pszichológiailag próbálja megmagyarázni. Szemében egy rítus hatása és annak teológiai vagy misztikus értelmezése két különböző dolog. A rítus hatását, önkényesen kizárólag a pszichikai és szubjektív tartományra korlátozva, olyan ősi eredetű pszichikus diszpozícióknak tulajdonítja, melyek életre keltését a rítus formájától várnák. Nyoma sincs a rítusban vagy szimbólumban rejlő időtlen és emberfeletti jelentésnek – mintha a lélek meggyógyíthatná magát azáltal, hogy hisz a saját individuális vagy kollektív megszállottságainak illuzórius kivetítésében. Ebben a feltevésben azonban nincs semmi, ami zavarná a modern pszichológiát, hiszen kész ennél is sokkal messzebb menni azzal az állításával például, hogy a gondolkozás alapvető formái, a logika törvényei pusztán ősi szokások maradványait képviselik.[8] Olyan út ez, mely az intelligencia nyílt tagadásához és annak biológiai determinációval való helyettesítéséhez vezet, ha a pszichológia egyáltalán képes eljutni ilyen messzire anélkül, hogy saját magát elpusztítaná.

Hogy megfelelően tudjuk „elhelyezni" a lelket a többi kozmikus valóság vagy birodalom relációjában, hivatkoznunk kell arra a kozmológiai rendszerre, amely a létfokozatokat koncentrikus körök vagy szférák formájában jeleníti meg. Ez a rendszer, mely a látható univerzum geocentrikus felfogásának szim-

bolikus alkalmazásán nyugszik, a korporális világot szimbolikusan földi környezetünkkel azonosítja. E középpont körül a szubtilis vagy pszichikus világ szférája – szférái – terül(nek) el, amit viszont a tiszta Szellem világának szférája vesz körül. Az ábrázolás természetesen saját térbeli karakterénél fogva korlátozott, mindazonáltal nagyon jól kifejezi a különböző állapotok között fennálló kapcsolatot. Minden egyes szféra önmagában véve teljes és tökéletesen homogén egész képét mutatja, holott a közvetlenül fölötte álló szféra „nézőpontjából" csupán annak része. Ennélfogva a korporális világnak, a saját szintjén tekintve, éppúgy nincs tudomása a szubtilis világról, ahogy az utóbbinak a formafeletti világról, pontosan azért, mert csak azt zárja magába, ami formával rendelkezik. Továbbá ezen világok mindegyikét az ismeri és uralja, ami meghaladja és körülveszi azokat. A szubtilis valóságok formákká elkülönülve a Szellem változhatatlan és forma nélküli alapjából válnak ki, és a lélek az, amely érzékelő képességei révén megismeri a korporális világot.

Ez a dolgok közötti kettős kapcsolat, amely *a priori* rejtett az individuális látás előtt, teljes valóságában megragadható, mikor az ember tekintettel van az érzékek útján történő észlelés valódi természetére. Egyrészt ez valóban érintkezik a korporális világgal, és nincs olyan filozófiai fortély és mesterkedés, amely képes lehet meggyőzni bennünket az ellenkezőjéről; másrészt nem kétséges, hogy mindaz, amit a világból észlelünk, csupán „képzet", amiket mentális képességünk meg tud ragadni, és ebben a tekintetben a benyomások, emlékek és megérzések egész szövevénye, egyszóval mindaz, ami számunkra a világ érzékelhető kontinuitását és logikai koherenciáját alkotja, pszichikus vagy szubtilis természettel bír. Az ember hiába akar arra törekedni, hogy megismerje, milyen a világ „odakint" ezen szubtilis folytonosságon kívül, ha ez az „odakint" nem létezik: a szubtilis rend által körülvéve, a fizikai világ annak csupán egy része, még ha a maga állapotának tükrében egy önálló materiális rendnek látszik is.[9]

Nyilvánvalóan nem az individuális lélek, hanem az egész szubtilis rend foglalja magában a fizikai világot. Az utóbbi logikai koherenciája feltételezi az előbbi egységét, és ez közvetve megmutatkozik annál a ténynél fogva, hogy az érzékelhető világ sokszerű individuális képzetei, bármilyen töredékesek is, szubsztanciálisan egybeesnek és egy összefüggő egészet alkotnak. Az individuális lélek mind a kozmikus renddel összhangban álló kognitív képességeinek szerkezeténél fogva, mind a fizikai világot sajátos módon magában foglaló alanyi természeténél fogva részesül ebben az egységben. Más szavakkal a fizikai világ csak az individuális szubjektummal való relációjában „világ", a tudat objektumra és szubjektumra való hasadásának következtében, amely hasadás pontosan a lélek „egoista" polarizálódásának folyománya. Ugyanezen polarizáció révén a szubtilis rend totalitásától – a plótinoszi „tökéletes" vagy „univerzális" lélektől – megkülönböztetetté válik, anélkül azonban, hogy szubsztanciálisan elkülönülne tőle. Ha elszakadna attól, a világra való rátekin-

tésünk nem lehetne a valóságnak megfelelő; azonban minden érzékelés korlátozottságának és viszonylagosságának dacára alapjában véve mégis valós.

Igaz, hogy szokásosan csak a szubtilis világ egy töredékét érzékeljük – azt a részt, ami „vagyunk" és ami „önmagunkat" képezi –, minthogy az érzékelhető világ makrokozmikus folytonosságában tárul fel számunkra, bennünket is magába foglalni látszó egészként. Ez azért van, mert a szubtilis világ az individuáció igazi területe; valójában alámerültünk a szubtilis világ óceánjában, miként halak a vízben, és nem látjuk, mi alkotja saját természetes mivoltunkat.

Ami a „benső" pszichikus világ és a „külső" korporális világ közötti ellentétet illeti, ez csak az utóbbi vonatkozásában és funkciójában aktualizálódik. Önmagában a szubtilis világ sem „benső", sem „külső", legfeljebb „nem-külső", tekintettel arra, hogy a korporális világ mint olyan, külsővel kapcsolatos, ami továbbá azt bizonyítja, hogy nem bír autonóm egzisztenciával.

A korporális rend és a pszichikus rend együtt alkotja a formális létezést; teljes kiterjedésében a szubtilis rend sem más, mint a formális létezés, azonban szubtilisnak nevezzük, minthogy a korporalitás törvényei nem vonatkoznak rá. Összhangban az egyik legősibb és legtermészetesebb szimbolizmussal, a Földet körülvevő atmoszférához hasonlítható, amely átjár minden porózus szerkezetű testet és az élet hordozója.

Egy jelenség igazán csak a totális Valósággal való „horizontális" és „vertikális" viszonyában érthető meg. Ez az igazság különösen és bizonyos tekintetben gyakorlatilag érvényes a pszichikus jelenségekre. Ugyanaz a pszichikus „esemény" egyidejűleg lehet visszahatás egy érzéki impulzusra, egy vágy megnyilatkozása, korábbi cselekvés következménye, az egyén tipikus és őseitől öröklött alkatának nyoma, géniuszának kifejeződése és a szupraindividuális valóság visszatükröződése. Helyénvaló, hogy a szóban forgó pszichikus jelenséget e szempontok egyikében-másikában szemléljük, azonban a lélek impulzusaira és törekvéseire jogosulatlan lenne ezen aspektusok közül kizárólagosan egy – vagy akár több – alapján magyarázatot keresni. Erre nézve idézzük fel egy terapeuta szavait, aki tudatában van a jelenkori pszichológia korlátainak:

> „Van egy ősi hindú mondás, amely vitathatatlanul igaz: »Az ember azzá válik, amit gondol.« Ha valaki állhatatosan jó tettekre gondol, végül jó emberré válik; ha az ember mindig a gyengeségre gondol, elerőtlenedik; ha arra gondolunk, hogyan fejlesszük ki erőinket (testileg és mentálisan), erősek leszünk. Hasonlóképpen, ha valaki évekig majdnem mindennap azzal foglalkozik, hogy a magasabbat szisztematikusan az alacsonyabb kifejezésmódjaival magyarázva felkelti a Hádészt,[10] és ugyanakkor figyelmen kívül hagy mindent, ami – számos tévedés és vétek dacára – érdemleges az emberi kultúrtörténetben, az aligha kerülheti el annak kockázatát, hogy elveszti minden megkülönböztető képességét, lefelé nivellálja az imaginációt (életünk forrását), és erősen leszűkíti az ember mentális horizontját."[11]

A szokványos tudatosság csupán korlátozott részét világítja meg az individuális léleknek, s ez utóbbi a pszichikus világ csupán parányi töredékét képviseli. Mindazonáltal a lélek nincs leválasztva e világ maradék részéről; ez a helyzet nem olyan, mint egy testé, amely saját kiterjedésénél fogva szigorúan körülhatárolt és más testektől különálló. A szubtilis világ fennmaradó hatalmas részétől egyedül saját partikuláris hajlamai különböztetik meg a lelket, amelyek meghatározzák, miként – ha használhatjuk ezt az egyszerű képet – egy térbeli irány meghatározza az azt követő fénysugarakat. Ezen valóságos tendenciák révén a lélek bensőséges kapcsolatban áll minden analóg tendencia vagy kvalitás kozmikus lehetőségével; hasonul azokhoz és azok magukba olvasztják. Ebből az okból kifolyólag a kozmikus tendenciákkal – a hindú kozmológia *gunái*val – kapcsolatos tudás alapvető a lélekismerethez. E tekintetben egy pszichikus jelenségnek lényegileg nem a külső kontextusa – megnyilvánulásának akcidentális körülménye – fontos, hanem a *szattvá*val, *radzsassz*al vagy *tamassz*al – a felfelé irányuló, a horizontálisan szétterjedő és a lefelé irányuló tendenciával – való összefüggése, amely megadja az őt illető rangot a benső értékek hierarchiájában.

Mivel a lélek indítékai csupán az azokat megnyilvánító formán keresztül érzékelhetők, egy pszichológiai értékelésnek szükségképpen ezeken a formákon kell alapulnia. Mármost a *gunák* bármely formában játszott szerepe csak tisztán kvalitatív módszerrel mérhető, olyan pontos és határozott – de semmiképp sem kvantitatív – kritériumok révén, amelyek tökéletesen hiányoznak korunk teljes mértékben profán pszichológiájából.

Léteznek olyan pszichikus „események", amelyek hatásai, mivel a lényegre tapintanak, „vertikálisan" is bejárják a szubtilis világ minden fokozatát; mások – ezek mindennapi, szokványos pszichikus mozgások – csak a psziché horizontális jövés-menését követik; és végül vannak, amelyek az emberalatti mélységekből származnak. Az elsőnek említettek nem alkalmasak arra, hogy teljes egészében kifejeződjenek – magukban foglalnak egy miszteriózus elemet –, az imaginációban mégis időről-időre világos és pontos formákat idézhetnek fel, hasonlóan az autentikus szakrális művészetet jellemző formákhoz. A legutóbb említett, szó szerint démoni „ösztönzések", valódi formájukat tekintve értelmetlenek; formális megnyilvánulásaik homályos, sötét és kétértelmű jellege által csak „majmolják" a valóban és eredeti mivoltában rejtelmest; példák könnyen találhatók erre a jelenkori művészetben.

A lélek formális megnyilvánulásának tanulmányozásakor azonban nem szabad elfelejtenünk, hogy az ember pszichofizikai alkata különös cezúrákat avagy összefüggéstelenségeket is mutathat. Így például az „Isten bolondjaiként" ismert kontemplatív úton járók némileg „anarchikus" kategóriájának esetében a spirituális állapotok nem harmonikusan és szabályszerűen nyilvánítják meg magukat és józan ésszel fel sem foghatóak; vagy megfordítva, egy lényegében

patologikus – s mint ilyen, emberalatti és kaotikus tendenciák által uralt – állapot mellékesen és járulékosan szupraterresztriális valóságok felé való nyitásokat foglalhat magában; ám mindezzel csak az emberi lélek kimeríthetetlen komplexitására akartunk utalni.

Teljes egészében nézve a szubtilis világ összehasonlíthatatlanul hatalmasabb és változatosabb, mint a fizikai világ. Dante mindezt úgy fejezi ki, hogy a szubtilis világnak a planetáris szférák egész hierarchiáját, míg a korporális világnak csak a földi világot feleltheti meg. A pokol földalatti elhelyezkedése az ő rendszerében csupán azt jelzi, hogy a kérdéses állapotok a normális emberi szint alatt helyezkednek el; valójában ezek is a szubtilis rend részei, és ez az oka annak, hogy a középkori kozmológusok szimbolikusan a menny és a föld közé helyezték a poklokat.[12]

A szubtilis világ tapasztalása – kivéve bizonyos, a modernek számára teljesen ismeretlen tudományok esetében – szubjektív, mivel a tudat, azonosítván magát a szubtilis formákkal, azok tendenciáinak hatása alatt áll, amint a hullámforma is eltéríti útirányától a fénysugarat, ha áthalad rajta. A szubtilis világ formákból épül fel; más szavakkal sokféleséget és ellentétességet foglal magában. Azonban ezen formáknak nincs – magukban vagy az érzékelhető imaginációba[13] való kivetítéseiken kívül – térbeli és meghatározott kontúrjuk, miként a korporális formák esetében. Teljesen aktívak, vagy – hogy egzaktabbak legyünk – dinamikusak, ugyanis tiszta aktivitás csak a tiszta Szellemben található esszenciális formákhoz vagy archetípusokhoz tartozik. Mármost az egó vagy az individuális lélek maga is a szubtilis világ formáinak egyike, és a tudat, amely magáévá teszi ezt a formát, szükségszerűen dinamikus és kizárólagos; más szubtilis formákat csak annyiban fog fel, amennyiben azok saját önös formájának modalitásaivá válnak.

Ezért van az, hogy az individuális tudat az álom állapotában, még ha újra felszívódik is a szubtilis világba, mindazonáltal önmagára visszafordulva fennmarad. Valamennyi forma, amit ebben az állapotban tapasztal, az individuális szubjektum egyszerű meghosszabbításaként merül fel, vagy legalábbis, visszatekintve és amennyiben átmennek az ébrenléti állapotba, annak tűnnek. Önmagában véve és e szubjektivizmus dacára ugyanis az álmodó tudata nyilvánvalóan nem áthatolhatatlan a szubtilis világ legkülönbözőbb „régióiból" érkező influenciák számára, amint azt a figyelmeztető vagy telepatikus álmok is igazolják, melyekkel sokunknak volt már tapasztalata.[14] Mert miközben az álomképek anyaga csakugyan a szubjektum „szubsztanciájából" szövődik – mely nem más, mint saját pszichikus formájának progresszív megelevenítése –, mindamellett, mintegy mellékesen és különböző mértékben, kozmikus rendű valóságok is megnyilvánulnak benne.

Az álom tartalma számos különböző módon közelíthető meg. Ha elemezzük az álmot alkotó matériát, kiderül, hogy mindenféle emlék alkotja, és ebből

a szempontból a ma általánosan elfogadott pszichológiai magyarázat, amely az álmot tudatalatti reziduumoknak tekinti, nagyobbrészt helyes. Azonban nincs kizárva, hogy az álom tartalmazhat olyan „dolgokat", amelyek semmiképpen sem az álmodó személyes tapasztalataiból erednek, és olyanok, akár egy pszichikus transzfúzió nyomai egyik individuumból a másikba. Az álomnak is van ökonómiája és ebben az összefüggésben idézhetjük C. G. Jungtól a következő leírást, amely a szerző alapvetően hamis tézise ellenére pontos:

> „Az álom, a tudatalatti tevékenységéből származtatva, az ott szunnyadók tartalmát reprezentálja; nem minden benne lévő tartalom, hanem – összefüggésben a tudat pillanatnyi állapotával – közülük csak néhány aktualizálódik, kristályosodik és választódik ki az asszociáció révén."[15]

Ami az álomértelmezéseket illeti, már ez is ellehetetleníti a modern pszichológiát, dacára ilyen irányú erőfeszítéseinek, mivel a lélek által visszatükrözött képeket nem lehetséges érvényesen interpretálni anélkül, hogy ismernénk, a valóság mely szintjére vonatkoznak.

Az álomból való ébredéskor megőrzött képek magában az álomállapotban tapasztalt pszichikus formáknak általában csak árnyképét idézik fel. Az ébrenléti állapot felé haladva egyfajta leszűrés történik – az ember észlelheti ezt –, és az álomban rejlő valóság többé-kevésbé gyorsan eltűnik. Mindazonáltal létezik az álmoknak egy bizonyos – a tradicionális álomértelmezés számára jól ismert – kategóriája, melynek emléke éles tisztasággal marad fenn, még akkor is, ha ezen álmok mély tartalma látszólag rejtve marad. Az ilyen álmokat, amelyek főként hajnalban fordulnak elő és az ébredésig folytatódnak, az objektivitás egy megcáfolhatatlan érzése kíséri; másképpen fogalmazva, puszta mentális bizonyosságnál többet foglalnak magukban. De mindenekelőtt – az álmodóra tett morális hatásaiktól függetlenül – formáik magas minősége, minden zavaros és kaotikus reziduumtól való eloldottsága jellemzi őket leginkább. Ezek azok az álmok, amelyek az Angyaltól származnak; más szavakkal az esszenciától, amely összekapcsolja a lelket a lét formafeletti állapotaival.

Minthogy léteznek isteni vagy angyali inspiráltságú álmok, létezniük kell az ellentétüknek is, és ezek a sátáni impulzusokból eredők, amelyek a szakrális formák nyilvánvaló karikatúráit tartalmazzák. Ezeket nem nyugodt és fényteli tisztaság, hanem a zaklatottság és örvénylés érzése kíséri; a feneketlen mélység vonzása. Az alvilági influenciák olykor egy természetes szenvedély hullámát lovagolják meg, amely, úgyszólván, megnyitja az utat számukra. Azonban keserűséggel vagy pedig levertséggel kísért arrogáns és negatív tendenciájuk révén megkülönböztethetők a szenvedély alapvető jellegétől. Ahogy Pascal mondta: „Aki angyal akar lenni, állattá lesz", és csakugyan – az álmokban és azokon kívül is – semmi sem oly alkalmas torzképek előidézésére, mint azon ember

tudat alatt nagyratörő magatartása, aki összekeveri Istent a saját rendkívül partikularizált egójával – ez a poszt-freudista pszichologizmus által tanulmányozott számos pszichózis klasszikus indítéka.[16]

C. G. Jung az álmok analíziséből kiindulóan fejtette ki híres elméletét a „kollektív tudattalanról". Az a megfigyelése, hogy az álomképek egy bizonyos kategóriája nem magyarázható egyszerűen azon az alapon, hogy létezésük individuális tapasztalok maradványa, vezette Jungot, hogy az álmokat tápláló tudatalattin belül megkülönböztessen egy „személyes" zónát, amelynek tartalma az egyén pszichés életének másik arcát fejezi ki, és egy „kollektív" zónát, amely – közvetlen megfigyelésre sohasem kínálkozó, hanem közvetetten, „szimbolikus" álmokon és „irracionális" impulzusokon keresztül megnyilvánuló – személytelen jellegű, lappangó pszichikus hajlamokból áll. Első pillantásra semmi furcsállnivaló nincs ebben az elméletben, kivéve az „irracionális" szónak a szimbolikus megjelenéssel való kapcsolatba hozását. Könnyen érthető, hogy az empirikus egóra összpontosuló individuális tudat marginális helyzetben vagy inkább önmagán kívül hagy mindent, ami a pszichikus rendben ténylegesen nem ehhez a középponthoz rögzített, éppúgy, mint ahogy az adott irányban kivetített fény ereje csökken az azt körülvevő sötétség irányában. Azonban Jung nem így fogja fel a dolgot. Számára a lélek nem-személyes zónája, mint olyan, tudattalan; más szavakkal, tartalmai soha nem válnak az intelligencia közvetlen tárgyaivá, bármi is legyen annak modalitása vagy bármekkora is legyen a kiterjedése.

> „Éppúgy, ahogy az emberi test a faji különbségektől függetlenül közös anatómiai felépítést mutat, úgy a psziché is minden kulturális és mentális különbségen túl birtokol egy közös *szubsztrátum*ot, amit kollektív tudattalannak neveztem. Ez a tudattalan psziché, amely minden emberben közös, nem tudatosításra alkalmas tartalmakból formálódik, hanem kizárólag bizonyos, mindig azonos reakciókat előidéző, lappangó hajlamokból."[17]

És a szerző folytatólagosan arra céloz, hogy itt olyan ősi struktúrákról van szó, amelyek a fizikai rendből erednek:

> „Az a tény, hogy a kollektív tudattalan létezik, az agyi struktúra faji különbségeken túli azonosságának kifejeződése. A pszichés evolúció különböző ágai ugyanazon törzsből indultak ki, amelynek gyökerei áttörnek valamennyi kor(szak)on. Innen ered, hogy a psziché az állatival párhuzamosan helyezkedik el."[18]

Az ember felfigyel a tézis nyíltan darwinista fordulatára, azokra a katasztrofális következményekre, melyek megmutatkoznak a következő részletben:

„Ez az, ami megmagyarázza a mitológiai motívumoknak és szimbólumoknak mint az általában vett emberi kommunikáció eszközeinek analógiáját, sőt azonosságát."[19] A mítoszok és szimbólumok ezáltal egy ősi pszichikus alap(készlet) kifejeződéseivé lesznek, ami az embert az állathoz közelíti! Ezeknek nincs intellektuális vagy spirituális alapja, minthogy

> „tisztán pszichológiai szempontból ez a képzelet és a cselekvés közös ösztöneinek kérdése. Minden tudatos elképzelés és cselekvés ezen tudatalatti prototípusok alapján bontakozik ki és tartósan hozzájuk rögzített marad, s ez különösen így van, mikor a tudat még nem éri el a világosság egy igen magas fokát; más szóval, egészen addig, ameddig funkciói összességét tekintve jobbára még mindig inkább az ösztönöstől függ, mint a tudatostól, vagyis inkább affektív, mint racionális."[20]

Ez az idézet világosan mutatja, hogy Jung számára a „kollektív tudattalan" „alant", a pszichológiai ösztönök szintjén helyezkedik el. Fontos észben tartanunk ezt, mivel a „kollektív tudattalan" kifejezés hordozhatna egy szélesebb és úgy-ahogy szellemibb jelentést, miként Jung bizonyos fogalmi asszimilációi látszólag elhitetik, különösen ahogy az „archetípus" szót használja – vagy inkább bitorolja – a kollektív tudattalan lappangó, s mint olyan, hozzáférhetetlen tartalmainak jelölésére. Habár az archetípusok nem a pszichikus tartományhoz, hanem a tiszta Szellem világához tartoznak, mindamellett visszatükröződnek a pszichikus szinten – elsősorban az ősképek lényeges mozzanataiként –, mielőtt, a körülményektől függően tulajdonképpen úgynevezett képekbe kristályosodnak; így az „archetípus" szó egy bizonyos pszichológiai alkalmazása szükség esetén még igazolható is lehetne. Jung azonban úgy határozza meg az „archetípust", mint egy „veleszületett komplexust",[21] és így írja le a lélekre tett hatását: „Egy archetípus által való megszállottság tisztán kollektív alakká teszi az embert, egyfajta maszkká, amely alatt az emberi természet nem tud tovább fejlődni, hanem fokozatosan degenerálódik."[22] Mintha egy archetípus, amely a lét közvetlen és formafeletti – s e tényből kifolyólag nem korlátozó – determinációja, valamilyen módon képes lenne megbabonázni vagy vámpirizálni a lelket!

Miről is van tehát szó ebben a Jung által felvetett, többé-kevésbé patologikus esetben? Egyszerűen azon lehetőségek felbomlásáról, melyek az ember szubtilis formájának velejárói, egy olyan formának, mely több aspektust foglal magában, s ezek mindegyikében van valami egyedülálló és pótolhatatlan. Minden nem-degenerált emberi individuumban potenciálisan megtalálható a férfi és a nő, az apa és az anya, a gyermek és az öregember, csakúgy, mint a különféle kvalitások vagy „dignitások" – az ember eredeti és ontológiai helyzetétől elválaszthatatlanul –, mint például a papi és királyi kvalitások, vagy egy alkotó mesterember, egy szolga minőségei, és így tovább. Normális körülmé-

nyek között e lehetőségek összessége kiegészíti egymást; az emberi forma ezen különböző lehetőségeinek és aspektusainak együttélése önmagában ésszel is tökéletesen megragadható és csak az egyoldalúvá és hamissá vált mentalitás vagy civilizáció tekintete számára lehet rejtett. Az emberi lélekben rejlő sokféle posszibilitás vagy diszpozíció egyikének valamely géniuszhoz illő fejlesztése megköveteli az egymást kiegészítő lehetőségek integrációját; az igazi géniusz egy kiegyensúlyozott lény, mivel ahol nincs egyensúly, ott nincs nagyság sem. Az ilyen irányú fejlesztéssel szemben a lélek lehetőségei egyikének meddő és patologikus felnagyítása a többi rovására, ahhoz a fajta lelki torzképhez vezet, amit Jung a maszkhoz hasonlított; és hadd tegyük hozzá, hogy itt a karneváli maszkra kell gondolnunk és nem a szakrális maszkra, amely szerepét tekintve tényleg igazi archetípust fejez ki, s ezért olyan lehetőség, amely nem megigézi, hanem felszabadítja a lelket.[23]

A pszichikus felbomlás mindig rögzülést valamint szakadást hoz létre két szembenálló pólus között, és ez csak annak elhomályosodásával válik lehetségessé, ami a lélekben az archetípusnak felel meg. A hipertrófiából eredő kiegyensúlyozatlanság ellentéteként a tökéletes virilitás például semmilyen formában nem zárja ki a nőiességet, ellenkezőleg, magában foglalja és adaptálja, és ez fordítva is igaz. Hasonlóképpen, az igazi archetípusok, amelyek nem pszichikus szinten helyezkednek el, nem kizárják, hanem kölcsönösen magukban foglalják és implikálják egymást. Összhangban a szó platonikus és megszentelt jelentésével, az archetípusok a létezés és tudás forrásai, nem pedig, ahogy Jung véli, a cselekvés és képzelet tudattalan hajlandóságai. Az a tény, hogy az archetípusokat a diszkurzív gondolkodással nem lehet megragadni, nincs kapcsolatban a feltételezett „kollektív tudattalan" – amelyről azt mondják, csak közvetve, a felszínre való „kitörésein" keresztül ismerhető meg – irracionális és sötét jellegével. Nemcsak diszkurzív gondolkodás, hanem intellektuális intuíció is létezik, és ez a szimbólumaikból kiindulva felemelkedik az archetípusokig.

Kétségtelen, hogy az az elmélet, miszerint ősi struktúrák alkotják a „kollektív tudattalant", már amiatt is könnyedén ráerőlteti magát a modern gondolkodásra, mivel úgy látszik, egyetértésben áll az állati ösztönök evolucionista magyarázatával. E szemlélet szerint az ösztön egy faj átöröklésének kifejeződése, korszakokon átívelő analóg [azonos rendeltetésű, de más evolúciós eredetű – *A ford.*] tapasztalatok felhalmozódása. Ezzel magyarázzák például, hogy a juhnyáj hirtelen a bárányok köré gyűlik abban a pillanatban, mikor egy ragadozómadár árnyékát észleli; vagy hogy egy kismacska már játék közben egy vadász minden cselfogását alkalmazza; hogy a madarak tudják, miként kell fészket építeni. Valójában elegendő megfigyelni az állatokat, hogy észrevegyük, ösztöneikben semmi nincs, ami automatizmusra vallana. Egy ilyen mechanizmus pusztán kumulatív – következésképpen homályos és problema-

tikus – folyamat révén való létrejötte, enyhén szólva is nagyon valószínűtlen. Az ösztön az intelligencia egy nem-reflektív modalitása; nem automatikus reflexek sorozata, hanem a faj „formája" – kvalitatív meghatározottsága – révén determinált. Ez a forma olyan, mint egy szűrő, melyen keresztül az univerzális intelligencia megnyilatkozik. Azt sem szabad elfelejteni, hogy a létező szubtilis formája összehasonlíthatatlanul komplexebb, mint testi formája. Ugyanez igaz az emberre nézve is: fajának szubtilis formája révén az ő intelligenciája is meghatározott. Ez a forma azonban magában foglalja a visszatükröző képességet, amely lehetővé teszi az individuum egyéniségének kialakulását, ami nem létezik az állatvilágban. Egyedül az ember képes önmagát objektivizálni. Mondhatja: „Én ez vagy az vagyok." Egyedül ő birtokolja ezt a kétélű képességet. Az ember a kozmoszban elfoglalt középponti helyzeténél fogva képes transzcendálni sajátos normáját; el is árulhatja azt, és lesüllyedhet; *corruptio optimi pessima* [a legjobb megromlása a legrosszabb – *A ford.*]. A közönséges állat hű marad fajának formájához és géniuszához; ha intelligenciája nem reflektív és tárgyiasító, hanem valamilyen módon egzisztenciális, attól nem kevésbé spontán; bizonyosan az univerzális intelligencia egy formája, még ha nem is ismeri fel az olyan ember, aki előítéletből vagy tudatlanságból eredően kizárólagosan a diszkurzív gondolkodással azonosítja az intelligenciát.

Ami Jung tézisét illeti, miszerint bizonyos álmok nem magyarázhatók személyes reminiszcenciákból, és látszólag egy minden emberrel közös tudattalan tárházából erednek, amely a mítoszokban és a tradicionális szimbolikában is megtalálható motívumokat és formákat tartalmaz, elviekben lehetséges. De nem azért, mert a lélekben távoli ősöktől öröklött és primitív világkép tanúságát hordozó típusok tárháza található, hanem mert az igazi szimbólumok mindig „aktuálisak", amennyiben nem-időbeli valóságokat fejeznek ki. Valójában, bizonyos feltételek között, a lélek képes egy tükör funkcióját magára ölteni, amely tisztán passzív és imaginatív módon visszatükrözi az intellektusban található univerzális igazságokat. Mindamellett az ilyenfajta „inspirációk" meglehetősen ritkák; olyan körülményektől függenek, amelyek úgyszólván gondviselésszerűek, mint az igazságokat vagy jövőbeli eseményeket közlő álmok, melyekre korábban már tettünk utalást. Ehhez járul még az is, hogy a szimbolikus álmok nem öltenek magukra bármilyen tradicionális „stílust"; formai nyelvük rendszerint azon tradíció vagy vallás által meghatározott, amelyhez az individuum ténylegesen vagy virtuálisan kapcsolódott, ugyanis semmi önkényes nincs ezen a területen.

Mármost, ha valaki megvizsgálja a Jung és iskolájának más pszichológusai által idézett, feltételezhetően szimbolikus álmokat, észreveheti, hogy a legtöbb esetben a pszeudospirituális körök szemléletmódjában is fellelhető hamis szimbolizmusról van szó. A lélek nem csak egy szakrális tükör; gyakrabban mágikus tükör, amely megtéveszti, aki önmagát nézi benne. Jungnak tudnia

kellett volna ezt, mivel ő maga beszélt az *anima* megtévesztéseiről, e szóval jelezvén a lélek feminin aspektusát; és ahogy emlékirataiban írja,[24] saját tapasztalatai is rávezethették volna, hogy a psziché tudattalan mélységeinek kutatója nem pusztán az egocentrikus lélek mesterkedéseinek, hanem máshonnan – ismeretlen létezőktől és entitásoktól – érkező pszichikus influenciáknak is ki van téve, különösen akkor, amikor az analízis módszereit a hipnózisból vagy médiumságból származtatják. Ebben az összefüggésben kell elhelyezni és értelmezni Jung betegeinek bizonyos rajzait is, amelyeket Jung valódi *mandala*ként próbált feltüntetni.[25]

Mindezen felül létezik egy a természetben nagyon általános és a nyelvben elválaszthatatlanul benne rejlő szimbolika, például amikor valaki az igazságot a fényhez, az eltévelyedést a sötétséghez, vagy az előrehaladást felemelkedéshez, a morális veszedelmet feneketlen mélységhez hasonlítja, vagy amikor a hűséget a kutya, a ravaszságot a róka képével fejezi ki. Mármost ahhoz, hogy egy hasonló – természetesen figuratív és nem diszkurzív nyelvet használó – szimbolika álmokban való előfordulását megmagyarázzuk, nem szükséges a „kollektív tudattalanra" hivatkozni. Elég, ha figyelembe vesszük, hogy a racionális gondolkozás nem a gondolkozás egésze, hogy az ébrenléti állapotban a tudat nem fedi le a mentális aktivitás teljes körét. Ha az álmok jelképes nyelve nem diszkurzív, attól még nem szükségszerűen irracionális, és lehetséges, miként Jung valóban helyesen megfigyelte, hogy az álmodó intelligensebb álmaiban, mint az ébrenléti állapotban. Úgy tűnik továbbá, hogy ezen két állapot közötti színvonalkülönbség egészen gyakran előfordul kortársaink között, kétségtelenül azért, mert a modern élet által rájuk kiszabott keretek különösen korlátoltak és képtelenek normális módon hordozni az emberi élet esszenciális tartalmait.

Ennek nyilvánvalóan semmi köze nincs a tisztán szimbolikus vagy szakrális álmok szerepéhez, legyenek azok spontán vagy rítusok közvetítésével evokált álmok; gondoljunk itt az észak-amerikai indiánok példájára, akiknek egész tradíciója, csakúgy mint vitális környezetük, egyfajta *oneirikus* [álommal kapcsolatos – *A ford.*] profétizmust részesít előnyben.

Hogy a kérdés egyetlen aspektusát se mellőzzük, a következőket kell még megjegyezni: minden közösségben, amely hűtlenné válik saját tradíciójához, életének szakrális alapjához, bekövetkezik a tradíció által hitelesített szimbólumok szétesése vagy egyfajta mumifikációja, és ez a folyamat minden, a közösséghez tartozó és a hűtlenségben közreműködő individuum lelki életében visszatükröződik. Minden igazságnak megfelel egy formális jel, és minden spirituális forma pszichikus árnyékot vet; mikor már csak ezek az árnyékok maradnak, valóban a tudatalattit gyakran háborgató ősi fantomok jellegét öltik magukra. A pszichológiai tévedések legártalmasabbika ilyesfajta fantomokra redukálni a szimbolika jelentését.

Ami a „tudatalatti" meghatározását illeti, soha nem szabad elfelejteni, hogy rendkívüli módon viszonylagos és átmeneti. A tudatosság a fényhez hasonlóan képes a fokozódásra és megtörik a közvetítő közeggel való találkozáskor. Az egó az individuális tudat formája, nem pedig ragyogó forrásáé. Az utóbbi magával az intelligencia forrásával esik egybe. Univerzális minőségében véve a tudat bizonyos értelemben az intellektus egzisztenciális aspektusa, és ez más szóval azt jelenti, hogy rajta kívül semmi sincs.[26] Ebből következik, hogy a pszichológusok „tudattalanja" egész egyszerűen mindaz, ami a lélekben a szokványos értelemben vett tudaton – amely az empirikus „énből" a korporális világ felé irányul – kívül fekszik, más szavakkal ezt a „tudattalant" azért hozták létre, hogy magába foglalja mind az alsórendű káoszt, mind a magasabb állapotokat. Az utóbbiak (amelyeket a hindúk a mélyalvás üdvözült állapotához – a *pradzsnyá* szintjéhez – hasonlítanak) az Univerzális Szellem ragyogó forrásából sugároznak ki. A „tudatalatti" definíciója így semmiképp sem felel meg a lélek egy részleges és tényleges modalitásának. A „mélypszichológia" – melynek Jung az egyik fő szószólója – számos tévedése annak a következménye, hogy úgy operál a „tudattalannal", mintha meghatározott entitás lenne. Gyakran hallani, hogy Jung pszichológiája „helyreállította a lélek autonóm valóságát". Igazság szerint ezen pszichológiában rejlő perspektívák alapján a lélek sem nem független a testtől, sem nem halhatatlan; csupán egyfajta, bármely intelligibilis kozmikus renden kívül fekvő, irracionális determináció. Ha az ember morális és mentális magatartását egy teljesen tudattalan és az intelligencia számára tökéletesen megközelíthetetlen tárházból származó őseredeti „típusok" valamilyen halmaza határozná meg, az ember olyan lenne, mintha két összeférhetetlen és széttartó valóság, tudniillik a dolgok és a lélek, közé volna fellógatva.

Minden modern pszichológia számára a lélek ragyogó pontja, avagy egzisztenciális csúcsa az „én" tudata, amely csupán annyiban létezik, amennyiben ki tudja szabadítani magát a „tudattalan" sötétségéből. Mármost, Jung szerint, ez a sötétség tartalmazza az individualitás vitális gyökereit: ez esetben a „kollektív tudattalant" ruházná fel egy szabályozó ösztönnel, egyfajta alvajáró bölcsességgel, mely kétségtelenül biológiai természetű. Ebből következően az egó tudatos emancipációja a vitális gyökértelenedés veszélyét foglalná magában. Jung nézeteinek megfelelően az ideális állapot a két pólus – a tudatos és a tudattalan – közötti egyensúly, amely csak egy harmadik tag, egyfajta kristályosodási centrum segítségével realizálható, amit – a hinduizmus doktrínáiból kölcsönzött kifejezéssel – „*self*nek" nevez. Íme, ahogy ő fogalmazott a tárgyat illetően:

> „A *»self«* mint irracionális és meghatározhatatlan entitás érzékelésével valósul meg az individuáció, amely entitással az én nem szembenálló és nem is alárendelt viszonyban áll, hanem kötődik hozzá, s valamiféle módon mozog

körülötte, mint a Föld a Nap körül. Az érzékelés szót az »én« és a *self* közötti kapcsolat empirikus karakterének kifejezésére használom. Ebben a kapcsolatban nincs semmi intelligibilis, a *self* tartalmairól semmit sem tudunk mondani. Az »én« a *self* egyetlen tartalma, amit ismerünk. Az individualizált »én« egy ismeretlen és nálánál magasabb szubjektum tárgyának véli magát. Úgy tűnk számomra, hogy a pszichológiai megfigyelés itt végső határait érinti, mivel a *self* ideája önmagában transzcendenciát feltételez, ami pszichológiailag minden kétséget kizáróan igazolható, de tudományosan nem bizonyítható. A tudományon túllépni abszolút követelmény az itt leírt pszichológiai evolúció számára, mivel a szóban forgó felvetés nélkül nem tudom megfelelően kifejezésre juttatni a tapasztalás alapján megfigyelt pszichikus folyamatokat. Ezért a *self* ideája legalábbis egy olyan hipotézis értékével bír, mint az atom szerkezetéről szóló elméletek. És ha igaz, hogy itt is egy képzet rabjai vagyunk, ez mindenesetre igazán eleven kép, melynek értelmezése meghaladja képességeimet. Aligha vonhatom kétségbe, hogy itt egy kép kérdéséről van szó, de ez olyan kép, amely magában foglal bennünket."[27]

A jelenlegi tudományosságtól túlságosan függő terminológia ellenére az ember megkísérelhetne teljes bizalmat adni az idézett részletben kifejezett sejtéseknek és megtalálni bennük a tradicionális metafizikai doktrínákhoz való közeledést, ha Jung, egy későbbi szakaszban – ezúttal nem transzcendens princípiumként, hanem egy pszichológiai folyamat eredményeként kezelve – nem relativizálta volna a *self* fogalmát:

„Úgy definiálhatjuk a *self* fogalmát, mint egyfajta kompenzációt a külső és belső közötti ellentét vonatkozásában. Egy ilyen definíció jól alkalmazható lenne a *self*re, amennyiben egy következmény, egy elérendő cél jellegzetességével bír, amit csak apránként lehet megteremteni és aminek a megtapasztalása sok fáradságos munkát követel. Ekképpen a *self* az élet célja is, minthogy legtökéletesebb kifejezése a sors azon kombinációjának, amit »individuumnak« nevezünk, és nem csupán az egyes embernek, hanem egy egész csoportnak, ahol az egy(es) a többiek kiegészítője, egy tökéletes, hiánytalan kép érdekében."[28]

Akad néhány olyan terület, ahol a dilettantizmus megbocsáthatatlan.

A tudattalan és a tudatos közötti egyensúly, vagy a tudattalanból származó bizonyos erőknek vagy impulzusoknak az empirikus „személyiségbe" való integrációja az, amit Jung paradox módon individuációnak nevezett, olyan terminust használva, amely tradicionálisan nem valamiféle pszichológiai vagy más egyéb folyamatot jelölt, hanem az individuumok fajból kiinduló differenciálódását. Azonban, amit Jung ezen a szón ért, az az öncélként felfogott individualitás egyfajta határozott kinyilatkoztatása. Ebben a perspektívában a *self* fogalma félreérthetetlenül elveszti minden metafizikai jelentését; de nem ez az egyetlen tradicionális fogalom, amit Jung magáévá tesz, hogy pusztán pszichológiai, sőt klinikai szintre szállítsa. A pszichoanalízist például, melyet

pontosan ezen individuáció előmozdításához használt, a szó eredeti és szakrális értelmében vett beavatáshoz hasonlítja, ezenfelül kijelenti, hogy a pszichoanalízis „az egyetlen még érvényes beavatási forma a modern korban"![29] Ebből a szavak fals asszimilációjának egész sorozata ered, betolakodva egy területre, amelyre a pszichológia kompetenciája nem terjed ki.[30]

Itt nem valamiféle elszigetelt kutató önkéntelen tudatlanságának esetéről van szó, Jung ugyanis gondosan került minden kapcsolatot az élő tradíció képviselőivel. Indiai látogatása során például – arcátlan könnyelműséggel kibúvót keresve[31] – nem akart találkozni Srí Ramana Maharshival, kétségtelenül azért, mert ösztönösen és (ez az az eset, amikor mondhatjuk) „tudattalanul" félt kapcsolatba lépni egy olyan valósággal, amely meghazudtolta volna elméleteit. Számára a metafizika csupán üres spekuláció volt, pontosabban szólva, a psziché illuzórius kísérlete, hogy önmagán túljusson, hasonló annak az embernek az öntudatlan gesztusához, aki egy iszappal teli gödörből a saját hajánál fogva szeretné kihúzni magát. Ez a modern pszichologizmusra igen jellemző elgondolás, és ez az, amiért ehelyütt megemlítjük. Azzal az abszurd okoskodással szemben, hogy a metafizika csupán a psziché műve, rögtön felhozható kifogásként, hogy e vélekedés maga sem más, mint egy hasonló termék. Az igazság élteti az embert; bármilyen igazság elfogadása, legyen akármennyire is viszonylagos, annak elfogadását jelenti, ami *intellectus adequatio rei* [a dolognak az intellektussal való megegyezése – *A ford.*]. Pusztán azt mondani, hogy „ez az", automatikusan megerősíti az egyenértékűség igazi princípiumát, következésképpen az abszolút jelenlétét a relatívban.

Jung rést ütött a modern tudomány bizonyos szigorúan materialisztikus keretein, de ez a tény senkinek sincs hasznára, hogy finoman fejezzük ki magunkat – bárcsak lenne okunk örvendetesnek nevezni –, ugyanis az influenciák, melyek e résen át beszivárognak, az alsóbb pszichizmusból származnak és nem a Szellemtől, amely egyedül igaz, és az egyetlen, ami megmenthet minket.

Fordította: Kocsi Lajos

Jegyzetek

[1] C. G. Jung: *Psychology and Religion.* New Haven, 1938, Yale, 62. o. [Magyarul: Pszichológia és vallás. In uő: *A nyugati és a keleti vallások lélektanáról.* Budapest, 2005, Scolar Kiadó, 64. o. Pressing Lajos fordítása. – *A szerk.*]

[2] [A jelen tanulmány fordításának forrása: a World Wisdom online könyvtára: http://www.worldwisdom.com/public/library/default.aspx – *A szerk.*]

[3] „Nem találom semmi okát a meglepődésnek azt látván, hogy a pszichológia eszméket cserél a filozófiával, mert hiszen a gondolkozás – minden filozófia alapja – nem pszichikus tevékenység-e, amely mint olyan közvetlenül érinti a pszichológiát? Vajon nem kell-e a pszichológiának átfogni a lelket annak teljes kiterjedésében, felölelvén a filozófiát,

teológiát és megszámlálhatatlan egyéb dolgot? Szemben az összes rendkívül változatos vallással, itt magasodik ki az emberi lélek változhatatlan értéke mint az igazság és a tévedés legfőbb példája." (C. G. Jung: *L'Homme à la Découverte de son Âme.* Párizs, 1962, 238. o.). Ez egyenértékű az igazság pszichológiával való helyettesítésével; teljesen megfeledkezik arról, hogy nincs „változhatatlan igazság" azon kívül, ami saját természeténél fogva állandó, vagyis az intellektuson kívül. Mindenesetre, feltéve, hogy a „gondolkozás" nem több, mint „pszichikus tevékenység", a pszichológia milyen jogon tünteti fel magát „legfőbb példaként", minthogy az is csak egy „pszichikus tevékenység" a többi között?

[4] A melléknév használata világossá teszi, hogy amit itt fejtegetünk az valóban Freud módszere; az, hogy napjainkban a pszichoanalízis bizonyos megjelenési formái semlegesebbek és kevésbé ártalmasak, nézőpontunkból semmiképpen nem igazolja ezeket.

[5] René Guénon megjegyezte, hogy az az alapelv, miszerint minden pszichoanalitikusnak kötelező magát a pszichoanalízis folyamatának alávetnie, mielőtt mások analizálására jogosult lenne, magával hozza azt a nyugtalanító kérdést, hogy ki foglalja el az első helyet az analizálást végzők sorában.

[6] Ezt rendszerint egy ördögi kör követi: a lelki egyensúlyhiány fizikai mérgezést idéz elő, amely visszafordul és a lelki kiegyensúlyozatlanságot súlyosbítja.

[7] Az ördögi megszállottság esetei, amelyek például kétségtelenül szükségessé teszik az ördögűzés rítusának alkalmazását, látszólag kivételesekké váltak napjainkban, minden bizonnyal azért, mert a tradíció többé már nem „szorítja" védőgátjai közé a démoni influenciákat, és azok bizonyos módon „felhígult" formákban képesek többé-kevésbé bárhol elterjedni.

[8] Mondják például, hogy a logika pusztán agyunk fiziológiai szerkezetének kifejeződése, s elfelejtik, hogy ha ez így volna, akkor ez az állítás is ugyanezen fiziológiai végzetszerűség kifejeződése lenne.

[9] Semmi sem abszurdabb, mint megkísérelni az anyagi világ érzékelését materiális kifejezésekkel magyarázni.

[10] Utalás Vergilius szavaira: *Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo* [Hogyha pedig nem lágyul a menny: Acherónt verem én fel! *Aeneis.* 7. ének. Lakatos István fordítása. – *A ford.*], amiket Freud *Álomfejtés* című könyvének elején idézett.

[11] Hans Jacob: *Western Psychology and Hindu Sâdhana.* London, 1961, Allen & Unwin. E munka szerzője Jung egykori tanítványa, aki később felfedezte a hindú *szádhana* – mérhetetlenül kimagaslóbb – doktrínáját és módszerét, s ez lehetővé tette számára, hogy jogos kritikának vesse alá a nyugati pszichológiát.

[12] Az iszlámban azt mondják, hogy az ördög trónja a föld és a menny között helyezkedik el. E doktrína azokat a kísértéseket is megmagyarázza, amelyeknek a „vertikális" ösvényt követők vannak kitéve.

[13] Ha a mesterek némelyike a szubtilis világot az imaginációhoz is hasonlította, az imaginatív tevékenység és nem a képzelet által teremtett képek miatt tett így.

[14] Már az empirikus pszichológia sem merészeli tagadni ezt a jelenséget.

[15] *L'Homme à la Découverte de son Âme.* Id. kiad. 205. o.

[16] A kortárs pszichológia rendszerint a patologikus esetek megfigyelését kutatja, és csak ebben a klinikai perspektívában szemléli a lelket.

[17] C. G. Jung: *The Secret of the Golden Flower.* Bevezetés. New York, 1931, Harcourt Brace and Company.

[18] Uo.

[19] Uo.

[20] Uo.

[21] Ld. *L' Homme à la Découverte de son Âme*. Id. kiad. 311. o.

[22] Ld. *Two Essays on Analytical Psychology.* New York, 1966, Pantheon, 234. o.

[23] Ld. a „The Sacred Mask" című fejezetet. In Titus Burckhardt: *Mirror of the Intellect.* Cambridge (UK), 1987, Quinta Essentia. [Magyarul: A szakrális maszk. In Titus Burckhardt: *Szakrális szimbólumok. A szellemi világ kertjei.* Budapest, 1995, Édesvíz Kiadó /Géniusz Könyvek/, 17–30. o. – *A szerk.*]

[24] Az a fajta introspekció, amit Jung alkalmazott pszichológiai kutatásként, és amiről emlékirataiban beszél, ugyanúgy, mint bizonyos parapszichológiai jelenségek, melyeket e módszerrel előidézett, egyenesen egy spiritiszta környezetbe viszik az embert. Az a tény, hogy a szerző javasolta e jelenségek tanulmányozását, „tudományosan" semmit nem változtat az „archetípusok" elméletére tett tényleges hatásuk vonatkozásában.

[25] Ld. a *The Secret of the Golden Flower* Bevezetését.

[26] Hadd idézzük fel itt a *Szat-Csit-Ánanda* (Lét, Tudat, Üdvösség) védántikus hármasságát.

[27] Ld. *Two Essays on Analytical Psychology.* Id. kiad. 240. o.

[28] Uo.

[29] Ld. a *Tibeti Halottaskönyv* pszichológiai kommentárját.

[30] Jung alkímiára vonatkozó pszichológiai interpretációját határozottan cáfoltam az *Alchemy: Science of the Cosmos, Science of the Soul* című könyvemben (Shaftesbury [UK], 1986, Element Books; Louisville [KY], 1997, Fons Vitæ) [Magyarul ld. *Alkímia. Világkép és szellemiség.* Budapest, 2000, Arcticus Kiadó /Libri operis magni 1/. – *A szerk.*] Frithjof Schuon a szóban forgó fejezet elolvasása után a következő reflexiókat küldte írásban: „Az emberek a freudizmussal összehasonlítva általában úgy tekintenek a jungizmusra, mint a tradicionális spiritualitással való összeegyeztetés felé tett lépésre, azonban ez esetben semmiképpen nem erről van szó. Ebből a szempontból az egyetlen különbség – minthogy Freud büszkén a vallás kibékíthetetlen ellenségének tartotta magát –, hogy Jung szimpatizált a vallással, miközben kiüresítette tartalmait, melyeket a kollektív pszichizmussal, azaz valami infraintellektuálissal és ezért antispirituálissal helyettesített. Ebben óriási veszély rejlik az ősi szellemiségek számára, melyek képviselőiből, különösen Keleten, gyakran hiányzik a modern szellemet illető kritikai érzék; és mindez egy »rehabilitáció« képzetköre miatt. Szintén nem meglepő, ámbár komolyan nyugtalanító, hogy az ember efféle visszhangokkal találkozik Japánból, ahol a pszichoanalízis »*equilibriuma*« összehasonlítást nyert a zen *szatori*val. S nincs kétségem afelől, hogy Indiában és bárhol a világon ugyancsak könnyű lenne találni hasonló összezavarásokat. Bárhogy legyen is, a szóban forgó tévedéseket rendkívül elősegíti az emberek majdnem általánosan érvényes elutasítása a tekintetben, hogy észrevegyék és néven nevezzék a gonoszt, illetve, más szavakkal, az egyfajta optimizmusból összetett hallgatólagos megegyezés, tolerancia, amely valójában gyűlöli az igazságot, és anélkül, hogy elfelejtene »művelődni«, szükségszerűen igazodik a szcientizmushoz és a hivatalos ízléshez, mely elnyel mindent és az embert nem kötelezi semmire sem, kivéve a bűnrészességet ebben a neutralizmusban. Ehhez hozzá kell tenni egy nem kevésbé általános és kvázi hivatalos megvetést bármi olyan iránt, amit mi nem intellektualistának, hanem igazán intellektuálisnak mondunk, és ezért az emberek fejében dogmatizmussal, skolaszticizmussal, fanatizmussal és előítélettel szennyezett. Mindez kéz a kézben jár korunk pszichologizmusával és nagymértékben ennek az eredménye."

[31] Ld. Heinrich Zimmer Srí Ramana Maharshira vonatkozó könyvének Bevezetőjét. [Heinrich Zimmer: *Der Weg Zum Selbst. Lehre und Leben des indischen heiligen Shri Ramana Maharshi aus Tiruvannamalei* (Zürich, 1954, Rascher). A kötet Bevezetőjét Carl Gustav Jung írta. – *A szerk.*]

Buji Ferenc

PSYCHOLOGIA CHRISTIANA

I. AZ ALAPELVEK[1]

„*Animæ naturaliter christianæ”* – vagyis a lélek természete szerint keresztény, mint ahogy karthagói Tertullianus mondta a harmadik század elején;[2] közel tizenhét évszázad múlva egy új profán diszciplína jelentkezett: a lélektan. Vajon az a lélek, amelyről a pszichológia beszél, és amely a pszichológia vizsgálatának tárgya, azonos-e azzal a lélekkel, amely a karthagói rétor megfogalmazásában „természete szerint keresztény”? E kérdés nemcsak megválaszolása, hanem már megfogalmazása tekintetében is reális kihívást jelent a „keresztény lélektan” számára, ha egyáltalán létezik egy ilyen „lélektan”[3] – és erre a kihívásra csak önmaga újragondolása révén válaszolhat.

Mint a filozófus-fizikus von Weizsäcker írja, az olyan diszciplínák ugrásszerű fejlődésének egyik előfeltétele, mint amilyen a fizika, biológia vagy pszichológia, az volt, hogy nem tettek fel bizonyos alapvető kérdéseket: így a fizika nem kérdezett rá arra, hogy voltaképpen mi is az anyag, a biológia nem kérdezett rá arra, hogy voltaképpen mi is az élet, és ugyanígy a pszichológia sem érdeklődött a lélek tulajdonképpeni mibenléte iránt.[4] Ami ez utóbbit illeti, így lett a lélek a pszichológia *a priori* munkahipotézise, és ebben a vonatkozásban minden további nélkül lehet állítani, hogy a profán lélektan[5] tárgya nem annyira a lélek maga, hanem a *lelki,* annak ezerféle megnyilatkozásában és relációjában.

A keresztény „lélektan” esetében azonban egészen más a helyzet, éspedig nagy vonalakban azt lehetne mondani, hogy a fentebb vázoltnak épp a fordítottja: e „lélektan” tárgya ezek szerint nem a lelki, hanem maga a „lélek” volna; de mint majd látni fogjuk, nem egészen ez és nem egészen ilyen egyszerű a helyzet. A szomorú tény ugyanis az, hogy közel kétezer éves teológiánk – legyen az „ortodox” vagy „heterodox”, egyre megy – pontosan a „lélektan” területén mutatja nemcsak a legszembeötlőbb hiányosságokat, de a leginkább sajnálatra méltó *következetlenségeket* is, vagyis éppen azon a területen (s ez több mint figyelemreméltó!), ahol a kellő élességgel és szabatossággal megfogalmazott axiómák elmaradása tehető felelőssé a keresztény ezotéria,[6] s ezen keresztül a keresztény beavatás hiányáért – és elég itt csak a szellem és a lélek megkülönböztetésének hiányára gondolni.[7] Ráadásul ezúttal nem pusztán a keresztény „lélektan” hiányosságairól van szó, nemcsak arról, hogy a teológia e területen nem jutott el megfelelő belátásokig, hanem arról is, hogy ebbe a „lé-

lektani ficamba" az *egész* teológia „sántult bele", amennyiben a már elfogadott axiómákból elmulasztotta a megfelelő következtetéseket levonni. Így például – s ez a példa nem csupán egyszerűen *egy* példa, hanem *centrális* példája a fent említett problematikának a teológia egész területén – ha egyszer az egyik dogma szerint *Isten szellem,* továbbá ha egy másik dogma szerint *a lélek szellemi természetű,*[8] akkor e két tétel közös és szükségszerű konzekvenciája, hogy a „lélek" már pusztán szubsztanciálisan, léte szerint is azonos magával Istennel, hiszen Istenben, aki szellem, szubsztancia és forma, lét és lényeg megkülönböztetés nélkül egybeesik;[9] ezek szerint a „lélek" csak formálisan, lényege szerint különböz*ne* Istentől, szubsztanciálisan, léte szerint nem.[10]

Lényeges azonban itt odafigyelni a „szellem" szó írásmódjára: amennyiben ugyanis Isten szellem, továbbá mivel a „szellem" kifejezés semmiképpen nem egy tulajdonságot jelöl (még maga a „szellemi" kifejezés sem jelölhet adekvát értelemben vett tulajdonságot), hanem „legrosszabb" esetben is egy szubsztanciát (létet), vagy még inkább egy formát (lényeget), és minthogy Istenben szubsztancia és forma, lét és lényeg egybeesik, ezért és ezúttal a „szellem" szó használata esetén jogos a nagy kezdőbetű alkalmazása. Vagyis Isten nem egyszerűen szellemi (természetű), továbbá még csak nem is egyszerűen szellem, hanem a pontos megfogalmazásnak, éspedig a dogma pontos megfogalmazásának így kell szólnia: Isten Szellem, vagyis Isten *a* Szellem; vagy mint ahogyan Jézus is megfogalmazta: *pneuma ho theosz* (*Jn* 4,24). És Amivel Isten azonos, Az azonos Istennel.[11]

A fenti problematika egy másik vetülete abban jelentkezik, hogy a keresztény „pszichológia" mintegy ugyanazzal az „akcentussal" beszél teremtett szellemről és teremtetlen szellemről. Maga a dogmatika is érzékeli azonban, hogy itt valami ellentmondás van, s ezért a helyzetet mentendő azt mondja – de csak mintegy kommentárképpen –, hogy az isteni Szellemhez képest a „lélek" „csak analóg értelemben nevezhető szellemnek".[12] Hogy ez pontosan mit is jelent, azt természetesen nem lehet tudni, ami annál is inkább különös, mert itt egy túlbecsülhetetlen jelentőségű kérdéssel állunk szemben; annyi bizonyos, hogy a dogmatika elmulasztotta nem-analogikus értelemben világosan megkülönböztetni a kettőt, s így egy rendkívül fontos kérdésben a „halmazati homályosság" vétkével gyanúsítható; nem is beszélve arról, hogy ezen analogikus viszony mibenlétének pontos definiálása nélkül a vonatkozó doktrínák is ingoványos talajon állnak. Teremtett szellemmel egyetemben teremtetlen szellemet is feltételezni éppen annyira értelmetlen, mint teremtett anyag mellett teremtetlen anyagról beszélni. Ugyanis ha egyszer van teremtett szellem és teremtett anyag, s mindkettő – szellemi, illetve anyagi – szubsztanciáját alkotja a létezőknek és a lényeknek, akkor végképp nem látható be, és tulajdonképpen semmi sem kényszerít arra a megállapításra, hogy Isten miért éppen teremtetlen szellem, miért nem teremtetlen *anyag* – ugyanis a teremtetlen anyagot nem

választaná el nagyobb távolság Istentől, mint a teremtetlen szellemet, még ha egymás vonatkozásában ez a távolság kifejezetten számottevő is volna.

Közvetlenül ide kapcsolódik még az a rendszerint „nagyvonalúan" figyelmen kívül hagyott szempont is, hogy ha Isten szellem, akkor ezen az abszolút és végtelen szellemen *kívül és túl,* erre a teremtetlen szellemre mintegy *ráadásul* még egyéb relatív, véges és teremtett szellemről, illetve „szellemekről" is beszélni logikai önellentmondás. Természetesen logikai abszurdum az is (még ha közelebb is áll az igazsághoz), ha ezeket az úgynevezett „egyéb szellemeket" a Szellem „kifolyásainak", emanált részecskéinek tekintjük. Végső soron tehát Istent a „szellemek" körébe utalni annyi, mint a szellemet Isten rangjára emelni; és ezért nem lehet adekvát értelemben többes számban „szellemekről" beszélni.

Ugyanennek a kérdéskörnek egy harmadik vetülete a „lélek" halhatatlanságának doktrínájához kapcsolódik. A hagyományos halhatatlanság-felfogással szemben ki kell mondani, hogy az korántsem a „lélek" (vagy bárhogyan is nevezzük a halhatatlan princípiumot) posztmortális *tovább*élését jelenti: a halhatatlanság nem a földi élet földöntúli meghosszabbítása *ad infinitum,* hanem átlépés az időből az időtlenbe; az isteni időtlenség „társa" csak időtlen lény lehet.[13] Ehhez mindenekelőtt két magyarázatot kell fűznünk. Először is, az *ad infinitum* már magában is önellentmondás, amennyiben a végtelent tartamnak tekinti és mennyiségi növekedéssel kívánja elérni; e szemlélet számára a végtelen csupán egy törekvés, egy tendencia, egy lehetetlen lehetőség – és nem aktualitás; az *ad infinitum* kifejezés által takarni kívánt tendencia helyes kifejezése az *ad indefinitum* lenne. Másodszor, az időből az időtlenbe való úgynevezett „átlépés" nem azt jelenti, hogy ami időbeli volt, *az* hirtelen (vagy akár csak fokozatosan is) időtlenné válik (ez még egy *deus ex machina* révén sem volna lehetséges), hanem hogy az ember azonosítja magát azzal, ami mindig is időtlen volt – viszont azonosítani is csak azzal tudja magát, amivel ténylegesen is azonos, csupán azt hiszi, hogy nem azonos vele. A halhatatlanság az ember szellemi princípiumának nem eljövendő – és *ezért* soha meg nem valósuló – képessége, hanem itt-és-most aktualitása; vagy másképpen – de e kontextusban értendően – kifejezve: nem lehet *majd* halhatatlan az, ami *most* nem az.

Ehhez a kérdéskörhöz kapcsolódik még a keresztény „pszichológiának" az az Ananda K. Coomaraswamy által „lehetetlen tanításnak" nevezett tétele, miszerint a léleknek, noha vége nincs, kezdete van.[14] Ugyanis aminek kezdete van, annak vége is van – és a legnagyobb mértékben különös, hogy ezt a megkerülhetetlen axiómát a keresztény „lélektan" „elfelejtette" posztulálni, miközben ugyanezt az axiómát a teológia nem hagyta figyelmen kívül egyéb területeken, éspedig olyannyira nem, hogy a természetfilozófia területén éppen a fizikai univerzum kezdetének tételezéséből következtetett annak szükségképpeni végére. A kezdet és a vég, a hideg és a meleg, a vonzás és a taszítás,

a jó és a rossz megkerülhetetlen létmódjai a teremtettségnek (relativitásnak!), és az ellentétpárok egyik pólusának tételezése a másik pólus egyidejű tagadása mellett a teremtettség alaprendjének meg nem értésére vall. Innen is látszik annak a közel kétezer éves, elkeseredett kérdésfelvetésnek az értelmetlen volta, amely arra próbált választ keresni, hogy honnan van a teremtésben a rossz; ezúttal ugyanis maga a kérdésfelvetés a rossz, hiszen egy olyan teremtés, amelyből hiányozna a rossz, logikai önellentmondás volna. A kérdés tehát, hogy honnan van a teremtésben a rossz, *egyúttal* arra is rákérdez, hogy honnan van a teremtésben a jó, és végül is azt kérdezi, hogy honnan van maga a teremtés.[15]

Itt csupán jelzésszerűen kívántuk érinteni a keresztény „lélektan" axiomatikai alapjait, hogy azután ezekre az alapokra épülhessenek rá e „lélektan" konkrét alkalmazásával kapcsolatos megfontolásaink. Természetesen a fenti gondolatok számos olyan kérdést vetnek fel, amelyeknek megválaszolására terjedelmi okok miatt ez a tanulmány nem vállalkozhat, de amelyek a fentebb körvonalazott axiómákból kiindulva csaknem „mechanikusan" megválaszolhatók.

II. A KONKRÉTUMOK

Ami a továbbiakat illeti, a premisszák, tehát a principiális axiómák tisztázása híján már nem is lehet csodálkozni azon, hogy a keresztény „lélektan" – és itt újra csak hangsúlyozandó e „lélektan" ortodox vagy heterodox voltának indifferenciája – nem merte végiggondolni azokat a konkrét-praktikus kérdéseket sem, amelyek lélekkoncepciójából eredtek. Mi sem bizonyítja ezt jobban, mint az a hangsúlyozottan különös tény, hogy miközben ez a „lélektan" elszántan tételezi, definiálja és védelmezi egy „szellemi lélek" létét az emberben, elmulaszt konkrétan rámutatni e „lélekre", s azt tetten érni sem tudja. Magától értetődő, hogy a „rámutatni" és „tetten érni" kifejezések csak analogikusan értendők – viszont változatlanul konkrétan. Első látásra paradox módon fogalmazva: míg egyfelől tudja, hogy mi a „lélek" (szellemi természetű, halhatatlan stb.), másfelől nem tudja, hogy mi az. És éppen itt és éppen innen éri kihívás a profán pszichológia részéről: nevezze meg, hogy „lelke", mely a definíció értelmében „természete szerint keresztény", azonos-e a profán pszichológia pszichéjével, és ha nem, akkor milyen viszonyban áll vele. Minden túlzás nélkül állítható, hogy kidolgozott keresztény „lélektanról" ezen a területen egyáltalán nem beszélhetünk, és e területen az alább vázolandó megfontolások jószerivel már nem is tekinthetők alternatív (heterodox)[16] megfontolásoknak, ugyanis nincsen olyan, amihez képest másnak minősülnének. Mert mi is a keresett „lélek" voltaképpen? A gondolkodással azonosítható, vagy talán az emocionális szférával? Esetleg az akarattal vagy az öntudattal? Talán az érzékeléssel (is)? És vajon a vegetatív irányítást is a „lélek" végzi? Netán a „lélek" a profán pszichológia tudata lenne – vagy esetleg még a tudatalattija/tudattalanja is? Vagy mindezek csupán funkciói a keresett „léleknek"? S ha igen, akkor milyen vi-

szonyban vannak e funkciók mátrixukkal, a „lélekkel"? Tehát: *hol* az a „lélek", amelyről mint halhatatlanról a teológia – tudni vélvén, hogy *mi* – oly sokat beszél? Félő, hogy a teológia számára e kérdések nem csupán megválaszolatlanok, de fel sem vetődtek, továbbá hogy a fenti kérdések megfogalmazása annak a naiv és végig nem gondolt, következetlen hitnek az összeomlását jelentette volna, amely szerint az ember itt-és-most pszichizmusa, itt-és-most *ön*tudata (vagyis az, hogy minek tudja, mivel azonosítja önmagát) az a bizonyos „örök princípium", amiben az ember halhatatlansága megvalósul.

Természetesen mindezekre a kérdésekre (s ezeknek a kérdéseknek a száma még jócskán szaporítható) külön-külön itt nem kereshetünk választ. A tanulmány első felében elhangzott megfontolások alapján azonban kimondhatjuk, hogy az ember halhatatlan princípiuma nem lehet azonos a pszichológia által vizsgált pszichikum egyetlen képességével, egyetlen funkciójával vagy területével sem, mint ahogy nem lehet azonos e pszichikus aspektusok összességével sem, hiszen azok egyrészt mind ténylegesen is időbeliek, időbeli kezdetük van, változásnak alávetettek, s ennek megfelelően ontogenetikusan fejlődnek ki, másrészt pedig maguk az állatok is rendelkeznek a pszichikus szféra képességeinek egy részével, ha jelentősen kisebb *mértékben* is, mint a *normális* és *felnőtt* ember – és itt a „mérték" szó kiemelése azért lényeges, mert az állati és az emberi psziché csupán két stádiumát képezi a pszichikus fejlettségnek, még ha ez a bizonyos mértékbeli eltérés a kvantitatív szempontokon túl kvalitatív szempontokat is magában foglal.

Ez utóbbiakkal, tehát az állatokkal kapcsolatban nem mehetünk el szó nélkül amellett a szerencsétlen vita mellett, amely az állati „lélek" léte avagy nemléte körül bontakozott ki. Mindazonáltal ezúttal sem a vitába kívánunk beleavatkozni, és még kevésbé lenne kívánatos pro vagy kontra állást foglalnunk – már csupán azért sem, mert itt is egy hamis dilemmával állunk szemben, egy olyan hamis dilemmával, amelyért a keresztény „lélektan" fogalmi zűrzavara tehető felelőssé; éppen ezért ami lényeges, az a pro és kontra álláspontok fogalmi-antropológiai hátterének tisztázása. Míg korábban, a keresztény gondolkodásmód talaján állva az ember hajlamos volt a kérdést abban az irányban eldönteni, hogy az állatoknak nincs „lelkük" (és nem nehéz kitalálni, hogy e döntés hátterében mi állhatott), addig ma, profán alapokon állva, hajlamos ugyanerre a kérdésre azt válaszolni, hogy az állatoknak is van lelkük. Voltaképpen – és majd a későbbiek folyamán ennek oka is egészen világossá fog válni – mindkét álláspont helyes; ezúttal mindössze annyit érdemes mondani magyarázatképpen, hogy e látszólag ellentmondó megállapítás hátterében az áll, hogy a ma profán embere már nem arról a „lélekről" beszél, amelyről a régmúlt keresztény embere, aki csupán azért nem adott a fenti kérdésre pozitív választ, mert a pszichikus szférát többé-kevésbé azonosította az örök szellemi princípiummal. Mindazonáltal az állati lélek körül kibontakozott vita meg-

gondolatlan voltát a fentieknél is jobban jellemzi az a rendszerint figyelmen kívül hagyott tény, miszerint a latin *animal*, „állat" kifejezés az *anima,* „lélek" szóból ered, és pontosan azt jelenti, hogy „lelkes" (vö. „lelkes állat").

Az örök szellemi és halhatatlan princípium tehát semmiképpen nem azonosítható a pszichével, sem annak egészével, sem annak egyes részmegnyilvánulásaival, továbbá az utóbbi az előbbinek nem is megnyilvánulása abban az értelemben, ahogyan mondjuk – mint a materialista szenzualizmus véli – a tudat megnyilvánulása, „terméke" az agynak. Azonban bizonyos, és a fentitől eltérő értelemben még a „termékének" is tekinthető, amennyiben e viszony nem foglalja magában a kettő lényegi egyneműségét, vagyis amennyiben a psziché nem mintegy külső perifériája a „szellemi léleknek" *(pneuma)*; mindazonáltal sokkal helyesebb, ha az utóbbit az előbbi létalapjának, ontikus bázisának tekintjük. Ebből a megközelítésből a szellem nem csupán az emberi lélek létalapja, hanem létalapja az állati léleknek is, a növényi „félpszichikus" képességeknek, de létalapja a legegyszerűbb és legközönségesebb fizikai formációknak is, amelyekről már aligha állítható, hogy bármiféle pszichizmussal is rendelkeznének.[17] Ezek szerint az ember és az állat közötti különbség nem abban van, hogy az utóbbinak nincs lelke, még csak nem is abban, hogy – szintén az utóbbinak – nincs szelleme (hiszen az állat mindkettővel „rendelkezik"), hanem a különbség ott található, hogy az állatok esetében a léleknek és általában az egész pszichoszomatikus együttesnek egészen más a *viszonya* a szellemhez, mint az ember esetében – és nem utolsósorban az állati egyed tudatosságának, vagy pontosabban öntudatosító képességének hiánya miatt. A keresztény terminológiát segítségül hívva, de azt mégis némileg átalakítva azt lehetne mondani, hogy míg az állati egyednek a szellem egy „természetes természet" szerint létalapja, addig az emberi individuumnak – egy másodlagos áthatottság folytán – valamiféle „kegyelmi természet" vagy „természetes kegyelem" szerint létalapja. Az állat tehát korántsem azért halandó, mert nincs örök szellemi princípiuma; hiába „rendelkezik" viszont e princípiummal, voltaképpen és a szó szoros értelmében *nem rendelkezik vele*, nem is képes rendelkezni vele; mint ahogyan a szó hasonlóképpen szigorú értelmében nem rendelkezik *saját* pszichéjével sem, még ha az – némileg korlátozott értelemben – ő maga, saját maga is.[18] Mindehhez még hozzátehető, hogy közönséges állapotában maga az ember sem *rendelkezik* szellemével, de mivel pszichéjével, és azon belül is önazonosító képességével (ön-tudat!) kisebb-nagyobb mértékben rendelkezik, lehetősége van arra, hogy rendelkezzen szellemével is, hogy birtokába vegye szellemét oly módon, hogy hagyja magát a szellem által birtokba venni.

Hasonlóképpen rosszul fogalmazott és rosszul megválaszolt, illetve a hagyományos keresztény „pszichológia" fogalmi keretén belül megválaszolhatatlan kérdés a gyermekek vagy a csecsemők (netán embriók), illetve a különféle pszichikus bántalmakban szenvedők posztmortális lehetőségeinek és halhatat-

lanságának kérdése, tekintve, hogy mind a csecsemők, mind az elmebetegek gyakran alacsonyabb rendű pszichikus képességekkel rendelkeznek, mint az egyes magasabb rendű állatok (nem is beszélve az embrionális állapotban levő individuumokról, amelyekkel kapcsolatban a teológia úgyszintén feltételezi, hogy van „lelkük", hiszen a művi abortuszt is emberölésnek tekinti).[19] Már ebből az észrevételből is önként adódik a kérdés, hogy egyrészt ha egy csecsemő vagy egy oligofrén ember halhatatlan, akkor egy magasabb rendű állat miért nem az; vagy másik oldalról nézve, ha egy magasabb rendű állat halandó – még ha *posztmortálisan* halandó is –, akkor egy csecsemő vagy gyengeelméjű miért volna halhatatlan. A válasz az ortodox és mindenféle heterodox keresztény pszichológia keretei között csak úgy szólhat, hogy az a bizonyos örök szellemi princípium nem azonos a pszichikus szférával, hanem valahol a mögött keresendő. Itt rögtön felmerül a kérdés, hogy ha a kettő nem azonosítható, akkor milyen viszonyban állnak egymással. Ha ugyanis a pszichikus szféra az örök szellemi princípium külső képességi köre, megnyilatkozása, akkor egy magasabb rendű állat esetében az *minek a* képességi köre – vagyis honnan származik az állatok pszichikus szférája, ha a pszichizmus lényegében egynemű „terméke" a mögöttes szellemnek, másrészt pedig (és ez egy alapvető kérdés!) egy csecsemő e képességi kör kifejlődése nélkül, „lelkének" mintegy csíraszerű állapotában, még ha halhatatlannak is tekinthető, vajon *tudatában lesz-e* halhatatlanságának (ha egyszer annak sincs tudatában, hogy megszületett és él!)? Vagy más megközelítésben: vajon egy embrió „lelke" embrionális „lélek"-e? Ha ugyanis igen – és a különféle keresztény „pszichológiák" erre a válaszra kényszerítenek még akkor is, ha ők maguk nem jutnak el ide –, akkor még ha halhatatlan is az embrionális lélek, várhatóan nem lesz tudatában saját halhatatlanságának (s ez a halhatatlanság abszolút voltával ugyancsak összeférhetetlen!).

E kényelmetlen zsákutcából a hagyományos keresztény „lélektanok" keretei között csupán egyetlen kiút létezik: a „lélek" már teremtése pillanatában, külső képességi körének kifejlődése előtt és mellett és mögött is rendelkezik a fejlett pszichikus képességekhez hasonló belső, inherens képességekkel, amelyek azonban a szellemiség testi fogsága, kötöttsége alatt nem tudnak megnyilatkozni, hanem mintegy látens – de nem potenciális – állapotban, a tudatosság alatt húzódnak mindaddig, amíg – *post mortem* – szükség nem lesz rájuk. Egy ilyen válasz azonban mindenekelőtt figyelmen kívül hagyja a már érintett principiális axiómákat (a szellemnek nincs időbeli kezdete stb.), továbbá ebben az esetben is megválaszolatlan marad az a kérdés, hogy akkor honnan származik az állati lélek (amelynek az emberi lélekhez hasonlóan a mögöttes szellemi princípium lényegében egynemű képességi körének kellene lennie); másrészt – s ez a döntő – a fenti válasz éppen ahhoz az állásponthoz vezet, melyet a jelen tanulmány képvisel: vagyis burkoltan azt mondja ki, hogy a lé-

lek és a szellem *nem lényegében* egynemű, és az előbbi az utóbbinak nem külső képességi köre – hiszen egy eleve adott, materiális-pszichikus kontingenciák által nem érintett és érinthetetlen látens tudat (szellem) állandó jelenléte az empirikus és potenciális (vagy éppen aktuális) tudat (lélek) mögött a kettő olyan fokú távolságát feltételezi, hogy értelmetlenné válik a kettőről mint lényegében egyneműről beszélni.

Ugyanez a megoldhatatlansági krízis mutatkozik akkor, ha a teológia a csecsemői vagy éppen magzati „lélek" halhatatlanságának tételezésén túl e halhatatlanság specifikumait *találgatja*. Találgatja, mert itt valóban csak *ad hoc* feltételezésekről van szó, melyeknek egyáltalán nincsenek biblikus alapjai. A kiindulópont az, hogy a csecsemői „lélek", természetesen, nem küldhető a pokolba (hiszen semmiért sem tehető felelőssé, ráadásul pedig még bűnt sem követett el), de a mennybe utalni is túlzás lenne; és minthogy sem az egyiket nem érdemli *meg,* sem a másikat nem érdemli *ki,* a teológia a kettő között, de a mennyhez közelebb tart fenn számára egy helyet, melyet *limbus*nak („tornác") nevez. E *limbus*ban a menny természetfeletti (kegyelmi) boldogságával ellentétben e „lelkek" a boldogságnak csupán egy természetes állapotába kerülnek. A populáris vallásosság szintjén viszont e „lelkek" egyenesen „angyalkákká" lesznek, hiszen – így e logika – nem követtek el bűnt, noha csak az ártás *tudatos* képességének birtokában lehet valaki ártatlan. E „megoldások" mesterkélt és erőltetett volta mutatja, hogy a teológia nem tud mit kezdeni ezekkel a „lelkekkel", ide-oda „tologatja" őket a túlvilágon, miközben fel sem teszi magának a kérdést, hogy – bármi is lesz a posztmortális sorsa ezeknek a „lelkeknek" – vajon egyáltalán tudatában lesznek-e sorsuknak.

A fenti anomáliákkal ellentétben az alternatív keresztény lélek- és szellemtan válasza a „csecsemőhalhatatlanság" kérdésére az, hogy egy csecsemő ugyanúgy túl tudja élni a halált, mint egy magasabb rendű állat, viszont egyik sem *tudja*, hogy túlélte a halált; másrészt pedig ezekben az esetekben csak a halál időleges túléléséről van szó, és nem halhatatlanságról. Természetesen, mint már korábban is mondtuk, egy csecsemő*nek* vagy egy állat*nak* is van halhatatlan szelleme, de mivel pszichikus képességeinek alacsony volta miatt egyik sem képes *rendelkezni* vele, ezért egyúttal az is igaz, hogy sem egy csecsemőnek, sem egy állatnak nincs szelleme.[20] Ha ugyanis a halandó lélek nem tud mintegy csatlakozni a halhatatlan szellemhez, vagyis ha saját öntudatát nem tudja átvinni ebbe a halhatatlan szellembe, akkor aktuálisan nem ő lesz az, aki halhatatlan, hanem valami/valaki olyasmi, ami *nem ő* – ugyanis a döntő a megélt tapasztalat, az átélt identifikáció! Az ilyen lélek sorsa tehát ugyanaz lesz, mint a hátrahagyott testé: a halált ugyan túléli, de több-kevesebb időn belül mintegy pszichikus hullaként bomlásnak indul (ld. Seol, Hádész stb.),[21] míg a szellem, amely nem tudott énné lenni (és ez az értelme az összes szakrális hagyomány által jól ismert újjászületésnek, második születésnek vagy felülről

való születésnek) – exoterikus megfogalmazásban – visszatér Istenhez, illetve – ezoterikus megfogalmazásban – sehová nem tér vissza és sehová nem jut, hiszen ő maga az, ahová vissza kellene térnie… És éppen mert a halhatatlanság (a lélek-individuum oldaláról nézve) benne valósulhat meg, saját oldaláról nézve azonban ez a halhatatlanság benne örökké aktuális, értelmetlen különféle halhatatlanságokról beszélni, és még értelmetlenebb és ellentmondásosabb halhatatlanságról beszélni az infernális szférákban, hiszen a halhatatlanság egy olyan abszolút „tény", amely nemhogy negatív tartalommal nem képzelhető el, de egyáltalán semmiféle olyan tartalommal sem, amely alá van vetve a relativitás világának (*limbus* stb.). Voltaképpen a halhatatlanságnak csak egyetlen tartalma, csak egyetlen specifikuma lehet, s ez *maga a halhatatlanság*. Azzal, hogy „halhatatlanság", a halhatatlanságról mindent elmondtunk, s annak minden további meghatározása értelmetlen és fölösleges. Másképpen kifejezve: a halhatatlanságnak ugyanaz a „formája", mint a „szubsztanciája", ugyanaz a „lényege", mint a „léte": ezért – és ez az alternatív keresztény pneumatológia végső válasza – *nincs* két külön halhatatlanság, mint ahogy nincs két Isten és nincs két külön szellem.

Ami még hátra van, az a *„pszichikus"* tisztázása; miközben ugyanis a halhatatlan szellemi princípium keresése közben eljutottunk a lélektől a szellemig mint attól alapvetően különböző valóságig, maga a pszichikum vált kérdésessé. Ha ugyanis a pszichikus szféra (és itt egyre megy, hogy emberhez vagy állathoz kapcsolódik!) sem nem halhatatlan (ami a szellem „sajátossága"), sem a fizikai mulandóság világához nem tartozik, akkor tulajdonképpen minek tekinthető? Hogy a kérdésre válaszolni lehessen, ahhoz az anyagfogalmat kiterjesztett értelemben kell alkalmaznunk, éspedig kiterjesztve mindarra, ami nem szellem.[22] Eszerint az anyag, a teremtettség anyagának *általunk ismert* két megnyilvánulási formája, két „vetülete" a „fizikus" (ezen *belül* a korporális) és a pszichikus. Ez egyébként összhangban van a legújabb mikrofizikai (Pauli, Weizsäcker) és mélylélektani (Jung) feltételezésekkel is, amelyek szerint tapasztalati világunk hátterében egy pszichofizikai természetű *a priori* „egységaspektus" húzódik – nem abban az értelemben, hogy a kettő közé esik, hanem hogy mindkettő gyökere, eredője, s így megkülönböztetésük is csak relatív volna. Ez közelről sem jelent sem materializmust, sem spiritualizmust, hiszen itt egyrészt nem is a szellemről van szó, másrészt a fenti elgondolás szerint nem az anyagból lesz a psziché, vagy fordítva, hanem mindkettő az egyetlen univerzális szubsztancia „vetülete".

Egy ilyen szemléleti keretben természetesen a szellem–anyag hagyományos dualisztikus felfogásának sincs alapja, ugyanis ezúttal a szellem már nem a teremtettség anyaggal szembeni pólusát képviselné; az „anyag" kifejezéssel jelölt szubsztancia pedig megnyilvánulásának számtalan formájában és szubtilitási fokában a teremtettség, a létesültség egészét jelentené, s így az itt körvona-

lazott, kiterjesztett anyagfogalommal párhuzamos értelemben felfogott – és hasonlóképpen kiterjesztett értelemben vett – *testiség* az, ami megfelel a skolasztika *principium individuationis*ának, vagyis az elkülönültség, a plótinoszi értelemben vett egy-ség alapelvének.

Az eddig elhangzottak egy olyan antropológiai bázist nyújtanak, amely magától értetődően körvonalaz egy iniciatikus technikát. Iniciatikus praxis alatt egy olyan kidolgozott utat és módszert kell érteni, amely tudja, hogy *honnan hová* vezet, és nem *ad hoc* alkalmazott „praktikák" sorozata. Ezotéria és metafizika nélkül viszont nincs beavatás, csak „lelki élet", esetleg misztika. A korábbi oldalakon elhangzottak alapján tehát azt kell mondani, hogy a beavatás két alapművelete közül *indirektnek* az tekinthető, amely a pszichofizikai irányultságú individuális öntudat meggyengítését célozza (aszkézis), míg *direktnek* az, amely a pneumatikus irányú önazonosítás erősítésére összpontosul (centroverzió). Ebben az erősen – nem történeti, hanem szemantikai értelemben vett – gnosztikus szemléletben is megvan a helye a keresztény gondolkodásmódban oly nagy hangsúlyt kapó erkölcsiségnek és szeretetnek, de hangsúlyozottan *ebben* van a helye és nem ezen kívül, e mellett vagy ezen túl; mindazonáltal az erkölcsiség és a szeretet metafizikai jelentőségének és ezoterikus értelmének vizsgálata túl messzire vezetne.

A kérdés tehát, hogy vajon az a „lélek", amely, mint Tertullianus mondta, természete szerint keresztény, azonos-e a pszichológia pszichéjével, immár – a kérdés némi helyesbítése után – megválaszolható. Minthogy Tertullianus minden bizonnyal a halhatatlan szellemi princípiumról akart beszélni, ezért az *anima* helyett a *spiritus* kifejezéssel kellett volna élnie; ha ugyanis ezt megtette volna, maga a kérdés sem merülhetett volna fel; illetve amennyiben meg is fogalmazódott volna, magában hordta volna válaszát: vajon az a szellem *(spiritus, pneuma)*, amely „természete szerint keresztény", azonos-e azzal a lélekkel *(anima, pszükhé)*, amely a pszichológia vizsgálatának tárgya?… A válasz természetesen: nem.

III. ZÁRADÉK

Továbbá, noha e tanulmánynak nem állt szándékában a tertullianusi definíció tartalmi érvényességéről nyilatkozni, hanem azt csak mintegy „apropóként" kívánta felhasználni a szakrális és a modern lélekkoncepció szembeállításához, ezúttal mégis illik néhány szót szólni erről is. Mindenekelőtt azt kell észrevenni, hogy Tertullianus megállapítása, még ha igaz is, a vonatkozások tényleges hierarchiáját a feje tetejére állítja. Mindig az elsődleges, az alapvetőbb határozza meg és méri le a másodlagost, és a jelen esetben az elsődleges nem a „keresztény", hanem a „lélek". Vagyis nem a „lélek" az, ami természete szerint keresztény (mint ahogy hasonlóképpen blaszfémikus lenne azt állítani, hogy Isten természete szerint keresztény!), hanem a keresztény az, ami ki-

sebb-nagyobb mértékben a „lélek" eredeti természete szerinti. Továbbá amire Tertullianus nyilvánvalóan gondol, az a természetesnek és a kegyelminek az egybeesése, vagy legalábbis nagyobb arányú egymást-fedése, és ez azt mutatja, hogy a kegyelmi voltaképpen a természetes akadálytalan kibontakozásának eredménye; a kegyelem pillanataiban a természet tör elő. Ezek szerint a kegyelmi (keresztény) nem más, mint a természetes („lélek") aktualizálása, a természet szerinti érvényesülése. A kegyelem bázisa ezért minden esetben a természet, de nem a lefokozott természet (a természet mint általános), hanem a primordiális természet (a természet mint normális). Csakis azért lehet valami kegyelmi, mert van természetes.

Jegyzetek

[1] [Első megjelenés: *Műhely* (Győr), 2. sz. (1992) 33–38. o. – *A szerk.*]

[2] Vö. *Tertullianus Művei*. Budapest, 1986, Szent István Társulat /Ókeresztény Írók 12/, 94. o. (*Apologeticum* 17,6).

[3] Amennyiben hagyományos keresztény vonatkozásban merül fel, a „lélektan" kifejezést – mintegy anticipálva e tanulmány végkövetkeztetését – kénytelenek vagyunk idézőjelbe tenni, ezzel is jelezve alkalmazhatóságának kétséges és bizonytalan voltát: egyrészt azért, mert csak *szeretne* az lenni, aminek hiszi magát (vagyis a halhatatlan szellemi princípium tudományának), másrészt pedig azért, mert még ha az is lenne, ami szeretne lenni, akkor sem pszichológiának, hanem pneumatológiának kellene magát neveznie; hasonlóképpen a „lélek" szó is, ha hagyományos keresztény kontextusban merül fel, idézőjelbe kerül az elkövetkezendők folytán majdan világossá váló, és a „lélektan" esetével némileg analóg okok miatt.

[4] Carl Friedrich von Weizsäcker: *Válogatott tanulmányok*. Budapest, 1980, Gondolat Kiadó, 270. o.

[5] Profán, vagyis minden transzcendens princípiumról leszakított; és ebben a vonatkozásban teljes mértékben indifferens, hogy az e lélektant művelő pszichológus – úgymond – vallásos-e, vagy sem.

[6] Annak vizsgálata, hogy egyáltalán szükség van-e keresztény ezotériára, illetve ha igen, akkor miért, továbbá, hogy miben állhatna egyáltalán egy ilyen ezotéria, meghaladja e tanulmány kereteit; mindenesetre egy keresztény ezotéria biblikus csírái annak ellenére is világosan felismerhetők, hogy azok létéről az egyház kétezer éven keresztül szisztematikusan nem volt hajlandó tudomást venni.

[7] A lélek *(nefes – pszükhé – anima)* és a szellem *(ruah – pneuma – spiritus)* közötti különbség fokozatos elhomályosodásáért és elmosódásáért a zsidó, majd a keresztény tudatban a hellén, azt követően pedig a karteziánus dualizmus tehető felelőssé, egyaránt alkalmazva a „lélek" és a „szellem" kifejezést minden nem-korporálisra. Ezzel kapcsolatban csupán annyi biblikus utalást teszünk, hogy ha a két kifejezés szinonim és szabadon felcserélhető volna, akkor az Írás a Háromság harmadik személyét éppúgy *nem kizárólag pneuma*ként említené, mint ahogy az állatok vonatkozásában sem beszélne *kizárólag pszükhé*ről, hanem e speciális esetekben *is* felváltva használná e szavakat, mint ahogyan felváltva használja azokat az ember nem-korporális „felének" jelölésére is; ezért az ember az állatvilághoz pszichikusan, az „istenvilághoz" pneumatikusan kapcsolódik;

vö. 1*Kor* 6,17: *ho […] kollóneosz tó kürió hen pneuma,* vagyis „Aki […] az Úrral egyesül, egy *pneuma* vele". Továbbá itt érdemes még megjegyezni, hogy noha a szellem és a lélek megkülönböztetését egyes szektáriánus mozgalmak is alkalmazzák, azonban a megfelelő és elkerülhetetlen konzekvenciák megfogalmazása nélkül.

[8] Vagy egy még közvetlenebbül az általunk képviselt irányba mutató megfogalmazás szerint *„az emberi lélek szellem"* – noha e dogma így meglehetősen semmitmondó, hiszen a szellem, illetve a szellemi ontológiai meghatározásával a teológia még mindig várat magára; vö. Schütz Antal: *Dogmatika. A katholikus hitigazságok rendszere I–II.* Budapest, 1923, Szent-István-Társulat, 330. o.

[9] Ugyanide tartozik még a természet és a személy megkülönböztetése, amelyet csak a trinitológia ismer, a szűkebb értelemben vett (unitárius) teológia nem, ezzel is tanúsítva öntudatlanul, hogy Istenben két „szint" van, és az egyik „szint" megállapításai nem feltétlenül érvényesek a másik „szinten". Ez korántsem ellentmondás; sőt, mindazok a feloldhatatlan ellentmondások, amelyek az istentan és a háromságtan között oly szembetűnőek, csakis úgy volnának feloldhatók, illetve csakis úgy oldódnának fel *önmaguktól,* minden logikai halálugrás nélkül, ha a teológia a *divinum*on „belül" az unitárius szintről és a trinitárius szintről mint hierarchikusan egymás alá illetve fölé rendelt szintekről beszélne (ld. Eckhart mester).

[10] Ami persze nonszensz, vagyis a feltételes mód használata ezúttal kötelező. Természetesen értelmetlen azt állítani, hogy Isten – akiben lét és lényeg egybeesik – csupán a „lélek" létével azonos. Ha ugyanis valami létében azonos Istennel, akkor már lényegében is azonos vele! Populárisabb megfogalmazásban a fenti feltételes mondat az emanatizmust takarja, amely szerint a „lélek" „istenrészecske"; a teológia joggal ítéli panteizmusnak – és ítéli el panteizmusként – ezt a gondolatot.

[11] Ez még az úgynevezett isteni tulajdonságokkal kapcsolatban is igaz, *nemhogy* a szellem tekintetében. Ha ugyanis Isten mindenható, akkor aki mindenható, az Isten; ha Isten végtelen, akkor aki végtelen, az Isten; ha Isten teljességgel változhatatlan, akkor aki teljességgel változhatatlan, az Isten, és így tovább. Az egyetlen isteni „jegy", amely ilyen módon nem fordítható vissza Istenre, vagyis az egyetlen irreverzíbilis isteni tulajdonság az egység. Ha ugyanis Isten egy, akkor aki vagy ami egy, az nem feltétlenül Isten, hiszen éppen az egy-ség, az individualitás az, amely minden létező legfontosabb attribútuma. Az egy-ség azonban azért nem irreverzíbilis, mert éppen és *kizárólag* Isten vonatkozásában nem igaz. Isten meghaladja az egységet *is,* meghalad mindenféle számosságot és nem számolható meg (nem lehet azt mondani, hogy „Istenből csak egy van"). Ugyanis minden egy, kivétel „egy", Aki nem egy (és természetesen nem is kettő vagy három).

Továbbá: a megfelelő dogmatikus formula („Isten szellem") vélhetően szándékolt homályossága mutatja, hogy a teológia nem merte vállalni annak világos eldöntését, hogy Isten azonos-e a szellemmel, vagy csupán szellemi természetű. Ha ugyanis egyértelműen ez előbbi mellett foglal állást, akkor elkerülhetetlenül arra a következtetésre jut, amelyre a jelen tanulmány is (s amely következtetés, mint majd látni fogjuk, a jelen dogmatikus formulának is megkerülhetetlen konzekvenciája); ha viszont egyértelműen az utóbbi mellett foglal állást, akkor egyrészt ellentmond önmagának (hiszen Istenben külön tételez létet és lényeget), másrészt a fent említett panteizmus hibájába esik, amely a „lelket" formálisan nem, de szubsztanciálisan azonosnak tekinti Istennel. Magától értetődik, hogy az „Isten szellem"-dogma az előbbi irányban értelmezendő, míg az „emberi lélek szellem"-dogma (mely hasonlóképpen bizonytalan definíció) az utóbbi, vagyis a szellemi természet irányában.

[12] Előd István: *Katolikus Dogmatika.* Budapest,1983, Szent István Társulat, 143. o. E megfogalmazás újra és élesen rávilágít arra, hogy a teológiának még nem sikerült tisztáznia a szellem ontikus mibenlétét.

[13] Ez utóbbi megállapítás csak exoterikusan igaz (és hozzá lehet tenni, hogy ennek meg nem értéséből erednek azok a populáris és fals félelmek, hogy vajon mit fogunk az örökkévalóságban csinálni, és hogy nem fogunk-e „ott" unatkozni); valójában *nincs két külön időtlenség*. Továbbá itt kell említést tenni arról, hogy az *ævum* (az angyalok és a „lélek" számára fenntartott időbeli „végtelenség") és az *æternitas* (Isten időfölötti végtelensége) megkülönböztetése ebben a vonatkozásban a tényleges probléma megkerülését jelenti.

[14] „Az indiai szövegek sohasem esnek abba a hibába, hogy egy lélekről, amelynek időbeli kezdete van, egyúttal halhatatlanságot is feltételeznének; és egyáltalán nem látjuk, hogy a keresztény evangéliumok bárhol is ezt a lehetetlen tanítást hirdetnék" (Ananda Kentish Coomaraswamy: *Hinduizmus és buddhizmus*. Budapest, 1989, Európa Könyvkiadó, 114. o.). S hogy ez valóban nem túlzás, és hogy a fenti megállapítás ellen semmiféle direkt vagy indirekt érv nem hozható fel érdemben, ezzel kapcsolatban ld. Schütz Antal: i. m. 326–327. o.

[15] A hagyományos kérdésfeltevésnek ez az elutasítása egyúttal arra is rávilágít, hogy álprobléma az a vita, amely a rosszat a jó hiányaként valló felfogás, illetve azt egy „pozitív" realitásnak tekintő nézet között alakult ki; e vita hasonló okok miatt értelmetlen, mint amelyek értelmetlenné teszik annak vitatását is, hogy vajon a hideg ténylegesen van-e, vagy csupán a meleg hiányaként. Továbbá mindez arra is élesen rávilágít, mennyire értelmetlen Istent a relativitás körébe tartozó fogalmak pozitív oldalainak (például jó) abszolút fokozásával jellemezni: ez nem jelentene mást, mint a relativitás abszolutizálását, ami nonszensz; nem is szólva arról, hogy ennek elkerülhetetlen következménye lenne a relativitások negatív felének (például rossz) abszolutizálása is, s így az egész szemlélet magától konkludálna egy jó és egy rossz *Istent* tételező manicheista dualizmusba. Isten túl van minden ellentétpáron, minden relativitáson, túl jón és rosszon…

[16] A „heterodox" kifejezés mindössze annyit jelent, hogy más véleményű, másként gondolkodó; pejoratív értelművé csupán a keresztény érában vált – az „ortodox"-tól, vagyis a helyes véleményűtől való megkülönböztetés jelöléseként.

[17] Ez a szenttamási fogalmi keretben csupán annyit jelent, hogy minden partikuláris létező részesül az isteni létből. Másrészt amikor a legegyszerűbb és legközönségesebb fizikai formációkról beszélünk, akkor nem feledkezünk meg arról, hogy az egyszerűség csak a fizikalitás területén kapcsolódik a közönségességhez: a létezés magasabb szintjein az egyszerűség éppen a magasabb rendűséggel egyenesen arányos.

[18] A rendelkezésnek ez a kettős hiánya láthatólag nem ugyanazt takarja; az állati lény nem rendelkezik ugyan sem szellemével, sem lelkével, de világos, hogy egészen más értelemben, mégpedig nem mennyiségi, hanem minőségi értelemben nem rendelkezik az előbbivel, mint az utóbbival.

[19] Ami a fentiek ellenére mégis elválasztja az állatölést az abortusztól, az nem az, hogy az egyik egy halandó állat, míg a másik egy halhatatlan ember, hanem az, hogy az utóbbi esetben egy lehetőségtől, a halhatatlanság *lehetőségétől* fosztanak meg valakit; és ebben az összefüggésben teljesen értelmetlen egy embrió embervoltára azzal hivatkozni, hogy az a művi abortusz alatt önálló lényként védekezik – ugyanis adott esetben ezt egy állati embrió is megtenné.

[20] Ismét hangsúlyozandó, hogy ez nem a kettő egy szintre helyezését jelenti, hiszen egy csecsemőnek – létrendi helyzeténél fogva és a szellem másodlagos áthatása folytán –

felnőve lehetősége van a halhatatlanságra, míg egy állatnak nincs. *Aktuálisan* azonban a kettő között nincs különbség.

[21] A „második halált" (ami voltaképpen a „második születésnek" a korrelatív párja), vagyis a tudati-öntudati kontinuitás *végleges* megszakadását a halhatatlan princípium egyidejű jelenléte mellett könnyű megérteni abból a jól ismert példából kiindulva, hogy az ájulás következtében beálló tudatvesztés sem befolyásolja a szellemi princípium létét. A „második halál" tehát korántsem a halhatatlan szellem megsemmisülését jelenti, hanem a tudatfolytonosság megszakadását, egyfajta posztmortális ájulást, amit már többé nem követ ébredés.

[22] Ez csak látszólag hasonló a pontatlan, mégpedig végzetesen pontatlan karteziánus definícióhoz, amely szerint ami nem korporális, az mind szellem (lélek); e definíció ugyanis nem tesz különbséget két olyan realitás között, amelyek semmiképpen nem jelölhetők egyféleképpen. Ezzel szemben a mi definíciónk szerint a pszichikus és a „fizikus" – a megfelelő megkülönböztetések figyelembevételével – egyféleképpen is jelölhető. Voltaképpen nem a szellem és a lélek vonható együvé, hanem a lélek és az anyag mint az egyetemes szubsztancia, a *prima materia,* a *nirguna mula prakriti,* a minősítetlen gyökértermészet két vetülete.

Rama P. Coomaraswamy

PSZICHOLÓGIAI INTEGRÁCIÓ ÉS VALLÁSOS SZEMLÉLETMÓD

BEVEZETÉS: TEKINTETTEL AZ „ÉNRE”[1]

A filozófiai háttérnek és oktatásnak köszönhetően a közegészségügyben dolgozó szakemberek többsége hajlamos a pszichiátria szemüvegén át tekinteni a vallásra és/vagy a spiritualitásra. Hogy egy adott vallási érték minden körülmények között „igaz”-e, számunkra most nem vitatéma – törekvésünk arra irányul, hogy a probléma középpontjába helyezzük: egy ilyenfajta érték pszichésen pozitív, vagy negatív szerepet játszik-e páciensünk életében minden körülmények között. Ha valaki elfogadja a freudi korpusz filozófiai premisszáit – a darwinizmust, a materializmust és az ateizmust –, ez a hozzáállás nemcsak logikussá, hanem kötelezővé is válik. Egy ilyen *Weltanschauung* [világnézet – *A ford.*] keretein belül a vallásos hit különböző formái szükségszerűen megtévesztőnek látszanak. De nincsenek-e mindannyiónknak dédelgetett illúziói, és miféle bajt okoz, ha az efféle megtévesztések segítenek hajózni az élet viharos tengerén?

Természetesen létezik egy másik nézőpont is: amikor vallásos szemlélettel tekintünk a pszichiátriára. Azonnal felteszik majd a kérdést: „*melyik* vallás nézőpontjából – zsidó vagy keresztény, hindú vagy muszlim, nem is szólva a különböző szektákról ezen kategóriákon belül?” Az egészségügyi dolgozó összezavarodik ennyi konkurens vallásos nézőpont láttán. De mielőtt feladnánk a küzdelmet, fontoljuk meg az ellenkezőjét. A különböző pszichológiai elméletek serege éppúgy zavarba ejtő lehet a teológus számára. Például majdnem mindannyian egyetértünk a tekintetben, hogy az embernek van „énje”, de jóformán nincs két terapeuta, aki képes lenne egyetértésre jutni az „én” valódi természetét illetően, nem is beszélve arról, hogy ebben az esetben mit tekinthetünk „normális” hozzáállásnak. Ennek ellenére úgy gondolom, mindkét területen létezik egy elégséges konszenzus – egy konszenzus, amely megengedi, hogy kommunikáljunk egymással, s amely valódi segítséget nyújt pácienseinknek.

Amikor az ember a pszichiátria történetével foglalkozó szövegeket olvas, az a benyomása, hogy ezen a területen erőfeszítéseink csak kétszázötven évvel ezelőtt kezdődtek. Miközben pszichés betegségek nyilvánvalóan a kőkorszak óta léteznek, és miközben a teológusok minden nagy vallásban értekezéseket írtak az én pszichológiájáról és természetéről (vagy inkább azt kellene mondanom,

az ember számos különböző énjéről), legtöbbünk hozzáállása naiv vagy kevéssé ismeri e tárgyat. Még nagyobb jelentőséggel bír, hogy a vallásos szemléletmódok közötti számos különbség ellenére a nagy vallási tradíciókban meglepő egyezések léteznek az ember és különböző énjeinek természetére vonatkozóan. Szeretnék megvizsgálni néhányat e teológiai koncepciók közül, és megmutatni, bizonyos esetekben hogyan használhatjuk terápiás célokra. Azonban, mielőtt megnéznénk e teológiai alkalmazásokat, szeretnék néhány további problémáról szólni, amelyek kapcsolódnak gondolatmenetünkhöz.

HITRENDSZEREK

Ahhoz, hogy a terápia során hatékony kapcsolat alakuljon ki a pácienssel, úgy gondolom fontos, hogy legyen bizonyos közös vonás a terapeuta és a kliens létszemléletében. Jól illusztrálja ezt egy nagyon sikeres indiai pszichiáter kollégám esete, aki sok évig tanult Angliában és Ausztriában, majd mint teljesen képzett pszichoanalitikus visszatért Indiába. Megkérdeztem, hogy indiai páciensek kezelésénél használja-e a pszichoanalízist. Nevetett, mondván, az lehetetlen volna, mivel úgy látja, az átlagos indiai páciens nem hisz a pszichoanalízisben, és bolondnak néznék, ha ilyen kísérletbe kezdene. Mármost fontos felismernünk, hogy mindannyiónknak vannak „hitrendszerei". Fentebb említettem, hogy Freud darwinista, materialista és ateista volt. Miközben ez túlzott leegyszerűsítésnek tűnhet, arra enged következtetni, hogy hitt valamiben, ami nem racionálisabb vagy vitathatatlanabb, mint bármely páciensének hitrendszere. Orvos kollégáim engem évekig „hívőként" emlegettek, míg magukat a „nem-hívők" közé sorolták. Minél többet gondolkodtam erről, annál inkább meggyőződtem róla, hogy ez a dichotómia téves. Mindannyian hívők vagyunk, csak különböző dolgokban hiszünk.

A pszichológusok és pszichiáterek által vizsgált páciensek többségét ebben az országban egészen a legújabb időkig vagy azokhoz sorolhattuk, akik erőteljesen pszichotikus tüneteket mutatnak és intézményesített kezelésre szorultak, vagy azokhoz, akik egészen hasonló háttérrel rendelkeztek, mint maguk a terapeuták, vagyis az amerikai középosztályhoz, s egyazon hitben és szemléletmódban osztoznak. Erős vallási hovatartozású betegek, legyenek ortodox zsidók vagy keresztények, arra hajlottak, hogy távol tartsák magukat a pszichiáterektől. A helyzet ma már másként fest. Pszichotikusok természetesen még léteznek, de a szociális és vallási struktúrák összeomlása és az idegen kultúrákból érkező egyének megállíthatatlan beözönlése a kultúránkba oda vezetett, hogy számos *Axis II* problémát[2] kezelünk olyan egyéneknél, akikkel sokkal kevesebb közös vonásunk van. Természetesen nem szükséges osztoznunk páciensеink hitében, és nem helyénvaló személyes meggyőződéseinket rájuk erőltetni sem. Az viszont ránk tartozik, hogy megértsük nézeteiket és tudatában legyünk, hogy fontos szerepet játszanak életükben. A mögöttünk álló rövid

megjegyzések után engedjék meg, hogy néhány nagy vallás nézőpontjából vizsgáljuk meg a pszichológiát, vagy pontosabban, az ember természetét, és megnézzük, vajon integrálhatjuk-e koncepcióikat gyógyító terápiánkba.

AZ „ÉN" A VALLÁSBAN

A tradicionális pszichológiák emberre vonatkozó megközelítései, mondhatjuk, arra az alapelvre épülnek, amely szerint az embernek két „énje" van: *a)* a valódi „létével" összefüggő benső „Én" [Önmaga(m), *Self, Selbst – A ford.*] vagy „szakrális" mag, és *b)* a külső pszicho-fizikai „személyiség", a testből és lélekből álló iszlám *nafsz,* amelyet, mivel sajátosságai állandóan változnak, gyakran összetett és sokszerű énként írnak le. Mindazonáltal más szövegek az ember hármas természetéről beszélnek, mert a testet elválasztják a pszichétől. Kezdjük az emberi „én" leírására használt terminológiák tisztázásával:

	KATOLIKUS	GÖRÖG	ISZLÁM
SZELLEM	*Spiritus* (*Animus* vagy *Intellectus*)[3]	*Pneuma*	*Ruah*
LÉLEK	*Anima*[4]	*Pszükhé (psziché)*	*Nafsz*
TEST	*Corpus*	*Szóma*	*Dzsiszm*

Míg a tradicionális pszichológiák gyakran egy háromosztatú antropológiáról beszélnek, a pszichét és a testet mint „kis ént" vagy „egót" gyakran egy kategóriába sorolják.[5] Ekképpen tanította nekünk Aquinói Szent Tamás: *„duo sunt in homine"* (ketten lakoznak az emberben), és ennek megfelelően beszélt Szent Pál a „tagok" törvényéről az „elme" törvényével szemben (*Róm* 7,23). A test és a psziché fogalmilag két okból olvad össze:

1. A testnek önmagában nincs irányító ereje. Szüksége van egy bizonyos magasabb erőre, mint például a psziché, amely megmondja, mit tegyen, vagy legalábbis, hogy ennek útmutatásait kövesse; valamint

2. mind a test, mind a psziché nélkülözi a változatlanságot vagy állandóságot, amennyiben szüntelenül változnak, avagy abban az állapotban vannak, amit a teológusok „valamivé válásnak" neveznek.

Kérem, vegyék figyelembe, hogy jómagam, vagy inkább a tradicionális pszichológiák egyenlőséget tettek a „kis én" és az „egó" közé. A teológusok a freudi pszichológusoktól eltérő értelemben használják az „egó" terminust. Az

énközpontúságot – amit eltúlzott formájában „rosszindulatú nárcizmusnak" hívunk – úgy tekintik, mint egoitást vagy önérzetet, s így hajlamosak az ilyen egyénekről mint „öntelt" (azaz „kis énnel" telt) lényekről beszélni. Akárhogy is áll a dolog, ez a „kis én" vagy „egó" soha nem állandó. Albert Ellist[6] idézve, az „»én« egy szüntelen történésben lévő, örökké változó folyamat". A változásra, átalakulásra való igen erős képessége teszi a „kis ént" törekvéseink tárgyává.

Mármost szemben a kisebb és ingatag, változékony „énnel", amellyel nekünk pszichiátereknek és pszichológusoknak dolgunk van, és amelynek megváltoztatásában igyekszünk segíteni klienseinknek, a vallásos pszichológiák úgy tartják, hogy az ember birtokol egy magasabb avagy benső Ént. Ezt a benső Ént, amelyet gyakran nagy kezdőbetű használatával különböztetnek meg, számos névvel illetik. „Isteniként" tekintenek rá, s a gyakoribb megnevezései között szerepel a „lélekben lakozó Szent Szellem", a skolasztikus *„Synteresis"*, a hindú „Lélegzetek Forrása", vagy *Átman,* az arab *Ruah,* Philónnál a „lélek Lelke", Platónnál a „Benső Ember" és így tovább. Egy ilyen metafizikai szemléletmód továbbá feltételezi, hogy az átlagember „harcban áll önmagával", pontosan azért, mert ezek az ének konfliktusban vannak egymással, és hogy igazi szellemi épség és egészség végső soron egyedül a szent emberben található meg, akinek két énje egy – a „megbékélés" vagy „jóvátétel" lényegében ugyanis ama állapot sajátossága, amelyről elmondható, hogy a „bárány és az oroszlán" békésen egymás mellett hevernek. Ebben az értelemben beszélünk arról, hogy valaki uralkodik önmagán és figyelmezteti zaklatott énjét, hogy „tartsd magad" vagy „szedd össze magad".

Engedjék meg, hogy az önök közül is sokak által ismert *Bhagavad-gítá*ból vett idézettel illusztráljam ezt a *Weltanschauung*ot. A mítosz – e szót nem a napjainkban általánosan elfogadott értelmében használom, hanem inkább egy történet formájában megnyilatkozó igazságot értek alatta – a *Dharma* vagy „a helyes cselekvés" harcmezején kezdődik. Ardzsuna arra kéri Krisnát, kocsihajtóját, vezesse szekerét a Jó és a Gonosz erőit képviselő két szembenálló sereg közé. Számos érvet felsorakoztat – egyébként istenfélő, vallásos szófordulatokba öntve – az ütközettel szemben, amit fegyvereinek – a lélek képességeinek – földre dobásával fejez be. Majd könnyek közt elhagyja az Erőfeszítések Mezejét. Mondanunk sem kell, hogy nem egyébről van itt szó, minthogy minden nap, mikor felkelünk, valamennyiünknek szembesülnünk kell a Harccal – bátorsággal élni, és reménnyel telve megvívni a Benső Harcot, amivel akár tetszik, akár nem, mindenkinek szembe kell néznie. Ez az esszenciális sajátossága az iszlám *Dzsihád*nak, vagy amit Scapoli Atya „spirituális hadviselésnek" nevezett.[7] Ardzsuna végül visszatér a küzdelembe, mivel harcos lévén kívül és belül egyaránt kötelessége harcolni a Gonosz ellen. De a szimbolika még ennél is többet rejt magában, ugyanis a Szekér az a pszicho-fizikai jármű, amely*ként* vagy amely*ben* – arról való tudásunkkal összhangban, hogy „kik

vagyunk" – élünk és mozgunk. A lovak az érzékek, a gyeplő a felettük való uralom. Ha engedik, hogy a lovak az elme után menjenek, a szekér letér az útról. Csupán ha az Én, az isteni Krisna által képviselt *Átman,* tudásának megfelelően az elme megzabolázza és vezeti a lovakat, akkor, és csak akkor haladhat a kocsi a megfelelő irányba.

„Senki sem harcolhat az ellenséggel, ha nem irányítja szekerét." Az ilyen típusú megfogalmazások meglepően univerzálisak. Szeretném az emlékezetükbe idézni Szent Patrik híres versét, melynek ezt a címet adta: „Krisztus a szekéren", és egy passzust az *Ószövetség* könyörgéséből, Habakuk énekéből: „lovaidon és diadalszekereiden robogsz" (*Hab* 3,8). Még figyelemreméltóbb egy Chaim Vital rabbi által lejegyzett ördögűzésből való részlet, ahol ekképpen vall a *dybbuk* [rosszindulatú szellem – *A ford.*]:

> „A lélek olyan mint a kocsis, míg a test, mint a kocsi, a lovak, a kerekek és a gyeplő […]. Életem nagy részében testem parancsolt lelkemnek és érzéseim vezették értelmem. S ezért, mikor testemet leeresztették a sírba, rájöttem, lelkem annyira szolgájává vált testemnek, hogy nem tud felemelkedni a mennybe."

Mitikus allegóriánkban Krisna, a benső és magasabb Én, arra tanítja Ardzsunát, az identifikálódott személyiséget, hogy nem pusztán az egyén élete és halála fontos, hanem hogy minden egyes személyiségnek van egy benső magja, az *Átman,* s ez az, amit „ismernünk" kell. Elmondja Ardzsunának, hogy amíg nem ismerjük meg az *Átman*t, addig a két én „harcban áll majd egymással". A buddhista szentkönyvek hasonló problémáról beszélnek, amikor azt tanítják nekünk, hogy „a csőcselék, amely azt képzeli, hogy minden tulajdon – amit néhány pszichiáter az ember poggyászának nevez – az övé […] azok, akik azt mondják »én és enyém«, a tanulatlan sokaság", akik a saját „állhatatlan és összetett személyiségüket tekintik lényegnek." Ebből következik, hogy a Buddha egyik legvilágosabb parancsa az volt: „Tedd az Önvalót menedékeddé vagy tartózkodási helyeddé […]. Tedd az Ént lámpásoddá, tedd az Ént menedékké."

A misztikus írók minden tradícióban egyaránt beszélnek a „kis én" vagy *nafsz* megsemmisüléséről és transzformációjáról – egymással felcserélhetően, mivel a két szó lényegileg ugyanarra a folyamatra utal. A hindú szöveg, az *Aitaréja-áranjaka* jól illusztrálja mindezt: „Ez az Én odaadja önmagát annak az énnek, és az az én ennek az Énnek: egymássá válnak." Csak, aki megvalósította ezt a „legfőbb azonosságot" mondhatja Al-Halláddzsal: *„an al-Haqq"*, „Én vagyok az Igazság". Erről szólván szükséges lehet tisztáznunk, hogy mikor a tradicionális pszichológiák a minden teremtményben meglévő immanens Istenségről beszélnek, semmi esetre sem tagadják Isten transzcendenciáját. A

tradicionális szövegek bővelkednek az olyan kijelentésekben, hogy „Ő ott van kívül és belül". Egyszerre „Teremtő" és „Fenntartó". Azért „vagyunk", mert részesülünk az Ő „Létéből".

az „én" a modern pszichológiában

Miután bemutattuk a „két én" tradicionális koncepciójának univerzális voltát, s jeleztük, hogy majdnem minden pszichoanalitikus író írt valamit az én természetéről – és nincs közöttük két hasonló értelmezés –, fel kell tennünk a kérdést, hogy a modern pszichológia miért beszél olyan keveset, ha nem semmit, a Benső avagy Magasabb Énről. A válasz, azt hiszem, a következőkben rejlik:

1. A modern pszichológusok általában félnek a Freud által felállított korlátok elhagyásától.

2. Freud és követői a karteziánus világkép korlátai közé szorultak, és az emberi pszichét, ha nem az ember egészét, a 18. századi fizika diszciplinájából vett kifejezésekkel fogalmazzák meg.[8]

Filozófiai nyelven szólva, Freud „hume-iánus" volt. Hume-ot idézve:

> „Akad néhány filozófus, aki azt képzeli, hogy minden pillanatban tudatában vagyunk annak, amit énünknek hívunk; hogy érezzük létezését és a létezésben való folyamatosságát; és van valami bizonyos a szemléltetés nyilvánvalóságán, annak tökéletes önazonosságán és egyszerűségén túl." (*A Treatise of Human Nature*, Part IV. Sect. VI. – Of personal identity)

Hume azon igyekezetében, hogy körülhatárolja ezt az ént, belebonyolódott egy „labirintusba, ahol sem azt nem tudtam, hogyan helyesbítsem korábbi nézeteimet, sem azt, hogyan tegyem őket ellentmondásmentessé." Labirintus volt számára, mert nem tudta „tisztázni azokat a princípiumokat, amelyek egyesítik szukcesszív észleléseinket gondolkodásunkban vagy tudatunkban." Éppen ellenkezőleg, úgy találta, hogy az észlelések, érzések és érzetek mindig „folyamatos áramlásban és mozgásban" vannak. Így az emberi psziché „különböző észlelések vagy különböző tapasztalatok rendszeréből" épül fel, „amelyek ok-okozati relációjukból adódóan kapcsolódnak egymáshoz, és amelyek kölcsönösen létrehozzák, megsemmisítik, befolyásolják és módosítják egymást". Hume számára ebből következően az önazonosság vagy az „én" az elme képességeinek, az emlékezésnek és az okokra való következtetésnek illuzórius terméke lett, s arra az eredményre jutott, hogy „énünket vagy személyiségünket egy ok-okozati lánc alkotja".[9]

A tradicionális szerzők egyetértenének Hume leírásával, amennyiben azt a „kis énre" alkalmazta volna. Ahogy egyikük meg is fogalmazta, „egónk semmi más, mint egy név arra, ami valójában csupán észlelt viselkedésmódok sorozata." Azonban ellentétben állnak egymással, mikor Hume és követői azt állítják, az ember semmi több, mint ez az „én", mikor a szellemet az elmére, az elmét az agyra, az agyat pedig anatómiai szerkezetére redukálják. Az ilyen individuumok számára a gondolkodás egy „neuro-kémiai folyamat", vagy mint ahogy Wilson feltételezi, „az agy neuron szerkezetének *epifenomenon*ja". Miként William James a századforduló előtt megjegyezte, „ha valaki a humeiánusokkal együtt tagadja bizonyos transzcendentális princípiumok egységét, és azt mondja, hogy minden csupán múló gondolatok folyama, szembe megy a józan ésszel."

Freud, ahogy mondtam, lényegileg hume-iánus volt. Tagadta, hogy a lélekben lenne bármiféle transzcendens princípium, és az *id, egó, szuperegó* háromtagú struktúrájában látta az ember egészét. Amikor az „én" vagy „lélek" szavakat használta, speciálisan erre a háromrészes struktúrára vonatkoztatta. Mások, akik szintén az ő nyomdokaiban jártak, sőt még azok is, akik belátták, hogy az „én" egy felülről vezérelt struktúra, amely a freudi három részből álló lélek rendezéséért és irányításáért felelős, tagadnak bármely, a tradicionális pszichológiák benső Énjének megfelelő transzcendens princípiumot, akkor is, ha klinikai munkáik ilyen entitásra engednek következtetni. Időnként felébred az emberben a gyanú, hogy mindezt félelmükben teszik, nehogy „eretneknek" nyilvánítsák őket, vagy, ami még rosszabb, nehogy be kelljen ismerniük, hogy az ember spirituális természetű lény. Annak belátásából, hogy az ember birtokolja a magasabb Ént, világosan következik három konzekvencia:

1. Nyilvánvaló, hogy a magasabb Én magában foglalja néhány aspektusát annak, amit Freud *szuperegó*nak nevezett;

2. egy ilyen, az ember benső természetére vontakozó hierarchikus szemlélet elismerése tisztán mutatja a spirituális primátusát; valamint

3. ha az ember rendelkezik magasabb Énnel, rá hárul a kötelesség, hogy megkeresse, és kisebb énjét számtalan képességével együtt ezzel a magasabb Énnel együtt rendszerbe állítsa. Ennek terápiai jelentősége nyilvánvaló.

A TRADICIONÁLIS ÉS MODERN PSZICHOLÓGIÁK KÖZÖS VONÁSAI

Mint legtöbbünk, úgy természetesen Freud sem volt mindig következetes. Evolucionistaként hitt a szabad akaratban, és abban is, hogy a gyöngéket – a pszichológiailag vakokat és bénákat – a hatékonyabb működés érdekében támogat-

ni kell. Dacára bármely magasabb princípium olykor meglehetősen ambivalens tagadásának, semmi esetre sem gondolta úgy, hogy a szenvedélyeknek – a kis én ösztönző erőinek – szabad utat kellene adni. Hangsúlyozta annak szükségességét, hogy egy felnőtt szereteten és értelmen, ne gyűlöleten és ösztönös impulzuson alapuló életet éljen. Arról beszélt, hogy az érzéki szerelemnek inkább egy szerelmi objektumhoz kellene kötődnie, mintsem egy szerelem nélküli pusztán biológiai, állatias önzés legyen. Ennélfogva úgy tartotta, hogy a gyermeki erotikának a felnőtt mások iránt érzett szeretetévé kellene érnie – a szexuális partnertől független, „de-szexualizált" szeretetté. Freud arra is ráérzett, hogy a nemiség és a tiszta szexuális élet útja az apaság és anyaság, a gyermek után való aktív, egészséges vágy és a szülővé válás pszichológiai képességének irányába mutat, nem csupán ellenkező neműek szexuális társulása. Mindemellett rámutatott, hogy ha a gyönyör princípiuma – amit gyermeki szexualitásnak hívott – nincs irányítva, hanem teljesen szabadon engedik, az a felnőttnél meghasonlottsághoz és mentális betegséghez vezethet. Ennek elsőleges megnyilvánulása a felnőtt emberben éppen az, amit Freud „nárcizmusnak" nevezett.

Freudot gyakran helytelenül éri az a vád, hogy pácienseinek a tudattalan impulzusok szabadjára engedését tanította. Noha igaz, hogy úgy vélte, a szexuális ösztönnel kapcsolatban túlzottan tiltó hozzáállás nem kívánatos, gyakran elfelejtik, hogy éppen azért tartotta magát ehhez a nézethez, mivel egy ilyen elfojtó attitűd csak a szexuális ösztönök szubjektív értékének fokozását szolgálja. Valójában arról beszélt nekünk, hogy a tágabb értelemben vett szeretet látja kárát, ha csak kevés akadály áll a szexuális kielégülés útjába. Megjegyezte:

> „Azokban az időkben, amikor nem állt semmi a szexuális kielégülés útjában, mint például az ókori civilizáció hanyatlása idején, a szerelem értéktelenné, az élet üressé vált, és erős ellenhatás kialakulására volt szükség, mielőtt a szerelem nélkülözhetetlen emocionális értékét újra felfedezhették."

Ugyancsak megállapította:

> „Egyedül a szeretet működik civilizációs tényező gyanánt abban az értelemben, hogy magával hozza az egotizmusból az altruizmusba való átalakulást."

Amikor megkérdezték, milyennek gondol el egy tökéletesen normális embert, azt válaszolta, olyannak, akinek élete munkából és szeretetből (*arbeiten* és *lieben*) áll – hogy az ember pszichológiai egészségének végső ideája a magasabb emberi cselekvések, mint a szülői, gyermeki és baráti szeretet, állandóan növekvő kiteljesedése a pusztán érzéki erotikus és agresszív-destruktív ösztönök rovására. Szintúgy érzékelte, hogy a tudatalatti ösztöneinkről és motivációnk-

ról való tudás lehetővé tenné, hogy kontrolláljuk őket és így a szabadság egy bizonyos szintjét megvalósíthassuk. Az ilyen állásfoglalásokban nincs semmi, amit a vallásos emberek kifogásolhatnának.

Tisztáznunk kellene, hogy a tradicionális pszichológiák semmiképpen nem tagadják a tudatalatti vagy az ösztönök létezését, amelyek potenciálisan kórosak, de alkalmasak rá, hogy erényekké transzformálják őket. Platón az álmainkban támadó vágyakról szólván a következő szavakkal írt a tudatalattiról:

> „[…] amikor a lélek többi része alszik, például a többin uralkodó nyugodt értelem; viszont a féktelen és állati rész, étellel-itallal eltöltekezve felszökken, és lerázva az álmot elszabadul, hogy kiélje a maga kéjeit, tudod, ilyenkor e kiélésben mindenre képes, mint aki föloldódott kötelékeiből, és minden szégyenkezéstől, belátástól megszabadult; nem riad vissza még az anyjával való közösüléstől sem – azt hiszi, szabad – vagy bárki emberrel, istennel vagy állattal való közösüléstől; megöl bárkit és fal ételt rogyásig; egyszóval nem riad vissza semmi esztelenségtől és gyalázattól." [*Állam,* 571c–d, Jánosy István fordítása]

Mindnyájunknak, oktatásunk részeként, fel kell ismernünk a bennünk létező tudatalatti ösztönöket és a rosszra való hajlamokat. E pokolraszálláshoz – ha valaki nem akar a „mocsárban ragadni" – egy megfelelő mértékű felemelkedésnek is társulnia kell. Jacob Boehme jól megfogalmazta mindezt:

> „Mármost majdnem minden ember hordoz egy bestiát a testében, amely szerencsétlenséget hoz, zaklat és teher szegény rab léleknek […]. Újra angyallá kell változtatni ezt."[10]

Ezen kívül az „ösztönök" egy további területet nyújtanak a freudi teória és a tradicionális vagy vallásos nézőpont összeegyeztethetőségéhez. Freud az *id* két alapvető ösztönéről beszélt: a *libidó*ról, s arról, amit végül *thanatosz*nak hívott. A tradicionális teológusok ugyancsak beszélnek ezekről, ámbár más szavakat és eltérő paradigmát használnak. Számukra a lélek az élet princípiuma. Azt mondják, a növényeknek vegetatív lelke van, mely lehetővé teszi, hogy érzékeljenek és reagáljanak, alapfunkciói pedig a táplálkozás, a növekedés és a nemzés. Ezek a funkciók függetlenek bármely irányító akarattól, s a növény akár szeretné, akár nem, működnek. Az állatok animális lelke két képességgel egészül ki: a „vágyakozó" és az „érző" képességgel, amelyek szintén függetlenek bármely az értelemhez hasonló magasabb irányítástól. Ezek alkotják:

1. a „kéjvágyat", amely vágyakból, ragaszkodásokból, és az irracionális képzeletből áll, nagyrészt abból, amit Freud *libidó*nak nevezett; és

2. az „ingerlékenységet”, amely az agresszió és a támadó hajlam minden formáját magában foglalja.

Az ösztönös hajlamok ezen kettős természete a görög filozófusig, Empedoklészig visszakövethető, akinél a két fundamentális erő a „szeretet és a viszály”. Ezen erők fennmaradnak az emberiségben, de az értelemhez és az intelligenciához hasonló még magasabb képességekkel kontrollálhatók és irányíthatók (talán mondhatjuk, „szublimálhatók”). Hétköznapi nyelven azt mondjuk az emberről, úgy cselekszik, mint egy állat. Nem amikor ösztöneit használja, hanem mikor fékezetlenül, önuralom nélkül használja azokat, vagyis anélkül, hogy magasabb képességeinek irányítása alá helyezné őket. Nem mondunk morális ítéletet egy állat ösztönös cselekedeteiről, de egy embert elítélünk, ha felelőtlenül és tartózkodás nélkül cselekszik.

Ahogy Dante kifejtette, az ember hármas lélekkel megáldott, vegetatív, animális és értelmi lélekkel, s ennélfogva hármas ösvényen jár. Amilyen mértékben vegetatív, annyira keresi a hasznot; amilyen mértékben animális, annyira a gyönyört (amiben osztozik az állatokkal); amilyen mértékben értelmi, oly mértékben törekszik az erényre (ebben egyedülálló, avagy az angyalok társa).

A pszichiátriai gyakorlatban, azt hiszem, lehetetlen a terapeuta számára, hogy teljesen neutrális legyen. Miközben nyilvánvalóan saját erkölcsi normáink megszegése lenne, ha meggyőződéseinket pácienseinkre erőltetnénk – teljesen függetlenül attól, hogy egy ilyen kényszerített vélemény ritkán meggyőző vagy helytálló – mégis elkerülhetetlen, hogy meggyőződéseink egy bizonyos fokú hatással legyenek magatartásunkra és nem tudatos kommunikációnkra. Ha a páciens arról informálna bennünket, hogy azt tervezi, megöl valakit, a törvényi kötelezettségektől eltekintve, biztos vagyok benne, a saját velünk született jó vagy rossz iránti érzékünket közvetítenénk felé. Mi történik, ha páciensünk lopási szándékát közli velünk? Itt nincsenek törvényi kötelezettségek, amelyek a bizalmi viszony megszegését kívánják. Mégis, értékeink és meggyőződéseink vezetnének bennünket, hogy javasoljuk, az úr vagy hölgy találjon némileg helyénvalóbb eszközöket számlái kifizetésére. Ha erkölcsi értékeinket a *szuperegó* kialakulásának tulajdonítjuk, a *szuperegó* kialakulását pedig az ödipuszi befolyásnak, olyan redukcionizmushoz jutunk, amely nélkülözi az értelem minden értékét. Ám még ha csupán teoretikusan is, de elfogadjuk, hogy az emberben létezik egy magasabb szerveződés, mely vezetésre képes – azaz létezik egy természeti törvény, lényegében Tízparancsolat, a férfi és a nő szívébe vésve –, akkor segíthetünk pácienseinknek, hogy megtalálják ezt, s megtanuljanak hallgatni rá. Segíthetünk, hogy ezáltal megoldják az „ösztönök” vezetése alatt álló és a tudatalatti által befolyásolt kis én vagy *egó* és e „magasabb szerveződés” – amit a nagy vallások a bennünk lakozó szellemmel azonosítanak – közötti ellentmondásos kapcsolatot.

A tanácsadás tradicionális megközelítései

Személyes tapasztalatom, hogy a páciensek rendszerint azért jönnek hozzám, mert életükben valamilyen nagy krízis, veszteség vagy súlyos trauma érte őket. Miután az aktuális problémával megküzdöttek, sokuk távozik, mások viszont maradnak és jóval alapvetőbb kérdésekkel szeretnének foglalkozni, mint például hogy kik ők, s mi az életük célja és értelme. Ahogy Viktor E. Frankl sok évvel ezelőtt rámutatott,[11] a bécsi Poliklinik kórház betegeinek és ápolószemélyzetének egy keresztmetszeti statisztikai áttekintése szerint „a megkérdezett személyek ötvenöt százalékánál egy többé-kevésbé szembetűnő egzisztenciális vákuum mutatható ki. Más szavakkal több mint felük megtapasztalta annak az érzésnek az elvesztését, hogy az élet értelemmel bír." Számos terapeuta kerüli a kapcsolatot ezzel a problémával, talán mert olyan kérdéseket vet fel, melyeket ők maguk sem tudtak megoldani. Azonban az ilyen problémák nem múlnak el maguktól. Hogy Dr. Murphy egy könyvismertetőjéből idézzek: „Elsősorban az őket körülvevő csöndből tanultam, mely abból fakadt, hogy a tanácsadás során kerülték a morális kérdéseket. A gyakorlatban azonban gyorsan felfedeztem, hogy gyakran állnak erkölcsi problémák a szenvedés középpontjában, amely arra ösztönzi a beteget, hogy segítséget keressen." Ez az az eset, mikor az ember hármas természete, miként a tradicionális vallások látják, különösen – ámbár nem kizárólagosan – segítségére lehet azoknak, akik egy vallásos háttérből jönnek hozzánk. E paradigmával segíthetünk nekik belátni, hogy felelősek tetteikért, hogy számos problémájuk a két én küzdelmének eredménye, és megoldást kell találniuk konfliktusaikra azáltal, hogy megtanulnak hallgatni benső Énjükre, és aszerint rendet tenni rendezetlen életükben.

Hogyan reagálna Freud egy ilyen megállapításra? Azt hiszem, a válasz megtalálható Pfister lelkésszel[12] folytatott levelezésében. Freud kifejtette, hogy

> „A pszichoanalízis sem nem vallásos, sem nem nem-vallásos, hanem egy tárgyilagos eszköz, melyet a pap és a világi ember is használhat a szenvedő megsegítésében."

Azt írta a lelkésznek:

> „Ön szerencsés pozícióban van, hogy képes Istenhez vezetni őket […] számunkra a dolog elrendezésének ez az útja nem létezik. A mi közönségünk, mindegy, hogy milyen faji hovatartozású, vallástalan, és általában mi magunk is teljesen hitetlenek vagyunk."

Meggyőződésem, hogy a hierarchikus rend felé való irányultság alkalmazása, akár hiszünk benne személyesen, akár nem, értékes eszköz lehet bizonyos pácienseink számára.

Engedjék meg, hogy néhány megjegyzést fűzzek Platón jól ismert intéséhez: „Ismerd meg Önmagad". Kevesen vannak tisztában azzal, hogy ezt a figyelmeztetést Apollón templomában a Napkapu fölött helyezték el – a Napkapu lévén az az ösvény, amelyen keresztül e látható világ határain túljutunk. A görögök jól ismerték a különbséget Héliosz, a materiális nap, és Apollón, az „Isteni Nap" között. Szókratész elmondta, hogy az „Ismerd meg Önmagad!" parancsa nem egy „jó tanács", hanem „Isten üdvözletéül szolgál a belépőknek", és Isten így üdvözli azokat, akik belépnek az Ő szentélyébe, „másképp, mint az emberek" és „rejtélyesebben szól" (*Kharmidész,* 164d–e.). Máshol Szókratész kifejti, hogy „ő, aki arra utasít: »Ismerd meg Önmagad«, azt parancsolja nekünk, hogy ismerjük meg a lelkünket", azonban úgy folytatja, ha valaki csak a pszichét ismeri, „az a magáét, de nem önmagát ismeri" (*Első Alkibiadész,* 130e-től). Tehát Platón és valójában minden tradicionális vallás számára sokkal kevésbé volt fontos a „kis én", mint a Szellem megismerése, amely bennünk lakozik, és testünk a „temploma", s amivel alacsonyabb énünknek meg kell tanulnia „összhangba kerülni".

BEFEJEZÉS

Végezetül szeretnék egy muszlim szerzőt idézni, aki a Massachusettsi Műszaki Egyetemen diplomázott, s mind filozófiából, mind fizikából tudományos fokozatot szerzett a Harvardon. Már rámutattam, hogy az iszlám *nafsz* terminus az emberi psziché azon aspektusára vonatkozik, amellyel mi pszichiáterek és pszichológusok foglalkozunk. Ahogy prof. Seyyed Hossein Nasr kifejti: „Az arab nyelvben a *nafsz* szó egyaránt jelent lelket, magamat és egót. Hétköznapi jelentésében, a *nafsz* a lehatároltság, a szenvedély és vonzalom forrása, mindazé, ami az embert önzővé és egocentrikussá teszi. Ezt a *nafsz*ot, amit *al-nafsz al-ammarah*nak, a gonoszságra késztető léleknek neveznek, – a *Korán* terminológiáját követve – a halálon és a tisztuláson keresztül kell átalakítani. E folyamatnak a »fensőbb Én« irányításával kell végbe mennie. A Szellem segítségével a *nafsz al-ammarah* átalakul *nafsz al-lawwarmah*há, a vádló lélekké, saját természetének tekintetében nagyobb tudatosságra szert tevén, amely tudatosság önnön szubsztanciájának transzmutációja által válik lehetővé. A benső alkímiai transzmutáció következő fázisában a *nafsz al-lawwarmah* átalakul *nafsz al-mutma'innah*há, a nyugvó lélekké, mert immár elérte azt az állapotot, amelyben biztos tudásra tett szert, megleli a békét, mert rátalált saját középpontjára, Önmagára. Végül egyes Szúfik szerint a *nafsz al-mutma'innah* átalakul *nafsz al-radiyah*há, a kielégült lélekké, immáron olyan tökéletességre szert téve, ami által méltóvá válik arra, hogy a Szellem tökéletes menyasszonya legyen […]. Annak a folyamatnak, melyen keresztül az ember »Önmagává« válik, és eléri igaz természetét, nemcsak kozmikus aspektusa van; szociális jelentősége is a lehető legnagyobb. Egy olyan társadalomban, amelyben az »alacsonyabb ént«

önnön súlya ellenállás nélkül húzhatja lejjebb és lejjebb, ahol a »Tökéletes Önazonosságról« [Végső Önmaga(m)ról – *A szerk.*] és az eléréséhez szükséges eszközökről már nem tudnak semmit, ahol nincs az individuális »énnél« magasabb princípium, ott nem lehetséges más, mint a legnagyobb fokú konfliktus olyan korlátolt egók közt, akik abszolút jogokkal ruházzák fel magukat, olyan jogokkal, amelyek egyedül a tökéletesen beteljesített Ént illetik meg. Ebben a helyzetben még a könyörületesség spirituális erénye is puszta szentimentalizmussá fajul. Azonban a lélek tradicionális tudománya csak az egyetlen »Önmagamra« koncentrál; arra, amely – esetleg csak nagyon homályosan – a saját én és minden én középpontjában ragyog. E tudomány az »egyetlen-saját-Magam« szeretetén alapul, aminek mindazonáltal semmi köze sincs az önzőséghez. Épp ellenkezőleg, mások szeretetét követeli meg, akik legmélyebb értelemben véve az »egyedüli-én-Magam« vagyok. Mert ahogy Eckhart Mester mondta, »saját Magad szeretve minden embert úgy szeretsz, mint saját Magadat«."[13]

Fordította: Kocsi Lajos

Jegyzetek

[1] Az Amerikai Ortopszichiátriai Társaság 73. Évi Rendes Találkozóján elhangzott előadás (1996. május 1–4. Boston, Massachusetts). Előadó: Rama P. Coomaraswamy, Assistant Professor, Pszichiátria, Albert Einstein Orvostudományi Egyetem, New York City (NY). [Forrás: *Sacred Web. A Journal of Tradition and Modernity.* http://www.sacredweb.com/online_articles/sw3_coomaraswamy.html – *A szerk.*]

[2] [Az Amerikai Pszichiátriai Társaság által létrehozott *Mentális zavarok diagnosztikai és statisztikai kézikönyvé*nek *(DSM)* jelenlegi negyedik (DSM-IV, 1994) osztályozási rendszere közel háromszáz mentális zavart különböztet meg. A szakemberek – egy diagnózis felállításához – a kézikönyvben megtalálható öt különálló tengely *(Axis)* mentén értékelik a beteg állapotát. A második tengely *(Axis II)* zavarai két csoportra oszthatók: „*1. Mentális retardáció:* Ennél a rendellenességnél 18 éves korra jelentősen átlag alatti intellektuális működés alakul ki, melyet az adaptív funkciók deficitje vagy károsodása kísér. *2. Személyiségzavarok:* Az ebben a rendellenességben szenvedő embereket az adott kultúrában érvényes elvárásoktól jelentősen eltérő általános, tartós, rugalmatlan és maladaptív [rosszul alkalmazkodó – *A szerk.*] belső élményvilág és viselkedés jellemzi. Az *antiszociális személyiség*et mások jogainak folyamatos, krónikus figyelmen kívül hagyása vagy megsértése jellemzi, a *dependens személyiség*et pedig alárendelődő, kapaszkodó viselkedésmód." Ld. Ronald J. Comer: *A lélek betegségei. Pszichopatológia.* Budapest, 2005, Osiris Kiadó, 133–138. o. Bár a kapcsolódó szövegrésznél nem erről van szó, mivel a pszichológia nem nagyon hangsúlyozza, tegyük hozzá: számos olyan eset lehetséges, ahol az úgynevezett „tartós, rugalmatlan és maladaptív belső élményvilág és viselkedés", a „társadalomhoz" való nemalkalmazkodás nemhogy személyiségzavarra, hanem egyenesen lelki–szellemi egészségre (!) utal. – *A szerk.*]

[3] Az *intellectus* nem összetévesztendő azzal, amit manapság „intellektus" alatt értenek. Más tradíciókban számos különféle módon utalnak rá, úgy mint *Átman, Amon, Ruah* vagy *Csí*.

[4] Meg kell jegyeznünk az *Animus* (maszkulin) és *Anima* (feminin) közötti megkülönböztetést.

[5] [A Nagy-Én és a kis-én terminológiájával kapcsolatban érdemes felidéznünk László András szavait: „A szanszkrit nyelvű ind-hindú terminológia beszél Nagy-Énről, Nagy-Énségről (*Maháham*ról, *Maháhamikár*ól) és kis-énről, kis-énségről (*Alpáham*ról, *Alpáhamikár*ól), valamint Nagy-Önmagamról, Nagy-Önmagamságról (*Mahátmár*ól, *Mahátmakár*ól, *Mahátmikár*ól, *Mahátmyár*ól) és kis-önmagamról, kis-önmagamságról (*Alpátmár*ól, *Alpátmakár*ól, *Alpátmikár*ól, *Alpátmjár*ól). […] Valójában mind a *Mahá,* mind az *Alpa* előmegjelöléssel összetett szóvá lett jelzős szerkezettel Én-Önmagamra utalok: egyfelől ennek a valóban egyetemesen hatalmas fokára, másfelől ennek a még kisebb, korlátozottabb *proprioindividuális–propriopersonalis* vagy már alig *proprioindividualis–propriopersonalis* színvonalbeli fokozatára." (A saját személy, az énség és az önmagamság. In uő: *Tradicionalitás és létszemlélet*. Nyíregyháza, 1995, Kötet Kiadó, 59–60. o.) „Voltaképpen arról van vagy lesz szó – egy igazi értés atmoszférájában –, hogy az énség *(ahamaka, egónia, egomitas/egoitas, Ichheit)* átélése – mint önátélés – igen sok tudati *niveau*-n lehetséges. Ezek lehetnek gyengék és tompák, bizonyos tekintetben erősek és tompák, erősek és élesek is lehetnek, de lezáródóan, mintegy izolálódóan és izoláltan élesek. Minden énség-átélés pozitívum egy alacsonyabbrendűhöz képest, és negatívum egy magasabbrendűhöz képest." (Uő: *Tradíció és metafizika.* Debrecen, 2007, Kvintesszencia Kiadó, 97. o.) – *A szerk.*]

[6] Albert Ellis: *Reason and Emotion in Psychotherapy. A Comprehensive Method of Treating Human Disorders*. New York, 1962, Lyle Stuart.

[7] Az iszlám teológia gyakran beszél a külső harcról mint „kis szent háborúról", és a benső küzdelemről mint „nagy szent háborúról".

[8] Tudománytörténészek hajlamosak ezt egy legalább Kepler és Galilei idejéig visszavezethető hosszabb folyamat kulminációjának tekinteni. Kepler (1571–1630) jelentette ki: „éppúgy, ahogy a szem azért jött létre, hogy lássa a színeket, a fül, hogy hallja a hangokat, úgy az emberi elme azért van, hogy megértsen, de nem bármit, ami kedvére való, hanem a mennyiséget." Galilei (1564–1642) viszont az érzéki tapasztalat csalóka természetét kárhoztatta, és helyette matematikai magyarázatokhoz ragaszkodott olyan világi dolgok esetében is, mint amilyenek a hulló kövek. René Descartes (1596–1650) volt az, aki szilárd struktúrát adott az új valóságszemléletnek azon törekvésében, hogy egy matematikai princípiumokra épülő mechanikus tudomány alapjait lefektesse. Felismervén, hogy a dolgokban rejlő minőségek nem mérhetők, igyekezett azokat kiküszöbölni az által, amit ma az elme/test karteziánus dualizmusának neveznek. Ezt úgy valósította meg, hogy a mechanikus világot *res extensá*ra (ami mérhető – a későbbi newtoni „anyag") és *res cogitans*ra (a gondolkodó szubsztancia vagy tudat) osztotta. Szemlélete az én pszichoanalitikus koncepciójára vonatkoztatva megfelelőnek bizonyult. Descartes biztos volt saját létezésében pontosan azért, *mert* gondolkodni tud. Ez tűnt számára az egyetlen közvetlen bizonyosságnak, minthogy ez a *res extensa* létezésének logikai konzekvenciája. Ahogy mondta: „amikor gondolkodom, biztosan tudom, hogy létezem; ennek tagadása ugyanis épp a tagadás aktusának cáfolata volna." Marcia Cavell ezt „reflexív öntudatnak" nevezte. Ami ebből következik, az „egy egységesített szubjektivitás, az én egy benső magjának fogalma". Descartes-ot követően Newton (1642–1724) lényegében elutasította és figyelmen kívül hagyta a *res cogitans*t (amely a newtoni *sensorium*ra redukálódott és az agykamra börtönének foglya lett, mielőtt teljesen szem elől vesztettük), a *res extensá*t pedig a valóság teljességeként fogta fel. A newtoni fizika az úgynevezett emberről szóló tudományok egész sorozatának létrehozásához vezetett, melyek mindmáig egy rég ide-

jétmúlt fizikát igyekeznek felülmúlni. Newton mindamellett az énnel mint olyannal nem foglalkozott, és Hume-hoz (1711–1779) kell visszatérnünk ahhoz, hogy példákkal szemléltessük a teljes valóság *res extensá*ra avagy a mérhetőre való visszavezetésének logikai következményeit. Hume az abszurditásig vitte Ockham nominalizmusát, mivel a descartes-i álláspont gyökerei a nominalizmusban lelhetők fel.

[9] Idézi Lewis Kirschner in The Concept of the Self in Psychoanalytic Theory and its Philosophical Foundations. *Journal of American Psychoanalytic Association,* XXXIX. évf. (1991) 1. sz.

[10] Jacob Boehme: *The Way to Christ*. New York, 1947, Harper.

[11] Viktor E. Frankl: *The Doctor and the Soul. From Psychotherapy to Logotherapy*. New York, 1986, Random House.

[12] *Psychoanalysis and Faith. The Letters of Sigmund Freud and Oskar Pfister*. New York, 1963, Basic Books.

[13] [Seyyed Hossein Nasr: Öntudat és Tökéletes Önazonosság. *Axis Polaris* (Budapest), 1. sz. (é. n.) 32, 33–34. o. (Nagy Csaba fordítása) „A tradicionális pszichológia, vagy helyesebben pneumatológia, ami semmiféleképpen nem tévesztendő össze a modern pszichológiai tanokkal, a lehető legszorosabban kapcsolódik a tradicionális metafizikához, minthogy ebben találhatóak meg azok a módszerek, amelyek révén a lélek megismerheti önnön struktúráját, és a megfelelő szellemi diszciplínák segítségével úgy alakítja át magát, hogy végül megvalósíthassa »Önmagát«. […] A lélek tradicionális tudományai széleskörűen foglalkoznak a külső érzékeléssel, a benső tapasztalatokkal, a más tudatos lényekkel való kontaktussal és kommunikációval és hasonlókkal. De középpontjuk mindenek előtt az »Önmagamság« természetének a kérdésével foglalkozik, a tudat középpontjával, azzal a szubjektummal, aki azt mondja »én«. […] Minden tudatosság célja a »Tökéletes Önazonosság« beteljesítése: azé az »Éné«, akinek egyedüli joga, hogy azt mondja: »Én vagyok.« Ennek folyamán az ember ráébred, hogy bár az ösvény elején az »Önmagam« teljesen más, mint az én, végső fokon a kettő mégis egy, ahogy azt a hindú mesterek kristálytisztán hangsúlyozták. De ez az azonosság esszenciális, nem fenomenális és külsőleges. Az én egyfelől olyan, mint az óceán hullámának a tajtéka: talajtalan, átmeneti és illuzórikus, másfelől az »Önmagam« Fényének szikrája, egy fénysugár, ami lényegét tekintve nem más, mint a mennyei Nap. […]

A »Tökéletes Önazonosságot« elértek puszta jelenléte a társadalomban láthatatlan hatással bír az egész társadalomra; messze nagyobbal, mint amit a társadalmi renddel való kapcsolatuk tanulmányozásával fel lehetne tárni. Az ilyen férfiak és nők nemcsak a kegyelem csatornái a társadalom egésze számára, de ama igazság eleven megtestesülései is, hogy az öntudatosság csak az ember önfeláldozásán és korlátaira való ráébredésén keresztül vezethet el a »Tökéletes Önazonosságig«, és az egyetlen valóban könyörületes életmód – a szó elsődleges és végső értelmében –, hogy minden énben az Ént látjuk, következésképpen nem úgy viszonyulunk felebarátunk felé, mintha »sajátunk« volna, hanem úgy, hogy tudjuk, önnön középpontunkban egyek vagyunk. A más »ének« iránti szeretetnek metafizikailag csak önmagunk – nem korlátolt énünk, hanem a „Magábanvaló Én" – beteljesítésének egyik eszközeként van értelme. Ezért rendelkeznek úgy az evangéliumok, hogy a legfontosabb Isten szeretete, aztán a felebarát szeretete. Az ön-megismerés és az Önazonosság összefüggése ezt az alapigazságot tárja föl; az ember benső élete akkor is mélységes lenyomatot hagy a szociális renden, ha nem csinál semmit, és a szociális szint harmóniája csak úgy érhető el, hogy a társadalom tagjai kontrollálni tudják énjüket azon eszközök segítségével, melyeket csak a mindent fölülmúló alanyiság nyújthat számunkra." I. h. 32–35. o. – *A szerk.*]

Rolf Amtmann

OTHMAR SPANN PNEUMATOLÓGIÁJA

Az idealisztikus filozófia teremtő újjáélesztésével Othmar Spann visszaadta a *szellem* méltóságát, az emberi *társadalom* igazi alakját, a *történelem* benső, metafizikai értelmét, visszaemelve őket ama rangra, amit dicsőbb korok láttak bennük.[1] Ezzel nem csupán új életet és ragyogást adott valami réginek és elfeledettnek, hanem új utakat is feltárt a szellem lényegéhez.

Minden, ami szellemi, azonos fajú és ezért ugyanolyan alkatú is. Az objektív szellem, az emberi társadalom struktúrája alapvetően nem lehet más, mint az egyes szellemé. Ezért a megismerés útja a megismerő szellemével, a szubjektív szellemmel veszi kezdetét. A szubjektív szellemet saját szellemi struktúrájának benső élményei vezetik el az objektív szellem alkatához. Az önmegismerés megelőzi a világ megismerését. Önmegismerés az, ami végső soron „önmaga(m)" *(Selbst)* megismerését, a saját én metafizikai hátterének a megismerését jelenti. A társadalom és a természet megismerése, jóllehet velejárója, sőt elősegítője minden önmegismerésnek, csak származtatott lehet.

A szellemnek és a társadalomnak feladata betöltéséhez kibontakozásra és alakulásra van szüksége: történetük van. A szellemtan történetfilozófia által teljesül be. A *szubjektív és objektív szellem* tana a *történelem* filozófiájával együtt zárt egységet képez.

A szubjektív szellem tana (pneumatológia)

Pneumatológia és ontológia (gondolkozás és lét)

Spann fő műve, *A szellem teremtő útja (Der Schöpfungsgang des Geistes)*, mely a filozófia minden alapvető területét felöleli, illetve pneumatológiája, az *Ismerd meg Önmagad (Erkenne Dich selbst)* már címében is arra utal, hogy a szellem magában rejti a világ megismerésének kulcsát, s a filozófián belül kulcspozíció illeti meg a szellemtant. A szellem voltaképpeni lényege azonban csak előképe és ellenképe révén ismerszik meg. Előképe Isten, Isten pedig szellem. Ellenképe a természet, és a természet nem-szellem. A szellem csak azáltal nyeri el a méltóságát, hogy tudomása van Teremtőjével való hasonképűségéről *(Ebenbildlichkeit)*, illetve azáltal, hogy a természettől eltérőként ismeri fel létét, öneszmélése eljut a valódi önrendelkezésig.

Hasonképűség és *ellenképűség (Gegenbildlichkeit)* – ez a világ két alapfenoménje. Ami „hasonképű" a Teremtővel, kézjegyét, teremtő, cselekvő és alkotó vonásait viseli; a teremtett „kép" ellenben a teremtettség jegyeit, a látszólag „élettelenét", a „természet", mégpedig az anorganikus természet vonásait hordozza; de minden organikus már élettel bír a szellem hatalma révén! Az eleven, folyton teremtő szellem és a teremtett, holt mechanizmusnak tűnő természet: ez a két egymáshoz rendelt tartománya ennek a világnak. Ám csakugyan holt-e a természet, pusztán mechanikusan meghatározott, az isteni szellem által kieszelt és világba helyezett gépezet csupán? Ez a kérdés a szellemtan számára is! Miért? Mert a lét lényegéről van szó. Mi a lét? Magával mindig azonos maradó „lét"-e, amilyennek a maga fenséges nagyságában számunkra a természet tűnhet? Vagy inkább egy örökké működő, Teremtőjével tényleg hasonképű, önmagát teremtő lét?

Korunk ahhoz szokott, hogy az előbbit tekintse annak, mint egyedül objektívet, mint létet, amivel a(z anorganikus) természetben szembesülünk. Akkor viszont mi a szellem léte? Ez a döntő kérdés! Mi a szellem? Miként viszonyul a léthez? A szellem nem holt, hanem cselekvő és alkotó. Hozzátartozója a létnek. Sőt: maga a tulajdonképpeni lét! „Gondolkozás és létezés egy és ugyanaz." Parmenidész ezen provokatív tétele, mely már a nyugati filozófia kezdeteinél megjelenik, egyben az ontológia első alapelve is. S ugyanakkor az ismeretelmélet egyik alapelve. A szellemi lét, mint cselekvő és teremtő, maga a voltaképpeni lét; míg a természeti lét, amennyiben pusztán nyugalomban lévő, önmagával örökké azonos, magát nem „tételező" lét, csak mintegy „másként-léte" a létnek. De ez valóban csupán nyugvó, mozdulatlan lét-e? Semmiképp! Erről korunkat már az atomfizika is felvilágosította. Hogy az anorganikus természet mennyiben nem-holt, mi több, nem-gépiesen alakuló, „élő", azt az univerzalista természetfilozófia tanítja és a modern fizika bizonyítja. Erről nem kívánunk többet szólni itt. Azonban a szellemtan számára is döntő, hogy nem „holt" természet, hanem végső soron cselekvő szellem, mely Teremtőjének képmásaként rányomja bélyegét az egész teremtésre.

Ezért a szellemtan határozza meg az univerzalista ontológia jellegét is. Ez utóbbi lényege szerint nem a természetfilozófia egyik fejezete, sokkal inkább a pneumatológia alapja és csak azután a természetfilozófiáé. A teremtményi lét voltaképpeni lényege a szellemből ered, Teremtőjének szelleméből, s majd csak a „nem tulajdonképpeni" lét jelenik meg a természetben!

Szisztematikusan nézve a lételmélet (ontológia) minden filozófia kezdeténél áll, ámde magyarázatát a szellem lényegében leli. Ennélfogva – amint *A szellem teremtő útja* is kifejti – megelőzi a szellemtant, melyet aztán a természetfilozófia követ. Azonban csak a szellemtan felől közelítve válik érthetővé, mert a szellem magában hordozza a világrendet és a létre vonatkozó tudást. A *Kategóriatan* mint a lét módozatairól szóló tan feltárta az egészleges, az Egész

elvén alapuló létrendet és ennyiben magában foglalja az ontológiát is. Részletes tárgyalására viszont *A szellem teremtő útjában* kerül sor. Ezért a szellemtannal összefüggésben röviden itt is foglalkoznunk kell vele. Jóllehet a lét és a gondolkozás nem minden módon és esetben hozható átfedésbe és nevezhető egy és ugyanazon dolognak. Ugyanakkor a szellem és a gondolkozás valóban a Teremtővel hasonképű lét, a természet viszont csak ellenkép lehet, „Isten lábnyoma", ahogy Eckhart mester mondta.

Noshát, mi a lét? A válasz már a mondat megfordításából is kiderül: a lét az, ami *van*: „létezik"! Nem holt és önmagával minden tekintetben mindig azonos, nyugvó vagy szenvedő, hanem eleven, cselekvő, „létező" lét.

Ha a lét merőben azonos volna a léttel, akkor nem lenne több, mint önmagával mindig azonos: mozdulatlan nyugalom. A *Kategóriatan* azonban bepillantást nyújt e nyugalomból és merevségből minden létet felrázó tényállásba: *önazonosság csak önidegenség által létezik.* Amit teremtett, nem csupán önmagából, az önmagával azonos létből áll; minden alaphoz és hordozóhoz kötött, egy magasabb fokú és magasabb rendbe tartozó léthez, melybe átnyúlik „önidegen" lényegi magja. A *Kategóriatan*ból tehát a teremtőerők lépcsőzetes felépítése *(Stufenbau)* adódik, egészen az isteni világfenntartó legmagasabb fokáig.

A magasabb fok teremtő tevékenysége folytán tölti meg élettel az alacsonyabbat, amely csakis ezen benső életimpulzusokból fakadóan válik maga is képessé a teremtésre. Ezen életimpulzusok folyton ismétlődő újrateremtetést jelentenek az alsóbb létszintek számára, miáltal a lét fiatal és üde marad. A lét teremtés, de ez nem pusztán önmagából következően, hanem egy örökös teremtetés révén megy végbe. Azaz: *„Minden lét teremtetés általi teremtés."* A lét ezen tartalmi meghatározásával a filozófia egyik alapkérdése, ami a korai görög filozófiában felvetődött, s amire Platón már az univerzalizmus szellemében adott választ, később azonban újra és újra feltették és tárgyalták, válaszra lelt, és minden ellentétes nézet fölé kerekedik.

Ebből következik *minden lét* benső *hármassága:* az érzékelhető jelenlét avagy önazonos lét fölött van az ezt teremtő előlét [preegzisztencia – *A szerk.*] avagy önidegen lét, és ugyanígy az önazonos lét (egy további kitagolás potenciájaként) továbbiakat-magában-foglaló *(fortenthaltend)* avagy készséggel bíró *(vermöglich)* létnek is nevezhető. Ebből adódik a fokozatok rangsora: az önidegenség megelőzi az önazonosságot, az önazonosság a készséget *(Vermöglichkeit)* vagy a továbbiakat-magában-foglalást *(Fortenthaltung).*

E létmeghatározás jelentős következményekkel jár, melyek közül mindenekelőtt hármat kell kiemelnünk:

1. A lét lényege a szellemi teremtés, a „szellem teremtő útja" mentén válik átélhetővé az emberi szellem számára, mint teremtetés általi teremtés. A szellemtan a lételmélet prototípusa lesz! De a teremtés nem csak a szellem lényege.

Mivel Isten a világot saját képmására alkotta, a természet sem lehet holt, hanem szintén cselekvő, teremtő.

2. Az eleai-hérakleitoszi vita, hogy a lét vajon teljes nyugalom vagy örök változás-e, ezzel lezárul és a fokozatok közötti ellentétként ismerszik fel. A mindenkori magasabb fokon felismerjük az Egészet – mely alacsonyabb fokon kitagozódik – a szellem körében: a sugallatot *(Eingebung)* avagy a fentről eredő megbízatást. Ez végrehajtása során a mindig változatlan maradó, a végrehajtó vagy kidolgozó tevékenység ellenben maga a változás. Ami fentről nézve változékony, az alacsonyabb fokon változatlan, a kitagoló Egész.

3. A lét ennélfogva nem egyszerűnek, hanem bensőleg tagoltnak és lépcsőzetesnek bizonyul. S felfelé haladva nem egyre szegényesebbé válik, ahogy az uralkodó empirista logika véli, elérvén az abszolút üres, puszta létet; éppen ellenkezőleg: a legmagasabb rendű lét a világhoz képest maga a bőség, a teljesség, de kitagolatlan teljesség, tiszta potencia, mely minden dolgot felölel és magában hord. Ez a jelenlétbe *még be nem lépett* Egész, az előlét alulról szemlélve „semmi" (mint még nem jelenvaló), önmagában nézve azonban teljesség avagy bőség, tiszta aktus *(actus purus)*. Így az alábbi tétel tökéletesen érthetővé válik: „Minden teremtés semmiből való teremtés." Lévén a „semmi" az előlét! Így minden lét (= teremtés) Isten létével hasonképű Eckhart mester szavai szerint: „Isten teremtett tehát mindent […] mindent a semmiből, azaz a nemlétből hívott létre."

Ilyen teremtés a szellem teremtése is. A semmiből hívja elő alkotásait. „Hívja", a szó tulajdonképpeni értelmében; hiszen ezzel nevet is ad nekik. A név fogalom, a név a teremtett megnevezése. Ez pedig szellemi teremtés. Ezért írja a *Teremtés Könyve,* hogy az ember nevet adott minden teremtménynek. Ily módon társalkotója lett ennek a világnak. „Kezdetben vala az Ige […]. Minden ő általa lett és nála nélkül semmi sem lett, ami lett."

A szubjektív szellem kitagolási rendje (A szellem teremtő útja)

„Ismerd meg önmagad", s megismered a világot, mint szellemed képmását, mi több: mint Teremtőjének képmását. Ez az értelme egy idealisztikus szellemtannak, ahogy Spann nem pusztán „pszichológiaként" (aminek a szokásos szóhasználat szerint megfelelne), hanem az érzékfelettibe nyúló „pneumatológiaként" körvonalazta. A szellem a teremtés legmélye: nekünk, mint a teremtő valódi képmásainak még bepillantást is nyújt az ő teremtésművébe. Mert a szellem csak akkor eleven, ha maga is teremtő. *A szellem teremtő útja* nem csupán hű tükre ennek; elénk tárja a szellemi teremtésfolyamat benső állomásait és így teljesítményfokait is. Itt a metafizika szigorú analitikával kapcsolódik össze. Mert minden Egész legbiztosabb analízise önnön teljesítményeinek elemzése. A teljesítmények alkata a lényeg alkata. Csak belőle lehet bármilyen szellemi

struktúrát, melyet minden idealisztikus szellemtan többé-kevésbé tudatosan alapul vesz, teljes világossággal felismerni.

Miként tárulnak fel előttünk a szellem teljesítményrétegei? Az egyes szellem csak akkor képes magasabb Egész tagjaként teremteni, ha kapcsolódik ahhoz, ami számára az Egész által megadatik. Ez a sugallat vagy intuíció. Ez az ő teremtetése. Spann számára itt perdöntő a magától értetődő s egyben gyümölcsöző és továbblendítő felismerés, hogy éppen a sugallat a szellem teremtetése mindig és mindenütt. Enélkül ugyanis sem megismerés, sem szellemi teremtés, sem akarat, sem cselekvés nem létezne. Intuíció nélkül az emberi szellem nem volna az, ami; nem volna sem emberi, sem (teremtett) szellem. Miként tehát az emberi szellem sugallat nélkül egyáltalán el sem gondolható, úgy a teremtő sugallatok sem maguktól jönnek, hanem csak azáltal, hogy az alkotó belehallgat a szellem világába és alkotásának tárgyára koncentrál. Amikor azonban a helyes ötlet ott terem, az még csak a kezdet. A koncentrációt *(Sammlung)* követően a teremtő szellem voltaképpeni teljesítménye a sugallat befogadása *(Annahme)*. Ezt talán úgy jellemezhetjük a legjobban, ha azt mondjuk: a sugallat valami, ami még nem vált egészen valósággá, ami még csak félig jött világra és még függő helyzetben van. Legszemléletesebben talán a Homunculushoz (csak példázatként említvén, nem kívánván a német irodalom eme talán legjelentősebb mitológiai alakjának természetéről többet mondani) hasonlítható, amikor kijelenti: „Helyről helyre libegtem én, s létezni vágyom a legjobb értelemben"; akiről Thalész utóbb így vélekedik: „Bár szellemi javakkal bőven ékes, testi alkalmassága vajmi kétes".[2] A sugallatot is felfoghatóvá, fogalommá kell még alakítani, amelynek előbb teljes értékű valóságként *(vollwirklicher)* és „rátermettként" kell megállnia helyét a szellem világában.

A sugallat még nem kibontakozott Egész, mely a „minőségek" teljességét potenciákként hordozza magában, amelyek azonban még nem léptek az ittlétbe. Az emberi szellem csak úgy juthat birtokukba, ha sorban megragadja őket, vagyis részeire bontja az „egészet", „kitagolja", s ugyanakkor szembehelyezkedik (elébük áll)[3] a tagokkal, hogy képes legyen felfogni őket az Egész tagjaiként. Ehhez azonban teremtő szintézis szükségeltetik. Ez csak *alakítással (Gestaltung)* lehetséges. A szellemi alak *(Gestalt)* a sugallat fogalmi síkon visszanyert egysége. Az alak jelen értelmében több mint formaadás. Az „alakítás" mint szellemi fokozat a (művészi vagy gondolati úton) szétbontott elemek sugallatban való „visszakapcsolását" jelenti. Mert az alaknak a sugallattal hasonképűnek kell lennie. Ehhez szükségeltetik még a tökéletességre *(Vollkommenheit)* és az újra-tökéletesedésre, az erkölcsi tudatosságra irányuló állandó törekvés.

A művészet és a tudomány, s ennek megállapítása itt jelentőséggel bír, alapvetően nem különbözik e tekintetben. Csak annyiban, hogy előbbinél az alakítás, utóbbinál az elemekre bontás hangsúlyos. Továbbá a kialakítás során – a

sugallati tartalom teljes realizálásához – mindkettőnek, mint minden szellemi teremtésnek, szüksége van még a végrehajtó *cselekvésre*. A gondolatokat ki kell mondani, le kell írni, a formát kőbe kell vésni, a zenei dallamokat meg kell szólaltatni, s ehhez megfelelő hangszereket kell választani, hogy egészében megvalósuljanak. S megfordítva, a cselekvés nem lehetséges szellemi előfeltételek nélkül, úgyhogy e helyütt is valamennyi szellemi réteg átjárása (vagy villámgyors átfutása) szükséges.

Ily módon megmutattuk az utat, amit a sugallatnak meg kell tennie szellemi kibontakozásáig. Ám a döntő kérdés még nyitva maradt: *honnan* ered a sugallat és *hová* adódjon át, ami belőle teremtetett? Egyelőre talán annyit mondhatunk, hogy a teremtő sugallatok a szellem szubjektív tudati körénél magasabbról erednek, végső soron egyetemes, objektív szellemi szférából, melybe minden ember visszakapcsolt. Ezen magasabb szellemi rétegek objektíve kötelmi jellege már abból is kitűnik, hogy emelkedett sugallatokból igaz és minden emberre érvényes felismerések nyerhetőek. A sugallatok tehát szellemi világból származnak, melyhez az emberiség mint egész (azaz minden ember) és az emberiség mint olyan (azaz mint Egész-idea) hozzátartozik. A*z emberek felé* közvetíteni az *egyetemes emberi*t, nyilvánvalóan ez a szellemi teremtés értelme. Az emberiségből (mint magasabb Egészből) az emberiségnek (mint az egyes emberek összességének)! Ez az a feladat, amely az alkotó szellem tevékeny működésének adatott. Ebből következik Spann-nak az emberi lélek megértéséhez fontos felismerése, miszerint a szellemi teremtés során a másik ember (a barát, az ellenség, a közönség) is mindig együttműködik, jelen van szellemében. Minden teremtés *kettőségben (Gezweiung)* történik.

A sugallat fogalma filozófiailag csak akkor megalapozott, ha sikerül felmutatni a *sugallati alapot*. Miután a pszichoanalízis révén, még ha roppant egyoldalúan és torz módon is, áttört a gát, amely a felszínes tudatpszichológiát beszűkítette, eljutottunk egy felfogáshoz, amely alapján az összefüggések univerzális szemlélete többé nem utasítható vissza elvből.

„Az Egész mint olyan nem bír léttel" – ez a *Kategóriatan* első tétele. Eszerint a szubjektív szellem Egésze mint olyan nem képes megjelenni, megnyilvánulni. Ez pusztán analitikus (mélyebb értelemben „pszichoanalitikus") megállapítás. Hiszen minden jelenség csak egy önmagában nem megjelenő révén gondolható el, minden, ami tudatos, csak tudattalan (helyesebben tudatfeletti) révén lehetséges. Azzal, hogy megnyilvánulatlan Egészként kitagolja önmagát, sugallatokat teremt, amit a tudatos szellemnek a maga részéről is szükséges kitagolnia, azaz feldolgoznia. E szellemi alap a szubjektív szellem univerzális egysége. Ámde még nem értük el a szubjektívet meghaladó szintet, amelyről átadhatnánk valamit a szellemnek, ami objektív és érvényes lenne. Ennek hiányában viszont az ember atomisztikusan izolált egyéni szellem maradna, embertársaival való kapcsolat nélkül. Itt nem állhat meg egy univerzalisztikus

szellemtan. Irányadó számára: amennyiben minden csak egy Egész tagjaként létezik, úgy ennek az Egésznek az egyesek felett, illetőleg azok szellemi alapjában kell lennie. Vagyis a *„Megnyilvánulatlan Szellemi Alap" (Unoffenbare Geistesgrund)* nem korlátozódhat a szubjektív Egészre, hiszen ez utóbbi szellemi alapjára ismét magasabb Egészek hatnak, így tovább egészen az abszolút szellemig, mely szikraként *(Fünklein)* benne lakozik az emberiben.[4]

Gondolatmenetünk e szisztematikus továbbvezetésével döntő felismerésre tettünk szert! Ha a világ szellemi kozmosz, akkor minden egyes létező szükségképpen kapcsolatban áll és benne foglaltatik egy magasabb rendűben, önnön szellemi alapjában birtokolja, bensőjében hordozza. Ez azonban nem kevesebbet jelent annál, hogy a „fentről" eredő sugallat az ember bensőjéből fakad! A teremtő sugallatok végső forrása pedig az „ideák birodalma". Az ideák világa a sugallatok eredeti alapja. A szellem belőle „merít" új életet, mely a sugallatokból tör elő. Aki az ideák világát tagadja, el kell utasítsa a sugallatot; aki a sugallatot elutasítja, az ideák világát tagadja! Ezen a ponton válnak szét a filozófia nagy szellemei.

Azonban nem minden „sugallat" ered az ideák világából. Akinek valami elfeledett újra „eszébe ötlik", annak (legalábbis közvetlenül) nincs szüksége az ideák világára. Egy ilyen ötlet a szellem tudattalanjából ered, de még a szubjektív síkról, nevezetesen az emlékezetből. Ami ebben megőrződik, az a (szubjektív) Egész méhében nyugszik. Nincs aktuális jelenléte, amíg nem lesz gondolttá, vagyis nem tagolódik ki újból. Mivel azonban a gondolkozó szellemnek újra fel kell ismernie, és ez nem egészen abban a formában jelenik meg mint azelőtt, hanem valamiképpen megváltozott viszonyrendszerben, s minthogy mindig újra be kell tagolódnia a világkép egészébe, mindez teremtő szintézis illetve segítő sugallatok nélkül maradéktalanul nem lehetséges.[5] Nincs gondolkozás a teremtőiségnek legalább a nyoma nélkül! A *szellem teremtő útja* úgy tárja fel előttünk, mint „teremtetés általi teremtetés", s belátható teszi, hogy a szellem folytonos újrateremtetése a sugallat által megy végbe, nem másként.

Valamennyi feltárt szellemi réteg részt vesz az emberi alkotások létrejöttében, ennélfogva az ember szelleme megfelelő tudatrétegekre tagozódik. Bensőleg a szellem *az érzékfeletti tudat révén* fordul a sugallatok érzékfeletti alapja felé. *Kettőségtudat* révén kapcsolódik a „Te"-hez, a kettőség *(Gezweite)* másik tagjához, amely nélkül emberi szellem nem volna képes teremteni. A sugallatra, melyben a szellem részesül, a *sugallaton alapuló tudat* révén kell irányulnia, melyet csak kitagoló *tárgyias tudat* (tudás) és ellentéteket ismét összeillesztő *alakító tudat* (művészet) révén tehet magáévá. A külső természetnek illetve a saját testiségnek megfelelő tudatrétegek: a *külső* és *belső érzékiség*. A tökéletességre törekvés, mely végigkíséri a megismerés és a cselekvés minden formáját, s részt vesz bennük, a tökéletesség- avagy *erkölcsi tudat*ból ered.

A tudatfokozatok ereszkedő létrája magával a kivitelező tettel mint *akarattal* és *cselekvéssel* ér véget.

Az emberi tudatnak az érzékfelettitől az érzékiig, a Te-től az Énig, a gondolkozástól a cselekvésig terjedő rétegein keresztül egyúttal a szellem világban való helye is jellemezhető. Ám teljes világosságában mindez csak a visszakapcsoltság *(Rückverbundenheit)* tanával tárul majd a szemünk elé.

A szubjektív szellem visszakapcsoltsága (az ember világhelyzete)

Csak a visszakapcsoltság alapozza meg a szellem lényegét és méltóságát. Nincs kitagolás *(Ausgliederung)* visszakapcsoltság nélkül. Enélkül a kitagolás kívülre tagolás *(Heraus-gliederung)*, a tagoknak az Egész kötelékéből való kihullása lenne. Ezért a visszakapcsoltság minden kitagolás feltétele. A szellem élete számára e kikötés azonban elköteleződéssé, a szellem benső kötelezettségvállalásává válik. Arra rendeltetett, hogy tudatosan, minden benső törekvésével ama szférák felé forduljon, amelyekbe lényege szerint visszakapcsolt, s amelyektől élet- és teremtőerejét kapja.

A lelkület minden rezdülése, az ember benső érzése, az aligha tudatos lelki mélységekből fakadó törekvése éppúgy e visszakapcsoltságban gyökerezik, mint az öntudatos szellem tiszta intenciója és cselekvése: egészen azon szárnyalásokig, melyekhez a művészetben és a tudományban, az erkölcsben és a vallásban felemelkedni képes. Így a legmagasabb, amit a lélek az *unio mystica* elkülönültségében *(Abgeschiedenheit)* elérhet, *a re-ligio megkoronázása*. A visszakapcsoltságban nyilvánul meg az ember voltaképpeni helye a világban és a túlvilágon, a visszakapcsoltság révén válik az ember valódi *személyiségé*. A visszakapcsoltság tana teszi az eddig „pszichológiaként" ismert lélektant „pneumatológiává", mely az emberi szellem rangját a Teremtőjével való „hasonképűség" fokára emeli.

Nos, mely Egészekbe visszakapcsolt az emberi szellem? Mindenekelőtt saját lényének egységébe, minden szellemi és lelki jelenség forrásába. Ez az, ami e jelenségekben megnyilatkozik, de lényének saját alapjaként *(Wesensgrund)* megnyilvánulatlan. Egy ilyen fogalom a szellemtanban semmi újat nem jelent, hiszen Kant révén már bekerült a filozófiába mint *„az appercepció transzcendentális szintézise"*. Spann újra és újra tudatosan hivatkozik erre. Ami benne új, és ami felfedi az ember világhelyzetét, sokkal inkább abban rejlik, hogy a szubjektív szellem Egésze nem merül ki a „transzcendentálisban", hanem a „transzcendenst" egyúttal magában hordozza: hogy a szubjektív szellem Egésze benne foglaltatik minden magasabb Egészben, következésképpen ezeket magába kell foglalnia önnön alapjában, amint a *Kategóriatannak* sikerült igen világosan bemutatnia. Ez azonban nem kevesebbet jelent annál, hogy a *„Megnyilvánulatlan Szellemi Alap" az Egészek teljes lépcsőzetes rendjét (Stufenbau)*

(amelybe az ember is beletartozik) *magában foglalja*, úgy hogy a szubjektív szellemnek – a megnyilvánulatlan szellemi alapba való visszakapcsoltság révén – egyúttal minden *fölérendelt* Egészbe is *visszakapcsoltnak* kell lennie, s hogy az emberi szellem magában foglalja az egész világ ideáit, ezáltal pedig valóban *ideahordozóvá* válik.

Ama Egészek közül, melyekbe az ember Megnyilvánulatlan Szellemi Alapja révén visszakapcsolt, kiemelendő:

1. Az *Isten*be való visszakapcsoltság, a *szikra (Fünklein)* által. Erről a szellemtan számára is lényeges dolgokat találhatunk a kategóriatanról és a misztikáról szóló tanulmányokban.

2. Az *ideák világá*ba, az *emberiség szellemébe* és az *emberi nem*be való visszakapcsoltság. Itt is az ide vágó tanulmányra utalhatunk.

3. Az *objektív szellem*be való visszakapcsoltság. Ezen összefüggéseket ugyancsak külön ennek szentelt tanulmányban, illetve a jelen írásban tárgyaljuk.

4. A *természet*be való visszakapcsoltság. E kérdés a *természet megismerésé*nek lehetőségeivel függ össze. Az elkövetkezőkben röviden foglalkoznunk kell vele, mert az uralkodó empirikus ismeretelmélet pusztán erre koncentrálódik.

5. A szellem egységes visszakapcsoltsága, mint személyisége. Mivel csak az univerzalizmus dolgozta ki a fogalomkészletet, mely révén a személyiség lényege teljes mélységében és magasságában kifejthető, a visszakapcsoltság kategóriája e nehéz, szellemtant lezáró probléma megoldásában találhatja meg végső bizonyosságát. Ennélfogva a most következő gondolatok a *természetmegismerés* lehetőségéről és a *személyiség lényegéről* szóló okfejtésekre szorítkoznak. Azonban a visszakapcsoltság e két pólusa egyúttal felöleli az emberi élet teljes kozmoszát a legkülsőbb természettől a szellem legmélyéig.

A természetmegismerés lényegéről

Az ember a világrendet szellemében hordozza. Ezért az önmegismerés út a lét minden rendjének feltárásához. Közvetlenül nem az ismeretelmélethez, hanem a lételmélethez vezet. *Az ontológia megelőzi az ismeretelméletet.* Egy primér ismeretelmélet távol áll az idealisztikus filozófiától.

Egészen más a helyzet az *empirizmussal*. Számára a lélek eredendően üres tábla, mi több, e logikát követve, üres semmi. Csak az érzéki benyomások töltik meg tartalommal. Ezért az empirizmus számára a voltaképpeni világ nem a (szellemben fogant) ideák világa, hanem a szellemen kívül levő, a természet. Ez számára a magában való lét, s ennek megismerését tekinti filozófiája alapvető feladatának. Vagyis az empirikus filozófia alapdiszciplínája az ismeretelmélet. Mivel pedig az újkori idealisztikus filozófia az angol empirizmus elleni küzdelem során bontakozott ki, eleinte az ismeretelmélet számára is (különösen Kantnál) jelentőségre tett szert, aminek utóhatása még ma is érződik. Egy járulékos ismeretelméletre még Spann is hivatkozik

*A szellem teremtő útjá*ban. Ám ezt nem dolgozta ki szellemtanában *(Ismerd meg önmagad)*, minthogy már benne foglaltatott az előbbiben. Mindenesetre célszerűnek tűnik az uralkodó filozófia irányában orientált olvasóval szemben, hogy e helyütt hangsúlyozottan kiemeljük az univerzalisztikus „ismeretelmélet" alapvető irányelveit.

A szokásos értelemben vett ismeretelmélet (az empirizmusból fakadván) a *külvilág megismerésére* vonatkozik. Mindazonáltal számunkra sem csekély jelentőséggel bírnak a „klasszikus empiristák" magyarázatai, minthogy részlegesen már tartalmaznak univerzalisztikus–idealisztikus aspektusokat!

Hobbes számára tér és idő nem a külvilág megjelenési formái, hanem a szellemi képzelőerő produktumai. Érzékszervi érzékelés csak akkor lehetséges, ha kívülről érkező benyomáshoz benső ellenhatás is társul! Miként tehát Hobbes számára az érzékszervi észlelés tartalomból (a külvilág tartalmából) és formából (szellemet megillető formából) áll, úgy Locke is elismeri egy szellemi komponens meglétét, ám szinte ellentétes véleményre jut. Számára a „primér kvalitások" (alak *[Figur]*, szilárdság, mozgás stb.) a dolgok, ellenben a „secunder kvalitások" (íz, illat stb.) nem a dolgokhoz tartoznak, hanem az észlelésből fakadnak. Ez azonban annyit tesz, hogy a szellem nem a dolgokat mint olyanokat ismeri meg, hanem maga teremti meg érzékleti világát önmagának! Locke számára az észlelés tárgya nem a dolgok szubsztanciája, hanem csupán tulajdonságaik. Univerzalisztikus felfogásban azonban ez azt jelenti: a szubsztanciák (Egészek) mint olyanok nem bírnak felismerhető jelenléttel. Ugyanazon felismerés, amely az univerzalizmust lényegében útjára indítja (!), egyre inkább a szubsztanciafogalom felbomlásához vezet az empirizmusban. Hume – miként előtte Berkeley is, aki számára a lét minden formája következetesen csupán jelenségi – ugyancsak szubjektív benyomásokként jellemzi a primér kvalitásokat. Hume-ra hasonlóképpen érvényes a [Berkeley által lefektetett – *A szerk.*] tétel: *Esse = Percipi!* A képzetek és az érzések csak a képzelet produktumai, az én is csupán „képzetek nyalábja".

Kant számára az önmagukban megismerhetetlen dolgok térbeli és időbeli jelenségei a megismerő szellem termékei, mivel tér és idő a szellem *a priori* szemléleti formái. Nem a magukban való dolgokat tagadja, hanem megismerhetőségüket. Ahogy Kant olyan kiinduló pozíciót vesz fel, amilyennel korábban már Hobbesnál találkoztunk, úgy Schellingé annyiban hasonlítható Berkeley-éhez, hogy mindketten csak a szellemit ismerik el. Míg utóbbinál azonban a szellem mintegy elnyeli a természetet, s ezzel feloldja és megsemmisíti, addig Schelling elvárja, hogy magát a természetet is úgy értelmezzék, mint maradéktalanul szellem által meghatározottat.

Örökre igaz marad Kant *a priori* szemléleti formákról szóló tanában, hogy a szellem csak hozzá hasonlót ismerhet meg – „A szellem csak önmagával érintkezik" –, s hogy erre csupán saját tevékenysége, a fichtei értelem-

ben vett öntételezés révén képes. Szintén igaz Schelling nagyszerű gondolata a természet szellemi voltáról *(Naturgeistigkeit)*, miszerint a természetnek – ugyan az univerzalizmus értelmében némileg pontosítanunk kell ezt –, ha nem is a tiszta szellem, valami szellemszerű szolgál alapjául. De Kant félúton megáll, amikor szellemre korlátozza a teret, s nem veszi figyelembe, hogy ez a megismerési folyamat csupán egyik komponense, mely révén a „kívülről eredő benyomások" bensővé transzformálódnak. Schelling viszont túlzottan merész szárnyalás közepette elveszíti lába alól a talajt, s a szellemit, ami belülről fakad, a külvilágba viszi, a természetet pedig ugyancsak a tiszta szellem rangjára emeli.

Az *univerzalizmus* mindenben elismeri, ami a magáé: az emberben a szellemet, mely nem képes ugyanúgy teret ölteni, mint a természet (különben a szobrásznak nem lenne szüksége kőre és vésőre, hogy térben megjelenítse a műalkotást), s a természetben a teret öltés erejét; a természetben ezen erő által létrehozott és lényegét kifejező természet-teret, a szellemben pedig megfelelőjét, a saját maga által teremtett „szellem-teret". S nincs ez másként a dolgok minőségeivel sem. Hiszen a dolgok sem nem kiterjedés-, sem nem minőségnélküliek, a szellem azonban csak önnön faja szerint képes észlelni a dolgok minőségeit oly módon, hogy a maga sajátos módján átalakítja és csak ezáltal teszi érzékszervi érzéklетekké. Ehhez szükség van saját tevékenységére, az öntételezésre („képzelőerő").

Így az univerzalizmus által feltárul előttünk az igazságtartalom, mely az idealisztikus filozófia égboltján ragyogó hármas csillagzat – Kant, Fichte és Schelling – tanaiban rejlik. Ám korábbi ellenfeleik – Hobbes, Locke, Berkeley és Hume – feltevései is valódi építőköveknek bizonyultak egy ismeretelmélethez, amely jóllehet akkor még nem talált megfelelő építőmesterre. Az univerzalizmus lehetővé teszi, hogy minden felfogás az őt megillető helyén maradjon. Mindegyiknek ki tudja jelölni a megfelelő helyet, mivel képes felépíteni az idealisztikus ismeretelmélet zárt rendszerét. A szubjektív szellem „természet-szellembe" és az „ideák világába" való visszakapcsoltsága adja meg végső megalapozását. Tulajdonképpen az ideák világa hozza létre a „szellem-teret", amely – mint a „magában való természet" terének ellenképe – lényegét tekintve megfelelő a szellem számára. Az ideák világa az, amelyből a „természet-szellemnek" – az emberi szellem számára megnyilvánuló – képei fakadnak. S csak így válik érthetővé Spann tétele, mely feltárja az ideák világának egy rejtett titkát,[6] és amely képes kellően megvilágítani az érzékszervi érzékelés természetét; egyúttal rögzíti az ismeretelméletet a szellemről szóló tanhoz, melynek forrását az univerzalizmus a sugallatban ismerte fel:

„Ha a szellem csak önmagával érintkezik, magából kell előteremtenie a tárgyi világ sugallatát is. Magában kell hordoznia a dolgok ideáit, eszmei tartalmát, hogy a sugallatban szemlélhesse őket."

A szellem mint személyiség

Hogy Goethe a személyiségben látta a Föld lakóinak legnagyobb áldását, úgy e megnyilatkozás Spann szavaival nyeri el teljes súlyát: „A személyiség mély titkot rejt magában, melynek nehéz a mélyére hatolni". Magára a személyiségre szert tenni is épp oly nehéz, mint titkának mélyére hatolni. Miért ily nehéz mindkettő?

A személyiség az élet összegzése, mivel az élet Egészéből fakad, és újra ahhoz vezet vissza. De mi szükséges hozzá? Először is: *sajátosulás* (individuáció), *egyedülállóság* (megismételhetetlenség), *szabadság* (saját élet). Ezek egyszersmind a szokásos személyiségfelfogás kiindulópontjául szolgáló ismérvek. Az univerzalizmus képes mindezeket egyetlen fogalomba sűríteni: *kitagolás*. Ebből nemcsak a sajátosulás és az individuáció elve adódik *ex definitione;* a *vita propria* mint szisztematikus alkategória úgyszintén következik belőle. Csakhogy: ez nem más, mint az individualizmus személyiségfogalma! Hiszen a kitagolás csak az igazság egyik fele. A teljes igazság abban rejlik, hogy csupán a *visszakapcsoltságból* lehet megérteni a személyiséget.

„Csak a hasonképűség kategóriája vezet a személyiség kiműveléséhez valamely Egész kitagolásában." Hasonképűség azonban csak visszakapcsoltság révén lehetséges. A szellemi teremtő folyamatban ennek három súlypontja létezik: a sugallatban, az alakításban és természetesen a kivitelező és bevégző cselekvésben. *A személyiség kiművelésének lényegi magva a szellemi alakítás:* alakítás művészetben, tudományban, a cselekvés minden területén; mindenekelőtt azonban a saját élet alakítása, mely minden szellemi alakítási mód velejárója. Csak az életformálás vezet a személyiséghez!

A sugallatba való visszakapcsoltság annyi, mint *visszakapcsoltság a „Megnyilvánulatlan Szellemi Alapba"*, melyből a sugallat ered. Öntudat csak a saját szellemi alapba való visszakapcsoltság révén lehetséges, s csak ez vezet a személy fogalmához. Ám mindezek a fogalmi ismérvek nem elegendőek a személyiség meghatározásához, mivel még nem hagytuk el és nem haladtuk meg a „szubjektív" síkját. Ezzel az individuum nyilvánvalóan egységesen önmagában gyökerezettnek, szellemi autarkiájában magába zártnak tűnik, de a másik felé nem nyitott és magasabb rendűhöz nem kapcsolódott.[7]

E magasabb rendű azonban mélyen benne foglaltatik a Megnyilvánulatlan Szellemi Alapban. „Mert *rajta keresztül* tényked ik a következő magasabb fokozat, a közösségi szellem és az emberiség szelleme (az ideák világával), végül azon fokozat, mely már nem ismerhet magánál magasabbat és átfogóbbat, az abszolút szellem." S csak ezzel adatik meg a döntő előfeltétel a személyiség meghatározásához. Az egyéni szellem a magasabb Egészekbe visszakapcsolt. Mivel pedig minden Egésznek a tagok alapjában kell lennie, a Megnyilvánulatlan Szellemi Alap számára ebből adódik a benne foglalt *metafizikai egészek lépcsőzetes felépítése (Stufenbau)*, fel egészen a legmagasabb Egészig, az isteni szikráig.

Ugyanakkor azonban *a szellemi és közösségi világ* – különböző kettőségi körökből folyó – *Egészei* azok, amelyekbe az egyes ember visszakapcsolt. Mert minden teremtés kettőségben való működés. A kettőség iniciálja és kíséri végig a szellemi teremtés útját. Ami a személyiséget személyiséggé teszi, az a fenséges és magasabbrendű, mely mögötte áll és amiért munkálkodik. Magasabb hatalom, benső megbizatás áthangzása *(personare)* kölcsönzi az embernek mindazt a rendkívüliséget, amit mi „személyiségként" érzékelünk. Ez visszakapcsoltság egy világba, mely gondolkodásában és cselekvésében önmaga illetve mindazok fölé emeli az egyént, akikből e visszakapcsoltság hiányzik. Nem öncélúan, hanem az Egészért munkálkodni és élni, szabadon és készséggel megtenni, amit az Egész megkövetel, ez a személyiség rendeltetése.

A személyes, hivatásbéli, családi jellegű kettőségektől a nép, az állam, a vallás nagy közösségeiig, illetve a szellemi kettőségek köreitől, melyeket az anyanyelv valamint a művészet, a filozófia, a tudományok és az erkölcs teremtései szabnak meg, a metafizikai kötődésekig és élményekig az ember Egészekbe visszakapcsolt, amelyek formálják életét és áthatni képesek a személyiség kimüveléséig.

A személyiség öntételezés, amely önnön lényegi alapjába és minden olyan magasabb egészbe való visszakapcsoltságból fakad, melyek e személyiség életére nézve formaadóak és tartalmilag meghatározóak.

Fordította: Umenhoffer István

Jegyzetek

[1] [Forrás: Rolf Amtmann: Subjektiver und objektiver Geist. In *Othmar Spann. Leben und Werk.* Graz, 1979, Akademische Druck- und Verlaganstalt /Othmar Spann összkiadás 21/, 283–330. o. Részlet. – *A szerk.*]

[2] Johann Wolfgang von Goethe: *Faust*. Második rész. [Budapest, 1974, Európa Könyvkiadó, 272., 286. o. Kálnoky László fordítása. Az utóbb idézett rész szó szerinti fordításban: „Bár nincs híján szellemi minőségeknek, annál inkább testi rátermettségnek." – *A szerk.*]

[3] [Szójáték: *vor-stellen*: elé-állít. Vö. *sich vorstellen*: elképzelni – *A szerk.*]

[4] [A szubjektum bizonyos tradicionális és egyes filozófiai megközelítései csak az „abszolút szellemet" és a „szikrát" tekintik valóban szubjektívnek, valódi szubjektumnak. – *A szerk.*]

[5] [Ld. bővebben Othmar Spann: Szeretet, tudás, emlékezet. A jelen kötetben. – *A szerk.*]

[6] Már Fichte is felfedte a maga módján, minthogy az „Önmagát-tételező" több mint a pusztán empirikus, szubjektív én.

[7] [Ezzel kapcsolatban ld. a negyedik jegyzetet. – *A szerk.*]

Othmar Spann

SZERETET, TUDÁS, EMLÉKEZET

Válogatott részletek a spanni pneumatológiából[*]

„Menj és járj be minden utat, a lélek határait el nem éred, olyan kimeríthetetlen."
Hérakleitosz

KETTŐSÉGTUDAT VAGY SZERETET[1]

„A mélyebbre hatoló értelem nem elégszik meg világok teremtésével:
Egy szerető szív azonban kielégíti a törekvő szellemet."[2]
Novalis

„A szeretetre való képesség […] varázslat, mely mindent legyőz."[3]
Tieck

ÁLTALÁNOS MAGYARÁZAT

A megnyilvánulatlan szellemi alap és az érzékfeletti tudat önmagukban nem képesek meghatározottságra szert tenni. Az első fokozat, amelyen a szellem önmagában meghatározott benső tapasztalatra tesz szert, így konkretizált megvalósulásra talál önmagában – a szellemi közösség vagy kettőség *(Gezweiung)*.[4]

A kettőség lényegét oly sok könyvemben és előadásomban kifejtettem, hogy itt nem bocsátkozhatom ismétlésekbe. Így az alapvető tisztázáshoz legyenek elegendőek az alábbi utalások.

Eredetét tekintve a kettőség a tudat csúcsán áll. A belső ember ébredése nem érzékszervi benyomásokkal – miként az empirisztikus tan véli –, hanem sokkal inkább a szellemi közösségképzéssel, a kettőséggel adatott meg! A többi embertől elszakított gyermek szelleme nem képes kibontakozni, akkor sem, ha kellő érzékszervi benyomással bírna, aminek Kaspar Hauser – akit ifjúkoráig magányosan táplálva inkább állatként, mintsem emberként ragadnak ki a zárkából – csupán egyetlen bizonyságát képezi.

[*] Összeállította: Berkó Dániel.

Ahhoz, hogy a kettőség jelentőségét az újszülött gyermek szempontjából helyesen mérjük fel, tekintetbe kell vennünk, hogy már az érzékszervi benyomások puszta *felfogásához* is – tehát például a piros szín megragadásához – magasabb rendű szellemi tevékenységeknek kell működésbe lépniük. E magasabb szellemi tevékenységek maguk nem vezethetők vissza érzékszervi benyomásokra, így semmi esetre sem származhatnak érzéki benyomások puszta „halmozásából", miként azt a szenzualizmus állítja.[5] Az érzéki benyomások egymagukban üresek, minthogy megfejtetlenek, szellemileg formálatlanok! A tudatnak – eredetét tekintve is – sokkal inkább egy *szellemi* tettel kell kezdődnie. Eme eredendő szellemi tett pedig nem más, mint a másik ember szellemi állapotának közvetlen tudatosulása *(Innewerden)*, a kettőség.

A kettőségben megy végbe a gyermek első szellemi tette. Amikor az anya rámosolyog gyermekére, dédelgeti és vigasztalja, a gyermek konkrét benső tapasztalásra tesz szert. Ekkor hatolnak tudatába az első fénysugarak. E mosoly, dédelgetés és vigasztalás az, ami *felkelti* az emberben az első benső szellemi rezdüléseket, s ily módon kiindulópontot nyújt minden további kibontakozáshoz. Az újszülött ember ezen felébresztett szellemi állapota a másik emberre irányul. Ilyen értelemben nem más, mint szeretet vagy annak visszfénye.

Csak a bensőségesség *(Innigkeit)* képes felébreszteni a szellem mélyét, semmi más; csak a szeretet képes véghezvinni a *szellemi kezdet* hatalmas tettét.

Így hát a szellem eredettel kapcsolatos útja – ezt nem lehet elég nyomatékosan hangsúlyozni – nem érzékszervi benyomások felvételét jelenti, hanem kettőségben való felébresztetést. A szenzualisztikus alaptévedés, miszerint az érzékszervi benyomás vezet az emberi szellem felébresztéséhez, abból táplálkozik, hogy a mosolyt és a dédelgető szavakat úgyszintén érzékszervi benyomások *közvetítik*. Csakhogy nem az anyai arc piros színhatása vagy a gyöngéd szavak hangingere ébreszt fel; sokkal inkább valami tisztán szellemi, ami önmagában *közvetlenséggel* bír és specifikusan saját benső tapasztalást képez: a szellem ráébred a szellem tudatára *(Geist wird des Geistes inne)*. Ama közvetlenségben, melyben a gyermek az anya mosolyát megérti (akkor is, ha még nem képes viszonozni), az anyában és a gyermekben rejlő létesülési erők hatolnak egymásba. Itt nem az áthatolhatatlanság, hanem a kölcsönös áthatolhatóság törvénye uralkodik.

A kettőség élményének – jóllehet érzékszervi előfeltételhez kötött – önmagában vett közvetlensége képezi okát annak, hogy bővebben nem leírható. Ez éppenséggel tanfogalmunk igazságának jele. Miként a vak ember számára sem tudjuk elmagyarázni a piros színt, mivel közvetlen érzéki tapasztalatra kell visszanyúlnunk, a kettőségen kívüli *(Ungezweite)* ember számára – ha létezne ilyen – sem lehetne elmagyarázni a másik ember élményét, a közösségi élményt. A közösségben, az együttlétben egymás mellett ragyognak fel a lelkek. S eme fény őseredeti, nem törött, semmilyen más forrásból nem származtatott.

lelkület, vagyis szívbéli gazdagság

Korábban a kettőség benső tapasztalatában rejlő közvetlenséget emeltük ki. A szenzualisztikus és egyéb rokon lélektan szükségképpen tiltakozik ez ellen, amennyiben eredendőként nem ismer mást, csak érzékszervi benyomásokat illetve „alakokat" *(Gestalt)*, „aktusokat", „struktúrát", egyszóval én-tapasztalatokat. Így – amint már említettük – következetesen kijelenti, hogy a „Te" csupán „kikövetkeztethető" számunkra. Azonban, ha rá is mutatunk a szükséges érzékszervi közvetítésekre, ezzel még nem igazolódik, hogy az általuk közvetítettet nem önmagában és nem közvetlen módon kellene tapasztalnunk. Ha meg akarnánk állni a ténynél, hogy szükség van közvetítésekre, akkor egyáltalán nem létezhetne közvetlenség, s előbb mindent ki kellene következtetnünk. Ám aki a lélektanban mindent bizonyítani akarna, kiiktatva ezzel a benső tapasztalat közvetlenségét, egyáltalán nem volna képes a lélektan művelésére.[6]

Nos, ez az a közvetlenség, amit a kettőségtudat, s leginkább annak alapformája, a szeretet vonatkozásában a német nyelv oly mélyértelműen *bensőséges*ségnek nevez.

Itt pedig ismét más oldalról a kettőségtudat alapvető jelentőségére bukkannunk. *Egyedül a kettőségtudatban keletkezik bensőségesség.* Egyedül benne tapasztalunk bensőségességet. (A hit bensőségessége magasabb rendű, önmagában viszont nem konkretizálható.)

A ránk hagyományozott lélektan itt „érzésekről" beszél. De mik az érzések, hol a tűzhelyük? Meg kellene mutatnia az érzések tűzhelyét, ám fogalmi eszközeivel nem képes fellelni. Hiszen a szenzualisták kísérletét, mely az érzéseket az érzékszervi érzékletekben rejlő „öröm- és kellemetlenségbeli hangsúlyokra" vezeti vissza, ma már senki sem veszi komolyan, ugyanakkor az érzés mint „meghatározatlan komplexkvalitás" [Robert Reininger és Felix Krueger definíciója – *A ford.*] sem állja meg a helyét. Mi azt állítjuk, hogy nem létezik a lélektan eme közönséges és homályos értelmében vett „érzés". Ilyeténképpen az „érzés pszichológiája" sem létezik. Ám létezik a szellem bensőségessége, ennek eredete pedig a kettőségi életben rejlik.

A bensőségesség foglalata a *lelkület (Gemüt)*. Csak a kettőségi életben van a lelkület tűzhelye. Az ember sem a tudásban, még csak a művészi alakításban sem, sem pedig a cselekvésben nem képes kiművelni magának a lelkületet. Az ember számára semmi sem pótolhatja a barát meleg szívét. Egyedül benne lobog felénk a szellem lángja. Egyedül a kettőségben törnek szét az én nehéz bilincsei. Csak a kettőségben képes az ember a szív gazdagságára szert tenni.

Amennyiben csakis a kettőség az, ami szívet és lelkületet kölcsönöz, úgy szintén csak a kettőség, ami „lelket" ad az embernek, ez teszi őt – ahogy mondani szokás – „mélyérzésű emberré". E tapasztalati ténnyel szemben az eddigi lélektan tehetetlennek bizonyult (mert hát miféle „gyönyört nyújtó ingerek" vagy

„komplexkvalitások" tennék az embert mélyérzésűvé?). Ha azonban felismerjük a kettőség lényegét és az emberi szellemben elfoglalt helyét, akkor máris feltárult előttünk a lelkület tűzhelye és a mélyérzésű ember fundamentuma. Egyedül a szeretet bensőségessége kölcsönöz teljességet a szívnek.

A kettőségtudat tételezése, befogadása és feldolgozása

Az ember számára nehezebb feladat a szív gazdagságára szert tenni, mint a tudás bőségére. Amilyen könnyen az ember ölébe hull a kezdeti kettőség, mely a gyermek számára elengedhetetlen a szellem születéséhez, oly nehéz és csaknem elérhetetlen számára a tiszta együttérzés, az odaadás révén fogamzó mély szeretet. A szív géniusza épp oly kivételes, mint a tudományé és a művészeté. Minden ember mintegy elementáris szellemként születik, ahogyan azt Fouqué *Undine*-jében leírta.[7] Csak a kettőségtudat fokozatos kiművelése szabadítja meg az embert önnön énje, személye nyomasztó ínségéből, önnön eredendő, szívtelen elemi lényként örökölt természetétől. A kettőségtudat kiművelése nem jelent kevesebbet, mint Undine emberré válásának útját. Csak benne teljesedik be a lelkület műve.

Sokan egész életükben többé-kevésbé megmaradnak Undine természeti fokán, megrekednek az elemi önzés körében. „A Másik is Én vagyok"[8] – számukra ez távoli korok meséjének hangzik. Fouqué *Undine*-jében bemutatta, ahogyan a jégburok, melybe az ember önnön lénye *(Selbst)* van helyezve, lassanként összeroppan; ahogy gyarapodó kettőséggel felébred a bensőségesség és létrejön a lelkület. Aminek Fouqué szabad folyást enged az *Undine*-ben, mindenkivel megesik. Története a szellem benső történetének tükörképe.

Mivel csupán a másikkal való azonosság *(Einerleiheit)* élménye képes az énséget önmagán túlra vezetni, az ember állandó és legfőbb feladataként a *kettőségre való önébresztés* tűzetett ki. Miként a korábbiakból látható, csak az érzékfeletti tudat vezet még ezen is túl.[9]

Fouqué egyúttal bemutatta, ahogy az ember kettőség felé vezető útja sokszor csak a legsúlyosabb megrázkódtatásokon halad keresztül. Ez annyit tesz, hogy mindazon emberek, akik természetüknél fogva nem hordoznak magukkal együttérző és nyílt szívet, oly mélyen elzártak önnön énségükben, hogy nem képesek felülemelkedni a legelemibb önzésen, mi több, azt még felismerni sem képesek. Ha valahol, akkor itt mutatkozik meg a fájdalom termékeny volta. Minden veszteség, csalódás és szakítás a kettőségi életben való elmélyüléshez vezet minket, visszavezet bennünket önmagunkra – de nem elszigeteltségünkben, hanem egybekapcsoltságunkban –, a lélek azon kincseire, amelyek a széttört kettőségekben odavesztek, és amelyeket elő kell teremtenünk. „Minden fájdalom emlékeztető önnön magas rangunkra" – mondja Novalis a *Töredékek*ben.

De ha hozzá is fogtunk a kettőségre való ébresztéshez, ezzel még nem ment végbe a kettőségtudat teljes kibontakozása. Ez utóbbihoz a kínálkozó benső

rezdülések megragadására és *befogadására (acceptatio)* van szükség (a későbbi összefüggésekben majd több szó esik a befogadásról); továbbá szükséges a tudatosult, a magunkba fogadott, a magunkban előteremtett *feldolgozása* az összes többi tudattartalom – hit, tudás, alakítás, cselekvés, érzéki élet – fényében. Következésképpen e feldolgozás – amely egyébként folytonosságon, a kettőség benső lelki élményének megtartásán alapul – csak a következő fokozatok, kiváltképpen a tudás körébe tartozó szellemi erők segítségével megy végbe. Így erről a folyamatról majd csak később lesz szó.

A kettőségtudat megnyilvánulási formáiról. Tökéletesség és tökéletlenség

Korábban a kettőségtudat formáiként már említettük a szeretetet, a vonzalmat, a barátságot, a bizalmat, a jóindulatot. Valójában egy szinte kimeríthetetlen sokféleség van jelen itt, mégpedig aszerint, hogy a kettőségtudat milyen más tudatfokozatokkal érintkezik.

A szellemi kettőségtudatnak a nemi–érzéki ösztönökkel és érzékletekkel való érintkezése hozza létre a *nemi szerelmet*. Ha kizárólag az érzéki ösztönre korlátozódik, csakhamar üresen, sőt rombolóan hat; amennyiben viszont összekapcsolódik a valódi szellemi kettőséggel, a szív bensőségességével, akkor az emberi lény legnagyobb mélységeit éleszti fel, olyan erőket hoz napvilágra, amelyekről azelőtt sejtelme sem volt. Ennek megfelelő átalakulásokra találunk példát olyan alakokban, mint Rómeó és Júlia, Trisztán és Izolda, Eduárd és Ottilia (a *Vonzások és választások*ból *[Die Wahlverwandschaften]*), Henrik és Matilda (Novalis *Heinrich von Ofterdingen*jéből).

Miként a nemi szerelem vonatkozásában, úgy mindenütt megmutatkozik annak szükségessége, hogy a természetének megfelelő, tökéletes megnyilvánulások mellett a tökéletlen, természetellenes megnyilvánulásokat is szemügyre vegyük. Anélkül, hogy kimerítő fejtegetésbe bocsátkoznánk, az alábbi észrevételekkel körvonalazzuk a képet, mely a vizsgálódás során e helyütt elénk tárulna.

Tökéletlenségi formák (hibás kitagolások)

A kettőség fogalmából következik, hogy a tökéletes formák a *termékeny betagozódás (Eingliederung)*, így a természetnek megfelelő szellemi kibontakozás formái, a tökéletlen formák pedig a *leválasztódás (Entgliederung)*,[10] így a természetellenes kibontakozás, végső soron a szellemi sorvadás formái.

A kettőségtudat csak tökéletesség szerint – jóllehet eltérő fokon és erősségben – az azonosság tudatosulásában rejlő *szeretet;* tökéletlenség szerint: *szárazság, idegenkedés, hidegség, meghasonlottság, ellenszenv s végül gyűlölet*. A kettőségre való alkalmasság, s egyáltalán a kettőség megvalósulásának általános hiánya pedig nem más, mint a saját kis én nyomorába való bezártság: *önzés*.

Minél kevésbé kifejlett az odaadó tudat, annál több marad hátra a természetes ember önzéséből.

Kiváltképpen *az egoizmus származékai* azok, amelyek történelmi és mindennapi tapasztalataink ismeretében a legtöbb ember benső életképét meghatározzák. *A hiúság, az érzékenykedés, a hamis becsvágy és az üres törtetés* közös jellemzője, hogy túlzottan a drága, szeretett énre vonatkoztatnak mindent. Így magukból adódóan a kettőségre való képesség gyengeségéből fakadó önzés formáinak tűnnek. Szűklátókörűség esetén *fukarsággal* és *kicsinyességgel társulnak,* mely két igen gyakori módja annak, hogy az ember saját magára vonatkoztasson mindent; ami pedig a másiké, az ellenpólusé, azt figyelmen kívül hagyja saját szellemi léte szempontjából (úgy, hogy az eszközök önzésből fakadóan a közösség célja fölé helyeződnek). A kettőség mindezen torz formái az *őrület*ig képesek fokozódni, ahogyan azt különösen a túlérzékenység formái – *bizalmatlankodás, üldözési félelem, üldözési mánia* – tanúsítják. Mert a sértődékenység, a bizalmatlankodás, végül az üldözési mánia a felfokozott egoizmus formái annyiban, hogy nem csupán mindent önmagukra vonatkoztatnak, hanem mindezt *a tagkénti pozícióra irányuló felfokozott igénnyel* teszik. Ez hasonlóképpen igaz az őrület más formáira is. „A hipochondria – szól Feuchtersleben *Diätetik der Seele*-jében *[A lélek dietetikája]* – egoizmus." Az önzés, az egoizmus egyszersmind a kettőségtudat összes többi hibás kitagolási vagy korcs formájának alapja.

A kicsinyesség és a becsvágy egyik különös formája, amely az egész társadalmi életet teletűzdeli, az *értékutánzás (Wertentlehnung)*, vagyis annak látszata, hogy erényekkel bírunk, melyekkel valójában nem rendelkezünk. Az értékutánzás álkettőséget alapoz meg, de egyszersmind – ahogyan a hazugság is – a megismerő, valamint az akarati és cselekvő tudat körébe tartozik. – Tágabb értelemben a kicsinyesség körébe tartozik ama jelenség is, amikor mellőzöttség és részvétel hiánya folytán felingerelve és *provokálva* érezzük magunkat, vagy éppen fordítva, amikor mellőzéssel akarunk provokálni. Goethe ezt az esetet tartja szem előtt, midőn így szól: „Ám akinek egyáltalán nem érdeke, hogy vonzzon és megérintsen, sérteget és tévútra vezet."

A fent megnevezett – a kicsinyességtől a stréberségig és más hasonlókig terjedő – láncolaton belül létezik még néhány átmeneti forma, melyeket itt nem áll módunkban mind érinteni, mégis szükséges kiemelnünk közülük a *bosszút* és a *haragot (ressentiment)*, s kiváltképpen az *irigység*et. A „rosszindulatú idióta", az „álnok manó", a „bosszúvágyó törpe" a közbeszéd jelzés értékű szavai, és a költők állandó alakjai, mégpedig teljes joggal. Shakespeare az alábbi bemutatkozó szavakat adja a púpos III. Richárd szájába:

„Én, zord veretű, s a báj fönsége nélkül […]
Én, a kin elbénult e szép arány […]
Elvégezém, hogy gazember leszek."[11]

A bosszú, a neheztelés illetve a kettőségtudat más hasonló torz formájának alapját – ezt mutatja a közelebbi vizsgálat – az irigység képezi. A kettőség egyszerű hiánya csupán idegenkedést, hidegséget, benső nyomorúságot szül. Az irigység azonban *a kettőség aktív tagadása,* vagyis egyszersmind rosszindulat és gyűlölet (azonban nem a másik ember által követett értékek, hanem éppenséggel az értékes kettőség elutasításából fakadó gyűlölet). Irigység akkor van jelen, ha már pusztán a másik birtoka rosszindulatokat vált ki az emberből. Az irigységet nem az okozza, hogy az ember a másikat okolja saját birtoktalanságáért (hiszen ennek aktív ellenhatás vagy csendes vádaskodás lenne a következménye), hanem pusztán a körülmény, hogy amaz mást birtokol, mint az irigykedő. E tulajdon – legyen az pénz, vagyon, tekintély, magas rang, uralkodói jogosítvány, tehetség, mások szerető pártfogása – egymagában elég ahhoz, hogy a közösségi érzést megtagadja, a másikat pedig megtámadja.[12] Az irigység lényegét fejezi ki „a tulajdonnélküli osztály irigységének" szállóigéje. Az irigység velejárója a birtoktalanság, valamint *a birtoklásra való képtelenség.* Hiszen abban a pillanatban, mihelyt a másik birtoka serkentőleg hatna saját képességére, már nem irigység, hanem *ambíció* lenne jelen. Nem hiába beszélnek „nemes versenyről", amikor az ember saját erőfeszítéseivé alakítja át az irigység és a harag nemtelen indulatait, termékennyé téve saját szellemi élete számára.

Az irigység szellemi erények ellen tombol a legfélelmetesebben. A történelem összes nagy férfiúja kénytelen volt saját bőrén megérezni ezt. Mi lehetne dicsőbb annál, mint hódolatunkat kifejezni a nagy géniusz előtt? Az emberi nem egész önmarcangolása pedig abban mutatkozik meg, hogy e dicsőséget lerázza magáról, s azzal, hogy a teremtő szellem – amitől minden függ – ellen munkálkodik és annak lealacsonyítására törekszik, egyszersmind gátolja a nagy és a jó előrehaladását a világmunkában. Nagyon szelíden fejezi ki ezt a jóságos Hölderlin:

„Ha eszed és szíved a helyén, úgy e kettő közül csupán egyiket mutasd.
Ha mindkettőt egyszerre láttatod, számodra elkárhoznak."

Ugyancsak a nélkülözésre való hajlandóság hiányán, vagyis önzésen alapszik *a dőzsölés* és *a pazarlás,* amely nem veszi tekintetbe, hogy csupán az életvitel egyszerűsége nem von meg semmit a másiktól.

A kettőségben való benső állhatatlanságon, tehát közvetett módon úgyszintén önzésen alapszik a hűtlenség és a hálátlanság (a „hála" a gondolkozni, emlékezni igéből ered[13]).

Az emberekben való csalódás, amit a kettőség ilyen és más hasonló torz alakulásai okoznak, az *emberek iránti megvetéshez,* sőt *embergyűlölethez* vezethet, mely teljesen romba dönti a kettőséget, amire példaként szolgál Shakespeare *Athéni Timon*ja. Még Timon embergyűlöletében is az egoizmus magva rejlik: annak rögeszméje, hogy képes minden közösség nélkül meglenni, vala-

mint az odaadás, az áldozat – ámbár jogos fájdalommal megnemesített – megtagadása. Más a helyzet Raimund *Alpenkönig und Menschenfeind*jának *[Alpesi király és embergyűlölő]* „embergyűlölőjével", akinek gyűlölete nem kiábrándult szeretetből, hanem kezdettől fogva elementáris önzésből fakad, ami általános borús kedélyállapottal és általános rosszkedvvel párosul (hasonlóképpen igaz ez Molière *Mizantróp*jára*)*. Így e helyütt nemcsak a kettőség, hanem a temperamentumok tana is közbeszól. Raimund e legzseniálisabb darabjában azt javasolja gyógymódként, hogy mint idegen személyt figyeljük magunkat.

A kettőségtudat körébe tartozik számos olyan jelenség is, amit tévesen, másfajta lehetőség hiányában az „akarat" körébe szokás sorolni. Nevezetesen az *udvariasság, a kedvesség, a formálisan helyes viselkedés, a szelídség, a jóakarat,* az emberekkel való érintkezés során gyakorolt *önuralom*. A kettőségtudat eme tökéletességi formáival analóg módon állnak szemben a torz formák: *udvariatlanság, gáncsoskodás, ádáz tekintetek és gesztusok, goromba beszéd, szidalmazás, tapintatlanság, önuralomhiány, indulatosság, düh*. Noha igaz, hogy mindezen tudati formák esetében az akaraterő, mégpedig az állandó benső szilárdságra irányuló akarat is közrejátszik. Ellenben mikor azt mondják, hogy e tudatállapotok az akarat dolgát képezik illetve az akarati neveléshez tartoznak – s ennélfogva az akaraterő az önuralom által növekszik, modortalanság, önuralomhiány és dühkitörések által pedig gyengül –, akkor ez csak a legcsekélyebb mértékben igaz. Többek között Napóleon példája is mutatja, aki önuralom és jó modor tekintetében – mint ismeretes – alighanem gyakran híján volt, de az akaraterő soha semmi esetre sem hiányzott belőle. Erről tanúskodnak a Japánban *busidó*nak nevezett életszabályok (amelyek udvariasságot, tartást és önuralmat követeltek, mégpedig a legszigorúbb módon). Véleményünk szerint a *busidó* semmiképp sem az akarat iskolája kíván lenni, hanem az egész ember nevelését és egoizmusának megtörését célozza. Ami a dolog leglényegesebb része, hogy az udvarias, formális, fegyelmezett (önuralmon alapuló) életmód: *betagoló és kettőségformáló jelentőséggel bír,* így az egész benső életet, az ember lelkületét is megerősíti (természetesen ily módon az összes további szellemi fokozat – többek között az akarat és a cselekvés – alapzatát is erősebbé teszi). Ugyanakkor – s ez a napnál világosabb – a betagozódás forma- és önuralom nélküli módja könnyen gyengítő és romboló következményekkel jár a kettőségi életre nézve. A kettőségi élet gyengülése azonban a lelkület elszegényedését és az én iránti elfogultság *(Ichbefangenheit)* erősödését jelenti. A döntő következmények tehát itt adódnak, nem pedig az akarat síkján. Ezzel egyébként nem azt akarjuk mondani, hogy az *elevenség* és a tiszta *szenvedély* nem képesek még inkább erősíteni a közösséget, de tömegjelenségként tekintve azokat, mindenesetre a visszaélés veszélye valamelyest bennük rejlik.

Tágabb értelemben szintén a torz viselkedési formák közé tartozik a *kibírhatatlanság* és az *izgágaság*. A vita és a civakodás olyannyira elterjedt jelenségek,

hogy még némely műalkotásra is, mint például a sagákra, a *Nibelung-ének*re, Wagner operáira (részben formátlan módon) illetve Mozart operáira (nyilvánvaló módon) erős befolyást gyakoroltak. Az izgágaság – illetve módszeresebb formái, például a *kötekedő hajlam,* a *pereskedő hajlam* továbbá *a politikai pártok és testületek életében tapasztalható klikkesedés* – valójában szintén csak alárendelt módon tartozik az akarat, a külső önuralom körébe. Ami sokkal inkább lényeges, az a kettőségromboló – gyakran valósággal démoni – vonása. Így hát az egész benső életre nézve pusztító következményei vannak. Amennyiben felbolygatja a közösséget, a kettőségtudathoz tartozik, és mint minden tagbeli pozícióban fellépő zavar végső soron az önzésben gyökerezik; amennyiben a folytonosságot és a nyugalmat akadályozza, gátolja, illetve azt sem hagyja, hogy magában a civakodóban béke legyen, nem más, mint *önmarcangolás*. Ennyiben tehát nem az együttérző készség, az empátia hiányában rejlik a gyökere, hanem a benső nyughatatlanságban. E lelki békétlenség benső ellentmondásokra, mi több, tébolyultságra utal. A széles körben elterjedt izgágaság és kibírhatatlanság alapja tehát az önzés, az egoizmus illetve a szellemi alkat benső zavara. Így hát nem is lehet rájuk más orvosság, mint az együttérző készség, a szeretet – csakis ezek szabadítanak meg az önzéstől –, valamint a koncentráció *(Sammlung)*, mely benső nyugalomhoz, világossághoz és ellentmondás-mentességhez vezet.

tökéletességi formák

A kettőség tökéletességi formáinak mindenkori mércéje a termékeny betagolás. A kettőségtudat alapvető tökéletességi formája tehát az átfogó betagolóképesség, az egyetemes *szereteterő*. Minden egyéb forma erre vezethető vissza. Az egyetemes szereteterő passzívabb formái a *sóvárgás,* a *szeretetéhség, a szeretetkészség;* aktív formái a *szeretetébresztés, szeretettékozlás, szeretetnyilvánítás, szeretetnevelés, szeretetgondozás*. Minél aktívabb és teremtőbb egy ember kettőségen belüli pozíciója, annál alkalmasabb a vezetésre. S minél vezetőképesebb, annál inkább szükséges, hogy a közösség objektív szelleme, mely egyetemes és egyénfeletti, beivódjon e vezető pozíció birtokosába. „Légy egyetemes!" – ez tehát a szellemi vezetés törvénye. – Ebből következően a jószándék, sőt a vonzalom is keveset használ a közösség megóvásának. Szellemi kíséretre, a barátság közös szellemi tartalmában való részvételre van szükség!

Az irigységgel és féltékenységgel, akárcsak a fukarsággal és kicsinyességgel, a *nagylelkűség* és *nemesszívűség* állíthatóak szembe mint a kettőségtudat ellenlépései, ellentökéletességei. (Mint ellentökéletességek, mert amennyiben a kettőségi folyamatok teljesen tökéletesen és kifogástalanul működnének, úgy nem volna szükség a nagylelkűségre hivatkozni.) A nagylelkűség és a nemeslelkűség jellemzője a bosszúról való lemondás ritka képessége. Nemcsak általános *önzetlenségen* – amely az egyetlen módja, hogy felülkerekedjünk a hiúságon, az

irigységen, a bosszún és a kibírhatatlanságon –, hanem egyszersmind az *együttörvendezés és együttszenvedés érzékenységén* alapulnak.[14] Joggal részesülnek nagy dicsőítésben Mozart *Szöktetés*ének záró jelenetében („Mindig tudatában leszek kegyességednek") illetve a *Varázsfuvolá*ban („E szent csarnokokban a bosszú ismeretlen"). – A kettőségben tanúsított gyöngédség (az úgynevezett „tapintat") illetve a nemes gondolkozás nem egyebek, mint a nagylelkűség és a nemesszívűség sajátos formái. Ellenben a mások iránti kímélet és türelem nem elsőleges, hanem származtatott tökéletességi formák, melyek csak a tökéletlenségekre adott válasz gyanánt szükségesek. A türelem a szeretet testvére. De csak akkor jelenik meg, ha a tiszta kettőséget fenyegetés éri és védelemre szorul.

A nagylelkűség rokona és az irigység ellentéte *a tiszteletből fakadó alázat*. Az ember nehezen tanúsít önzetlenséget, tiszteletet a hatalmasabb iránt, s hozzá kapcsolódó szolgáló (vagyis együtt-teremtő) részvételt. Csak aki megérzi a magasabb rendű benső termékenységét, aki örökké újabb és újabb vágyat táplál a teremtőiség iránt és az egészre törekszik, képes kifejezni hódolatát nagy géniusz előtt.

Különösképpen a hiúsággal, az értékutánzással és a stréberséggel ellentétes tökéletességi formák: az *egyszerűség és igénytelenség* [mint a gazdagság és dőzsölés ellentéte – *A ford.*], *a szerénység és alázatosság*, melyeknél kiváltképp a saját tagbeli pozícióval való megelégedés jut kifejeződésre. Mindazonáltal nem szabad, hogy a megelégedés a benső teremtőiség és felfelé törekvés enyhülésévé vagy akár az önbizalom hiányává fajuljon. Ilyenkor sokkal inkább Goethe szava érvényes: „Csak a hitványak szerények, a becsületesek örömöt lelnek tetteikben." Az *önmagunkban lelt öröm* előmozdítja a közösséget, s egyúttal gyümölcsöző magunkra nézve.

A közösségben való folytonosság tökéletességét fejezi ki *a hűség,* befogadó pozíció esetén pedig *a hála*. A háládatosság mint az elfogadás művészete viszont megfeleltethető az *adás művészetével*. A finom érzés *(Zartsinn)* azt parancsolja, hogy ne adjunk a másiknak túl sokat, vagyis többet, mint amit benső kötelezettségvállalással *(Verpflichtung)* elbírni képes; nem többet, mint amit értékelni és amivel élni tud („ne szórjuk a gyöngyöket a disznók elé"). Mindamellett a világ arra tanít bennünket, hogy hálára ne számítsunk. Ez is hozzátartozik az adás művészetéhez.

A *társalgás* és a *társasélet művészete* ugyancsak a kettőségtudat körébe tartozik, főként amennyiben azon alapszik, hogy a másikat beszédre bírjuk, kitárulkozásra késztessük. Ennek előfeltétele, hogy ráhangolódjunk a másikra, elfogadjuk szellemének tárgyi előfeltételeit, amellett óvatosságot, gyengédséget és elszántságot is igényel.

Ellenben a *gyűlölet* helye nem teljesen egyértelmű. Ez utóbbi ugyanis – természetesen nem személyes, hanem pusztán tárgyilagos alapon felfogva – kettős státusszal bír. A gyűlölet és enyhébb formái, nevezetesen az ellenszenv, a hidegség és az idegenkedés egyrészt a kettőség keretei között tökéletlenségek, hiszen a kettőség elutasítását illetve gyengítését foglalják magukban; vi-

szont erkölcsi szempontból mégis a tökéletesség jelei lehetnek, ha elvetendő kettőségtartalmakról van szó, mégpedig amennyiben egy romlott, természetellenes közösségbe való betagozódás megelőzéséhez vagy e közösséggel szembeni küzdelemhez szükségesek. E pusztán tárgyilagos ellenséges viszonyulás ez esetben nem a tökéletlenség, hanem a tökéletesség jele: „*Nem azért jöttem, hogy békét hozzak,* hanem, hogy kardot." Mi több, a lágyszívű, jóságos lélek gyengesége, hogy nem képes minden esetben utálatot és gyűlöletet tanúsítani ott, ahol tökéletlenségekre adott válaszként erre volna szükség. Ez az oka annak, amiért a „jólelkűség" egymagában még nem tesz jóvá.

*

Példáink jelzik, hogy a szellemi jelenségek milyen irdatlan sokasága tartozik a kettőségtudat körébe, s hogy ezeket csupán ebből kiindulva lehet magyarázni. E példák ugyanakkor mutatják azt is, hogy a kettőség fogalma mennyire hiányzik az uralkodó lélektanból.

Ugyanis a lelkület, a szeretet valóban nem csekély zavarodottságot okozott az összes eddigi iskolának. Semmi sem felel meg jobban az ember természetének, mint a szeretet. Ha a szellem eme csúcsát érzékszervi benyomások „örömérzeteire" (szenzualisztikus módon) vagy a komplexumok kvalitásaira („komplexkvalitások") akarnánk visszavezetni, ez annyit jelentene, mint ha a napfényt az általa beragyott levegőből kívánnánk magyarázni. Ám a maga silány fogalomkészletével az eddigi lélektan hogyan is tudná megmagyarázni a szeretetet? E helyütt világossá válik: minden szellemtan számára, amely csak „kikövetkeztetni" engedi a „Te"-t, ahelyett, hogy eredendő és közvetlen módon odaítélné az egyes szellemnek, rejtély kell, hogy maradjon a bensőségesség, a lelkület és a szeretet.

TUDÁS ÉS EMLÉKEZET

„A gondolkozónak épp olyan fényre van szüksége, mint a festőnek: tiszta fényre, közvetlen napvilág vagy vakító visszfények nélkül, s ha lehet, felülről."[15]

Friedrich Schlegel

„Teljesen sohasem értjük meg magunkat, de messze többet érünk el és messze többre vagyunk képesek önmagunk megértésénél."[16]

Novalis

TUDÁS ÉS LELKÜLET[17]

Hegel könnyelműen fogja fel a dolgot, midőn Schelling ellenében kijelenti, hogy a tudomány felvilágosító kell, hogy legyen, nem pedig lélekemelő. Hát

persze! De nem tartozik-e az is a szóban forgó kérdések körébe, hogy vajon a felvilágosítás révén szerzett ismeret képes-e formálni a lelkületet, illetve a tudás egyáltalán milyen viszonyban áll a lelkülettel, és egyszersmind a közösséggel és igazságával?

A felvilágosodás régebbi – újabban ismét népszerűsített – nézete, melyből az érzés „reflexió általi lerombolása" is következik, hogy a gondolat semmi több, mint a képzet világosságába emelt „homályos érzés", alapjaiban téves. A gondolkozás nem az érzés megvilágítása, nem képzetalkotás, hanem a szellem *jellegzetes* tételezési aktusa, mely abban rejlik, hogy tárgyként megragadja mindazt, amiről sugallatszerűen tudomást szereztünk, és ami csak ily módon válik fogalommá. Az „érzés" tehát nem zavaros dolog, ami átvilágítva feloldódik a gondolatban. A lélek rezdüléseinek, ahogyan azok a kettőségtudatban felébrednek (és elsősorban ezek érdemlik meg, hogy „érzésnek" nevezzük), megvan a tulajdon helyük, saját természetük. Ennélfogva pedig változatlanok maradnak, akkor is, ha a tárgyias tudat megragadja, vagyis *gondolttá teszi,* az alakító tudat megjeleníti, s végül az akarati és cselekvő tudat a külső megvalósítás céljává teszi őket. Ugyanez igaz ama lelki rezdülésekre, amelyek a vallási–metafizikai szférába és az érzékiség körébe tartoznak. A saját lelki rezdülések átgondolása tehát alapvetően a többi tudatfokozatba való betagolásukat és feldolgozásukat, de semmiképpen sem lelki rezdülésként, „érzésként" való megsemmisítésüket jelenti.

Ennek fényében érvényes Hegellel szemben: hogy a gondolat a lélekemelést is szolgálja, mert tisztítja, előmozdítja és elmélyíti a lelkületet, s megállapítja a többi szellemi tartalommal való megfeleléseket illetve ellentmondásokat.

Egy másik rokon kérdés: milyen jelentőséggel bír a tudás a lelki kibontakozás szempontjából. Nem vonható kétségbe például, hogy a társadalom, s különösképpen a gazdaság atomisztikus felfogása (önérdek!) bizonyos következményekkel jár a lelki életre nézve,[18] hasonlóképpen a természet atomisztikus felfogása, amennyiben a természetet megfosztja az élettől, mechanizmussá teszi, s ilyen módon ateizmust idéz elő.[19] Itt újfent igazolódik Hegel ellenében: azzal, hogy a tudomány tanít, egyúttal lelkileg nemesít, vagy rombolja a korábbi lelki struktúrát. Kettőség és tárgyiasítás, szeretet és tudás együtt érvényesülnek.

A kitagolási rendben a tudás fokozatbeli értéke alapján egyrészt világossá válik a tudás előkelő rangja, másrészt ama sajátos jelenség, amit a racionalizmus sohasem lesz képes megérteni: a különös ürességet, amelyre a fogalmi tudás hajlik, még akkor is, ha magasrendű felismeréseket közvetít. Ennek oka, hogy a tudás nem a legmagasabb fokot tölti be szellemünk körében, s nem az élet legbensőbb centrumát képezi.

A kettőségtudat felette áll – csak ebből jöhet létre szeretet és bensőségesség; s az érzékfeletti tudat még ennél is feljebb –, kizárólag innét áramolhat új élet az alsóbb fokozatokba, s jöhet létre a szív békéje. E felülről való beáramlás a

sugallat mélységében nyilvánul meg, mely valódi életet, valódi teljességet hordoz magában. Tehát minél inkább szemlélő gondolkozáson alapul a feldolgozó gondolkozás, annál kevésbé válik érezhetővé e sivárság és üresség. Ámde a puszta külső dolgok és a szellemi élet nagyobbrészt formális megértése felől ekkor a tudás is egyre inkább az érzékfeletti világ felé terelődik, s maguknak az érzékfeletti lényegiségeknek és meghatározottságoknak a megismerésére törekszik.

Megjegyzés a tudás tökéletességi és tökéletlenségi formái kapcsán[20]

A megismerő tudat tökéletességi és tökéletlenségi formáinak vázlatos bemutatása – ahogyan erre a kettőségtudat tárgyalásánál sor került – túl messzire vezetne itt. Már az eddigi vizsgálódások során is elénk tárult néhány alapvető szembeállítás: *mélyértelműség* kontra *éleselméjűség, logikai helyesség* és *ellentmondás-mentesség* kontra *ellentmondás* és *logikátlanság* a továbbtagoló gondolkozás terén; *koncentrált* kontra *szétszórt gondolkozás* (a gondolkozásbeli önfegyelem hiánya, gondolatszökdécselés); *életközeli* – minthogy sugallatban mély – kontra *életidegen* – minthogy sugallatban gyenge – gondolkozás (Faust kontra Famulus Wagner). – A gondolkozás kettőségben való gyökerezettsége a sugallatban válik először nyilvánvalóvá – hiszen a sugallat végső soron a kettőséghez kötött –, majd megmutatkozik a tudás közösségen belüli alkalmazásában. Mindez kiváltképpen az *igazmondás* és a *hazugság* közötti eltérésben válik világossá. Egyikük sem kizárólag a gondolkozás körébe tartozik, hiszen a hazugság mindig érinti a másikat is, rombolja a kettőséget. Az igazság viszont előmozdítja. Persze nem mindig mondható ki korlátlanul valamennyi igazság, amit sem a kettőség tárgyi képződménye, sem az egyén befogadóképessége nem bírna elviselni (ahogyan például a magasabb belátásokat a nevelésben csak fokozatosan tárják a növendék elé, nehogy zavart keltsenek benne). – A kettőség köréhez csak közvetetten, közvetlenül azonban a gondolkozás saját életéhez tartozik *az önmagunkkal szembeni hazugság,* amely a rosszat akarja, s hozzá a jó látszatát. Csak enyhébb esetekben fakad az ember lustaságából, hogy gondolkozását és tetteit, így egyszersmind a közösségben elfoglalt tagkénti pozícióját nem kívánja felülvizsgálni. Önámítás egyfelől, filiszteri *önelégültség* másfelől, együtt haladnak. Az *igazsághoz való bátorság* – mind önmagunk, mind a másik irányában – hősiességre vall.

Emlékezés és emlékezet mint helyreállító egységfenomén[21]

Az emlékezést a régebbi pszichológia az úgynevezett „fiziológiai hipotézissel", a nagyagyban lévő állítólagos „nyomokkal" vagy maradványokkal („reziduumok"), illetve az úgynevezett „pszichikus hipotézissel", maguknak a lelki jelenségeknek a maradványaival magyarázza. Míg az előbbi nézet mint

színtiszta materializmus eleve téves, addig az utóbbi megelégszik a puszta szavakkal. Mert mit jelentsen például az, hogy „a reziduumok tudattalan–lelki objektumokat" fejeznek ki? Elvégre egy ilyen „tárgy" mégis csak dologként, tehát végül ismét csupán materialisztikus módon lenne elképzelhető.

Az emlékek és egységfenoménjük, az emlékezet mint összegész egyes „felidézésekből" semmiképp sem magyarázható, sokkal inkább csak a kitagolás Egésze felől lehet érthetővé tenni. Az Egész kitagolása annyi, mint tételezés, öntételezés. A tiszta öntételezés valódi aktus, mely tökéletesen megőrzi a maga benső egységét és folytonosságát. Ez viszont annyit jelent: *a tökéletes szellem semmit sem feledne el, valamennyi és minden egyes tételezésében mindig jelenvaló maradna önmaga számára, mindig egész és egészséges maradna.* Azonban a tökéletes, színtiszta tett, az *actus purus* a valóságnak megfelelően nem több, mint csupán az emberi szellem rendkívüli szárnyalása, mely mindig félbeszakad és elgyengül. Ami a szellem tényleges állapotát jellemzi, hogy a kitagolási tevékenység mindig alábbhagy és megszűnik – és ez annyit jelent, hogy felejtés következik be. Mármost ahhoz, hogy az emberi szellem élete egyáltalán tovább folytatódjon, először is minden nem merülhet rögtön feledésbe (akkor a gondolkozás sem volna lehetséges); másrészt azonban a felejtésből következett hiányt – legalább is részben – ismét pótolni kell, a felejtést *ismét meg kell szüntetni és haladni.* Ez utóbbi a korábbi kitagolási tettek újraaktiválásával, újramegvalósításával történik, vagy – miként a német nyelv oly mélyértelműen mondja – azáltal, hogy az elfeledettet újra bensővé tesszük, ismét emlékezetbe idézzük *(zur Er-innerung bringen).*

Amennyiben az emlékezési folyamatok egységes összefüggésrendszert képeznek, és maguk egységként foghatók fel, úgy többek a korábbi tételezések egyes helyreállításainak összegénél. Ez az egység az *emlékezet (Gedächtnis).* Szellemünk egysége, avagy az Én – amelynek fogalmát viszont csak később tudjuk tisztázni – a hatályon kívül került tételezések helyreállításának egységeként, emlékezetként nyilvánul meg.

Az emlékezet a helyreállító egységfenomén az emberi tudat áttagolása során.

Ha mármost úgy határozzuk meg az emlékezet lényegét, ahogyan itt történt – mint a tudat időbeli összegységének utólagos helyreállítását –, akkor elsősorban ellenlépésként kell felfognunk, mely a szellem ama tökéletlensége ellen irányul, hogy kitagolási és áttagolási tettei – az *actus purus* – tiszta tökéletessége nem valósul meg illetve nem őrződik meg maradéktalanul. Az újraemlékezés és összegysége, az emlékezet tehát nemcsak abban áll, hogy *a)* visszanyerje az elveszített folytonosságot és pusztán egyenként helyreállítsa az elfeledettet; hanem *b)* sokkal inkább abban: a tudat *új* tételezései számára lehetővé tegye a korábbi szellemi munkához való kapcsolódást, s eközben olyan előfeltételeket szabjon, hogy az időbeli kibontakozás egysége, a *személyiség* formálódjon és megőrződjön. Hogy mire emlékezünk és mire nem, ez dönt a személyiség továbbfejlődésében.

Eszerint amennyiben az emlékezet önmagában Egész, és semmiképp sem „asszociatív felidézések" összegzése – ahogyan a mechanisztikus lélektan állítja –, úgy részeiben ismét továbbtagozódik. E továbbtagozódások az ember egyes *tanterületei* és *emléktartományai*. Ezért a szellem összegészében elfoglalt tagkénti pozíciójuktól függően nagyobb érvény (emlékezőképesség, tanulási képesség) illeti meg őket. Az emlékezés résztartományainak tagszerűsége – *részemlékezeteikkel* együtt – elsősorban abban jut érvényre, amit *részvételnek* (érdeklődésnek) szokás nevezni. Minél élénkebb és intenzívebb a részvétel, annál jelentősebb az érintett tárgykörök tagkénti pozíciója – akár a már kitagolt Én, vagy az Én áttagolása szempontjából –, következésképpen annál jobb az emlékezet.

Ily módon beláthatjuk az *emlékezet* alapvető, az ember *egész szellemi–erkölcsi személyisége szempontjából vett fontosságát*. Amennyire az emlékezet adottság *(Gabe)*, oly mértékben feladat *(Aufgabe)* is. Nem a visszaemlékezés technikai készségéről van szó – például szavakra, számokra vagy általában adott tartalmakra –, és semmiképpen sem „asszociatív felidézésekről" (minthogy ezek csupán hanyatlás és betegség értelmében léteznek), sokkal inkább arról, hogy *az emlékezet az Én időfeletti Egészéből ered,* s ennek megfelelően az elveszített tételezések helyreállításának mindenkor eleget kell tennie az Én, a személyiség *kibontakozási előfeltételeinek*. Vagyis az emlékezetben – ezt nyomatékosan hangsúlyozzuk – nem a lehető legtöbb emlék felébresztéséről, hanem az Én benső történetéről van szó. Emlékezet nélkül nem lehet az embernek benső története. Nem lenne képes átmenteni a korábbi munka gyümölcseit jelen munkájába.

Hogy a visszaemlékezés és az emlékezet minden fokozaton jelen van és működik, arra már korábban utaltunk. Az érzékfeletti átélés, a kettőségtapasztalás (kitüntetett formája a hűség és a hála), a gondolkozás és alakítás tárgyi sugallatai, az akarat és cselekvés, a belső és külső érzékiség (így például a látás, a hallás és a szaglás emlékezete) külön emlékezettel rendelkeznek. Következésképpen az emlékezet és a részemlékezetek körkörössége *(Kreisläufigkeit)* (periodicitás) akkor áll fenn, ha az összszemélyiség és a fokozatok szellemi életében is (vagyis nem a testiségből fakadóan) jelen van.

Mindezekből kitűnik, hogy az emlékezet különös jelentőséggel bír az alkotó és erkölcsi személyiség szempontjából. Mindazonáltal itt csupán az emlékezet mint egységfenomén értendő, mely – hogy újra elismételjük – nem tévesztendő össze a technikai emlékezőképességgel (ahogyan az például számbűvészekre és nyelvismerőkre jellemző). Erről az eddigi szenzualisztikus és atomisztikus beállítottságú lélektan szintén semmit nem tudhatott.

Az emlékezet erkölcsi jellege jelzi azt a fontos követelményt, hogy az ember gondosan bánjon emlékeivel, s csupán a gyümölcsözőt ápolja.

Fordította: Berkó Dániel

Jegyzetek

[1] [Forrás: Othmar Spann: Die dritte Ausgliederungsstufe des Geistes. Gezweiungsbewußtsein oder Liebe. In uő: *Erkenne Dich selbst. Eine Geistesphilosophie als Lehre vom Menschen und seiner Weltstellung*. I. könyv, 2. rész, 3. fejezet. Jena, 1935, Gustav Fischer / Herdflamme 6/, 35–59. o. Részlet. – *A szerk.*]

[2] [Novalis: Blüthenstaub (Virágpor). *Athenæum* (Berlin), I. évf. (1798) 1. sz. 99. o. – *A szerk.*]

[3] [Ludwig Tieck: *Der Gelehrte. „Die Kraft zu lieben, die Gesundheit, / sich, das Leben, Freundschaft und Geist / zu genießen und zu erwidern / ist der Zauber, der alles bezwingt."* In *Ludwig Tieck's Gesammelte Novellen*. III. köt. Breslau, 1838, Josef Max und Komp, 72. o. – *A szerk.*]

[4] [A szubjektív szellem kitagolási rendjének egyes fokozatai kapcsán ld. Rolf Amtmann: Othmar Spann pneumatológiája. A jelen kötetben. – *A szerk.*]

[5] [Az érzékszervi érzékelés Spann által kifejtett doktrínájával kapcsolatban ld. Othmar Spann: Az ember együttélése a természettel. *Ars Naturæ* (Szeged), I. évf. 1–2. sz. (2010) 70–93. o. – *A szerk.*]

[6] [„Amit a másik ember tesz vagy gondol, ugyan közvetíteni kell érzékszervi benyomásokkal, e szellemi tartalmak tudatosulása azonban – az érzékszervi előfeltételek megteremtése után – közvetlen benső tapasztalás. Ami a másik szellemében végbemegy, azt vagy villámcsapásszerűen megértjük vagy sehogyan sem. Habár igazodunk a külső jelekhez, mégsem »következtetünk« (szillogisztikus, logikus értelemben), ahogy azt tévesen állítják. Semmiféle »analogikus következtetés« nem vezethet együttérzéshez, miképpen sokszor az »első benyomás« – amikor még biztosan nem »következtetünk« – a legfontosabb és a leghelyesebb. Az úgynevezett »analogikus következtetés«, amennyiben létezik, csupán megismertet bennünket azzal, amit közvetlenül a másik szellemi állapotaként kell átélnünk, bensőleg tapasztalnunk." Othmar Spann: *Erkenne Dich selbst.* Id. kiad. 40. o. – *A ford.*]

[7] [Báró Friedrich de la Motte Fouqué (1777–1843): német romantikus író, költő. *Undine* című elbeszélése egy sellő (Undine) emberré válását és egy lovag (Hildebrand) iránt érzett tragikus szerelmét dolgozza fel. – *A szerk.*]

[8] [„Ha e tétel nem volna érvényes – szól Spann – nem lenne semmilyen igazság a kettőségben. E tétel igazsága, a benne rejlő azonosság *(Einerleisein)*, ami a kettőségtudatnak a maga specifikus sajátosságát megadja, s a szellem egyik őskvalitásává teszi: a szeretet identitástudat a tiszta kettőségben." Othmar Spann: *Erkenne Deich selbst.* Id. kiad. 41. o. – *A ford.*]

[9] [„Azonban mindaz, ami felülmúló, transzcendáló, végső soron metafizikai jelleget ad az érzületnek. Ezért minden szeretet önmagában legmélyebb lénye szerint metafizikai természetű. Azzal, hogy a másik tudatára való ébredés *(Innewerden)* túlvezet önmagunkon, s ily módon megszabadítóan hat, hidat vertünk a másik felé – nem mint egyes ember felé, hanem mint az egyetemes és magasabb rendű hordozója felé; azonban más teremtmények felé is – amennyiben ezek Én–Te viszonyba állíthatók; s végül az egész természet felé. Ekkor az emberszeretet kozmikus szeretetté, teremtményszeretetté, természetszeretetté bővül. Így következik be, hogy a szeretet átcsap hitbe (érzékfeletti tudatba). [...] A kettőségtudat metafizikai vonása ismét azt mutatja számunkra, hogy a metafizika nem szubjektív foglalatosság, nem egyes emberek sajátsága. A szellem, létesülése során, a kettőség által ontológiai szükségszerűséggel tárja fel az egyénfelettit *(das Überindividuelle)*, s ezáltal úgy talál rá a kozmikus–metafizikaira való hajlamra mint önnön énje lételemére. Lényege szerint szükségszerű, ontológiai tárgyi követelmény, hogy az ember alapvető szellemi tettében, a kettőségben felülmúlja önmagát. Az ember természet szerint igényli

az egyénfelettit, s ebben felfedezi az érzékfelettit." Othmar Spann: *Erkenne Dich selbst.* Id. kiad. 42–43. o. – *A ford.*]

[10] [Értsd: a tagok kiválása az Egészből, az Egész felbomlása. – *A szerk.*]

[11] [Shakespeare: *III. Richárd*. I. felvonás, 1. szín (Szigligeti Ede fordítása). *„Ich, roh geprägt, entblößt von Liebesmajestät […] / Ich, um dies schöne Ebenmaß verkürzt […] / Bin nun gewillt, ein Bösewicht zu werden*." – *A ford.*]

[12] [E helyütt talán idézhetjük Ernst Jünger nagy erejű meglátását: „Mélységesen mély a gyűlölet, ami az alacsonyrendű szívekben a szépséggel szemben gyúl." In uő: *A márványszirteken.* Budapest, 2004, Európa Könyvkiadó, 56. o. – *A szerk.*]

[13] [Itt a szerző a német *„Dank"* illetve a *„denken"* (gondolni, gondolkozni), *„gedenken"* (emlékezni, megemlékezni) szavak etimológiai kapcsolatára utal. – *A ford.*]

[14] [Itt utalhatnánk a latin *consensus* szóra, amely egyszerre jelent egyetértést és egyet*érzés*t. – *A ford.*]

[15] [*Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe.* II. köt. München–Paderborn–Wien–Zürich 1967, 217. o. – *A szerk.*]

[16] [Novalis: i. m. 71. o. – *A szerk.*]

[17] [Forrás: Othmar Spann: Die vierte Ausgliederungsstufe des Geistes. Das auf Eingebung beruhende Bewußtsein. Gemüt und Wissen. In uő: *Erkenne Dich selbst.* I. könyv, 3. rész, 4. fejezet, 7. pont. Id. kiad. 90–93. o. – *A szerk.*]

[18] [Ld. a jelen kötetben Othmar Spann: A közgazdaságtan szelleméről. Illetve uő: A gazdaság átka és áldása. *Ars Naturae,* id. kiad. 208–225. o. – *A szerk.*]

[19] [Ld. Othmar Spann: Az ember együttélése a természettel. I. h. – *A szerk.*]

[20] [Forrás: ld. a tizenhetedik jegyzetet. – *A szerk.*]

[21] [Forrás: Othmar Spann: Begründung und Erläuterung. Die Erinnerung und das Gedächtnis als wiederherstellende Einheitserscheinung. In *Erkenne Dich selbst.* I. könyv, 3. rész, 2. fejezet, 5. pont. Id. kiad. 172–176. o. – *A szerk.*]

Ananda Kentish Coomaraswamy

AZ INDIAI ÉS TRADICIONÁLIS PSZICHOLÓGIÁRÓL, AVAGY INKÁBB PNEUMATOLÓGIÁRÓL

„Ecce, quomodo in cognitione sensitiva continetur occulte divina sapientia, et quam mira est contemplatio quinque sensuum spiritualium secundum conformitatem ad sensus corporales."[1]
Szent Bonaventura: *De reductione artium ad theologiam* 10.

„Osztisz au szóma therapeuei, ta heautú all' úkh' auton therapeuei"[2]
Platón: *Első Alkibiadész* 131b

Amint[3] azt Jadunath Sinha az indiai pszichológiáról *(bhúta-vidjá)* megjelent egyetlen átfogó műben megjegyzi: „Nem létezik empirikus pszichológia Indiában. Az indiai pszichológia a metafizikán alapszik."[4] Ennek az a magyarázata, hogy „minden indiai filozófiai rendszer egyúttal a megszabadulás *(salvation)* doktrínája is".[5] Más szavakkal, az indiai filozófusokat nem az önmagukban való tények, avagy inkább statisztikai valószínűségek érdeklik, hanem elsősorban a megszabadító igazság.[6] A tradicionális és szakrális pszichológia magától értetődőnek tekinti, hogy az élet, a létesülés *(bhava, geneszisz)* egy önmagán túlmutató célhoz vezető eszköz, nem pedig olyasmi, amit minden áron fenn kellene tartani. A tradicionális pszichológia valójában nem megfigyelésen alapszik; a szubjektív megtapasztalás tudománya. Igazsága nem olyasféle, ami statisztikai demonstrációra alkalmas; csak az avatott szemlélődő kontemplációja által igazolható.[7] Másként kifejezve, igazságát csak azok tanúsíthatják, akik a felállítói által előírt folyamat szabályait, tehát azt, amit „Útnak" nevezünk, elfogadják és követik. E tekintetben hasonlít a tények igazságához, azzal a különbséggel, hogy az Úton minden egyénnek saját magának kell járnia; nincs, és nem is lehet általános, közös „bizonyosság". Igazolás alatt természetesen meggyőződést és megtapasztalást értünk, nem pedig olyan felfogást, amely a puszta logikai értésből fakadhat. Ebből következően nem is fejthető ki „propaganda" a szakrális tudomány érdekében. Jelen cikkben egyetlen törekvésünk csupán a téma többé-kevésbé részletes ismertetése. Lényegében a szakrális tudomány a minőségek, a profán pedig a mennyiségek

tudománya. Eme tudományok között nem lehet konfliktus, csupán eltérés, ha mégoly hatalmas is. A különbséget aligha írhatjuk le jobban Platón fent idézett szavainál, vagy a *Kausítáki-upanisad* III. 8-ban foglaltaknál: „Ne a tetteket akard megismerni, hanem azt tudd, aki tesz! Ne az élvezetet és fájdalmat akard megismerni, hanem azt tudd, aki az élvezetet és fájdalmat érzi!" és így tovább, a tapasztalás más tényezői vonatkozásában is. Körültekintően és óvatosságból nem mondjuk azt, hogy a „*mi* tapasztalatunk", mivel semmi esetre sem feltételezhető teljes biztonsággal, hogy *mi* vagyunk a Tevő és az Érzékelő, amint a *cogito ergo sum* mellett sem érvelhetünk kockázat nélkül.

Megállapítható, hogy mind az empirikus, mind a metafizikai pszichológia alkalmazásának célja egyfajta megmentés, *salvatio;* ez elfogadható ama tény fényében, hogy a latin *salvo* szó jelentése a gyógyulást, egészséget foglalja magában. Ám ebből nem következik, hogy pusztán ez alapján választanunk kellene közülük, mint egyazon célhoz vezető eszközök közül; éppen azon egyszerű oknál fogva, hogy a *„salvatio"* mást és mást jelent különböző kontextusban. Az empirikus pszichoterápia által célul kitűzött egészség a sajátos patologikus állapotoktól való megszabadulás; a másik célja viszont a minden feltételtől és kategóriától való függetlenség, a halandóság ragályától való szabadulás, és hogy akként létezzünk, akkor és ott, amint csak akarunk (*Taittiríja-upanisad* III. 10. 5; *Jn* 10,9 stb.). Továbbá a nagyobb szabadság utáni törekvés szükségszerűen magába foglalja a kisebb elérését is; a pszicho-fizikai egészség ugyanis a spirituális egészség megnyilvánulása és következménye (*Svétásvatara-upanisad* II. 12. 13.). Míg az empirikus tudomány az emberrel a „lélek utáni keresés"[8] kapcsán törődik, addig a metafizikai tudomány az ember halhatatlan Önvalójával, a lélek Lelkével foglalkozik. Ez az Önvaló vagy Személy nem egy személyiség, és sosem válhat az ismeret tárgyává,[9] hanem mindig annak lényege; ez az élő, magasba törő princípium minden pszichikus-hülikus individualitásban „le egészen a hangyákig" (*Aitaréja-áranjaka* I. 3. 8.), és valójában az „egyetlen átvándorló"[10] minden transzmigrációban és kibontakozásban. Ezért nevezzük a tradicionális pszichológiát inkább pneumatológiának, mintsem a „lélek" tudományának. És mert Önvalója „sosem válik valakivé" (*Katha-upanisad* II. 18.), a metafizikai alapvetően az „önmegsemmisítés" tudománya, amint azt a *Mk* 8,34-ben olvashatjuk, *si quis vult post me sequi deneget se ipsum*.[11] A következőkben magától értetődőnek kell vennünk a „lélek" *(pszükhé, nefes, saríra átman)* megkülönböztetését a „szellemtől" *(pneuma, pszükhész pszükhé, rúah, asaríra átman)*, amelyet a nyomtatásban megszokott módon „énként, (ön)magamként", illetve nagy kezdőbetűvel, Önmagamként, Önvalóként jelölünk.

*

Emberi énünk a lélekzeteknek, a *spiraculum vitæ*-nek (*pránáh, aiszthészeisz; Dzsaimínija-upanisad-bráhmana* IV. 7. 4; vö. II. 4. 5.) vagy elemi lények cso-

portosulásának *(bhútagana)* a társulása *(szambhútih, szüggeneia, szünuszia, koinónia)*; és egy ilyen „elemi-én" *(bhútátman),* ha valóságosan nem is, logikailag megkülönböztetendő „halhatatlan Önvalójától és Hercegétől" *(netr*[12] *= hégemón)*, az immanens Cselekvőtől *(kartr)* és Lét-adótól (*prabhúh, Maitrí-upanisad* III. 2, 3; IV. 2, 3; VI. 7.), „ezen elemi lények Belső Emberétől" (*bhútánám antah purusah, Aitaréja-áranjaka* III. 2. 4.); ez a két én ugyanis egyetlen lényeg romlandó és romolhatatlan arculata. Az „elemi lények" *(bhútáh, bhútáni)* elnevezés a Létezőre vagy Nagy Lényre *(mahábhútah)*, Brahmára, az Önvalóra *(átman)*, a Személyre *(purusa)*, vagy a Lélekzetre *(pránah)*, Pradzsápatira, Agnira vagy Indrára stb. utal,[13] akitől a „mi" kifejező, észlelő, gondolkozó vagy cselekvő erőink[14] fakadnak a „lélekzetek" *(pránáh)* avagy „sugarak" = „gyeplők" *(rasmajah) (rays = reins)* által (*Brihadáranjaka-upanisad* II. 1. 20; II. 4. 12; IV. 5. 11; *Maitrí-upanisad* VI. 32. stb.). A „Létező" elnevezés (*bhútah,* amely szó szerint pontosabban „létesültet" jelent)[15] a magát megsokszorozó Egy „megnyilvánulása miatt" *(udbhútatvát)* van (*Maitrí-upanisad* V. 2.).[16] Ekképpen a lélek Prabhúh és Vibhúh által kiterjesztett erőit „disztributív esszenciáknak *(vibhútajah)*"[17] nevezik. Ezen bennünk lévő erők működését nevezzük a tudatunknak *(csaitanjam, szamdnyánam, vidnyánam)*, azaz tudatos életnek a szubjektum és az objektum szempontjából. Ez a tudatosság, amelyhez minden etikai felelősség is szorosan kapcsolódik, születésünkkor keletkezik, és akkor szűnik meg, amikor „mi" meghalunk (*Brihadáranjaka-upanisad* IV. 4. 12–14; *Préd* 9,5), ám ez a tudat és a vele összefüggésben álló felelősség csupán a lét partikuláris módozatai, nem önmagukban álló célok, hanem egy rajtuk túlmutató célhoz vezető eszközök.[18] Életünk, minden erőivel együtt, csupán ajándék (*Atharva-véda* II. 17.) avagy kölcsön (*Mesznevi* I. 245.).

Így Ő, aki „Őskezdetben mint aranycsíra kelt ki *(ja átmadá = prabhú)*,[19] majd a világ egyetlen urává […] és a lények hűbérurává lett *(bhútánám adhipatir babhúva)*;[20] és amikor elfoglalja *(atisthantam)*[21] helyét, mind (az istenek) felfegyverzik *(abhúsan)* Őt; majd magára öltvén a királyságot, a hatalmat és a dicsőséget *(srijam vaszánah)*, tovább folytatja útját *(csarati)*, önmagát fénnyel árasztva el […]. A létesülés világának közepén a nagy (Brahma-) Daimónnak *(jaksam)*[22] a birodalom támaszai, védői mind (tisztelettel) adóznak *(balim rástrabhrito bharanti)*.[23] […] És mint ahogy az érkező királyt az őrök, bírák, kocsihajtók és faluvezetők étellel, itallal, hajlékkal várják, s kiáltoznak: »Jön, közeleg!« – éppígy várja minden lény *(szarváni bhútáni)*, aki ezt tudja, mondván: »A *brahman* (Brahma) jön, az közeleg!« És mint ahogy a távozó király köré gyülekeznek az őrök, bírák, kocsihajtók és faluvezetők, éppúgy gyülekezik minden életerő *(pránáh)* énünk köré *(átmánam […] abhiszamajanti)* a halál pillanatában, amikor a test utolsót lehell"[24] (*Rig-véda*, X. 121. 2; *Atharva-véda* IV. 2. 1–2, IV. 8. 1. 3, X. 8. 15; *Brihadáranjaka-upanisad* IV. 3. 37–38.).

Ezen isteni kiáradás természete a Személyben,[25] az Egy viszonya a Sokhoz,[26] valamint tudatosságunk és mozgékonyságunk eredete sehol sincs világosabban szavakba öntve, mint a *Maitrí-upanisad* II. 6-tól kezdődő soraiban. Itt az értelmező Személy (*manomajah purusah*,[27] vö. *Mundaka-upanisad* II. 2. 7.), Pradzsápati, az Ősatya (a Lélekzet, *Atharva-véda* XI. 4. 11.) álmából ébredvén öt felé osztja magát,[28] hogy felébressze *(pratibódhanája)* élettelen leszármazottait. „Ő, még el nem ért céljai *(akritárthah)*[29] lévén, szívében így tűnődött, »Hadd táplálkozzam[30] az érzéki tárgyakból *(arthán asnáni)*.« Azután áttörvén ezeken a réseken *(khánimáni bhitvá)*[31] elindult és öt sugarával *(rasmibhih)*[32] táplálkozott az érzéki tárgyakból *(visaján atti)*: e megismerő képességek (*buddhindrijáni = pradnyáni, pradnya-mátrá, tan-mátrá*, intelligenciák) az ő »sugarai«, cselekvő szervei *(karméndrijáni)* a csataménjei,[33] teste a (harci) szekér, elméje *(manasz = núsz)* a Kormányzó *(nijantri)*,[34] természete *(prakriti = phüszisz)*[35] pedig az ostor; őáltala, mint egyedüli mozgató által hajtván, forog ez a test, mint a fazekas korongja,[36] egyedül őáltala emeltetik fel ez a test a tudatosság állapotába *(csétanavat)*, ő az egyedüli mozgató."[37] Nézőként (*préksakah,* szemlélő) és amiként önmagában van (*szvaszthah = apathész, autosz, hen heautó hesztósz* [önmagában áll nyugalomban], *Corpus hermeticum* II. 12.) ő vándorol *(csarati)*[38] teljesen függetlenül *(alépjah)*[39] azon sorsok hatásaitól, legyenek bár jók vagy rosszak, melyek hordozóit terhelik; ám amennyiben úgy gondol magára, mint erre és erre az emberre, amennyiben azonosítja magát ennek az embernek a tapasztalataival és szenvedélyeivel, „önmagát önmaga által béklyózza meg, miként a háló a madarat" és „elemi énként *(bhútátman)*" felülkerekedik rajta a kauzalitás, a jó és a rossz, az ellentmondások valamennyi „párja".[40] Ezen elemi én számára a gyógymód a „tudatlanság" *(avidjá)* eloszlatásában rejlik, azáltal, hogy felismeri „saját halhatatlan Önvalóját és Hercegét", melyről az *Upanisad*ok egyik legismertebb nagy mondata így ír: „Az vagy te".

Ennélfogva az immanens istenség az egyedüli (haszon)élvező (*bhóktri, √bhridzs*, a. m. fogyasztani, élvezni, tapasztalni, miként a *Dzsaimini̇ja-upanisad-bráhmana* II. 10. írja) a világban és az egyénekben. „Az élvező a Lélek, az ész és az érzékek együttese" (*Katha-upanisad* III. 4.); „ez a Személy benned az egyetlen Élvező és a Természet az ő haszonélvezete (*bhódzsjam, Maitrí-upanisad* VI. 10.)"; „Ő kormányozza a hallást, látást, tapintást, ízlelést, szaglást és gondolkozást, s használja ezeket az érzékeket *(visaján upaszévaté)*"; „az ingerek-szülte élvezetek szenvedés szülőanyjai, kezdetük és végük van […], a bölcs nem leli bennük örömét" (*Bhagavad-gítá* XV. 7–9, V. 22.). Persze az Ő változékony természete, amelyben szó szerint szimpatizál, együttérez „velünk", tapasztalt *(bhóktri)* lévén mind a gyönyörök és fájdalmak (*Bhagavad-gítá* XIII. 20, 22.), a való és a valótlan (*Maitrí-upanisad* VII. II. 8.) terén, melyeknek terméke a „mi" életünk és fejlődésünk (*Aitaréja-áranjaka* II. 3. 6.), a romlandó és a romolhatatlan, a látható és a láthatatlan elegyeként[41] (*Svétásvatara-upanisad*

I. 8.). „Bennünk" azonban az én éppen élvező természete *(bhóktritvát)* miatt bilincsekbe vert és uralom nélküli, és nem szabadulhat meg minden kötöttségétől *(szarva-pásaih)* és különféle anyaméhekben való születéseitől, míg fel nem ismeri saját isteni valóját (*Svétásvatara-upanisad* I. 7–8; *Maitrí-upanisad* III. 2-től; *Bhagavad-gítá* XIII. 21.); míg meg nem tudjuk, kik is vagyunk „mi",[42] és azzá nem válunk, amik vagyunk: Istenné Istenben és teljesen felébredetté *(brahma-bhútá, buddha)*.[43] E cél eléréséhez létezik egy ösvény, a „másság" gyökeres megsemmisítésére[44] irányuló Királyi Út[45] és szabályzat, egy gyakran orvosságként is említett középút; a szó szoros értelmében vett „pácienseken" (ilyenek mindazok, akiken az „uralkodó szenvedélyek", jók vagy rosszak, elhatalmasodnak) áll annak eldöntése, hogy követik-e vagy sem az előírt életrendet, vagy ha a végcél nem vonzza őket, folytatják-e az „evést, ivást, mulatozást" a „csőcselékkel, amely azt hiszi, minden tulajdona az övé" *(oi polloi nomidzontesz heautón panta ktémata)*.[46]

*

A védikus angelológiában *(dévavidjá)* a pszichikus személyiségünket alkotó „intelligenciákat", amelyekről mi főként mint „elemi lényekről" beszéltünk, számos más névvel is illetik; ennek megfelelően elgondolhatjuk őket úgy is, mint „Lélekzeteket" *(pránáh)*, „Dicsfényeket" *(srijah)*, „Tüzeket" *(agnajah)*, Képességeket *(indrijáni)*, Látókat vagy Prófétákat *(risajah)*, „Viharokat" vagy „Fuvallatokat" *(marutah)*, illetve isteneket vagy angyalokat *(dáváh, dévaták)*.

Az immanens istenségre, a szoláris *Átman*ra, Brahmára, Pradzsápatira, Agnira, Indrára, Vájura folytonosan használják a „Lélek" *(pránah, spiration)*[47] elnevezést, felosztásai és kiterjesztései pedig ennek megfelelően a „lélekzetek" *(pránáh)*. Mindezen Lélekzetek a Pradzsápati által kibocsátott látás, hallás stb. cselekedetei és működései *(karmáni, energeiai)*; egyenként halandóak, egyedül a centrális Lélek az, amelyet a Halál nem képes birtokba venni; utána, mint vezérlő fejedelmük után (*srésthah*, szó szerint legdicsőbb, legtündöklőbb)[48] nevezik a többieket „Lélekzeteknek" (*Brihadáranjaka-upanisad* I. 5. 21.); ezek nem a „mi" erőink, hanem csupán az Ő (Brahma) cselekedeteinek elnevezései (*Brihadáranjaka-upanisad* I. 4. 7.). E Lélekzetek megannyi töredékes „én" alakjában jelennek meg (például a látó, halló, gondolkodó ember stb.) bennünk, ám egyhangúlag a Lélek (avagy az Élet) javára cselekszenek, melynek „sajátjai" (*szváh* stb.), és melyet úgy szolgálnak, miként csatlósai a királyt (*Brihadáranjaka-upanisad* I. 4. 7., *Kausítáki-upanisad* III. 2, IV. 20.);[49] akinek ilyenformán „hűbérrel adóznak" (*balim haranti, bharanti, prajacscshanti*, *Atharva-véda* X. 7. 37, X. 8. 15, XI. 4. 19; *Dzsaiminíja-upanisad-bráhmana* IV. 24. 9; *Kausítáki-upanisad* II. 1. stb.), hozzá „folyamodnak" vagy előtte „fejet hajtanak" (*srajanti, Satapatha-bráhmana* VI. 1. 1. 4. stb.), viszonzásképpen pedig védelmében részesülnek (*Atharva-véda* X. 2. 27; *Brihadáranjaka-upanisad*

IV. 3. 12.). A Lélekzetek működése egybehangzó és osztatlan,[50] mivel az Értelem *(manasz = núsz)*, mely „igájába" fogja és vezeti őket, a közvetlen felettesük, uruk (*Taittiríja-szanhitá* IV. 1. 1, VI. 1. 4. 5; *Satapatha-bráhmana* X. 5. 7. 1.). Az Értelem ismeri meg és veszi tudomásul mindazt, amit a többi érzék csak közvetít neki (*Brihadáranjaka-upanisad* I. 5. 3.); mint *sensus communis* [közérzék, a belső érzék egy neme – *A ford.*] „részesül és élvezetét leli barangolásaikban és szabad legelőikben" (*Maddzshima-nikája* I. 295.).

Mindazonáltal eme erők körében, ahová „gyakorlati intellektusként" az elme is besoroltatik, igen erősen hangsúlyos maga a Lélek kiemelkedő felsőbbrendűsége, szinte minden szövegben, amely a Lélekzetek egymás közti versengésének mítoszát tárgyalja: ez változatlanul azt bizonyítja, hogy a Lélek a legjobb és az egyetlen esszenciális erő, ugyanis a szervezet képes tovább élni, ha valamelyik másiktól megfosztják, ám csak a Lélek tudja felállítani a testet, amely eltávozásakor összeesik (*Aitaréja-áranjaka* II. 1. 4; *Brihadáranjaka-upanisad* I. 5. 21, VI. 1. 1–4; *Kausítáki-upanisad* II. 14, III. 12. stb.). Valójában ez az a Lélekzet, amely eltávozik, amikor „kileheljük lelkünket"; és távoztában gyökerestül kitépi a lélekzeteket és magával ragadja őket, ami egyben az ő halálu k és a mi halálunk is (*Brihadáranjaka-upanisad* IV. 4. 2, VI. 1. 13; *Bhagavadgítá* XV. 8. stb.). Nem marad semmi „belőlünk", amikor „mi, akik születésünk előtt nem léteztünk, s mi, akik a testtel keveredvén elegyet képezünk, és minőségekkel bírunk, nem leszünk többé, hanem az újjászületésre jutunk (*paliggeneszia,* feltámadás), miáltal immateriális dolgokkal egyesülünk, vegyítetlenné és minőségek nélkülivé válunk" (Philón: *De cherubim* 114–115.).[51]

A Lélekzetekről szóló fenti felsorolásban is elfogadott az indiai és a platóni hagyományban egyaránt használatos kocsi *(ratha, harma)* szimbolikája. Az Önvaló az utas, akié a kocsi, és aki ismeri úticélját, az Értelem pedig a kocsihajtó *(szangrahitri, nijantri)*, aki kezében tartja a sugár-gyeplőket *(rasmajah, aktinesz; hénia, √jam)*, melyekkel az érzékeny csataméneket zabolázza és irányítja. A lovak lehetnek jól iskolázottak vagy iskolázatlanok; míg az Értelem, minthogy kettős minőséggel bír, lehet emberi és isteni, tiszta és tisztátalan, a lovakat engedheti letérni az útról *(márga)* istentelen *(dési)* mezőkre, vagy vezetheti őket a Szellem érdekei szerint.[52]

Amint már mondtuk, a Lélekzetek „fejet hajtanak" *(srajanti)* az Önvalónak, mint „főnöküknek" *(srésthah)* avagy a „legdicsőbbnek" *(nihsréjaszah)*, és „hozzá folyamodnak". Ebben az értelemben egyszerre sugarai és dicsfényei *(srijáh)*, együttesen pedig „fénykoronái" *(srí)* az Önvalónak, Ő lévén a „fej" (*siras,* lat. *caput*), amelyet szolgálnak, és amelyre támaszkodván nyugalomra lelnek *(sriták)*, mint egy menedékben *(sarman, saranam)*; minthogy a Lélekzetek a hűbéresei, Brahmát „dicsfény veszi körül" *(srijá parivridham)*, amely egyszerre (védő)fal és korona.[53] Ez egyúttal a kozmikus és mikrokozmikus udvartartás (*griha,* illetve *grihá*jának és a *grihapati*jának) leírása, valamint a kupolával

fedett házé *(griha, dama, domosz)* is (amely a földi test, ahol a „két önmagam" együtt lakik); amely házban a „sugaras gerendák" [a szerző itt az angol *beam* szót használja, amely sugarat és gerendát is jelent – *A ford.*] egyszerre körülfogják és megtámasztják az axiális királyoszlop *(sthúna-rádzsá, sála-vamsa)* oszlopfőjét, valamint támasztékra lelnek benne, éppúgy, mint a kozmikus házban, ahol a (láthatatlan) *Axis Mundi* tartja a mennyezetet.[54] A kerék és a kör *(csakra, küklosz, circus)*[55] szoros kapcsolatban álló szimbolikájában a centrális Önvaló és „megismerendő Személy" pontosan úgy rögzíti egymáshoz *(szamarpitáh)* és támasztja alá *(pratisthitáh)* a Lélekzeteket, énjeinket, és minden egyebet, miként a kerékagy a küllőket, vagy a sugarakat a kör középpontja, ahonnan azok kisugároznak a kerületre.[56]

Az építészeti szimbolizmussal összefüggésben rábukkanhatunk még egy fontos kifejezés és koncepció, a *szamádhi* (√*szam-á-dhá,* egyesít, igazít, gyógyít, szó szerint és etimológiailag „szintézis") magyarázatára, aminek ellentéte a *vjádhi* (√*vi-á-dhá,* felosztani, bomlasztani), az „analízis", amellyel gyakran találkozhatunk az orvosi „rendellenesség"[57] kifejezéssel kapcsolatban is. Ugyanis „miként az összes gerenda egyesítve van (*szamáhitáh*, a *sam-á-dhá* többes számú, befejezett melléknévi igenévi alakja) a ház királyoszlopában, úgy egyesülnek a képességek a Lélekben" (*Aitaréja-áranjaka* III. 2. 1.); s miként minden szarufa azonos irányba konvergál és így végül a ház tetejében vagy csúcsában egyesül, úgy minden erény vagy képesség *(kuszalá dhammá)* egy irányba halad és a *szamádhi* állapotában megvalósuló szintézis felé tart (*Milinda-panyhó* 38.).[58]

Szintén ebből adódik a *hitáh* kifejezés (a *dhá* befejezett melléknévi igenévi alakja, szó szerint „letétbe helyezett dolgokat", lat. *posita,* „fogadalmi ajándékokat", illetve másodlagos értelemben „támogatást" is jelent) értelmezése, amit az *Upanisadok*ban[59] a folyamszerűen áramló lélekzetekre, és többértelműen ezek csatornáira, vektoraira vagy folyására, ereire *(nádjah)*[60] alkalmaznak, melyek szintúgy Brahma szívében egyesülnek, ahonnan erednek, és ahová visszatérnek; Ő ugyanis egyszerre „forrásból fakadó és változatlan [mulandó és romolhatatlan]" *(ksarascsáksarah)*, forrásból eredő *(ksarah)*, mint „minden (elemi vagy élő) lény", magasabbrendűsége (*kútasthah, Bhagavad-gítá* XV. 16.)[61] folytán viszont „változatlan" *(aksarah)*; a Szelek és Vizek azért áramlanak a kimerülés lehetősége nélkül (*Dzsaimínija-upanisad-bráhmana* I. 2. 5-től), mert folyton visszatérnek önnön forrásukhoz. A *hitáh* tehát azokra a Lélekzetekre vonatkozik, amelyek, mint láthattuk, a *szam-á-hitáh* egyesített állapotában vannak körforgásuk centrumában. A Lélek(zet) különböző „tagjaiként" *(angáni)* ezek „külsőleg, a külvilág felé osztottak" *(parasztát prati-vi-hitáh)*, a Lélekhez való viszonyuk pedig az *upa-hitáh* és a *hitáh* viszonyát tükrözi (*Kausítáki-upanisad* III. 5; *Satapatha-bráhmana* VI. 1. 2. 14–15.). Az immanens istenség – Agni, *Átman,* Pradzsápati – „letétbe helyezi" magát (*nihitah,*[62] *Rig-véda* III. 1. 20;

Katha-upanisad II. 20; *Maitrí-upanisad* II. 6c) a szív „barlangjában" *(guha)*,[63] ennélfogva az Értelem és a Lélekzetek is „letétek" (*nihitam, nihiták, Rig-véda* I. 24. 7; *Atharva-véda* X. 2. 19; *Mundaka-upanisad* II. 1. 8.). Agni innen „küldetik" vagy „indul ki" *(prahitah)* hírvivőként *(aggelosz)* (*Atharva-véda* XVIII. 4. 65.) – ez az egyik leggyakoribb *epithetonja* [jelzője – *A ford.*]; ugyanígy küldetnek ki (*prahiták, Aitaréja-áranjaka* II. 1. 5.) a lélek képességei is, melyek a „tűz mértékei",[64] és tulajdonképpen, mint majd látni fogjuk, azonosnak tekinthetők a Hét Risivel, test-őreinkkel,[65] illetve a Marutokkal, akik hasonlóképpen „kiküldetnek" (*prahiták, Vádzsaszanéji-szanhitá,* XXXIV. 55.) és „kihelyeztetnek" (*hiták, Rig-véda* I. 166. 3.). Az istenség maga, Visvakarman (Mindentalkotó; Indra, Agni) egyszerre építő és elrendező (*dhátri, vidhátri*, *Rig-véda* X. 82. 2–3, ahol „a hét Risi felett álló Egynek" is nevezik). Az, hogy Váju „helyezi a ki- és belégzést" *(pránápánau dadháti)* az emberbe (*Taitiríja-szanhitá* II. 1. 1. 3; vö. *Satapatha-bráhmana* I. 8. 3. 12.), azaz „az istenségeket, látást, hallást, értelmet és beszédet" (*Aitaréja-áranjaka* II. 3. 3.), vagy hogy Brahma „helyezi" *(adadhát)* belénk ezeket (*Atharva-véda* X. 2. 13.), *ipso facto hitáh*há[66] teszi a Lélekzeteket: mindeme „diszpozíciókban" a Szellem valójában egyidejűleg cselekvő és tárgy, áldozó(pap) és áldozat, felosztó és felosztott.

*

Kimélyített, kivájt csatornáikkal (*nádjah = niskháták pantháh*, *Dzsaimínija-upanisad-bráhmana* IV. 24. 9; vö. *Atharva-véda* X. 7. 15; *Cshándógja-upanisad* VIII. 6.) azonosítván őket, a Lélekzetek a fény, a hang és az élet patakjaiként vagy folyóiként *(nadjah, szindhavah)* is elgondolhatóak.[67] Ezek valójában pontosan ama vizek vagy folyók, melyek akkor fakadtak, amikor Vritra legyőzetett, és azért kapták a *nadjah* nevet, „mert hangot adtak ki *(anadata)*", ahogy haladtak előre útjukon (*Atharva-véda* III. 13. 1; *Taittiríja-szanhitá* V. 6. 1. 2.); ugyanígy „a Lélek egy hang", amely ha megszólal, minden más őt visszhangozza (*szamnadati, Aitaréja-áranjaka* I. 3. 8.).[68] A beszéd is egy folyam *(kuljá)*, amely az Értelem mély vizéből *(hrada)* fakad (*Dzsaimínija-upanisad-bráhmana* I. 58. 1.), és a Nap Hét Sugara, melyek révén látunk[69] és hallunk stb. a Hét Folyó is egyben. A képességek *(indrijáni)*, minden egyébbel együtt, amiket a Személy magából kiáraszt, „áramló folyamok" *(nadjah szjandamánáh)*, az Ő részei, aki maga a Tenger, melybe megtérvén megkülönböztető nevük és alakjuk eltűnik (*Prasna-upanisad* VI. 4–5.).[70] Pontosan ugyanúgy, miként a görög forrásokban, ahol a látás, a beszéd és a lélek más képességei „folyók, áramlatok" (*rheosz, nama, Timaiosz* 45b, 75e stb.), valamint a kínaiaknál is, ahol a látás egy „folyam" *(jenpo)*; sőt, a jó szónok stílusára is a „folyékony" jelzőt használjuk.

A Lélekzeteket, illetve minden megnyilvánult dolgot ilyeténképpen folyókként vagy patakokként elgondolva, most visszatérhetünk azokhoz a szöveg-

összefüggésekhez, melyekben az érzékelés kapui feltárulnak, s ezeken, mintha zsilipek volnának, énekelve átzúdulnak (*Brihadáranjaka-upanisad* I. 3.). Láthattuk, hogy a Személy, Szvajambhú *(autogenész)* szúrta vagy hasította ki e nyílásokat *(kháni vjatrinat kháni bhitvá)*, és így lát ki stb. rajtuk keresztül. Az *Atharva-véda* X. 2. 6. 11. kérdésére Indra, Purusa, Szvajambhú, Brahma a válasz: „Ki vágta a hét nyílást (*sapta kháni vi tatarda,* lásd *√tri,* mint a *vjatrinat* szóban) a fejbe, e szemeket, orrlyukakat, füleket és a szájat […], ebben az emberben ki osztotta fel a Vizeket *(ápo vj-adadhát)* a folyók áramára *(szindhuszritjája)*?" (*Atharva-véda* X. 2. 6. 11.).[71] „Mely Risi állította össze az embert? (*szama-dadhát, Atharva-véda* XI. 8. 14.)" A válasz, hogy „Indra lyukasztotta át nyílvesszejével a folyók zsilipjeit" (*vadzsréna kháni vjatrinat nadínám, Rig-véda* II. 15. 3.) és engedte szabadjára a „Hét Folyót", melyek által „mi" látunk, hallunk, gondolkodunk stb. (*Dzsaimínija-upanisad-bráhmana* I. 28, 29.). A *Fons vitæ* (*utszam aksitam, Rig-véda* I. 64. 6, VIII. 7. 16, *utsza madhvasz,* I. 154. 5. stb.) ilyetén módon való megnyitása, melyet megakadályozott a védikus sárkány, Vritra, Varuna, a védikus „fáraó",[72] a teremtésnek és az életre keltésnek ama primordiális és folytonos tette, amely minden egyes alkotásban és az álomból való minden egyes felébredésben megismétlődik. A „Grál" szóhasználatával élve, ezen leendő világok eddig még öntözetlenek, néptelenek és terméketlenek, és Indra, a Nagy Hős *(mahávíra)*, avagy az „Egyetlen Hős" (*ékavíra, Dzsaimínija-upanisad-bráhmana* II. 5. 1.) Lélekzete az, amely által életük megújul és a kopár pusztaság életre kel. Mikor „halálra sújtotta Ahit, kiárasztotta a Hét Folyót, megnyitotta a kapukat, melyek zárva voltak (*ahann ahim, arinát szaptha-szindhún, apa avrinot apihitáni kháni, Rig-véda* IV. 28. 1.)", és „feltöltötte a kopár pusztaságokat és a szomjazó földeket (*dhanváni adzsrán aprinak trisánán, Rig-véda* IV. 19. 7.)", azaz „benépesítette" (*aprinat, √pl = pri,* mint az angol *folk, people, plenty* szavakban stb.) e világokat. A Lélekzetek, mint már láthattuk, egyben Risik is (*√vris,* iramlás, áramlás, ragyogás, vö. *risabha*, „bika" és *arszén*), Látók, Bölcsek vagy Próféták *(vates)*, illetve Áldozópapok, akikre rendszerint mint hetes csoportban *(gana)* járókra utalnak. Ezek a Látók, kifejezetten a Lélekzetekkel[73] azonosítván őket, jellemzően „együtt-születettek" *(szadzsáták, szákamdzsáták)*, a „számos helyre behatoló, egy és ugyanazon [hétszeres] Személy" modalitásai *(vikritajah)* vagy „tagjai" *(angáni)*, inkantációk alkotói *(mantrakrit)*, „világ-teremtők" *(bhúta-krit)*, áldozópapok és az áldozatok kedvelői *(prija-médhinah)*, akik „azért születtek újra itt, hogy a *Védák*at megtartsák"; „szolgálatára állnak „a Hét Risi mögötti Egynek" (Visvakarman, a szoláris Indra, Agni, Önvaló, az „Egyetlen Risi"), akit munkával, hévvel és áldozattal segítenek a *Janua Cœli* [Mennyek Kapuja – *A ford.*] feltárásában; látható formában ők az *Ursa Major* [Nagy Medve – *A ford.*] csillagkép hét fénypontja az égbolt közepén, láthatatlanul pedig a látás, a hallás, a lélekzés és a beszéd képességei a fejben.[74] A testbe helyeztetvén *(saríré prahitáh)*

védelmezik azt, és e hét Lélekzet nem más, mint a hat *indrijáni* és a *manasz* (*Vádzsaszanéji-szanhitá* XXXIV. 55. és a kommentárok). A *Brihadáranjaka-upanisad* II. 2. 3–4. (vö. *Atharva-véda* X. 8. 9; *Aitaréja-áranjaka* I. 5. 2.)[75] szövege elég érthető és világos; a Hét Risi a hallás, látás, lélekzés (szaglás) és evés képességei, melyekhez a fejen található hét nyílás társul; körbeveszik a közbülső Lelket és ők a Lélekzetek. Ez a „középső Lélek(zet)" természetesen a „Hét Risi mögötti Egy" (*Rig-véda* X. 82. 2.), a „végső Önmagam", ahogyan Szájana nevezi, és a *Rig-véda* I. 164. 15-ben említett „egy(edüli)-szülött". Mindezt Philón szavaival kifejezve, „Isten kiterjeszti *(teinantosz)* […] hatalmát, amely belőle kiindulván hat a közbülső Lelken keresztül" (*Legum Allegoriæ* I. 37.),[76] aminek hét leglényegesebb eleme a fejben található, ahol a hét nyílás is, melyeken keresztül látunk, hallunk, szagolunk és táplálkozunk (*De opificio mundi* 119.), míg a „Hét Risi mögötti Egyről" az asztrológia nyelvén szólva úgy beszél, mint „mennyek feletti Csillagról, az érzékelhető csillagok forrásáról" (*De opificio mundi* 31.). Általánosabban szólva, „lelkünk hét részre osztott, az öt érzékre, a beszédre és a nemzésre, láthatatlan Vezérükről nem is szólva" (*hégemonikosz, De opificio mundi* 117.); ez a lélek képességeinek az indiai szövegekben is gyakran megjelenő felsorolása.

Philón asztrológiai utalásai elvezetnek bennünket a Hét Risi azonosításához a Nagy Medve csillagaival, illetve a „mögöttes Egyhez", Indrához, a „Risik mozgatójához" (*risi-csodanah, Rig-véda* VIII. 51. 3; vö. I. 23. 24, *indro […] szaha risibhih*). Eisler ebben az értelemben idézi *Rúben testamentumá*t: „Hét szellem *(pneumata)* adatott (az embernek) a teremtéskor, hogy elvégezhesse minden dolgát […], az élet, a látás, a hallás, a szaglás, a beszéd, az ízlelés és a nemzés szellemei, nyolcadikként pedig az álom szelleme", majd megjegyzi, hogy ezek „a lélek hét részei, melyek a sztoikus tanítás szerint a szívből avagy a lélek *hégemonikon*jából légáramlatokként sugároznak a megfelelő intellektuális funkciókba, a hét rész pedig az öt érzékszervet, a nemzés és a beszéd képességét foglalja magába".[77] Az azonban sejthető, hogy a minden ízében indiai pszichológia ősibb, mint a sztoikus, ión és közvetetten babiloni megfogalmazás. Egy figyelemreméltó párhuzamra bukkanhatunk az iráni *Bundahishn*[78] sorait olvasva, ahol a *Haftóreng* (a Nagy Medve) az Észak generálisa, a *Méx-í Gáh* (Sarkcsillag) pedig, mely *Méx-í miján ászmán* (a pózna az ég közepében) néven is ismert, a „generálisok Generálisa", továbbá „kötelékek kapcsolják a hét kontinenst (= szanszkr. *szapta dvípa* vagy *dháma*) a Nagy Medvéhez, avégett hogy a Keveredés (káosz) idején igazgassa a kontinenseket. Ezért nevezik a Nagy Medvét *Haftóreng*nek (*haft rag* = hét ér, véna)". Henning egy lábjegyzetben megállapítja, hogy „ez a hét kötelék alkotja a »fényteli« megfelelőjét annak a hét köteléknek, melyek a hét bolygót kapcsolják az alsó régiókhoz, s melyeken keresztül a planéták kifejtik hatásukat a földi eseményekre". Ezek azok a „kötelékek", melyeket az indiai szövegek

kozmikus „szélköteleknek" *(váta-radzsdzsuh)* neveznek, és a *Maitrí-upanisad* I. 4. is említi őket a Sarkcsillaggal kapcsolatosan (*dhruvah;* vö. *dhruti,* szükség, kényszerűség, *Rig-véda* VII. 86. 6.). Nem világos viszont, Henning miért beszél „planétákról", miközben másutt azt írja, hogy a bolygók „ismeretlenek" a szövege számára, annak „szinte prehisztorikus nézetei" miatt. A „planéták" említése azonban rámutat a tényre, hogy néhány korábbi (*Satapatha-bráhmana* VI. 7. 1. 17, VIII. 7. 3. 10; illetve *Brihadáranjaka-upanisad* III. 7. 2; ahol szellemi fonalak által minden a Naphoz, nem pedig a Sarkcsillaghoz kapcsolódik) és néhány későbbi szövegben (Hermész Triszmegisztosz és általában a tradicionális asztrológia) a Nap által kormányzott bolygók, nem pedig a Medvék befolyásolják a földi eseményeket. Mindez legjobban a szimbólumok felcserélődésével[79] magyarázható, a kezdeti *(hüperboreus)* vándorlásokkal összefüggésben: az *Axis Mundi* „északi" nézőpontból természetesen az Északi-sarktól a Sarkcsillagig húzódó világtengely volt, „egyenlítő-környéki" nézőpontból viszont a szakrálisan kijelölt „földi középponttól" a zeniten álló Napig húzódott; így lehetséges, hogy az egyik esetben a Sarkcsillagot, a másikban pedig a delelő Napot tekintik lelkünk „kapitányának", „Indrának".[80] Mindennek a jelentőségére majd akkor derül fény, ha „Sorsunk" és a fölötte való uralom tárgyalásához érünk.

A Risikről az egyik legfigyelemreméltóbb beszámoló a *Satapatha-bráhmana* VI. 1. 1. 1-től kezdődik. Kezdetben „nem-létezők" *(aszat)* voltak. Az emberek megkérdezik: „Kik voltak ezek a Risik?". Valójában a Lélekzetek. A középső Lélek Indra; a hatalma *(indrija)* révén Ő szülte a Lélekzeteket a centrumból, és ők teremtették meg a „hét különböző Személyt"; majd egyesítették ezeket az Egy Személyben *(purusa)*, tulajdonságaikat a fejében összpontosítva, és ez volt Pradzsápatinak, a világ ősatyjának „hétszeres Személye". A világok emanációja az Ő kibomlása révén ment végbe, a Tűz (-oltár) felépítése pedig egyúttal az áldozópappal való reintegrációja is.

Ez szinte teljesen hasonló ahhoz a történethez, melyet a *Corpus hermeticum* I. 9-től kezdődően olvashatunk. Itt „a második alkotó Értelem tűzből és vízből Hét Kormányzót *(dioikétoresz)* hozott létre", azaz a Hét Bolygót, és beindította keringésüket. Az Ember *(anthróposz = purusa)*, Isten Fia, magában birtokolván a Hét Kormányzó tetterejét és képességeit *(energeia)*, s ismervén lényegüket, kinézett az ég (szoláris) eresztékein *(harmonia)*, áttörte annak burkát *(kütosz)*[81] és szerelembe esett, majd egybekelt a lefelé irányuló Természettel, aki aztán szült „hét embert, a Hét Kormányzó természetének megfelelően"; ezekben az Ember, aki Élet és Fény volt, lélekké és értelemmé lett, a halandóságnak és a sorsnak alávetve a test miatt, de továbbra is halhatatlan lényegi mivoltában *(usziódész = szvarúpa)*; „és akinek közületek értelme van, értse meg, hogy halhatatlan, hogy a halál oka a szerelem". A szöveg folytatása bemutatja, hogyan képes a bennünk lakó Ember visszatérni azon az úton, melyen jött.

A Marutok, a védikus „viharistenek" és – *entre nous* – a mi „viharos szenvedélyeink" egyértelműen azonosíthatók a Lélekzetekkel (*Aitaréja-bráhmana* III. 16, *práná vai marutah, szvápajah pránáh*) avagy Lélekzeteink forrásaival (*Satapatha-bráhmana* IX. 3. 1. 7, *práná vai márutah*). Mint Rudrák, leszármazottai Rudrának (Agni) és Prisninek (Föld), de „áldozati neveiket" Indrát segítve és „körülujjongva" nyerték el Vritra feláldozásakor, és így „szabad akaratukból *(szvadhám anu)*[82] érték el az újjászületést" (*Rig-véda* I. 6. 4, *punar garbhatvam éiré,* V. 29. 1. és VII. 53. 5–6.), azaz az áldozati cselekményből istenekként születtek újjá (*Rig-véda* X. 56. 7, *karmanah […] mahna […] udadzsájanta dévah*).[83] Aligha kell elmondani, hogy az istenek, *a maguk pluralitásában,* eredetileg halandóak voltak, és a halhatatlanságot csak „értékük" révén szerezték meg (*Rig-véda* X. 63. 4; vö. *Satapatha-bráhmana* II. 2. 2. 8, XI. 1. 2. 12, XI. 2. 3. 6.), és éppen emiatt az áldozati Lélekzetek „tökéletesedésre képes istenek" (*Rig-véda* X. 90. 16, *szádhjáh szanti déváh,* utalva azokra az első áldozatot bemutatókra, akiket Szájana igen helyesen „Pradzsápati Lélekzet-formáinak" nevez, *pradzsápati-prána-rúpa;*[84] *Satapatha-bráhmana* X. 2. 2. 3, *práná vai szádhjáh dévah,* „a tökéletesedésre képes istenek csakugyan a Lélekzetek"). Indra („a Risik ösztönzője", *Rig-véda* VIII. 51. 3.) a „Marutok Risije" (*Rig-véda* V. 29. 1.); ők a „ház áldozópapjai" (*grihamédhinah, Satapatha-bráhmana* II. 5. 3. 4.), és az ő Grihapatijuk (Indra, Pradzsápati, Agni, *Panycsavimsa-bráhmana* X. 3. 5–6; XIV. 14. 9.) beavató-társaként vesznek részt az áldozati összejövetelen *(szattra)*[85] – a „ház" természetesen a test, amelyben élünk. A Marutok leginkább áldozópapi minőségükben felelnek meg a Lélekzeteknek, hiszen „a Lélekzetek értelem-szülte, az értelem igájába hajtott istenek, amelyekben az ember immateriálisan mutat be áldozatot" (*tésu paroksam dzsuhóti, Taittirija-szanhitá* VI. 1. 4. 4.), mégpedig a halhatatlanság szándékával, ugyanis csak a testetlen és anyagtalan felajánlások révén nyerhető el a halhatatlanság (*Aitaréja-bráhmana* II. 14.).

Aligha lesz ezek után meglepő számunkra, ha azt találjuk, hogy szinte minden, amit a Lélekzetekről elmondtunk, a Marutokról is kijelenthető. Ők a „képességek" *(vibhútajah)* és a „megbízottak" *(hitáh)*, akik őrzik *(raksatá)* az áldozópapot (*Rig-véda* I. 166. 3, 8, 11.) és „gyámkodnak a halandó felett" (*pánti martjam, Rig-véda* V. 52. 4.); ők a „tüzek" (*agnajah, Rig-véda* III. 26. 4.), a „sugarak" (*rasmajah, Panycsavimsa-bráhmana* XIV. 12. 9; *Satapatha-bráhmana* IX. 3. 1. 25.), akik „dicsfénnyel" (*srijá, Rig-véda* VII. 56. 6; vö. V. 55. 3.) keverednek; miként a Lélekzeteket, őket is hasonlítják egy kerék küllőihez (*Rig-véda* V. 58. 5, X. 78. 4.). Jellemzően „együtt-születettek" (*szákam dzsátáh, Rig-véda* V. 55. 3. = *szákam-uks,* VII. 58. 1.), olyan testvérek, akik közül egyik sem idősebb vagy fiatalabb a másiknál (V. 59. 5–6, V. 60. 5.).[86] Esőistenekként szoros kapcsolatban álltak *(Rig-véda)* és így azonosnak is tekintették őket a Vizekkel (*Aitaréja-bráhmana* VI. 30.), és szelek vagy vizek alakjában „moraj-

lásra" késztették (*nadajanta, Rig-véda* I. 1665.) a hegyeket, mindeközben azonban, akár a Hét Folyónak, „tudomásuk volt a Rendről" (*ritadnyah, Rig-véda* V. 58. 8.). Miként az elemi lényeket (*Maitrí-upanisad* VI. 10. 35.), a szómaszárakkal[87] azonosítják őket (*Rig-véda* I. 166. 3, Szájana, *pránádi rúpéna saríré szthitah; Taittiríja-szanhitá* VI. 4. 4. 4, *práná vai ansavah*). Ők, akár a Risik vagy a Lélekzetek, csapatok *(gana)* vagy hetes csoportok (*Satapatha-bráhmana* II. 5. 1. 13, V. 4. 3. 17,[88] IX. 3. 1. 1–25;[89] *Taittiríja-szanhitá* V. 4. 7. 7. stb.), akiknek a parancsnoka (*ganánám ganapati,*[90] *Rig-véda* II. 23. 1, X. 112. 9; *szagana,* III. 47. 4.) Brahmanaszpati (a *Sacerdotium*)[91] vagy Indra (a *Regnum*) – Indra, „a Risik ösztönzője" (*Rig-véda* VIII. 51. 3.) az „ő Risijük" (V. 29. 1.). Más szavakkal, ők az alattvalói, hűbéresei, testőrei és milíciái Indrábrihaszpatí kettős kormányzatának,[92] és ők szolgálnak mintául az „Örök" számára Platón államtestében, hiszen legyen szó akár az államról, akár az emberről, mindkettő ép és egészséges volta az irányító főhöz való hűség függvénye; amint az világosan kifejezésre kerül a *Taittiríja-szanhitá* V. 4. 7. 7. és VI. 1. 5. 2–3. sorában, ahol a földi népek egyetértése és lojalitása a Marutok isteni Uralkodóhoz *(Regnum in divinis)* való ragaszkodásának következménye.

Pszichológiánk szempontjából jelentőségük főként Agnihoz és Indrához való viszonyukban összpontosul, akikhez a Marutok olykor ugyan hűtlenek is lehetnek (*Rig-véda* I. 165, VIII. 7. 30–31. stb.), de rendes körülmények között szövetségesként sorakoznak fel, így például a Vritra elleni csatában és a velük oly szoros kapcsolatban álló Folyók kiszabadításában is. A védikus irodalomban mindenütt azt találjuk, hogy a Vritra elleni ütközetben a megrettent istenek cserbenhagyták az „elbizakodott" *(abhimáti)* Indrát, és egyedül küzdött, vagyis nem volt más segítsége, csak „jó szövetségesei" (*Rig-véda* VIII. 53. 5–6.), a Marutok vagy Lélekzetek, akik ebben az áldozati tettben való részvételükkel nyerték el istenségüket (*Rig-véda* I. 87. 5, VIII. 96. 7; *Aitaréja-bráhmana* III. 16, 20. stb.).[93] Vezérüket követvén lesznek győzedelmessé, nem pedig akkor, amikor saját céljaikat hajszolják; ő a *Regnum,* és a kormányzás egész tudománya nem szól másról, mint az önuralom birtoklásáról (*Arthasásztra* I. 6.).

Mellékesen már láthattuk, hogy a lélek erőire – nevezzük őket akár Lélekzeteknek, akár másként – „istenekként" *(déva, dévatá)* utalnak, noha talán érthetőbb lenne – minthogy ezek az erők Istennek vannak alárendelve és az Ő parancsára indulnak küldetésükre –, ha „angyaloknak" fordítanánk őket; ugyanis ők nem a „politeizmus" „sokféle istenei" (ha valaha és valahol létezett egyáltalán ilyesmi), hanem az Egy Isten hatalmának hírnökei és kiterjesztései. Ezt a helyesbítést fenntartva azonban továbbra is alkalmazhatjuk a *déva* és *dévatá* kifejezések megszokott fordításaként az „istenek" vagy „istenségek" szavakat. Mostanra már vagyunk olyan helyzetben, hogy megérthessük az *Atharva-véda* XI. 8. 18b kijelentését: „mulandó lakhelyükké téve őt, az istenek (angyalok) beköltöztek az emberbe" *(griham kritvá martjam déváh*

purusam ávisan), valamint a *Dzsaimínija-upanisad-bráhmana* I. 14. 2. „mindeme istenek bennem" és a *Satapatha-bráhmana* IX. 2. 1. 15. (vö. *Vádzsaszanéji-szanhitá* XVII. 14.) sorait, ahol nincsenek sem az égben, sem a földön, hanem a lélekkel bíró lényekben *(práninah)*.[94] Bennünk *(adhjátmam)* szóként, látásként, értelemként, hallásként vannak jelen, *in divinis (adhidévatam)* viszont Tűzként, Napként, Holdként, Égtájakként manifesztálódnak. „Amit ők nem adnak meg nekem, az nem áll hatalmamban" (*Aitaréja-áranjaka* II. 1. 5; vö. *Vádzsaszanéji-szanhitá* XVII. 15.). Állapotuknak megfelelően (*jathájatanam = jathákarma, Brihadáranjaka-upanisad* I. 5. 21.) szállnak az emberbe, az Önvaló parancsára: a Tűz szóvá válván a szájba kerül; az Égtájak hallássá lévén a fülbe kerülnek; a Nap a szembe; a Növényekből lesz a haj, a bőr; a Hold értelemmé a szívben; a Vizek magvakká, nemi szervvé. Az éhségből és szomjúságból eme istenségek mint társak részesülnek, megosztozván mindenen, amit szereznek (*Aitaréja-áranjaka* II. 4. 2.).[95] Pontosan ez az éhség és szomjúság, ami megkülönbözteti az állati ítélőképességet *(abhidnyána)*[96] a Személyétől, mely előrelátással *(pradnyána)* is bír, így előbbinek csak a máról, utóbbinak a holnapról is tudomása van (*Aitaréja-áranjaka* II. 3. 2.):[97] az érzéki és kvantitatív kapcsolatok *(mátrá-szparsáh)* a gyönyör és a fájdalom forrásai *(szukha-duhkha)*, és csupán a Személy, akit ezek nem zaklatnak (*na vjathajanti,* nem „égetik szét", a régies *√ath*), aki „ugyanaz" marad minden feltételek közepette, csak ő képes a halhatatlanságból részesülni (*amritattvája, Bhagavad-gítá* II. 15. = *athanidzein,* Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika* X. 7. 1177b. 31. = *s'eternar* Danténál: *Pokol* XV. 85.), elérvén azt a célt, amely felé tradicionális pszichológiánk egésze irányul, és ami következésképpen, amint azt valaki helyesen megfogalmazta, „az emberi nevelés legfőbb célja".[98]

Ösztönszerű életükkel tehát a „bennünk lévő istenek", akik ebben a formában csakugyan bukott angyalok, az Önvaló passióját jelképezik, mindaddig, míg vágyakoznak és vágyak után hajszolnak minket; az *iniciáció,* vagyis a beavatás, a *díksá* célját ismerve – amely pontosan a nem-tudás elpusztítása és az Önvaló tudásának visszaszerzése – azonnal megérthetjük, hogy miért van szükség a lélek erőinek iniciatorius[99] helyreállítására, ha meg akarjuk őket szabadítani halandóságuktól. Világossá válik, hogy csak „az igazán beavatott, akinek »belső istenei« beavatottá lettek", nevezetesen az értelem, a beszéd, a légzés, a látás és a hallás (együttesen „az ember alkata", *manusjaszja szambhúti*), mégpedig a nekik megfelelő princípium által (*Kausítáki-bráhmana* VII. 4; vö. *Satapatha-bráhmana* III. 1. 3. 18–22. és VIII. 1. 7.), s csak ekkor, „megszabadítván a hallás Hallását, az értelem Értelmét – ami egyben a légzés Légzése is – és a látás Látását, hagyhatjuk majd el ezt a világot halhatatlanokként" (*Dzsaimínija-upanisad-bráhmana* IV. 18. 2. = *Kéna-upanisad* I. 2.).[100] Üdvözülésünk, vagy elkárhozásunk teljes mértékben azon múlik, „megismertük-e Önmagunkat", Aki valójában vagyunk, s képesek vagyunk-e választ adni a so-

katmondó kérdésre: „Mi az, aminek távoztával én is távozom, megmaradtával én is megmaradok?" (*Brihadáranjaka-upanisad* IV. 4. 13–14; *Prasna-upanisad* VI. 3.), azaz halandó énünket, vagy a „halhatatlan Önvalót", a „lélek Lelkét" tekintjük-e önnön lényegünknek?[101]

*

Ez az egész kérdéskör kifejthető a Sors uralásához és a Szükségszerűség meghaladásához kapcsolódó kifejezésekkel is. Itt most vissza kell térnünk ahhoz, amit korábban mondtunk a Hét Risi kapcsán; ugyanis az abban foglaltak alkatunk és ebből következően a Sors felfogása kapcsán egyáltalán nem egyedülállóan indiai sajátosságok, hanem azonosak például a Hermész Triszmegisztosz által kifejtett (*Corpus hermeticum* I. 9, XVI. 13, *Excerpt* XII. és másutt is), majd a Platón által is magyarázott tanításokkal. Ezek szerint a teremtő *(démiurgosz)*, szoláris Értelem tűzből és szellemből „hét Kormányzót hozott létre, akik köreikkel veszik körül az érzékelhető kozmoszt, és uralmukat (*dioikészisz,* szó szerint háztartás, ökonómia) „végzetnek" *(heimarmené)* hívják." Nem mások ezek, mint a Hét Bolygó (*asztera,* csillagok, fények), akik hatnak ránk, vagy inkább bennünk, a nekik megfelelő Daimónok[102] révén, akik születésünkkor hatalmat nyernek felettünk, behatolván a lélek két részébe és áthatván a testet, majd elhelyezkedvén edényeikben[103] ide-oda űznek és hajtanak bennünket *(anthelkuszi […] eisz heautusz)*, így kormányozván földi életünket, testünket eszközként használva. Többségünket ezek a Daimónok húznak-vonnak, mivel élvezetünket leljük azokban a cselekedetekben, melyekben, ahogy Hermész mondja, az ő létük fennáll. De „még a daimónok és az istenek is tehetetlenek Isten egyetlen sugarával szemben",[104] és „vannak néhányan,[105] akiknek értelmében[106] a Nap (az imént említett Teremtő Értelem) által felragyog a fény, amely Istentől származik", és ezekben „a Daimónok ereje (azaz a természetes céljaik után loholó érzéki képességek vonzása) hatástalan". Így uralja Isten az isteneket, ők pedig a daimónokat, bennünk lakozó képviselőiket; így Ő működik mindenben és mindent önmagáért alkot és tesz; minden az Ő része *(moria)*.[107]

Ez a mély értelmű pszichológia teljes egészében levezethető közvetlenül Platónból,[108] főleg a *Törvények* 644e, 645a soraiból. Platón tanítása az értelem nélküli és halandó lélekről (jobb és rosszabb részeivel együtt), valamint ennek megkülönböztetése az értelemmel bíró és halhatatlan Lélektől természetesen azonos a mulandó énünk és a „halhatatlan Önvalónk és Hercegünk" közötti indiai különbségtétellel. E kettő együtt lakozik a test házában vagy városában, avagy egy és ugyanazon testi járműben utaznak, a felmerülő kérdés pedig mindig az, melyiküké az irányító szerep. Platón bábként[109] beszél az emberről, aki szenvedélyei miatt szó szerint zavarodottá válik. Azt mondja, ezek az érzelmi felindulások bennünk *(tauta ta pathé en hémin)* ide-oda rángatnak minket

(anthelkuszi), és egymás ellentétei lévén (*allélaisz enantiai,* akárcsak Arisztotelésznél: *De anima* III. 10. 433b. 5.) ellentétes irányokba teszik ezt, jó vagy rossz irányba, a körülményektől függően.[110] De létezik „a józan megfontolás (Értelem) arany, szent vezetése, melyet a város közös törvényének neveznek;[111] […] mindig össze kell fognunk ezzel a legszebb vezetővel, a törvénnyel […], hogy az arany alkotórész legyőzhesse bennünk a többit". Noha nem alkalmazza a bábu „mítoszát", Arisztotelész tanítása ugyanez: egy indíték mindig magában foglal valamiféle döntést, ám ezt a döntést meghozhatjuk az Értelemmel összhangban *(logiszmosz)*, avagy szenvedélyeink által ösztönözve *(epithümia)*, mely utóbbi esetben (Platónnál ez a *héttó heautú, Állam* 431b, 440b stb.) az indíték irracionális lesz. Az értelem Értelme mindig igaz; a vágy és a mentális képzetek (*phantaszia* = *szankalpa* vagy *rúpa*) azonban lehetnek helyesek vagy tévesek is (*De anima* III. 10. 433a. 22-től).[112]

A platóni és a neoplatonikus pszichológia ezen összegzései vezetik be a sors és a szabad akarat problematikáját, amely alapvető a jelen kontextusban, ahol egy – a szó legteljesebb és legtágabb értelmében vett – Szabadságra törekvő tudományt vizsgálunk. A *Philosophia Perennis* tanai között aligha találunk olyan doktrínát, amelyet alaposabban félreértettek és következésképpen zokon vettek volna, mint a Sorsról szóló tanítást; zokon vették, mert úgy képzelték, hogy a Sorsot (amit burkoltan a Gondviselés fogalma is magában foglal) mintegy zsarnoki módon ránk erőszakolja egy túlságosan is személyes istenség – erre utal manapság az újkeletű „gazdasági meghatározottság" kifejezés is. A tradicionális és ortodox tétel azonban annak a kauzális láncolatnak a felismeréséről szól, amely által minden esemény a jelenségek körébe tartozó egymásutániságban kapcsolódik egymáshoz,[113] s ennek nem csupán a külsőleges működéséről, hanem belső összefüggéseiről is tudomása van. Ez megállapítható Aquinói Szent Tamás szavaiból, „a Sors magukban a teremtett (azaz közbülső) okokban rejlik" (*Summa theologiæ* I. 116. 2.), vagy Rúmí soraiból, melyek szerint „a törekvés nem a sorssal való küzdelem, mivel ez a törekvés magából a sorsból hárul ránk" (*Mesznevi* I. 976.); „szükségszerűség rablók között elaludni" (*Mesznevi* I. 943.); „vannak lábaid; miért tetteted magad bénának?" (*Mesznevi* I. 930.). Hasonló a helyzet a buddhizmusban is, ahol az okozatok biztos és csalhatatlan működésére legalább akkora hangsúlyt helyeznek, mint Szent Tamás (a „nem-okozatiság" tana, az *ahétuváda* pedig eretnekségnek számít), és nem kevésbé erőteljesen azt tanítják, hogy bizony van, „amit meg kell tenni" *(kirija)*, a kauzális szükségszerűség megkérdőjelezése pedig semmi esetre sem mentesíti az embert a választás felelősségétől aközött, amit meg kell tenni és amit nem kell megtenni; az a tény, hogy egy ilyen döntés meghozható, éppen a szabad akarat állítása. A sors és a szabad akarat tradicionális doktrínája egységbe forr, és ennek így is kell lennie, pontosan azért, mert „kettő lakozik bennem", az egyik szükségszerűen determinált, a másik azonban szabad. Hogy

e kettő közül azzá váljunk, amik valójában vagyunk, felül kell emelkedni a sorson. A sors láncolata nem szakítható szét, de kiszabadulhatunk belőle, és így többé nem elszenvedői, áldozatai, hanem puszta szemlélői lehetünk.

A sors tradicionális felfogása nem foglal magában semmiféle elképzelhető igazságtalanságot. A *heimarmené* vagy a *moira* szavak eredetileg „osztályrészt", „juttatást" is jelentenek: a *√mer* lényegi jelentése, amely a latin *mereo* és az angol *merit* szavakban is megjelenik, éppenséggel az, hogy „megkapni azt a részesedést, amit az ember megérdemel". A *moira* olykor egyszerűen „örökséget" jelent, az *amoirosz* (szerencsétlen, boldogtalan) kifejezés pedig arra utal, hogy valaki meg van fosztva a neki járó osztályrésztől, rendszerint valami jótól, jelen esetben az „élettől"; a *kata moiran* ugyanazt jelenti, mint a *kata phüszin,* azaz „természetszerűen" vagy valaminek „rendje-s-módja szerint": a sorsunkkal perlekedni, kifogásolni azt, tehát ugyanaz, mintha saját természetünket hibáztatnánk és azt kívánnánk, bár meg sem születtünk volna. Hiszen hogyan másképpen születhettünk volna meg, ha nem adott helyen és időben, adott lehetőségekkel vagy „adottságokkal"? Sorsunk éppen az, ami „megillet minket" és „amit magunknak köszönhetünk"; „nem léteznek különleges ajtók a balsorsra vagy a boldogságra; ezek úgy jönnek, ahogy az emberek megidézik őket" (*Thai-Shang. /The Sacred Books of the East* XL./ 235. o.). „Semmi, legyen az jó, vagy rossz, aminek a testhez köze van, nem történhet a Sorstól *(heimarmené)* függetlenül. Továbbá »sorsszerű« az, hogy aki rosszat tesz, meg is lakoljon érte; sőt, mi több, avégből teszi, hogy elszenvedhesse érte büntetését […]. És noha minden ember alá van vetve annak, amit Sorsa megszab neki, az értelmes emberek (akikről azt mondottam, az Értelem vezeti őket) nem ugyanúgy szenvedik el azt, mint az esztelenek. Az Értelem számára ugyanis semmi sem lehetetlen, sem az, hogy felülemelje az ember lelkét a Sorson, sem az, hogy ha nem figyel rá a lélek, amint az néha megtörténik, alávesse azt a Sorsnak"[114] (*Corpus hermeticum* XII. 1–5, vö. X.19, valamint Platón: *Phaidón* 83a, illetve *Maitrí-upanisad* III. 2.).

A tradicionális doktrína tételez egy Első Okot, amely közvetlenül oka Létünknek (részesedés által), de annak a lénynek, akik vagyunk, csupán közvetetten oka, másodlagos vagy közbülső okok működése folytán, melyekkel sosem kerül interferenciába. Mi, egyéni alkatunk szerint pontosan az *örökösei*[115] vagyunk cselekedeteinknek *(karma)*. „*Karmá*nk" e „láthatatlan" *(adrista)* hatalma, noha bele kell törődnünk, semmit nem kényszerít ránk, csak saját természetünk törvényét. Isten indiai nézőpont szerint nem önkényes kijelölője sorsunknak, hanem egyszerűen „a *karma* felvigyázója". Más szavakkal, ahogy Platón is mondja, a nagy, kozmikus ostáblajátékos „csodálatosan könnyű" feladata nem több, mint „hogy a jobbá tett jellemet jobb helyre tegye át, a megromlottat pedig rosszabb helyre, mindegyiket érdemének megfelelően, hogy ki-ki az őt megillető osztályrészt kapja meg *(moira)* […]. Mert általában mind-

egyikünk vágyainak és lelki hajlamának megfelelően válik olyanná, amilyen[116] […], és amennyiben az isteni erényhez csatlakozva lesz maga is erényben kiválóvá, akkor helyét is valami különösen szent hellyel cseréli fel, mert átviszik valami más, különb helyre" (*Törvények* 903–904. [Kövendi Dénes és Bolonyai Gábor fordítása]). Hasonlóképpen szól a keresztény tanítás is, „a Sors a másodlagos okok hozzáigazítása az Isten által előre látott következményekhez" (*Summa theologiæ* I. 116. 4.), „ami nélkül a világ megfosztatna a kauzalitás tökéletes megvalósulásától" (*Summa theologiæ* I. 103. 7. *ad* 2.).

Saját karakterisztikus hajlandóságainknak vagyunk tehát kiszolgáltatva; ha szabad folyást engedünk érzékelő képességeinknek, azaz bármikor, amikor azt tesszük, amit szeretünk vagy éppen csak vágyódva gondolunk valamire, mégpedig oly mértékben, hogy egész viselkedésünk – legyen az jó vagy rossz – elvtelenné és szabályozatlanná válik, szabadon cselekvő személy helyett máris passzív alávetettjei leszünk mindannak, amit – igen helyesen – „szenvedélyeinknek" nevezünk. Ez az egyetlen ortodox doktrína, nevezetesen, hogy az ember önmagában, „emberként" – úgy, hogy nincs tudatában az igazságnak, csupán annak, amire szívesen gondol – nem tudja, mi a helyes, csak azt, hogy mit szeretne tenni, s akinek fogalma sincs a művészetről, csupán arról, mi tetszik neki, az nem szabad ember és nem hoz döntéseket, hanem olyan erők húzzák és vonszolják, melyek nem a sajátjai, mivel nem lett úrrá rajtuk. Ezért teheti fel Szent Ágoston a kérdést: „Hogyan is merészelnek a nyomorult emberek »szabad akaratukkal« kérkedni, mielőtt megszabadultak volna?" (*De spiritu et littera* 52.); Bœthius pedig az alábbi okfejtéssel szolgál: „annál kisebb hatalma van fölötte a végzetnek, minél közelébb törekszik a világmindenség tengelyéhez *(cardo)*.[117] Ha pedig lehorgonyoz a legfelső szellem szilárdságában, akkor, nem mozdulva többé, felülemelkedett a végzet szükségszerűségén is." (*De consolatione philosophiæ* IV. 6. [Hegyi György fordítása]); ugyanígy Aquinói Szent Tamás is kijelenti: „Az akarat akkor szabad, amennyiben az Értelemnek engedelmeskedik, s nem akkor, amikor »azt teszünk, amit akarunk«" (*Summa theologiæ* I. 26. 1.). „A lélek ugyan kész, de a test erőtlen" (*Mt* 26,41); azaz, a klasszikus szimbolizmus kifejezéseivel élve, a lovak idomítatlanok.

A szabad akaratot tehát nem birtokoljuk természetünknél fogva, hanem potencialitás csupán; énünk akaratossága csak vágy, éhség és szomjúság, vagy bármi más, de nem szabad akarat. Mégis megvan *bennünk* a szabad akarat, amely akkor lesz a sajátunk, ha tudjuk, Ki is vagyunk valójában és ama Önmagunknak mondjuk, „Legyen meg a Te akaratod"; ám ez csak annak elismerése által nyerhető el, hogy „aki nem menekült meg (az énje) akaratától, nincs annak (szabad) akarata" (Rúmí: *Díván* XIII. óda); azaz a hiánytalan szabadság semmi más, csak az iszlám („megnyugvás") tökéletes gyakorlása.[118] Az ember csak akkor szabad, ha a gyönyörök felett elnyerte a győzelmet (*Törvények* 840c); csak „ahol az Úr Lelke, ott a szabadság" (2*Kor* 3,17); „ha a Lélek

vezet titeket, nem vagytok a törvény alatt" (*Gal* 5,18). „Az egyedüli, mindent felölelő Életen kívül minden más élet sötét, jelentéktelen, halovány és szegényes" (Plótinosz: *Enneadész* VI. 7. 15.); „Ez (Brahma) a te Éned, amely minden lény belsejében jelen van; minden egyéb szenvedés" (*Brihadáranjaka-upanisad* III. 4. 2.). Más szavakkal, a Belső Ember a világban van, de nem e világból való, bennünk van, de nem belőlünk való; a külső ember viszont egyszerre a világban és a világból van, s ennek megfelelően kell viselnie a szenvedést.

A probléma a benső konfliktusnak és megoldásának, a háborúnak és békének a problémája:[119] benső konfliktus, mert, ahogy abban tradíciónk egésze egyetért, „kettő lakozik bennünk", lélek és szellem, pap és király, nő és férfi, halandó és halhatatlan,[120] és ez, ahogy Platón is mondja, azt a kérdést veti fel, hogy „melyik uralkodjék, a jobb, vagy a rosszabb" (*Állam* 431a–c; *Törvények* 644e stb.)?

Az önuralom problémájáról van szó tehát, melynek érdekében a tradicionális pszichológiát tanították, és amelyhez Platón is oly gyakran visszatér. Ha a benső kormányzat a lélek rosszabb részének uralmát valósítja meg a jobb felett, azaz a szenvedély csőcseléke bitorolja a hatalmat az Értelem felett, akkor elítélően azt mondhatjuk, az ember gyenge és „szenvedélyeinek rabja" *(hétto autú)*, ellenben, ha az ember benső kormányzatában a jobb uralkodik a rosszabb felett, akkor elismerően azt mondjuk róla, hogy „uralkodik magán" *(kreittó autú)*; ugyanez érvényes az Államok helyes kormányzására is (*Állam* 431; *Törvények* 645b, 841c; *Prótagorasz* 358. stb.). Másként kifejezve, „ez az ember és hitvese, az értelem és a test […] éjjel-nappal pörlekednek s harcban állnak" (Rúmí: *Mesznevi* I. 2617.); „saját énje lehet barátja saját magának, és saját énje lehet ellensége saját magának. Ön-énje ön-barátja annak, aki önmagával legyőzte önmagát; ám aki nem ura önmagának, annak ön-énje ellenségesen ön-ellenfelévé válik"[121] (*Bhagavad-gítá* VI. 5–6.). Mitikus nyelvezettel élve ez az Istenek és Titánok, a Dévák és Aszurák harca bennünk, ahol egyedül a Sárkányt lehet elpusztítani, etikai szempontból pedig az Erények és Bűnök pszichomachiája.[122] A küzdelem kimenetele szó szerint a győzelem, vagy a halál, ugyanis, ahogyan azt tradíciónk egésze elfogadja, itt az üdvözültek és kárhozottak valódi szétválasztása a tét.[123]

*

Miként vívható ki a győzelem ebben a szent háborúban, a *dzsihád*ban? A maga tudatlanságában és a halhatatlan Önvalóval való szembenállásában az énünk a leigázandó ellenség. A győzelemhez az intellektuális előkészület, az áldozat és a kontempláció Útja vezet, amely ugyanakkor mindig feltételezi az előfutárok útmutatását. Más szóval létezik egy teória, egy elméleti rész és egy ennek megfelelő életmód is, melyek azonban nem választhatóak szét, ha eredményre kívánunk jutni általuk. Az intellektuális előkészület filozofikus, a

„filozófiát" úgy értve, ahogyan az ókorban értették. E filozófia tulajdonképpeni „tárgyát" a delphoi-i jósda szavai határozták meg: „Ismerd meg Önmagad" *(gnóthi szeauton)*. Ez természetesen azt is jelenti, hogy különböztessük meg Önmagunkat attól, ami nem az Önvaló, a nem-tudás elsőleges formája ugyanis éppen abban rejlik, hogy összetévesztjük Önmagunkat azzal, ami nem Az.

Indiai értelemben és keresztény megfogalmazásban akkor leszünk győztesek a küzdelemben, amikor Szent Pállal együtt elmondhatjuk: „élek én, de már nem én, hanem Krisztus él bennem" (*Gal* 2,20); azaz, amikor az „én" meghalt, s amikor a test és lélek felbomlik, nincs már senki más, aki távozhatna, csak az immanens Isten. A filozófia tehát a meghalás művészete. „A helyesen filozofálók valóban gondosan készülnek a meghalásra, és minden ember közül számukra a legkevésbé félelmetes a halál […], és épp ez mindig a filozófusok gondja: a lélek eloldása és különválasztása a testtől" (*Phaidón* 67d–e [Kerényi Grácia fordítása]). Ebből következik a parancs, „Halj meg, mielőtt meghalnál!" (*Mesznevi* VI. 723-tól, illetve Angelus Silesius IV. 77.). Ugyanis „újjá kell születnünk", és elképzelhetetlen olyan születés, melyet nem előz meg a halál (*Phaidón* 77c; *Bhagavad-gítá* II. 27. stb.). Ez a meghalás az énre vonatkozik, s egyszerre akarat és módszer kérdése.

Ami az akaratot illeti, az intellektuális előkészület mindennél fontosabb – *intellige ut credas* [ismerj meg, hogy higgy – *A ford.*]; és itt vissza is térünk pszichológiánkhoz. Eme tudomány minden erejével arra irányul, hogy analízis révén ennek és ennek az illetőnek, aki „énként" beszél magáról, megsemmisítse animális téveszméit. Ez az állapot sehol sincs pontosabban vagy tömörebben megfogalmazva, mint Plutarkhosznál, aki így ír: „Senki sem marad egy személy, vagy személyként ugyanaz" (*Moralia* 392d). Az érvelés Hérakleitosztól kezdve végigkövethető az európai tradícióban: a mi „életünk" a tudatosság pillanatainak sorozata, melyek mindegyike különbözik az utolsótól és a következőtől, így teljesen logikátlan azt mondani valamiről, ami sosem szűnik meg keletkezni, hogy „van"; egy dolog csak akkor létezhet, ha sosem változik (*Lakoma* 207d; *Phaidón* 78d-től stb.). Egzisztenciánk ugyanis nem lét, hanem létesülés. Ennek szisztematikus demonstrációja jellegzetesen buddhista: a személyiséget elemzik, analizálják, általában a test, az érzések, az észlelés, a képzetek és a megkülönböztető tudatosság összetételeként, majd egymás után kimutatják, hogy az úgynevezett „én" ezen faktorainak mindegyike változó és állandótlan, és sem egyikről, sem összességükről nem állítható, hogy „az az én Önvalóm". A tradicionális pszichológia nem „a lélek utáni kutatás", hanem éppen annak bizonyítása, hogy amit szokványosan „lélek", „önmagam" és „én" alatt értünk, mind valótlan és illúzió csupán. Azt ugyan nem tudhatjuk, mik vagyunk, de azzá válhatunk, tudván, hogy mik nem vagyunk; ugyanis a legfőbb lényegünket alkotó immanens Isten maga sem tudhatja, hogy Ő *micsoda,* hiszen Ő maga nem valami és nem válik valakivé.[123] Célunkat akkor érjük el,

ha többé nem valakik leszünk. Ezt természetesen nem szabad holmi megsemmisüléssel összetéveszteni; minden létesülés célja a *létben* van, vagyis inkább a lét forrásában, mely gazdagabb és több bármiféle létnél. „Az »Én« (egó) senkire sem illő, csak Istenre a maga változatlanságában" (Meister Eckhart, Pfeiffer kiad. 261. o.). A „sajátunknak" tekintett egó képzete elvakultság vagy vélekedés csupán *(abhimána, oiészisz, oiéma)*, mely érzéki tapasztalatokon alapszik (*Maitrí-upanisad* VI. 10; Philón: *lásd alant*); mint láthattuk, nincs racionális megalapozottsága – „Érzékeink, a valóság nem ismerése miatt hamisan közvetítik nekünk azt, hogy ami lenni látszik, ténylegesen van" (Plutarkhosz: *Moralia* 392d). S minthogy ama elgondolás, miszerint „én vagyok a cselekvő" *(ahankára, kartó'ham iti)* az elsőleges oka mind nem-tudásunknak, mind érzett és okozott szenvedéseinknek, az „én és enyém" *(aham csa mama csa)* teljes képzetköre és egy olyan „én" fogalma, amely képes túlélni a pszichofizikai hordozó felbomlását, állandó támadásnak van kitéve. Azt gondolni, hogy a saját elménk az, ami működik, „széttört és meghasadt elmélet"; nincs annál szégyenletesebb, mint azt feltételezni, hogy „én gondolkozom" vagy „én észlelek" (Philón: *Legum allegoriæ* I. 47, II. 68, III. 33.). Egzisztenciám esetlegességeiből nevetséges arra következtetnem, hogy „én vagyok" *(upádája aszmi)*, pontosan minden tapasztalatunk állandótlansága és változékonysága miatt (*Szamjutta-nikája* III. 105.). „Ha bilincseink nem lennének, ki mondaná, »én vagyok én«?" (*Mesznevi* I. 2449.); „Bárcsak kilépnél önmagadból, gyermekem" (*Corpus hermeticum* XIII. 4.). Nincs nagyobb bánat és fájdalom annál, amit egy igazán bölcs ember érez akkor, amikor ráeszmél, hogy „ő" még mindig „valaki" (*A Megnemismert felhője* 44. fej.).

Megtapasztalván ezt a fájdalmat (amely nagyon különböző attól az óhajtól, hogy bár meg se születtünk volna, vagy az öngyilkosságra irányuló bármely gondolattól) az intellektuális előkészület befejezetté válik. Elérkezett a tettek ideje. Mihelyt meggyőződtünk arról, hogy az egó nem az „Önvaló", készen állunk rá, hogy megkezdjük az Önmagunk utáni kutatást és meghozzuk az ehhez szükséges áldozatokat. Az elvégzendő műveletek rituális aspektusát itt nem részletezzük (azonban hangsúlyozzuk a rítus fontosságát és értékét), csupán a mindennapi életben való alkalmazásukat vesszük szemügyre, melyek minden része átalakítható és átlényegíthető. Feltéve, hogy immár „igazi filozófusok" vagyunk, feltétlenül bele kell kezdenünk a meghalás gyakorlásába. Más szavakkal, érzékeinket kordában tartjuk, és „a lélek erőit a külső emberben már csupán annyira vesszük igénybe, amennyire azok az öt érzék szempontjából nélkülözhetetlenek" (Meister Eckhart, Pfeiffer kiad. 488. o.);[124] így egyre kevésbé szentimentálissá („ragadóssá") és egyre inkább kifinomult ízlésűvé válunk; szép sorjában leválasztjuk magunkat a dolgokról. Az érzékeinket főként olyasmivel lakatjuk jól, ami a Belső Embert táplálja;[125] ez a fajta „diéta" szoros analógiát mutat a testi túlsúlyosság csökkentésével, mivel filozófiánk-

ban pontosan a „súly" az, ami lehúzza Önvalónkat, s ez megmaradt az angol *gross* szóban is, lévén egyik jelentése éppen az, hogy buja, érzéki. Aki az örök és emberfeletti létre törekszik (a dantei *s'eternar, transumanar* szavak értelmében), az „könnyű szívű" kell legyen.[126]

Ugyanakkor, amennyiben megváltozott gondolkodásunkkal összhangban kívánunk cselekedni (*Törvények* 803c), meg kell tisztítanunk tevékenységeink teljes körét mindenféle magunkra mutató jellegtől. Miként Krisztus mondta, „semmit sem teszek magamtól", nekünk is így kell hát cselekednünk, mindenféle személyes indítéktól mentesen, legyen akár önző, akár önzetlen. Sokkal többről van itt szó, mint egyszerű „altruizmusról"; Platón kifejezésével élve, Isten „játékszereivé", „eszközeivé" kell lennünk, akiket egyáltalán nem mozgatnak saját hajlandóságaik, legyenek azok jók vagy rosszak. Ez a kínai *vu vei,* az a fajta „nem-cselekvés", amely mégis mindent elvégez. Ezt az „inaktivitást" gyakran, és sokszor szándékosan félreértelmezi ama nemzedék, akinek a tettektől való szabadság, az elfoglaltság nélküliség nem jelent mást, mint a haszontalan semmittevés kényelmes állapotát. A cselekvésről való lemondás (*szannjásza karmánám, Bhagavad-gítá* V. 1.) azonban nem bír ilyesfajta mellékjelentéssel; éppen a tettek átruházását jelenti (*brahmanj ádhája karmáni, Bhagavad-gítá* V. 10; vö. *Dzsaimíníja-upanisad-bráhmana* I. 5. 1–3.); az érzékeit igába hajtó ember tehát, bármit tesz is, így gondolkozzék: „semmit sem én teszek" (*Bhagavad-gítá* V. 8.). A „lemondás" és az „igába fogás" *(jóga)* egy és ugyanaz, és egyik sem semmittevés, hanem „jártasság a helyes tettben" (*Bhagavad-gítá* VI. 2, II. 50.). „A cselekvéstől tartózkodás nem szabadítja meg az embert a tettek következményétől" (*Bhagavad-gítá* III. 4.): szinte pontosan ezekkel a szavakkal mondja Philón, hogy „Mózes nem nevezte a »pihenést« *(anapauszisz)* puszta semmittevésnek (*apraxia, De cherubim* 87.)", majd hozzáteszi, „Mint minden dolgok oka, természete szerint aktív […]. Isten »pihenése« (nem semmittevés, hanem) inkább abszolút nyugalommal és könnyedséggel végzett tevékenység, erőlködés és szenvedés nélkül […]. A gyengeségtől és gyarlóságtól tökéletesen szabad létben, noha mindent ő teremt (mint Visvakarman), az örökkévalóságban sem szűnik meg »pihenni«."

A tevékenység be nem szüntetésére vonatkozó utasítás tehát kategorikus és egy bizonyos hivatásra, mesterségre vonatkozik. A katona számára ez így hangzik: „Ajánld nekem minden tetted! Egyedül az Önvalóra irányítva szellemed, önösségtől szabadulva, mentesen a reménytől is, küzdj, de láz ne égjen benned!" (*Bhagavad-gítá* III. 30. [Baktay Ervin fordítása]); általánosabban szólva, „Ahogy a tudatlan ember cselekszik, a művén csüngve, úgy tegyen a bölcs is mindig, ámde kötelektől menten, semmihez sem ragaszkodva, példát adva a világnak (*lóka-szangraha, Bhagavad-gítá* III. 25. [Baktay Ervin fordítása])." Pontosan ennek az oltalmazó példaadásnak a doktrínáját fejti ki Platón *az Állam* hetedik könyvében: a filozófusok, akik megjárták a meredek utat és

megpillantották a fényt, noha természetük szerint inkább háttérbe vonulnának és távol maradnának a köz gondjaitól, hajlandóságaik ellenére mégis le kell szálljanak a barlangba, hogy „viseljék gondját a többieknek és védjék őket", s így az államot az éberek, a „különbül látók" kormányozzák, és azok kerüljenek hatalomra, akik a legkevésbé kapnak az uralmon (*Állam* 519d-től kezdődően). Eme alászállás, a *katabaszisz* megfelel az indiai – a világban lévő, de nem a világból való Minden-alkotó vonatkozásában használatos – *avatarana* és *avaszthána* kifejezéseknek. Krisna szavaival, „a három nagyvilágban nincs semmim, amit elnyerhetnék, mert az enyém minden régen, mégis egyre szakadatlan tevékenység művét végzem! Ha nem folytatnám e művet, és megszűnnék cselekedni, akkor mind a három világ, amely csupán Engem követ, romba dőlne, elpusztulna, zűrzavarba hullna minden, s tétlenségem véget vetne mind e lények életének" (*Bhagavad-gítá* III. 22–24. [Baktay Ervin fordítása]). Nem szabad azonban összetévesztenünk ezt a nézőpontot a filantróp, a „társadalom szolgálója" nézőpontjával; az Értő Isten szolgája, nem a társadalomé. Ő ugyanis természete szerint pártatlan, nem kötődik semmilyen párthoz vagy érdekkörhöz, és soha nem lehet passzívan kitéve a jogos felháborodásnak; mivel tudja, Ki is valójában, nem szeret senkit, csak Önmagát, mindenek Önvalóját, s nem szeret vagy gyűlöl senkit önmagában. Nem azzal, *amit* tesz, legyen bármi is, hanem *jelenlétével* „viseli gondját és védi" a többieket – még egy monostorban is, amely épp annyira helyénvaló és szoros értelemben vett része egy rendezett világnak, mint egy farm vagy akár egy gyár.

A valódi aszkéta *(szannjászí)* tehát az, amint arra a görög *aszkétész* és szanszkrit megfelelője, a *sramana*[128] hasonlóképpen utal, aki „munkálkodik", ám a tudatlan munkástól eltérően „nem aggódik a holnapért" (*Mt* 6,34);[129] „a tetthez jogod van, de annak gyümölcséhez soha; ne a tett gyümölcse legyen indítékod" (*Bhagavad-gítá* II. 47. [Baktay Ervin fordítása]). Ennélfogva a tradicionális pszichológia, bármily praktikus is, sosem pragmatikus; itt nem a cél szentesíti az eszközt, hanem éppen fordítva. Az eredmények nem tőlünk függnek és emiatt nem is a mi felelősségünk foglalkozni velük. Egy következmény azonban, mégpedig a lehető legnagyobb mértékben és elkerülhetetlenül következik a megfelelő eszközök alkalmazásából: a gyakorló saját tökéletesedése. Az ember a saját természete által megszabott feladatainak áldozatos teljesítése révén tökéletesíti magát (*Bhagavad-gítá* XVIII. 45, 47.): és ez az igazságosság lényege is, hogy végezze mindenki a maga dolgát (*to heautú prattein, kata phüszin, Állam* 433.). Ugyanakkor, „ki legyőzte érzékeit, és már belátásra jutva lemondott a cselekvésről, boldogan él ama várban (a testben), melynek kilenc kapuja van; tettet nem visz véghez többé, mást sem késztet cselekvésre"[130] (*Bhagavad-gítá* V. 13.). Más szavakkal, „miközben a külső ember tevékenykedik, a belső ember mindettől független és rezdületlen marad" (Meister Eckhart, Pfeiffer kiad. 489. o.).

Ezek tehát a tradicionális pszichológia közvetlen gyümölcsei, ha jól értjük és gyakoroljuk azt. S azzal egyidejűleg, hogy az ember megszabadul reményeinek és félelmeinek uralmától – ami azt is jelenti, hogy „sorsának urává lett" – azzá válik, Aki valójában; mikor pedig távozik és utódja elfoglalja helyét, amiről a tradicionális társadalmakban az állami funkciók öröklése és formális átadása gondoskodik, akkor „elvégezvén, amit el kellett végezni", a pszichofizikai személyiség lehull, akár érett gyümölcs az ágról, hogy más, újabb összetételekbe lépjen, ennek az énnek a másik, halhatatlan Önvalója pedig megszabadul. Ez tehát az a két végcél, melyet a tradicionális pszichológia mindazok számára célul tűz ki, akik tanítását a gyakorlatba ültetik át: hogy békében éljenek saját magukkal, bármit tesznek is, és hogy minden korok és dolgok Szemlélőjévé váljanak.

*

Elsőleges célunk a tradicionális pszichológia főbb vonalainak megrajzolása volt, néhány adalékkal szolgálva a tudománytörténet számára. Igyekeztünk tekintettel lenni az európai és az indiai, a szakmabeli és a laikus olvasókra is. Többek közt azt kívántuk megmutatni, hogy a filozófiai kutatások számára a lehető legelőnyösebb módszer a görög és szanszkrit források egyidejű figyelembe vétele, illetve természetesen, ha az ember kompetenciája lehetővé teszi, ahogy az enyém sajnos nem, más, például az arab és kínai forrásoké is. Szerettük volna hangsúlyozni, hogy a *Philosophia Perennis* tanításai, melyek közé pszichológiánk is tartozik, eltérő területeken és különböző korokban is kifejeződnek, nem csupán közös tőből származó szavakban, de gyakran ugyanannak a szimbolizmusnak ugyanazon nyelvi és formai kifejeződéseiben, idiómáiban, például a báb vagy a kocsi képében; mindeme szimbólumok javarészt a prehisztorikus időkből, de legalábbis a neolitikumból vagy régebbi korokból is ismertek. Olykor hosszasabban időztünk az etimológiai kérdéseknél, azzal a szándékkal, hogy kimutassuk, a hivatkozott doktrínák értelmüknél fogva benne foglaltatnak azon szakrális nyelvek legmélyebb struktúráiban, melyeken kifejtették őket; továbbá, hogy emlékeztessük az olvasót arra, bizonyos idiómák még a modern nyelvekben is őrzik a *perenniális* filozófia ősi, elemi igazságait, ha nem is vagyunk tudatában például a *duo sunt in homine* tanításának olyankor, amikor a „benső konfliktus" vagy a „megbékél magával" kifejezéseket használjuk, vagy fel sem merül bennünk a fény és a létrejövetel metafizikai értelme, miközben egy vita során esetleg igyekszünk „világosabbá tenni" „kifejezéseinket". Konklúzió gyanánt emeljük ki még egyszer: a *perenniális* pszichológia nem az ismeretek gyűjtése kedvéért létező tudomány, és nem válik senkinek a javára, ha nem kezdi el gyakorolni is. Az a populáris elképzelés, miszerint a filozófus olyan valaki, aki „filozofikusan fogja fel az életet", tökéletesen helytálló; tradíciónkban a filozófus ugyanis éppen az, aki nem csupán birtokolja az alapvető

princípiumokra vonatkozó tudást, hanem aki minden esetlegesen felmerülő problémához is ezek fényében közelít. Végezetül az, hogy a filozófus nem a vágyainak áldozata, azt is jelenti, hogy minden érdeklődése arra irányul, „ami békességére szolgál" (*Lk* 19,42); annak, aki békében él önmagával, nincs oka rá, hogy harcba szálljon másokkal. A hatalom és a hatalmi egyensúly kérdései olyan ügyek, amelyek őt nem érdeklik többé.

Fordította: Umenhoffer István

Jegyzetek

[1] „Íme, mint tartalmazza titkosan az érzéki megismerés az isteni bölcsességet, és milyen csodás az öt szellemi érzék szemlélete a testi érzékkel való összehasonlításban." *Continatur occulte = guhá nihitam; sensus spirituales = dnyánéndrijani; sensus corporales = karméndrijani*.

[2] „Aki a testével törődik, az nem önmagával, csak a magáéval törődik". Ugyanígy, „aki a testről rendelkezik ismerettel, az a magáét, de nem önmagát ismeri" (Uo. a). [Brunner Ákos fordítása]

[3] [A fordítás alapjául szolgáló tanulmány forrása: A. K. Coomaraswamy: *Metaphysics*. Princeton, 1977, Princeton University Press /Bollingen Series LXXXIX. 2/, 333–378. o. – *A szerk.*]

[4] Jadunath Sinha: *Indian Psychology. Perception*. London, 1934, 16. o. Ld. még C. A. F. Rhys Davids: *Buddhist Psychology* (London, 1914); T. Stcherbatsky: *The Central Conception of Buddhism, and the Meaning of the Word „Dharma"* (London, 1923); továbbá R. N. Dandekar: *Der vedische Mensch* (Heidelberg, 1938). Rhys Davids könyve igen informatív, ám némi óvatossággal kell olvasni, ugyanis „a *Nikája*k által használt bevett szaknyelvi kifejezéseket figyelmen kívül hagyva" íródott (18. o.). A szerző számára talán ez okból kifolyólag tűnik ellentmondásosnak az *Upanisad*ok *átman*-doktrínája mint „egyetlen látó" stb., és ama buddhista kijelentés, miszerint a „Ki lát?" kérdés megfelelő módon nem tehető fel; nem ismervén fel azt, hogy épp azért helytelen a kérdés, mert az „egyetlen látó" sosem válik valakivé és nem is „valaki" vagy valami. Ebben a megvilágításban a brahmanikus „realizmus" szembeállítása a buddhista „nominalizmussal" érvényét veszti (vö. 51. jegyzet).

[5] T. Stcherbatsky: *Buddhist Logic*. Leningrad, 1932, 195. o. Ugyanígy Platóné is erkölcsfilozófia – inkább képzés *(Bildung)*, mint tudomány *(Wissenschaft)*, nem „puszta" teória, hanem életmód is egyben (vö. *Phaidón,* 64. oldaltól), egy *márga = ikhneuszisz,* amint azt például a *Phaidrosz* 252e-ben olvashatjuk.

[6] Vö. Franklin Edgerton: The Upanisads. What Do They Seek and Why? *Journal of the American Oriental Society,* XLIX. évf. (1929) 102. o.

[7] Vö. Platón: *Phaidón* 65b–c: „Vajon mikor tapintja ki a lélek az igazságot? […] amikor nem homályosítja el ezek közül egyik sem, sem a hallás, sem a látás, sem a fájdalom, sem a gyönyörűség, hanem amikor a legnagyobb mértékben önmagáért való *(auté kath' autén gignétai)*" [Kerényi Grácia fordítása]. Vegyük figyelembe, hogy az „önmagáért való" nem csupán egy felszínes frázis, sem angolul *(all alone by oneself)*, sem görögül; magában foglalja a két önmagamság megkülönböztetését és önmagam párba állítását az Önvalóval, amely „sohasem rejtőzik el" és aki hozzá folyamodik, az „soha nincs egye-

dül" (*Brihadáranjaka-upanisad* II. 1. 11.); vö. *Mánava-dharmasásztra* VI. 49: *átmanaiva szahájéna*; és *Anguttara-nikája* V. 90: *kaljána […] szahája*.

[8] C. G. Jung: *Modern Man in Search of a Soul* (London, 1933). Jung nyíltan beismeri, „csupán arra korlátozom magam, ami pszichikailag tapasztalható, és elvetem a metafizikait" (R. Wilhelm és C. G. Jung: *The Secret of the Golden Flower*. New York, 1931, 135. o.). Egy ilyen „korlátolt" megközelítésből jön létre a „*Tao* nélküli taoizmus" (vö. André Préau: *La Fleur d'or et le taoisme sans Tao*. Paris, 1931) vagy a Brahma nélküli *Brahmaváda,* ami ennélfogva nem vehető komolyan, mint tradicionális pszichológiáról szóló tudományos közlemény.

[9] „Hogyan (*kéna,* mi által, ki révén) különböztetheti meg valaki a Megkülönböztetőt?" (*Brihadáranjaka-upanisad* II. 4. 14, IV. 5. 15.)

[10] Sankarácsárja: *Brahma-szútra-bhásja* I. 1. 5: *nésvarád anjah szanszárí; id est* Platón Lelke, amely „mindig a testtel van összekötve *(szüntetagmené;* vö. 76. jegyz.), mégpedig egyszer az egyikkel, másszor a másikkal" (*Törvények* 903d [Kövendi Dénes és Bolonyai Gábor fordítása]), amint azt a *Svétásvatara-upanisad* V. 10. írja, „bármely testet is ölt, azzal egyesül *(judzsjaté)*", és a *Bhagavad-gítá* XIII. 26., „amikor bármely mozgó vagy mozdulatlan lény keletkezik, ezt a mező és a mező-ismerő egyesülése hozza létre".

[11] „Aki utánam akar jönni, tagadja meg önmagát". Vö. A. K. Coomaraswamy: *Ākimcaññā. Önmegsemmisítés*. Budapest, 2000, Camelot Kiadó.

[12] A *ni,* vezetni gyökből. A *pránah* tulajdonképpen a *pra-an,* kilehelni, de hermeneutikusan a *pra-ni,* az előrevezetni szóhoz is kapcsolódik, például a *Rig-véda* II. 12. 7. versének a kiárasztáshoz szorosan kötődő metaforájában, ahol Indra az *apám netr* (habok, vizek vezére), valamint a *Dzsaimínija-upanisad-bráhmana* I. 58. 4-ben.

[13] Isten nevei aszerint keletkeznek, amint az a *Rig-védá*tól kezdve számos indiai szövegben (és más teológiákban is) megállapításra kerül, hogy éppen mely aspektusát vagy általa gyakorolt erőt vesszük figyelembe; és éppen „mindenalakúsága" *(Visvarúpah)* és univerzális teremtőereje *(Visvakarma)* miatt sohasem érhetünk végére ezeknek a neveknek. Ez a folyamat a *Rig-védá*tól kezdve, aspektusról aspektusra és funkcióról funkcióra egy „létesülés" *(√bhú)*; például „Te, Agni, születvén Varuna vagy, és mikor megfiadzol (születsz) Mitrává leszel *(bhavaszi)*" *Rig-véda* V. 3. 1. E neveket megtartjuk kontextusukban, ám az olvasónak jelen nézőpontból elég úgy gondolni rájuk, mint „Isten", azaz minden dolog Első Princípiumának neveire.

[14] Egy, kettő, három, öt, hét, kilenc, tíz vagy határtalanul sok (vö. *Dzsaimínija-upanisad-bráhmana* II. 6. stb.).

[15] Ez a „vagyok, aki vagyok" valódi értelme a *Kiv* 3,14-ben, ahol az *ehjé = bhavámi* (vö. D. B. Macdonald: *The Hebrew Philosophical Genius.* Princeton, 1934, 18. o.); hasonló a helyzet az egyiptomi *khefr* esetében is. Macdonald azonban nem látja be (miként C. A. F. Rhys Davids sem, ld. *To Become or Not To Become*. London, 1937), hogy a létesülés nem a lét ellentmondása, hanem a lét epifániája, vagy hogy ami „létesülni" tud, az csupán a „létesülő" Lényben rejlő lehetőségek egy részét képviseli és jeleníti meg. Isten a „halandó imádók számára" (*Rig-véda* V. 3. 2.) lesz *azzá,* amivé; önmagában azonban „mi?" *(kah)* és „hol?", vagyis nem valamiféle „ami", de nem is „sehol".

[16] *Ubdhú,* előjönni, azaz megnyilvánulni, a *nirbhú,* elrejtőzni, eltűnni kifejezés ellentéte; miként a *pravrit,* a kifelé fordulni is ellentéte a *nivrit,* befelé fordulni szónak. Az *udbhutatva = prapadana* pedig teológiai értelemben pontosan azt jelenti, hogy „kiáradás".

Fontos észben tartani, hogy a *bhúta* elsőlegesen nem (habár analogikusan néha igen) olyasfajta „lény", mint mi magunk, akik nem egyetlen lény vagy erő vagyunk, hanem együttműködő lények és erők egyfajta összetétele, melyeket inkább tekinthetünk „Intel-

ligenciáknak" vagy „Angyaloknak", mint emberi lényeknek. Isten „az *egyetlen* látó, halló, gondolkodó stb." bennünk (*Brihadáranjaka-upanisad* III. 8. 23. stb.); Ő az, aki megszületik minden egyes anyaméhben és „(a szív) titkos barlangjában lakván körültekint ezen elemi lényeken keresztül (*guhám pravisja bhútébhir vjapasjata, Katha-upanisad* IV. 6.)", „mi" pedig a „csapatai" vagyunk, az Ő „őrszemei". „Lényünk" nem a sajátunk, és valójában nem is lény, csupán (folyamatos) létesülés *(bhava, geneszisz)*, amint azt szigorúan tradicionális nyelvezettel csodásan leírja Plutarkhosz a *Moralia* 392-ben *(guhám pravisja = occulte immanens)* illetve Platón a *Lakoma* 207d–e soraiban.

[17] Az *Anguttara-nikája* II. 1. 7. és a *Bhagavad-gítá* X. 40. ezeket „erőknek/hatalmaknak" nevezi; a *Rig-véda* I. 166. 2. pedig, ami ugyanazt jelenti (mint később majd kiderül), Marutoknak, *vibhvo vibhútajah*.

Eme disztributív, elosztó létesülés *(vibhutva, vibhúti-jóga)* révén lehetséges, hogy az Önvaló mindenütt jelenvaló (*szarvagatah, Svétásvatara-upanisad* III. 21; vö. *Prasna-upanisad* III. 12, *Ísá-upanisad* IV.) és ugyanilyen okból mindentudó (*Maitrí-upanisad* VI. 7.) vagy együtt-látó (*vímaná […] szamdrik, Rig-véda* X. 82. 2; vö. *Nirukta* X. 26.) illetve gondviselésszerű *(pradnyah)* is abban a tekintetben, hogy minden megtapasztalása *ex tempore* megy végbe, időhöz és helyhez többé nem köthetően. Mindez a visszaemlékezésről és gondviselésről szóló indiai és platóni doktrínák alapját képezi, elválaszthatatlanul az „egyetlen átvándorló" tanától.

[18] Vö. A. K. Coomaraswamy: *Hinduizmus és buddhizmus* (1943) 249. jegyzet [Magyar kiadás: Budapest, 1989, Európa].

[19] „Egy, miként ott van, de sok itt a gyermekeiben" (*Satapatha-bráhmana* X. 5. 2. 16; vö. *Bhagavad-gítá* XIII. 27, 30; és Plótinosz: *Enneadész* IV. 4. 2.); azaz „sugaraiban"; vö. 25. jegyzet.

Az önmaga(m)ság adománya kapcsán ld. Coomaraswamy „The Sunkiss" (1940) című tanulmányának 47. oldalát, ahol a *Satapatha-bráhmana* VII. 3. 2. 12. sorát idézi (ahol a Nap, Pradzsápati „csókjával", azaz leheletével eléri, hogy minden gyermeke elmondhassa: „Vagyok". Dante *Paradicsom*ának XXIX. 13–15. sorában olvashatjuk: *„perché suo splendore / potesse, risplendendo, dir: Subsisto"* [„Nem hogy magát több gazdagsággal áldja; / ez nem lehet; hanem hogy visszafénylő / fénye a boldog »*Subsisto*!«-t kiáltsa" (Babits Mihály fordítása) – *A ford.*]; továbbá Rúmí is azt írja a *Mesznevi* I. 2197-ben: „Mivel ez az Énség Tőle származik belém pillanatról pillanatra". [Az angol nyelvű kiadás szerkesztőjének megjegyzése.]

[20] Általános érvényű igazságot kifejező *gnómikus aorisztosz*; „valamivé lett" = „létesült", *bhútam*. Az a pszichológia, melyet *bhúta-vidjá*nak nevezünk, a dolgok megértését szolgálja; a buddhista szóhasználat szerint, a dolgokét *yathá-bhutám*, „amint létesültek" (*Maddzshima-nikája* I. 260. stb.).

[21] „Helyét itt elfoglalja" *(á-sztha, adhi-szthá)*, szól a szokásos kifejezés arra, amikor a szellemi utas „felszáll" testi hordozójára (*Cshándógja-upanisad* VIII. 12. 1; *Svétásvatara-upanisad* IV. 11; *Bhagavad-gítá* XV. 9. stb.). Mikor helyét itt elfoglalja, többé nem önmagában nyugvó, *szvaszthah*, hanem „támasztékra" szoruló *(pratistha, adhisthána)*, míg vissza nem tér önmagához.

[22] A Brahma-Jaksa, mint Személy *(Purusa)*, aki a Teremtmények Uraként (*bhútádhipati*) a szívben fekszik *(sété)*, és „akinek, ott feküdvén *(sajánájé)*, ezek az istenek (tisztelettel) adóznak" (*balim haranti, Dzsaimínija-upanisad-bráhmana* IV. 20. 11–23. 7; illetve *Brihadáranjaka-upanisad* IV. 4. 22.). Ld. még Coomaraswamy „The Yaksa of the Vedas and Upanisads", 1938.

A *Purusa* úgy is értelmezhető, mint a *pur = polisz* és a *sí = keimai* (√*kei,* mint a *castra* és *civis* szavakban) és ebből következően utal a „minden vár(os)ban lakó Emberre"

(*Brihadáranjaka-upanisad* II. 5. 18; vö. *Atharva-véda* X. 2. 28, 30; *Satapatha-bráhmana* XIII. 6. 2. 1.). A szívünk az igazi „Isten városa" (*brahma-pura*, *Cshándógja-upanisad* VIII. 1. 1–5.), ami megegyezik azzal, hogy „az Isten királysága bennetek van". Lényegében ugyanez Platón tanítása az emberről mint városról *(Állam)*, valamint Philóné is, akinél a *monosz küriósz ho Theosz politész eszti* sor (*De Cherubim* 121.) gyakorlatilag majdnem szó szerint egyezik a *„sza vá ayam purusah szarvászu púrsu purusajah"* sorral (*Brihadáranjaka-upanisad* II. 5. 18.); vö. Philón: *De opificio mundi* 142, ahol Ádám (nem „ez és ez" az ember, hanem az Ember) úgy említtetik, mint „a világ egyetlen lakója" *(monosz koszmopolitész)*. Csakis ilyen alapon lehetséges üdvös civilizációt létrehozni vagy bármilyen ép és tartós politikai ökonómiát megalapozni. „Addig nem lesz boldog az állam, míg az isteni példakép szerint nem formálják körvonalait a festők" (*Állam* 500e).

[23] Ezek a delegált erők pontosan az ő „attribútumai" *(ábharanáni)* vagy „ékességei" *(bhúsanáni)*, mindkét szó eredeti értelmében, lévén a „felszerelés, adottságból" erednek; vö. Coomaraswamy „Ornament". A király csatlósai (*bhútáh, vibhútajah, pránáh* stb.) az ő „ékítményei" *(bhusanam, √bhú)*, mégpedig szó szerint, nem csupán mint „védőfal", hanem mint „korona", a „dicsőség" koronája, amint azt a *srí* szóval kapcsolatban láthatjuk is – a dicsőség, melyet „hordoz" *(sríjam vaszánah)*, „akinek fején az eónok a korona, sugarakat lövellvén szerteszét" (*aktinesz, Coptic Gnostic Treatise* XI.), „a kozmoszt koronaként hordozza" (*Corpus hermeticum* XVI. 7; vö. 52. jegyzet).

[24] Azaz amikor „az éltető lehelet visszatér Istenhez, aki adta" (*Préd* 12,7), mikor „kileheljük lelkünket", a Szent Szellemet.

[25] *Aitaréja-áranjaka* II. 2. 1, *„lókam abhjárcsat purusa-rúpéna […] pránáh"*; *Dzsaimínija-upanisad-bráhmana* IV. 24. 1, *„purusam éva prapadanája vrinita"*; vö. 21. jegyzet.

[26] „Egy, miként ott van, de sok itt a gyermekeiben" (*Satapatha-bráhmana* X. 5. 2. 16; vö. *Bhagavad-gítá* XIII. 27, 30. és Plótinosz: *Enneadész* IV. 4. 2.); azaz „sugaraiban", mivel a Nap sugarai a gyermekei (*Dzsaimínija-upanisad-bráhmana* II. 9. 10.). Ennélfogva „a testben sincs teste" (*Katha-upanisad* II. 22.), „fel nem osztható a felosztottban […], az elemi létezőkben" (*Bhagavad-gítá* XVIII. 20, XIII. 16.); „Testetlen és sokalakú, sőt minden-alakú" (*Ho aszómatosz, autosz ho polüszómatosz mallon de pantoszómatosz, Corpus hermeticum* V. 10.).

[27] Az egy és ugyanazon Személy ontológiailag több nézőpontból vagy vonatkoztatási szintről is szemlélhető. Egy hármas felosztás szerint ő *1)* a Személy a szemben vagy a szívben, *2)* a Személy a Napban, *3)* a Személy a villámlásban; e Személyek különböző „burkokat" öltenek magukra, mégpedig a vegetatív-éltető *(anna-maja)*, a tudati-értelmi *(manómaja)* és a boldogító *(ánanda-maja)* arculatokat, összefüggésben azzal, hogy a személyes Brahma maga a „lét, a tudati teljesség és a boldogság *(szat-csit-ánanda)*" és logikailag megkülönböztethető a személytelen, „nemlétező *(asat)*" Brahmától, noha valódi különbség nem vethető fel „Ama" Legfelsőbb Azonosság *(tad ékam)* kapcsán, mely egyszerre „létező és nemlétező *(szad-aszat)*". Ez a kettő Eckhart Mester „Istene" és „Istensége", és amint mondja, „tudnod kell, mi az Isten és az Istenség"; azt a kifejezést használja, hogy „szabad, mint az Istenség az ő nemlétében" és azt írja, „amin e két mélység függ, egyként ki- és belehelve, ott a Legfőbb Esszencia". Érthető, hogy affirmatív pszichológiánk (pneumatológiánk) mint olyan, az affirmatív teológiához hasonlóan, mellyel valójában találkozik, Istenhez mint Léthez *(ens simpliciter)* kapcsolódik vonatkoztatási pontként, míg a negatív pszichológia, amely a végül megmaradó, kifejezhetetlen Önvalóhoz vezető eltávolodás útján jár *(„néti, néti", „na mé szo attá")*, ily módon nem korlátozott végcélját illetően, hanem kiterjed az abszolút egységre *(ékatvam)* vagy egyedülvalóságra *(kévalatvam)*, amely transzcendálja a minőségek

különbözőségét (*Katha-upanisad* III. 11; *Maitrí-upanisad* IV. 6, VI. 21; *Bhagavad-gítá* XV. 16–17. stb.).

[28] Többféle ötszörös felosztás létezik (vö. *Aitaréja-áranjaka* I. 3. 8; *Svétásvatara-upanisad* I. 5. stb.), itt ezek közül elsősorban az öt érzékszerv vagy képesség kerül szóba; vö. *Brihadáranjaka-upanisad* IV. 4. 17; *Prasna-upanisad* III. 12. Az *átmavádin*ok (autologisták) úgy tartják, ezek „Öt Faja" *(panycsa-dzsanáh)* a beszéd, a hallás, a látás, az elme(működés) és a(z orrlyukakon át történő) lélekzés (*Brihad-dévata* VI. 67.), amint az a *Rig-véda* III. 37. 9. esetében is fennáll, ahol Indra képességei *(indrijáni)* az „Öt Fajból" valók (vö. *Rig-véda* I. 176. 5, V. 32. 11, V. 35. 2.). De eme kifejezéseknek nem ez az egyetlen jelentése, és általánosabban szólva, Isten korlátlanul szétosztja magát (*Brihadáranjaka-upanisad* II. 5. 19; *Maitrí-upanisad* V. 2.), hogy „mintegy önmaga részeivel" betöltse ezeket a világokat (*Maitrí-upanisad* VI. 26; *Bhagavad-gítá* XV. 7.); azért „mintegy", mert a Szellem teljes jelenlétként megmarad „osztatlanul a felosztott létezőkben" (*Bhagavad-gítá* XIII. 16, XVIII. 20.); „az isteninek egyetlen része sem metszhető le vagy különíthető el, hanem csupán kiterjeszti önmagát" (*ekteinetai* [= *uttanuté*], Philón: *De eo quod deterius potiori insidiatur* 90.).

[29] Láthatjuk, hogy a realizálatlan lehetőségek szolgáltatnak okot az Önvaló megtestesülésére és látszólagos megbéklyózottságára; miután Pradzsápati gyengéden behatolt gyermekeibe, nem képes a segítségük nélkül megszabadítani magát (*Taittiríja-szanhitá* V. 5. 2. 1; *Satapatha-bráhmana* I. 6. 3. 35–36.) – eme elgondolásból az a nagy horderejű következtetés fakad, hogy a „mi" megszabadulásunk egyúttal és sokkal inkább az *Ő* megszabadulása. A „hálóba vagy kalickába zárt madár" helyzetével, a saját vágyaink általi önbéklyózás állapotával (*Maitrí-upanisad* III. 2; *Szamjutta-nikája* I. 44; *Phaidón* 83a; *Mesznevi* I. 1541.) élesen szembeállítható az Önvaló szabadsága, melynek „céljait el kell érni" (*kritárthah, Svétásvatara-upanisad* II. 14.) – ez a Marut, Brihadratha állapota, aki „megtéve, amit meg kellett tennie" (*kritakritjah, Maitrí-upanisad* VI. 30; *Aitaréja-áranjaka* II. 4; ez ekvivalens a *karma kritvá* kifejezéssel a *Taittiríja-szanhitá* I. 8. 3. 1-ben, illetve a *katakaranijam*mal a buddhista *Arhat* formuláiban) „hazatér" (*asztam praiti, Taittiríja-szanhitá* I. 8. 3. 1.); az ő állapota a vágyait meghaladóé, akinek nincsenek többé vágyai *(akámah)* és önmagában is megálló (*Brihadáranjaka-upanisad* IV. 4. 6. 7, IV. 3. 21. stb.), aki számára nem léteznek többé tettek által elérendő célok (*„naiva taszja kriténárthah"*, *Bhagavad-gítá* III. 18.), és elmondhatja, „semmire sincs szükségem, és nincs semmi, amit el kellene érnem" (*Bhagavad-gítá* III. 22.), így megszabadult mindenféle szükségszerűségtől: *necessitas coactionis, conditionata, ex fine*.

Mindeme kontextusokban az „elvégzendő munka" *(kritja, kárja, karanija)* természetesen mindig szent és áldozati jellegű *(karma kri = operare = sacra facere)*.

[30] Az „étel", a „táplálék" *(anna, bhóga, áhára)* nem korlátozott értelemben veendő, hanem bármi lehet, ami valamely létezőt táplál; az étel az élet „üzemanyaga", legyen szó akár fizikai, akár mentális táplálékról (vö. *Maitrí-upanisad* VI. 11; *Maddzshima-nikája* I. 260; illetve *Phaidrosz* 246e-től kezdődően). Életünk égés. A Nap, melyet „élelem növeszt" (*„annena ati róhati"*, *Rig-véda* X. 90. 2.), vagy az „eljött az Emberfia, eszik és iszik" (*Mt* 11,19) sorok kapcsán ugyanarról a szoláris Tűzről van szó, amely a „szívből táplálkozik" (*Maitrí-upanisad* VI. 1.) „sugarai" révén (*Maitrí-upanisad* VI. 12.), így „mind, ami evő (élő), az *Ő* sugara révén eszik" (*Dzsaimínija-upanisad-bráhmana* I. 29. 6.). A két önmagam avagy két természet közül „az egyik a fa édes gyümölcsét eszi" (*„pippalam szvádu atti"*, *Rig-véda* I. 164. 20; *Mundaka-upanisad* III. 1; *Svétásvatara-upanisad* IV. 6.), miként Ádám és Éva a *Genezis*ben, és ennek megfelelően bűnhődik. Más szavakkal, az ikonográfiában igen gyakran egy testű, kétfejű madárként ábrázolt egyesült pár *(szajudzsa szakhájá)* egyike „mérget" *(visam)*, a másik pedig „ambróziát" (*amritam;* vö.

Panycsatantra. II. köt. /*Harvard Oriental Series*/ 127. o., illetve Anton Schiefner: *Tibetan Tales*. London, 1924) eszik. Ebben az összefüggésben lényeges megjegyezni, hogy a √*vis* (tesz, dolgozik, szolgál) a gyöke a *visam* (méreg), és a *visaja* (az érzékek tárgya) szavaknak is. Eme konsziderációkra támaszkodik az (ismét nem leszűkített értelemben vett) önmegtartóztatás teóriája; az életet tápláló tüzek tápanyagának visszatartása (*Maitrí-upanisad* VI. 34. 1, az ekvivalens buddhista szövegekkel együtt; valamint Philón: *De specialibus legibus* IV. 118. *hüthairón, kathaper hülén pürosz, szbeszin tész epithümiasz apergadzetai*) abból a célból, hogy legyőzzék az éhséget (*Taittiríja-szanhitá* II. 4. 12. 5.), azaz a halált (*Brihadáranjaka-upanisad* I. 2. 1.) a böjt révén.

A szavak eme tágabb értelmében, amely például felöleli a „szép hangokért és színekért való lelkesedést" (*Állam* 476.), a többség, azok is, akik igényt tartanak a „kultúrára", valójában „azért élnek, hogy egyenek", nem ismervén fel azt, amit Eric Gill oly találóan megfogalmazott, és ami szerint „a jó ízlés az uralt, kordában tartott ízlés" – nem pedig a mindenféle táplálék utáni éhség. A sokféleségből aszerint kell válogatnunk, hogy lelkünk mely részét akarjuk legjobban táplálni (vö. *Phaidrosz* 246e).

[31] *Khami*, az „érzékek kapui" (*dváráni*, *Bhagavad-gítá* VIII. 12.) = *to tón aiszthészeón sztoma* (Philón: *De eo quod deterius potiori insidiatur* 100) = *pülai* (kapuk), melyek esetében a *núsz* (értelem) a *pülóposz* (a kapu őre) (*Corpus hermeticum* I. 22; vö. V. 6.). A *kháni*, a *kha* (illetve *khá*) többes számú alakja, olyan nyílásokat jelent, melyek egy „teret" kötnek össze egy másikkal, ezért a belsőből a külsőbe vezető átjárók, és átfogó értelemben „Varuna Rendjének Kútja" (*khám ritaszja*, *Rig-véda* II. 28. 5.) is egy *kha*. A *kha* gyökből eredeztethető a *szukha* és a *duhkha*, a boldogság és a szenvedés is. A *ṛita* (vö. rítus) a *koszmosz* mint (Világ)rend: a Folyók a Rendből áradnak ki (*„ritam arsanti szindhavah"*, *Rig-véda* I. 105. 2.), s a Rend jellegét viselik magukon és ismerik a Rendet (*arsanti ritavárí*, *Rig-véda* IV. 18. 6; *ritadnyah*, IV. 19. 7; vö. *Enneadész* III. 8. 10. „Gondolj csak el egy forrást, amelynek egyéb eredete nincsen, s amely önmagát adja valamennyi folyónak, de azért nem merül ki ebben, hanem megmarad a maga állandóságában és nyugalmában. A folyók pedig, amelyek belőle erednek, mielőtt mindegyik a maga útján folyna, még egy darabig együtt haladnak tova, de már azért mintegy előre tudja mindegyik, hogy az ő habjai merre fognak folyni" [Techert Margit fordítása].

[32] Ezek a „sugarak", amik egyben a csataméneket az Értelem járműbe fogó „gyeplők" is, Szent Bonaventuránál az öt megfeleltethető tényezővel, a látással, hallással, szaglással, ízleléssel és a tapintással együttműködő *lumen cognitionis sensitivæ* [az érzéki megismerés világossága – *A ford.*] néven jelennek meg (*De reductione artium ad theologiam* 3, Szent Ágoston: *De Genesi ad litteram* című művének 4. fejezete alapján), a *lux*, a *lumen* és a *color* közti megkülönböztetést természetesnek véve: *„Ipsa divina veritas est lux, et ipsius expressiones respecter rerum sunt quasi luminosæ irradiationes, licet intrinsicæ, quæ determinata educunt et dirigunt in ad quod exprimitur"* (Szent Bonaventura: *De scientia Dei* 3c). Vö. Rúmí *Mesznevíjé*nek I. 3268, 3273, 3275. soraival: „Az *én* sugaraim által jöttél *te* életre egy-két napra […]. A Szellem sugarai a beszéd, a szem és a fül […]. A szív […] húzta az öt érzék gyeplőit"; *Corpus hermeticum* X. 22, *theú kathaper aktinesz ai energeiai* („Isten sugarai a kozmikus erők, a kozmosz sugarai a természet erői, az ember sugarai pedig a mesterségek és tudományok."); illetve Plótinosz: *Enneadész* VI. 4. 3, ahol *oion bolasz (héliú) = kathaper aktinesz theú;* vö. 59. jegyzet.

[33] „Ezer csataménje igába fogva" (*Rig-véda* VI. 47. 18.), Indra tízezer ménje, a Nap sugarai (*Dzsaiminíja-upanisad-bráhmana* I. 44. 1–5.); tízezrek, egylényegűek forrásukkal (*Brihadáranjaka-upanisad* II. 5. 19.), aki maga a megismerő, a megismerés útja és a megismert is egyszerre.

[34] Az értelem az a prizma, amelyben a világosság Világossága (*Rig-véda* I. 113. 1. stb.) megtörik, viszont amelyben újra egyesül is teljes spektruma. Az Értelem kettős, tiszta vagy tisztátalan, aszerint, hogy befolyásolják-e vagy sem az érzékelések, s ebből fakad a *katharszisz (suddha karana)* szükségessége, amennyiben szeretnénk megismerni az igazságot, megkülönböztetvén azt a véleménytől; a kétfajta értelem és a *metanoia* jelentésével kapcsolatban ld. Coomaraswamy „On Being in One's Right Mind" (1942).

Az Értelem a *nijantri* (kocsihajtó, √*yam,* mint a görög *hénia* szóban), de őt magát is megzabolázza a belső Irányító (*antarjámin*, *Brihadáranjaka-upanisad* III. 7; *nijantri*, *Maitrí-upanisad* VI. 19, 30; vö. *Katha-upanisad* III. 9.).

A belső Irányító *(antarjámin)*, az immanens istenség, a *szüntereszisz* és „lelkiismeret" éppen az a szókratészi *Daimón,* mely „mindig lebeszél arról, amit tenni szándékozom" (Platón: *Szókratész védőbeszéde* 31d): Szókratész szerint „nagyon jól teszi, hogy ellene szegül", de az az ember, akit vágyai korlátoznak, haragra gerjed a fellegvárból megszólaló hang miatt, amely azt mondja, „ne tedd" (*Állam* 440b, *Timaiosz* 70a); neheztel a tiltások miatt és oktalanul makrancoskodik.

[35] *Prakriti* mint a tettek serkentője (s nem „inspirálója", „ihletője"), *Bhagavad-gítá* III. 27, 33.

[36] *Szúrjaszja csakram*, *Rig-véda* V. 29. 10; *déva-csakram*, *Aitaréja-bráhmana* IV. 15; *brahma-csakram*, *Svétásvatara-upanisad* I. 6; *szanszára-csakram*, *Maitrí-upanisad* VI. 28; a páli buddhista *bhava-csakkam = ho trokosz tész geneszeósz* („a pokoltól lángra lobbanva *egész életünk folyamát* lángra gyullasztja"); *Jak* 3,6 (utóbbi valószínűleg inkább orphikus, mint indiai eredetű).

„Nem hajszol semmi sem, magad rohansz tova, / Mint önmozgó kerék, mely nem nyugszik soha." Angelus Silesius: *A kerúbi vándor* I. 37. [Kulcsár F. Imre fordítása]

[37] *„Pszükhé men esztin hé periagusza hémón panta"* („a lélek az, mely a mindenséget körben forgatja" Platón: *Törvények* 898c [Kövendi Dénes és Bolonyai Gábor fordítása]); *„questi nei cor mortali è permotore"* (Dante: *Paradicsom*, I. 116. „ez a halandók szívének rugója" [Babits Mihály fordítása]); *„Sanctus Spiritus qui est principaliter movens […] homines qui sunt quædam organa ejus"* (*Summa theologiæ* I–II. 68. 4 *ad* 1.).

[38] Miként az *Atharva-véda* IV. 8. 1-ben; „ezer alakban születik" (*csarati bahudhá dzsájamánah*, *Mundaka-upanisad* II. 2. 6; *„csarati garbhé antar adrisjamánó bahudha vi dzsájaté"*, *Atharva-véda* X. 8. 13.) – minthogy „ez a Lélek (= Pradzsápati, *Átman*) sokféle méhbe hatolt" (*Dzsaimini̇́ja-upanisad-bráhmana* III. 2. 13.). Másutt a *szanszcsarati* gyakran = *szanszárati,* „átvándorol".

[39] *Alépjah,* „nem tapadó", nem nyirkosodó, ahogy a lótusz levelének sima felülete sem lesz nedves a ráhulló vízcseppektől; √*lip,* kenni, stb., ebből ered a *lépam*, lépbe ragad, madarat lépre csal, enyv stb. A „tiszta, tapadástól mentes" Önvaló saját erőinek ura, és semmi esetre sem szolgálója, nem szennyeződik be a cselekvéstől (*kurvan na lipjaté*, *Bhagavad-gítá* V. 7.); miként a Napot sem befolyásolja semmilyen gonoszság a nap alatt, úgy a Belső Emberre sincsenek hatással *(na lipjaté)* az evilági rossz befolyások és közömbös marad irántuk (*Katha-upanisad* V. 11.); az igazi Brahmant nem ejtik rabul (miként legyet a méz) a vágyai (*na lippati kámészu, Dhammapada* 401; vö. *Szutta-nipáta* 71, 547, 1042. stb.). Aligha kell mondanunk, hogy Rawson ellenvetései ezen elgondolásokkal szemben (*Katha-upanisad.* Oxford, 1934, 180. o.) a patripasszianizmus és a monofizitizmus jegyeit viselik magukon, így az a furcsa helyzet állt elő, hogy egy indiai doktrínát támadva keresztény tévtanításokat volt kénytelen magáévá tenni.

Az indiai és tradicionális pszichológiában minden érzéki percepció az érintkezéstől függ (*szparsa*; vö. *antereiszisz, Timaiosz* 45c). Aki nem érintkezik *(na szprisati)* az érzékek

tárgyaival, az a valódi aszkéta (*Maitrí-upanisad* VI. 10.). „Minden élv és gyönyörűség tárgyakkal kapcsolódva áll elő az emberszívben (*jé hi szamszparsadzsa bhógah*) […]. Szívét többé már semmi sem fűzi (*aszakta, √szadzs,* ragadni, tapadni; vö. *„sticky"*, ami az angolban érzelgős, szentimentális jelentéssel is bír) külső dolgokhoz, s átéli az Önvalóban lakozó nagy öröm üdvét" (*Bhagavad-gítá* V. 21–22.). Valójában az érzékelés és a cselekvés képességei egyszerre „megragadnak" valamit és őket is megragadja tárgyuk, mint egyfajta „megragadás feletti megragadó" (*atigraha, Brihadáranjaka-upanisad* III. 2.*)*; ezt dramatizálja a közismert *Rémusz bácsi meséi* közül a *Szurokbaba* című, ahol a Nyúl (elme, tudat) nyugalmából kizökkenve a Róka által gyúrt Szurokbabát felpofozva esik csapdába.

Ugyanezt a szenvtelenséget foglalja magában a *préksaka (theórétikosz)* szó, mint a színjáték „szemlélője", valamint az *upéksá, upékkha*, „tárgyilagosság" szavak is, ahogyan a Nap is „igazra és hamisra egyaránt ragyog". A Szemlélőre nincsenek hatással, és nem vonódik pszichofizikai hordozóinak sorsaiba; a változékony, mulandó természet csak addig velejárója az embernek, míg nem „ismeri meg Önmagát"; vö. *Enneadész* IV. 7. 9-től kezdődően.

[40] A Megszabadult (*muktah, √mucs = lüó, eleutheroó, liberare*) pontosan az ellentétek „párjaitól" szakad el (*dvandvair vimuktah, Bhagavad-gítá* XV. 5; vö. V. 3.), vagy más szavakkal a „név és forma" (*náma-rupát, Mundaka-upanisad* III. 2. 3.) alapján történő meghatározások ama zsarnokságától, miszerint a dolgok ilyenek és nem olyanok, például nagyok és kicsik, kellemesek vagy fájdalmasak, jók és rosszak stb. Az ellentétek – például a múlt és a jövő, a közel és távol – egybeesése csak a tartam nélküli mostban („ami túl van a jövőn, a múlton", *Katha-upanisad* II. 14.) állhat fenn, egy olyan térben, melynek nincs kiterjedése. Innen ered a „szűk kapu", a Wunderthor és Symplegades szimbolikája, mely Indiától Alaszkáig világszerte megtalálható. „A Paradicsomot, hol Isten tartózkodik, az ellentétek koincidenciája övezi, az alkotja falát, kapuját pedig az értelem legmagasabb szelleme őrzi, és nem léphetünk be oda, míg felül nem kerekedünk rajta; tehát nem láthatod meg Őt a fal innenső oldalán, csak azon túl" (Nicolaus Cusanus: *De visione Dei* IX.), ahová, miként Eckhart Mester mondja, „sem bűn, sem erény nem lépett be soha". Az „ellentétek" *(enantia)* történetével kapcsolatban a görög metafizikán belül ld. E. R. Goodenough: A Neo-Pythagorean Source in Philo Judæus. *Yale Classical Studies,* III. évf. (1932).

[41] Philónnál *szügkrima* és *phürama*.

[42] *„Iam scio, inquit, morbi tui aliam vel maximam causam; quid ipse sis nosse desisti"* („Most már megvan – mondta erre ő – betegséged második, ha ugyan nem fő oka: nem tudod már, hogy te magad mi vagy" – Bœthius: *De consolatione philosophæ* I. 6. [Hegyi György fordítása]). *„Quod autem de scientia magis necessarium est scire, hoc est ut (homo) sciat se ipsum"* (Avicebron Avencebrol: *Fons Vitæ* I. 2.). *Gnóthi szeauton:* nem *ta autú,* hanem *auton*.

[43] *Szamjutta-nikája* III. 83, illetve számos hasonló párhuzamos szöveghely.

[44] Nicolaus Cusanusnál úgy jelenik meg, mint *ablatio omnis alteritatis et diversitatis,* amely a *theosis* nélkülözhetetlen előfeltétele; Szent Bernátnál *a se tota deliquescere,* Szent Pálnál *divisio animæ et spiritus;* Krisztusnál *denegat se ipsum,* az iszlámban *faná' al-fan á'* stb: „minden szent írás fennhangon kiált az éntől való szabadságért" (Eckhart Mester).

[45] A *Philosophia Perennis* útja mind elméletben, mind gyakorlatban: egy olyan metafizika, amelyet nem szabad összetéveszteni az empirikus és szisztematikus „filozófiával" (*ta egküklia philoszophémata, De cælo* 279a.30 = *ta exóterika,* ami korántsem ugyanaz, mint az „első filozófia" vagy „teológia", *peri tú ontosz hé on,* a *Metafizika* 1026a.22-től), amit manapság egyetemeinken általában oktatnak, vagy az „individuális" gondolkodók

„filozófiáival". A tradicionális filozófia megkülönböztetése a modern „filozófiáktól" fundamentális jelentőséggel bír, de ezzel itt bővebben nem foglalkozhatunk. Arra azonban szeretnénk felhívni a figyelmet, hogy szükségét érezzük egy hasonló distinkció bevezetésének (valóban a realizmus, nem pedig a nominalizmus jegyében) a „természettudós" *(phüszikosz)* szó értelmezése kapcsán, amely, ahogyan azt az egykori ión filozófusokra, és különösen Thalészra alkalmazták, sokkal közelebb állt a *philomüthosz* (mítosz-kedvelő) kifejezéshez, mint a modern „fizikus" elnevezéshez; vö. Philón: *De posteriate Caini* 7., aki magától értetődőnek tekinti, hogy az ő útjuk „allegorikus" volt. A *phüszisz* mint *Natura naturans*, *Creatrix universalis* pedig valóban *Deus ordinans naturæ omnium* (vö. *Atharva-véda* VIII. 10; Philón: *De sacrificiis Abelis et Caini* 75, 98.), és ebben az értelemben a „természetrajz" egybeesik a teológiával. Azt aligha kell hangsúlyoznunk, hogy ez az „Anyatermészet" más, mint az a természeti világ, melynek mi magunk is részei vagyunk.

[46] Akik folyton arról beszélnek, hogy „ez az enyém, ez én vagyok, ez az én énem", a buddhista „tanulatlan, közönséges emberek", akik állandótlan és összetett személyiségüket lényegi valónak tekintik, és akik Descartes pártján állva úgy tartják, *cogito ergo sum*. Arisztotelésznél ők az *oi polloi,* a *les hommes moyens sensuel,* akik számára a gyönyörökkel teli élet a „jó" (*Nikomahoszi etika* I. 5. 1.).

[47] A Lélekzetnek (*pránah*, gyakran „életerőként" is fordítják) két jelentése van: *1)* Szellem, Önvaló és Esszencia, illetve *2)* az élethez szükséges lélekzet, lélegzés (az orrlyukakban, és így, mint szaglás, egyike az érzékeknek). Az első értelemben a Lélekzet, mely az élet-lélekzetben tartózkodik, és amit a lélekzet nem ismer, maga az Önvaló *(Átman)*, a belső Irányító, a Halhatatlan (*Brihadáranjaka-upanisad* III. 7. 16; vö. *Katha-upanisad* V. 5.); Philónnál: *pneuma esztin hé pszükhész úszia* (*De eo quod deterius potiori insidiatur* 81; *De specialibus legibus* IV. 123.). Ennek megfelelően, „a Lélekzet a lélekzettel mozog, a Lélekzet adja a lélekzetet (*pránah práněna játi, pránah pránam dadáti, Cshándógja-upanisad* VII. 15. 1.)", tökéletesen egybevág azzal, hogy az „orrába lehelte az élet leheletét" (*Ter* 2,7); miként az „a minek orrában élő lélek lehellete vala" is megfelel a szanszkrit *práninah, pránabhritah*, „lélekző teremtmények", azaz élőlények kifejezésnek. *In divinis* a Lélekzet a Szelek Ura *(váju)*, és magától értetődő, hogy immanens princípiumként (*Taittiríja-szanhitá* II. 1. 11. 3; *Satapatha-bráhmana* I. 8. 3. 12. stb.) ez a „Levegő" az *entosz aér,* melyről Theophrastus azt írja, „az észlelés közvetítője, Isten egy kicsiny töredéke bennünk" (*De sensibus* 42.).

Ezt az egész tanítást, mely az idézett részletekből feltárul (vö. *Taittiríja-upanisad* II. 3. *„práno hi bhútánam ájusz"*; *Kausítáki-upanisad* III. 2.), a tradicionális animizmus vagy vitalizmus doktrínájának is nevezhetnénk. Mindez persze nem „az élet eredetének teóriájáról" szól valamilyen temporális értelemben véve, sem arról, hogy az élet valamely más helyről érkezett volna erre a bolygóra; ugyanis az Önvaló, a Szellem vagy Lélekzet nem pusztán az élet elindítója, hanem annak princípiumaként fenntartója is, és „nem valahonnan jött" (*Katha-upanisad* II. 18; *Ján* 3,8). Eme doktrína kizárja továbbá az élet eredetével kapcsolatos olyasféle elméleteket, melyek „az atomok véletlen összetalálkozásáról" beszélnek, a *Philosophia Perennis* fundamentális axiómája ugyanis, hogy „a világon semmi sem történik véletlenül" (Szent Ágoston: *De diversis quæstionibus* LXXXIII. 24; Bœthius: *De consolatione philosophiæ* I. 6. és IV. 6; Plutarkhosz: *Moralia* 369.); a buddhizmusban a véletlenszerű keletkezés elképzelése *ahétuvádin* eretnekség, a valódi tanítás a függő keletkezésről ugyanis az, hogy „ha ez van, akkor emez is van […], ha ez nincs, akkor emez sincs […]". A szanszkritban nincs olyan szó, amely a modern „véletlenszerűen" jelentéssel bírna, sőt, maga a *„chance"*, a más nyelvekben meglévő ekvivalens kifejezésekkel együtt csupán annyit jelent, „ami megesik", az okozatiság nyílt vagy burkolt tagadása nélkül.

A keletkezés kérdése kapcsán még egy alapvető különbséget kell tennünk a metafizikai és az empirikus megközelítés között. Az utóbbi csupán közbülső okokat vesz figyelembe, melyek mind az együttesen létezők ugyanazon tartományába sorolhatóak; míg az előbbi számára a kérdés magára az első okra vonatkozik, mely nem lehetne *első* ok, ha besorolható lenne okozatainak bármely kategóriájába. A metafizika tehát, miközben nem tagadja, hogy az élet közvetíti az életet, csak olyasmit vesz számításba az élet vagy lét eredeteként, amely sem „élő", sem „létező", (*to de hüper tén dzóén aition dzóész, Enneadész* III. 8. 10.); más szavakkal azt állítja, hogy a teremtés *ex nihilo* történik.

Minden nemzés (származás, létrehozás) ellentétekből születik (*Summa theologiæ* I. 46. 1. *ad* 3.). A Legfőbb Azonosság *(tad ekam, Rig-véda)* is a lét és nemlét, kilégzés és belégzés stb. egysége, két minőségből összekapcsolódó esszencia (*Rig-véda* X. 129. 2; *Maitrí-upanisad* VII. 11. 8.) avagy *syzygia (principium conjunctum)*. Ha ezt a két minőséget különállónak és egymásra kölcsönösen hatóknak gondoljuk el, a lét a nemlétből születik, az élet pedig a nem-élőből, mint atyából és anyából (*Rig-véda* X. 72. 2, *aszatah szad adzsájata*; *Dzsaimínija-upanisad-bráhmana* IV. 18. 8, *jat pránéna na prániti jéna pránah pránijaté; Mundaka-upanisad* II. 1. 2–3, *apráno […] taszmadzs dzsájaté pránah*). Ez a tanítás kifejezésre kerül Philónnál (*ho agenétosz phthanel paszan geneszin, De sacrificiis Abelis et Caini* 66; vö. 98.) és Plótinosznál is, *Enneadész* VI. 7. 17. „A forma a megformáltban van, a megformáló formátlan". Ebben az értelemben a világ *ex nihilo fit* (*Summa theologiæ* I. 45. 1, *emanatio totius esse est ex non ente, quod est nihil* [„minden létező emanációja a nem-létezőből, abból, ami nem valami" – *A ford.*]).

[48] Vö. *srésthin*, mint „céhmester"; a céh is egy *sréni,* csoport vagy rendszer, s mindkét szó gyöke a √*sri,* amiről később még lesz szó. Mint minden tradicionális egyesületé *(száhitja)*, a céhek szervezete is a kozmikus rendet „imitálja".

[49] Ugyanabban az értelemben, ahogy az Platónnál, Philónnál vagy Hermésznél is előfordul: Isten „tulajdonai" *(ktémata)* és „miniszterei" avagy „szolgálói" *(hüpéretai)* vagyunk.

[50] S csakugyan, táplálékukat magukhoz véve „együttműködnek" (*szamananti, Aitaréja-áranjaka* II. 1. 2.) és így összefonódván felemelkednek (*szamánjó'dánan, Dzsaimínija-upanisad-bráhmana* IV. 22. 6.).

[51] Philón *palingeneszisze* a „harmadik születés", vagyis a „másik én" feltámadása, amely halálunkkor megy végbe, „ennek az (evilági) énnek" az emberi személyisége pedig már újjászületett az ember utódaiban, akik funkcióit és kötelességeit tovább viszik (*Aitaréja-áranjaka* II. 5; vö. *Atharva-véda* XI. 8. 33; *Satapatha-bráhmana* XI. 2. 1. 1–3; *Dzsaimínija-upanisad-bráhmana* III. 11. 1. 4.). Az általunk tekintetbe vett tradíciók egyikében sem létezik olyan doktrína, amely a személyiségek túlélését vagy „reinkarnációját" tanítaná, hanem csakis a Személyét, az egyetlen átvándorlóét; az emberi személyiség összetett és állandótlan természetének és ebből következő romlandóságának a felismerése vezet a halandóság problémaköréhez, mely az alábbi kérdésekben fejeződik ki: „Mi az, aminek távoztával én is távozom?" (*Prasna-upanisad* VI. 3.) és „Melyik az az én, amely által elérhető a Brahma-világ?" (*Szutta-nipáta* 508.), az én vagy az Önvaló? A keresztény és ortodox válasz természetesen az, hogy „senki sem ment fel a mennybe, hanemha az, a ki a mennyből szállott alá, az Embernek Fia, a ki a mennyben van" (*Jn* 3,13), következésképpen „ha valaki jőni akar én utánam, tagadja meg magát" (*aparnészaszthó heauton, Mt* 16,24). Utóbbi idézetben az *aparneomai* szó nagyon erős, talán jobb lenne a „végképp elvetni" vagy „teljesen elutasítani" kifejezésekkel fordítani; ugyanis semmi esetre sem egy pusztán erkölcsileg értendő „önmegtagadásról" van szó, hanem arról, amit Eckhart úgy fejez ki, „a léleknek halálra kell adnia önmagát". Ld. Coomaraswamy: *Hinduizmus és buddhizmus* (id. kiad.), 77. o.

A halhatatlanság kérdése – lenni, *vagy* nem lenni a halál után – a pszichológiai analízisen múlik, abban az értelemben, hogy a válasz attól függ, minek tekintjük valónkat, halandónak, vagy halhatatlannak; ugyanis olyasmi, ami összetett, vagy aminek kezdete van, semmi esetre sem lehet halhatatlan. Az áldozatként előre elgondolt (*Aitaréja-bráhmana* II. 3. stb.), majd a halotti máglyán (*Sánkhájana-áranjaka* VII. 7; *Dzsaimínija-upanisad-bráhmana* III. 11. 17; *Atharva-véda* VIII. 2. 8; *Brihadáranjaka-upanisad* VI. 2. 14; *Satapatha-bráhmana* II. 2. 4. 8; *Rig-véda* X. 14. 8. stb.) elégő testtel az utolsó áldozatban bevégződő indiai újjászületés (*punar dzsanma, abhiszambhava* stb.) csakugyan a „hamvakból" történik (*Summa theologiæ* III. kieg. 78. 2; vö. *Satapatha-bráhmana* VIII. 1. 1. 9.) és „teljes, hiánytalan testben" megy végbe, ám időbeli halogatás nélkül és nem *ennek* a testnek vagy személyiségnek a helyreállításával, hanem „másik Önmagunk", énünk „halhatatlan Önvalójának" „aranyló" (fénylő, dicsfénytől ragyogó) halhatatlan testében, amely semmiben nem szenved hiányt és teljes egészében immateriális. Az „üdvözültek" megkülönböztetése az „elkárhozottaktól" hasonlóképpen azonnal megtörténik; az üdvözültek azok, akik megismerték az Önvalót (Szent Pál: *jam non ego, sed Christus in me*), a kárhozottak pedig azok, akik nem ismerték meg az Önvalót, és akikből emiatt semmi sem éli túl testi hordozójuk széthullását és az Önvaló távozását.

[52] A szimbolika legjellegzetesebb leírását a *Phaidrosz* 246-tól, illetve a *Katha-upanisad* III. 3-tól kezdődően találjuk, de mindkét tradícióban számos egyéb helyen is felbukkan, például Philónnál a *De Agricultura Noë* 72-től. A buddhizmusban a szekér az „én" téveszméjét példázza: nem létezett a szekér, mielőtt össze nem állt, ahogy nem lesz akkor sem, ha végül szétesik, és ugyanez áll a „lélekre" is; mindkettő szokványos kifejezése annak, ami nem esszenciális, lényegi való, hanem csupán egy kauzálisan meghatározott folyamat. Ez az úgynevezett buddhista „nominalizmus": azt azonban világosan kell látnunk, hogy egy hamis fogalom, egy pszeudo-univerzália tagadása semmi esetre sem jelenti az univerzáliák realitásának tagadását. Egy ezzel ekvivalens kép, szintén a platóni és indiai hagyományból, az embert úgy írja le, mint felfüggesztett bábut, akit szenvedélyei ide-oda rángatnak, ha nem igazodik ama (a „szellemfonál" doktrínájával egybehangzó) „arany fonálhoz", amely felülről tartja, ld. Coomaraswamy: „Līlā", illetve „Play and Seriousness". Ld. továbbá Sankara kommentárjait a *Brihadáranjaka-upanisad* III. 41. kapcsán (a testet és funkcióit az Önvaló működteti, akár egy fából készült bábut).

[53] *Satapatha-bráhmana* VI. 1. 1. 4, 7; *Dzsaimínija-upanisad-bráhmana* IV. 24. 11; *Aitaréja-áranjaka* II. 1. 4; vö. *Rig-véda* I. 59. 9, IV. 5. 1, X. 18. 12. A fenti mondatban valamennyi szanszkrit szó a √*sri* – valami felé irányul, valamire támaszkodik, valamihez tartozik, csatlakozik, összefog – gyökből származik, amelynek a sugárzik, ragyog, fénylik jelentésű √*srí* csak egyik variánsa. A *sri* első értelmében véve a *harmodzó,* valamihez illik szóhoz és az *aró* más alakjaihoz hasonlítható, például a latin *ars,* és a szanszkrit *ri*, mint a *szam-ri,* egyesülni (befejezett melléknévi igenév: *szamarpita*) kifejezésben; külön ki kell emelnünk a *harmonia* szó menny(ezet) csúcsát vagy zárókövét jelentő értelmét (Pausanias IX. 38. 3; vö. *Corpus hermeticum* I. 14.).

E tanulmány korábbi részében a *Srí* szót a „királyság, a hatalom és a dicsőség" kifejezés kapcsán mindezen dolgok feminin „megszemélyesítéseként" fordítottuk (*Satapatha-bráhmana* XI. 4. 3. 1-től), azaz ama jellegzetes Szerencse vagy Siker *(tükhé)* képében, ami – vagy inkább aki – egy sikeres hőshöz társul szegődik, vagy egy várost védelmez, és nélküle a hős tehetetlen volna, a város pedig elesne. A *Srí* azonosítása a *Virádzs* (szó szerint sugárzás, √*raj,* ragyogni, illetve uralkodni; vö. *Satapatha-bráhmana* VIII. 5. 1. 5, XI. 4. 3. 10.), azaz a „kormányzást", „irányítást", „támogatást", mitológiai értelemben pedig az Uralkodó (különösképpen a szoláris Visnu) „feleségét" jelentő szóval, aligha szorul

magyarázatra. S miként az Uralkodó „dicsfényeit" együttesen az őt megkoronázó „Fénykoronának" tekinthetjük, így Indra (az istenek királya, *in divinis* és bennünk egyaránt) esetében megismerő képességeinek *(indrijáni)* összességét az ő „feleségének", Indránínak feleltethetjük meg, cselekvői képességeit (*sacsih, √sak,* képesnek lenni, ld. Śakra = Indra) pedig másik „feleségének", Sacsínak; ebben az értelemben kell felfogni azt a kifejezést, hogy a király „magáévá teszi", „feleségül veszi" birodalmát, az „ország úrnőjét", és hogy a lélek a szellem „menyasszonya". Ugyanígy Philónnál az *aiszthészisz* és a *núsz* (a *vács* és a *manasz*) kapcsolata megegyezik Évának Ádámhoz, a „nőnek" a „férfihoz" való viszonyával.

[54] *Rig-véda* I. 10. 1, *tvá […] ud vamsam iva jémire*. Ld. Coomaraswamy „Pāli *kannikā* = Circular Roof-Plate", és „The Symbolism of the Dome", „Eckstein" (1939), „The Sunkiss" (1940. 30. jegyzet). Vö. még „Vedic Examplarism".

[55] Mindez nem független a „küklópszi" építészet fogalmától sem.

[56] *Rig-véda* I. 33. 15, I. 149. 19; *Atharva-véda* X. 8. 34; *Taittirīja-szanhitá* VII. 4. 11. 2; *Aitaréja-bráhmana* IV. 15; *Brihadáranjaka-upanisad* II. 5. 15; *Cshándógja-upanisad* VII. 15. 1; *Kausítáki-upanisad* III. 8; *Prasna-upanisad* VI. 6; Plótinosz: *Enneadész* VI. 5. 5, VI. 8. 18. A kör alakú, kerek ház és a kerék szimbólumai igen szoros kapcsolatban állnak egymással; az ember ugyanis szintén egy mozgó ház, a szanszkrit *ratha* és *vimána* szavak egyaránt jelentenek „járművet" és „épületet", a „járás" pedig egyúttal „gördülés" *(virt)*.

A kerék szerkezete megfelel a kupoláénak, vagy éppen az esernyőének (mozgó tető) is; vö. Coomaraswamy „Usnisa and Chatra" (1938).

Megfigyelhető, hogy metafizikánkban folyamatosan felhasználjuk a művészet nyújtotta analógiákat. Ez az eljárás tökéletesen érthető egy tradicionális kultúrában, ahol a művészetek az alapvető princípiumok alkalmazásai minden felmerülő feladatra, azaz „a művészet a Természet működési módjának imitációja"; és ahol – minthogy a művész nem egy speciális emberfajta, hanem minden ember speciálisan művész valamilyen téren – a művészeti nyelvezet mindenki által közismert. A tradicionális gondolkodásmód szakkifejezései megegyeznek, vagy rokonságot mutatnak az építészetével (a *harmonia* az ácsmesterségben, mint a „fával", *hülé*vel való munkában, analóg azzal, ahogyan Ő alkotott, midőn „minden általa lett"; vö. *Timaiosz* 41b). Ilyen körülmények között a tárgyak kézzel készítése, a „manufaktúra" egyidejűleg elégíti ki a lélek és a test igényeit, és ennek megfelelően minden ily módon készült műalkotás – létrejöttének közvetlen célján túlmutatóan – a kontempláció támasztékául is szolgál. Ezért joggal mondhatja Szent Bonaventura, hogy „egy kézműves mesterség fénye ösvényt mutat az írások megvilágításához. Nincs benne semmi, ami ne az igaz bölcsességre vallana, és ezért alkalmaz a *Szentírás* is állandóan ilyen példákat" (*De reductione artium ad theologiam* 14.). Jóllehet ez az eljárás idegen számunkra, akiknek oktatása kimerül a szavak szintjén, s alig terjed ki a tárgyakra (nominalizmusunk természetes következményeként), a tradicionális filozófia tanulójának azonban meg kell tanulnia saját fogalmaival gondolkozni. A klasszikus görög filozófia háttere például jobban és teljesebben fennmaradt a „geometrikus művészet" alakzataiban, mint az irodalmi „töredékekben".

[57] Minthogy az ember különféle énjei a „szívben" (amely Brahmával azonos, ld. *Brihadáranjaka-upanisad* IV. 1. 7. és másutt) egyesülnek *(szamáhiták, ékadhá bhavantí)*, látható, hogy a skizo*frén*ia és az angol *„frenzy"* (őrület) szavaink mennyire találóak arra az állapotra, amely az Önvalótól való „elidegenedést" vagy eltávolodást jellemzi.

[58] Legismertebb értelmében a *szamádhi* természetesen a *jóga* célja és betetőzése, amelynek három fokozata és módszere, a *dháraná* (összpontosítás), a *dhyána* (kontemplá-ció) és a *szamádhi* (szintézis) többé-kevésbé megfeleltethető a nyugati kontemplatív rendek *consideratio*, *raptus* vagy *excessus (extaszisz)* fogalmainak.

[59] Az utalások egybevetéséhez ld. a G. Haas által szerkesztett konkordanciát, in Robert Ernst Hume: *Thirteen Principal Upanisads*. 2. kiad. 1934, 521. o. És vö. 59. jegyzet.

[60] A *nádí* tulajdonképpen egy „cső", mint például egy fuvola (*Rig-véda* X. 135. 7.). Platón sajátos kifejezése, a *sztenóposz* (*Timaiosz* 70b) is e csatornák rendkívüli finom és vékony mivoltára utal, melyet az *Upanisadok*ban a hajszálhoz hasonlítva hangsúlyoznak. Amint azt Haas helyesen megállapította (*Thirteen Principal Upanisads,* 159. o.), a *szusumná* (*Maitrí-upanisad* VI. 21.), ami által a Szellem felemelkedik a szívből a Naphoz, nem egy véna vagy artéria. Ez nem fiziológiai, hanem pszichológiai kérdés, és hiábavaló is lenne ezeket a testben keresgélni (éppoly hiábavaló, mint a lélek után kutatni a test felboncolásával), ugyanis csak analógiáik, idegpályáink és érrendszerünk azok, amik szemmel láthatóak.

A Lélek képességei mind egy *láthatatlan* princípium „kiterjesztései" (*tetamena, Állam* 462e; vö. Philón: *Legum allegoriæ* I. 30, 37.); amikor elhagyja az elvénült testet, miként egy aranyműves, aki „kinyújt magának *(tanuté)*" aranyból egy újabb alakot *(rúpam)*, az Önvaló (nem az „énünk", hanem az Egyetlen Átvándorló) is „készít magának *(kuruté)*" egy újabb alakot (*rúpam = tanusz*, *Brihadáranjaka-upanisad* IV. 4; vö. *Bhagavad-gítá* II. 22.). Lélekzeteink azok a „fonalak" *(tantu, tantri, szútra)*, melyekből a szoláris Pók (*Kausítáki-bráhmana* XIX. 3.), Önvalónk (*Rig-véda* I. 115. 1.) megszövi hétsugarú (*Rig-véda* I. 105. 9.) hálóját (*Brihadáranjaka-upanisad* II. 1. 20.), az Univerzum „szövedékét"; végső elemzésben „egyetlen fonál" (*Brahma-upanisad* I.), melyre ez az egész világmindenség „fel van fűzve" (*Bhagavad-gítá* VII. 7, „mint fonálra a gyöngyszemek"; *Dhjána-upanisad* VIII, „mint mindezek az élőlények az Önvalóra, akár egy gyöngyfüzérre"; vö. *Bhagavad-gítá* II. 17, IX. 4, 11. stb.). Ennek megfelelően a kiterjesztett fonál megismerése *(szútram […] vitatam)*, melyhez ezek a sarjadékok, leágazások fűződnek, azaz a „fonalak fonalának" ismerete nem más, mint Isten megismerése (*Atharva-véda* X. 8. 37.). Ugyanezen motívumhoz kapcsolódnak a görög sorsistennők, a Moirák és a germán Nornok által szőtt életvonalak, vagy a *Rig-véda* I. 109. 3-ból *(rasmi)* és II. 28. 5b-ből *(tantu)* ismert életsugarak és életfonalak.

„Kiterjesztésekről" volt szó fentebb, világos utalással a szanszkrit *tan* szóra, amellyel az említett „t" betűvel kezdődő szavak is összefüggésbe hozhatóak. A gyök alapjelentései közé tartozik a *tension* (feszesség), a *tenuity* (vékonyság, finomság) és a *tone* (feszültségi állapot, tónus), melyek mindegyike alkalmazható a Lélekzetekre; az is figyelemreméltó, hogy a szanszkr. *tan*, „kiterjeszteni" és a *sztan,* „harsog, dörög" éppen olyan szoros kapcsolatban állnak egymással, mint a görög *teinó* és *sztenó* szavak, mely utóbbi a platóni *sztenóposz* kifejezésben is megjelenik. A Lélek erőinek „ösvényei" tehát sokkal inkább irány(ultság)ok, mint konkrét utak; és csakugyan, ötös csoportot alkotva a mikrokozmikus Lélekzetek pontosan megegyeznek a makrokozmikus „öt látható iránnyal" (ami a négy égtáj és a zenit) (*Satapatha-bráhmana* XI. 8. 3. 6; *Aitaréja-áranjaka* II. 2. 3. stb.).

Ez az egész elgondolás részét képezi a jól ismert „szellemfonál" *(szútrátman)* doktrínának, illetve a szövés és fűzés szimbolizmusának (vö. Coomaraswamy „Primitive Mentality"), mely szerint a Nap mindent magához fűz pneumatikus „fonalaival", amelyek kiterjesztett „sugarai". Hivatkozások kapcsán ld. még „Primitive Mentality", „Literary Symbolism" című írásainkat, illetve W. B. Henning „An Astronomical Chapter of the *Bandahishn*" (*Journal of the Royal Asiatic Society* [1942], 232. o. 6. jegyzet), ahol „ezekre a felosztható atlan és elpusztíthatatlan összekötő vezetékekre […] (vagy) csővezetékekre, koptul a *lihme*" utal. A szellemi „fonalak" vagy „sugarak" ugyancsak megegyeznek a *Maitrí-upanisad*, I. 4. (vö. *Brihadáranjaka-upanisad* III. 7. 2.) „szélköteleivel" és Rúmínál az „okság kötelékeivel" (*Mesznevi* I. 849.). Az ezekkel lényegileg egybeeső *hitáh* és *nádjah*

azonosak azzal, amit „erőknek", „erővonalaknak" nevezünk. Vö. a 31, 51, 67, 75. számú jegyzetekkel.

[61] A *kúta-szthah* kifejezést „kimagaslóként" fordítjuk, ugyanis a fentebb említett építészeti szimbolizmushoz kapcsolódik, melyben a *kúta* egy épület gerincét, csúcsát jelenti és ekvivalens a *kanniká* szóval (ld. Coomaraswamy „Pāli *kannikā* = Circular Roof-Plate").

Az, hogy „minden folyik" (amint azt a *rheontesz* szó fenntartja) és hogy „minden változatlan" (a *sztasziótai* értelmében) nem foglal magában nagyobb ellentmondást annál, hogy az idő és az örökkévalóság ellentétesek, az egyik igaz, a másik hamis (*Theaitétosz* 181-től). Ahol minden egyetlen középpont körül forog, az egy és ugyanazon egész mozog és nem mozog; a mozgató mozdulatlan marad – „Egy mozdulatlan megelőz másokat, noha nyugodtan áll", amit ad, nem csökkenti – amit elvesz, nem gyarapítja (*Ísá-upanisad* 4; *Brihadáranjaka-upanisad* IV. 4. 23, V. 1; *Enneadész* IV. 8. 2.).

[62] A „letesz, belehelyez, letétbe helyez, elrejt, elföldel" jelentésű *ni-dhá* befejezett melléknévi igenévi alakja. Ez a „[sírba] helyezés" egyidejűleg fogság is, amelyből a Személy nem szabadulhat egykönnyen, innen ered a fohász, „szabadíts meg minket kötelékeinktől", akár egy hálóból (*nidhá = pásáh*, hurok, kelepce, *Aitaréja-bráhmana* III. 19.).

[63] A *guhá,* „barlang", tekintettel „Brahma hegyére (*girih, √gri,* elnyel)" a mi szemből, fülből, elméből, beszédből és szaglásból összetett elemi énünk, amelyben Brahma „elnyelődik" (*Aitaréja-áranjaka* II. 1. 4.). Ez a felfogás megegyezik a léleknek a test sírboltjába (*Phaidrosz* 250c; *Enneadész* IV. 8. 3; Philón: *De opificio mundi* 108. stb.), vagy makrokozmikusan a világhegy „szívébe" való „bebörtönzésével"; a barlang mindkét értelemben ugyanazt jelenti, mint Platónnál (*Állam* 7. fej.). Ezen felül a „barlang" hasonlata, amelyben az istenség „székel" vagy „elhelyezkedik" *(nisídan, nihitam)* és mint palotában *(brahma-sálá)* lakozik *(pravisja)*, alapját képezi az elrejtett kincsek *(nidhi)* és az ásványi „lerakódások" *(dhátu)* kiásásával, kibányászásával kapcsolatos szimbolikának (*Maitrí-upanisad* VI. 28.). Vö. René Guénon „La Montagne et la caverne". *Études Traditionnelles* XLIII. (1938) [Magyarul ld. René Guénon: A hegy és a barlang. *Arkhé,* 2. sz. (1994. okt.) 81–83. o. – *A ford.*]. A „középpont" és a „csúcspont" közötti összefüggésből fakad a hegymászás analóg értelmezése is; a lélek sugárzó erői a hegy tetejére (*ad eminentiam mentis,* Szent Bonaventura kifejezésével, aki egybeveti a *mons* és a *mens* szavakat) vezető számos ösvényt jelképezik, mely ösvényeken csak az Értő érheti el forrását (*Dzsaimínija-upanisad-bráhmana* I. 30. 1.) – a „kaptató" (*ucscshrájam, √ud-sri, Dzsaimínija-upanisad-bráhmana* I. 5. 7; vö. *ucscshrájí*, lejtős palló, egy háromszög vagy piramis oldala) megmászása megfelel a platóni és hermetikus *anodosz* fogalmának. A hegy csúcsára vezető összes utak közül az aktív élet ösvényei a külső emelkedőkön, a kontemplatív életé pedig a belső és vertikális utakon vezetnek felfelé, ám ahol ezek mind találkoznak, az egy és ugyanaz a pont.

[64] Ld. A. K. Coomaraswamy: Measures of Fire [magyarul: A tűz mértékei. *Axis polaris,* 4. sz. (2002) 47–53. o.]. A pszichikus képességek „tüzek" (*pránágnajah, Prasna-upanisad* IV. 3; *indrijágnajah, Bhagavad-gítá* IV. 26.); a Lélekzetek mindent „lángra lobbantanak" (*szamindhaté, √idh,* mint az *aithér* szóban), azaz megelevenítenek, életre keltenek (*Aitaréja-bráhmana* II. 4.). Agni maga a Lélekzet *(passim)*, és „ekként számos helyen részesülnek benne, ez az ő alakja univerzális istenként" (*visvé-dévah, Aitaréja-bráhmana* III. 4.), azaz a Lélekzetek (*Taittiríja-szanhitá* V. 6. 4. 1.), a beszéd, látás, hallás, értelem és minden egyéb (*Satapatha-bráhmana* X. 3. 3.), amit ez a Nagy Lény *(mahábhúta)* kilélegzik. *Noster Deus ignis consumens* („emésztő tűz a mi Istenünk", *Zsid* 12,29), „minden élet alapja" (Jakob Böhme: *Signatura rerum* XIV. 29.), a hérakleitoszi „örökké élő tűz, amely fellobban mértékre és kialszik mértékre" (30. töredék).

[65] A Hét Risiről mondják, hogy „őrzik" *(raksanti)* a testet, *Vádzsaszanéji-szanhitá,* id. hely. Eme őrző funkció ugyanaz, mint a Marutoké Indrával kapcsolatban, akit támogatnak a csatában, vagy mint a Lélekzet viszonylatában a Lélekzeteké, akik a Király saját *(szváh, szvápajah, philoi)* seregei, szolgálván őt és a „házat", melyben mind együtt lakoznak. Nincs ez másként a görög forrásokban sem, ahol az érzékelés és cselekvés képességei *(aiszthészeisz)* a Nagy Király, az Értelem vagy az értelmes Lélek szolgálatában álló csatlósok *(dorüphoroi)*, akinek szövetségesei *(szümmakhoi)* és barátai (*philoi,* Philón: *De specialibus legibus* IV. 122; *De eo quod deterius potiori insidiatur* 33.); ők „kísérik" *(dorüphoreó)* a királyi Értelem elé az érzékek tárgyait, melyeket az egyébként figyelemre sem méltatna (*De opificio mundi* 139.); a szívben van a „testőrség lakhelye" *(dorüphoriké oikészisz)*, innen kapják utasításaikat (Platón: *Timaiosz* 70b). Maga a Királyi Lélekzet pedig az egész szervezet Őrangyala, s eme őrködés során képességei a bajtársai. Ha ezek saját élvezeteiket hajszolva elhanyagolják kötelességeiket vagy félrevezetik urukat, „mi" is tévútra jutunk.

[66] Vö. Philón fejtegetéseivel: *aiszthészisz* mint *eisz-theszisz,* „behelyezés" (*Quod Deus sit immutabilis* 42.). Másfelől, ha összekapcsoljuk az *aiszthészisz* szót az *aió* (szanszkr. *av; avere*), „érzékelni" kifejezéssel, feltárul annak jelentősége, hogy az *aió* (*Iliász* XV. 252.) azt is jelenti, „lélegezni".

[67] Gyűjtő értelemben ezek a minőségek *(gun'óghah)* ama áradásai vagy sebes folyói, amelyek által az elemi én elsöpörtetik (*Maitrí-upanisad* II. 2.), a buddhista „habok, melyeken oly nehéz az átkelés" (*Szamjutta-nikája* I. 53.), noha „Indra kedvére áll az áramló vizek fölött" (*Atharva-véda* III. 13. 4.); vö. Coomaraswamy: *Hinduizmus és buddhizmus* (id. kiad.), 259. jegyzet, illetve W. N. Brown: *Indian and Christian Miracles of Walking on the Water* (Chicago, 1928). Az Élet folyama, amely elsodor és amelybe belefulladunk, azonos az érzetek *(aiszthészeisz)* hat irracionális mozgásának platóni „folyamával" *(potamosz)*, mely a lelket hömpölygetve ide-oda dobálja (*Timaiosz* 43.), „az érzéki észleletek folyójával" Philónnál (*ho tón aiszthétón potamosz, Legum allegoriæ* III. 18; vö. *De eo quod deterius potiori insidiatur* 100.), s amely, mint „a tudatlanság bűne elárasztja az egész földet és megrontja a testbe zárt lelket" (*Corpus hermeticum* VII.). Ez az a nagy víz, amely elválasztja az „innenső" és a „túlsó" partot, és csak „Hídon" vagy „Hajóval" lehet rajta átkelni, vagy egy madár szárnyaival, vagy száraz lábbal annak, aki képes „vízen járni".

[68] Hogy a Lélekzetek „hangot adnak ki" „csöveikben" (*nádí = nálí,* fuvola, *Rig-véda* X. 135. 7.), magában foglalja a testet orgonához hasonlító szimbolikát, amint azt Jakob Böhme is kifejtette a *Signatura rerum* XVI. 3–7. soraiban: „a különféle és változatos hangokat vagy hangjegyeket kibocsátó orgonát is csupán egyetlen levegő mozgatja, ám minden hangnak, sőt minden sípnak megvan a maga sajátos hangzása […], és mégis egyek Isten mennyei, örökké hangzó igéjében, szavában vagy hangjában; ugyanis egyetlen szellem uralja őket; minden egyes angyali herceg Isten megszólaló jelképeként Isten nagy nevét viseli" (ebben az értelemben, mint majd láthatjuk, a Lélekzetek Dévák is); Plutarkhosznál a *Moralia* 404-ben a lélek Isten orgonája. Egy szorosan ide kapcsolódó képben a testet lanthoz hasonlítják (*víná, Aitaréja-áranjaka* III. 2. 5; *Sánkhájana-áranjaka* VIII. 9. 10; vö. *Phaidón* 84e-től kezdve), melyet jól hangoltan kell tartani, ha azt akarjuk, hogy szépen, harmonikusan szólaljon meg.

[69] „Bárki, aki lát, az ő sugarai révén lát" (*Dzsaimínija-upanisad-bráhmana* I. 28. 8.); „van bennem egy másik, aki által ezek a szemek ragyognak" (Rúmí: *Díván,* XXXVI. óda). Mivel ő néz kifelé belőlünk, mi nem látjuk őt; hogy láthassuk őt, aki „az egyetlen látó, maga azonban láthatatlan", szemeinket befelé kell fordítanunk (*ávritta csaksusz, Katha-upanisad* IV. 1.). Más szavakkal, nem a szem érzékeivel, hanem a szív vagy az értelem

segítségével kell keresnünk őt. Rawson próbálkozása (*Katha-upanisad* 1924, 149. o.) annak bizonyítására, hogy Platón ezzel ellentétes nézetet vallott, nevetséges; ld. a *Lakoma* 209, a *Phaidón* 83b és különösen az *Állam* 526e sorait, mely szerint a Jó ideájának felismeréséhez ama tudományt kell gyakorolnunk, „ami kényszeríti a lelket, hogy a létezők legboldogabbikának lakozáshelye felé forduljon, amit mindenképpen meg kell pillantania" [Jánosy István fordítása], valamint a *Philebos* 61e sorát, ahol a látás *vagy* az ideiglenes dolgokra irányul, *vagy* az állandóra. Az átfordulás *(metasztrophé, avrtti)* valójában egy „filozófiai szakszó, melyet Platón alkotott meg annak a fordulatnak az ábrázolására, amikor a lélek a vélekedések és tévedések világától a valódi lét princípiumai felé fordul" (Werner Jäger: *Humanism and Theology.* Milwaukee, 1943, 55. és 58. jegyzetek).

[70] Párhuzamok bőségesen akadnak minden tradícióban; vö. Coomaraswamy: „The »E« at Delphoi" [Magyarul: A delphoi „E". *Tradíció* évkönyv, Debrecen, 1999, Kvintesszencia Kiadó, 21–22. o. – *A ford.*], illetve Angelus Silesius: *A kerúbi vándor* VI. 172: „Ha a hatalmas tengerben a kicsiny vízcseppet megneveznéd, / Lelkem a hatalmas Istenségben megismernéd." [Kocsi Lajos fordítása]

[71] Csaknem szóról szóra ugyanez áll a *Corpus hermeticum* V. 6-ban: „Ki volt, aki megrajzolta a szemek vonalát? Ki volt az, aki az orrba és a fülekbe lyukat fúrt, és aki kinyitotta a szájat?" [Hamvas Endre fordítása] Rövidebben: „Ki teremtett szájat az embernek?" (*Kiv* 4,11).

Ezek nem sajátosan indiai doktrínák; mind megtalálható másutt is, szinte ugyanazokkal a szavakkal kifejezve, gyakran ugyanazokkal az idiómákkal. Vessük csak össze például a *Digha-nikája* II. 144. alábbi sorait, „Miként volna lehetséges hát – minthogy minden, ami született, létrejött, és megszerveződött, magában hordozza a megsemmisülés inherens szükségességét –, hogy egy ilyen létező ne semmisüljön meg? Ilyen állapot nem létezik", a *Phaidón* 78c soraival, „vajon nem az összetett, és az összetétel-lényegű dolgok sajátossága-e, hogy ilyesmi történik velük: ugyanúgy széjjel is hullanak, ahogy összerakódtak?" [Kerényi Grácia fordítása]; vagy a *Bhagavad-gítá* II. 22. sorát, „Ahogy elviselt ruháját leveti és másik, új ruhát ölt az ember, ugyanúgy vetkőzi le elviselt testét a lélek (*déhin,* Belső Ember, Önvaló), hogy másik, új testbe költözzék" a *Phaidón* 87d–e soraival, „minden egyes lélek sok testet nyű el, főleg, ha sok esztendeig él; mert ha a test még az ember életében folyamatosan pusztulna, a lélek pedig folyton-folyvást hozzászőné, ami elfogyott belőle, szükségképpen épp az utolsó szőttes lenne rajta, amikor a lélek elpusztul (*apolluoito, pratíjaté,* »eloldódik«, vagyis megszabadul)" [Kerényi Grácia fordítása], vagy Eckhart Mester szavaival, „Minden az isteni esszenciától függ; az anyagban a lélek új ruhákat (formákat) vesz fel, és leveti korábbi ruháit. A formák cseréje a halálát jelenti: a régibe, amit levedlett, »belehal«, az újban, amit felvesz magára, él." (Pfeiffer kiad. 530. o.). Ez a „reinkarnáció" valódi doktrínájának a jelenlegi vagy bármely más kontingens egzisztenciára vonatkozó leírása, valamely „individuumnak" a halál után erre a földre való visszatéréséről szóló elképzelés pedig populáris perverzió csupán.

E párhuzamokkal kapcsolatban, melyek egyenként viszonylag csekély jelentőséggel bírnának, ám egybevéve, összefüggő rendszer részeiként felismerve őket már nagyobb hatásúak, hadd mondjuk el egyszer s mindenkorra: egyáltalán nem áll szándékunkban azt a látszatot kelteni, mintha itt átvételekről vagy kölcsönös egymásra hatásokról lenne szó, hanem sokkal inkább egy távoli, közös örökségről; így például a közös gyökerű görög és szanszkrit szavak összehasonlításakor egyáltalán nem arra gondolunk, hogy előbbiek szanszkrit átvételek, hanem közös eredetű, tehát rokon szavak. A párhuzamok etimológiai, idiomatikus és doktrinális síkon is fennállnak, de a legtöbb, amit a görögök és az indiaiak esetleges alexandriai találkozásáról mondhatunk, hogy bizonyára reme-

kül megértették egymást, sokkal jobban, mint ahogyan nominalista és empirikus nézőpontunkból mi képesek vagyunk megérteni őket. A sokat vitatott kérdés az indiaiak Plótinoszra tett hatásáról most mellékes; amit szem előtt kell tartanunk, az a platonikus hagyomány és az indiai tradíció egészének hasonlósága, valamint, hogy ez mit jelent. Több holmi egyszerű irodalomtörténeti problémánál, sokkal inkább a távoli, történelem előtti korral kapcsolatban felvetődő kérdéskörről van szó.

[72] „Íme, ellened fordulok, te fáraó, Egyiptom királya, te nagy sárkány, aki folyóid közepette fekszel és így szólsz: »Enyém a folyó, én alkottam önmagamat!«" (*Ez* 29,3).

[73] *Satapatha-bráhmana* VI. 1. 1. 1, VIII. 4. 1. 5. és 3. 6, IX. 1. 1. 21, IX. 2. 1. 13; Szájana kommentárja a *Rig-véda* X. 82. 2. és az *Atharva-véda* II. 35. 4. kapcsán; Uvvata és Mahídhara a *Vádzsaszanéji-szanhitá* XXXIV. 55. kapcsán; *Nirukta* X. 26, *szaptarisínánindrijáni, ébhjah para átmá, táni aszminn ékam bhavanti;* vö. Sankara kommentárjaival a *Brihadáranjaka-upanisad* II. 2. 3. kapcsán. Mint azt Keith az *Aitaréja-áranjaka* II. 2. 1. kapcsán kiemeli, „a *Rig-véda* látóinak nevei levezethetőek a *prána* működéseiből". Whitney, az *Atharva-véda* X. 8. 9. = *Brihadáranjaka-upanisad* II. 2. 4. kapcsán a Risiknek a Lélekzetekkel való azonosítását „rendkívül valószínűtlennek" nevezi, ám ha létezik tudós, akinek néhány nyelvtani kérdést leszámítva a véleménye teljesen figyelmen kívül hagyható, akkor az ő. Számomra ez az azonosítás „rendkívül valószínű", ám ezt nem pusztán kijelentem, hanem hiteles szövegekből és az öt legnevesebb indiai kommentátortól vett idézetekkel alá is támasztom.

[74] *Rig-véda* I. 164. 15, X. 73. 1, X. 82. 2; *Taittirija-szanhitá* V. 7. 4. 3; *Atharva-véda* X. 8. 5. 9, XI. 12. 19, XIX. 41. 1; *Satapatha-bráhmana* II. 1. 2. 4, VI. 1. 1. 1-től; *Dzsaimínija-upanisad-bráhmana* I. 45, I. 46. 1–2, I. 48. 3, IV. 14. 5–6, IV. 26. 2; *Brihadáranjaka-upanisad* II. 2. 4.

A *Dzsaimínija-upanisad-bráhmana* I. 46. 6-ban a *guptjai* megfeleltethető az *Atharva-véda* X. 8. 9. *gópáh* szavának. A *Dzsaimínija-upanisad-bráhmana* IV. 14. 6-ban az *ava rurudhiré* („ostromolják") megfelel a *Rig-véda* X. 73. 11-ben az *upa széduh,* az *Atharva-véda* XIX. 41. 1-ben pedig az *upa-ni-séduh* kifejezéseknek, a Jó *(bhadram,* uo.*)* iránti sóvárgásnak – a *Janua Cœli* megtalálásának, vagy az Indrában való részesülésnek (*apitvam, Atharva-véda* X. 8. 5. = *apájam, Aitaréja-áranjaka* II. 3. 2.). Ezek a szövegösszefüggések fényt derítenek az áldozati összejövetelek *(szattra)* természetére, melyeken mindenki saját érdekében vesz részt, jutalmuk pedig nem anyagi jellegű, hanem az Önvaló *(átman)*; az *„Upanisad"* név, mint titkos tanítás az *upa-ni-sad (upa-szad)* kifejezésből származik, az Önvalót ismerő tanító „megostromlása", az *avarudh* értelmében, mintha kényszer által bírnák rá az igazság feltárására. A tanítás indiai pszichológiája szerint ugyanis nem a tanító, a mester az, akitől elvárják az igazság átadását, hanem a tanítványtól várják el, hogy megszerezze tőle azt.

[75] Az *Aitaréja-áranjaka* I. 5. 2-ben a hét Lélekzetet a fejbe „helyezik" *(√dhá)* a *Rig-véda* I. 11. hét versének ismétlésével. A Hangot elkülönítve említik és „nem társítják" *(ananusaktá)* a többi Lélekzettel. Ennek logikus magyarázata ama jól ismert tényben rejlik, hogy míg az ember képes egyidejűleg látni, hallani, szagolni, lélegezni vagy enni, beszélni és belélegezni nem képes egyszerre, s erre nagy súlyt fektetnek (*Kausítáki-upanisad* II. 5, *Sánkhájana-áranjaka* IV. 5. stb.; vö. Coomaraswamy „The Sunkiss", 1940, 63. o.); a praktikus magyarázat pedig a dadogás elkerülése, amely akkor következne be, ha az ember egyszerre próbálna beszélni és belélegezni.

[76] Így alakítván ki azt, amit Platón a testre kiterjesztett *(tetamené)* erők, képességek közösségének nevezett (*Állam* 462c–d, „a test lélekhez rendelt egész közössége, amely a benne lakozó egységes vezérelv szerint működik" [Jánosy István fordítása]).

[77] *„Orphisch-Dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike." Vorträge der Bibliothek Warburg* II. köt. (1922–1923) 87. o. A görög *hüpnosz* = szanszkrit *szvapna,* hermeneutikusan „a sajátba vagy az Önvalóba lépni" *(szvam-apitvam)*. Az „álom szelleme" ekképpen megfelel a Lélekzetnek vagy Önvalónak, melybe a lélek képességei visszatérnek *(api-i)* az alvásban vagy a halálban. Az ember *igen*je az istenek *nem*je (*Aitaréja-bráhmana* I. 16. stb.), és ez esetben, amit az emberek ébrenlétnek neveznek, az az isteneknek alvás, és amit az emberek alvásnak (vagy halálnak) neveznek, az az istenek ébrenléte (vö. *Bhagavad-gítá* II. 69; *Phaidón* 71c): eme álláspont végigkövethető a tradíció egészén, melyben túlságosan is emberi értékeink átértékelődnek.

[78] Ld. W. B. Henning „Astronomical Chapter", a 229. oldaltól; idézeteinket a 230–234. oldalról vettük. A témával kapcsolatban ld. még J. Pryzluski: Les Sept Puissances divines dans l'Inde et l'Iran. *Revue d'histoire et de philosophie religieuses,* XVI. évf. (1936) 500–507. o. Illetve L. D. Barnett: The Genius. A Study in Indo-European Psychology. *Journal of the Royal Asiatic Society,* (1929) 731–48. o. (*Fravashi* = *Purusa;* a hét *Amesha Spenta* megfelel a *Risiknek*).

[79] Vö. René Guénon: Les Portes solsticiales. *Études Traditionnelles,* XLIII. (1938) 180. oldaltól.

[80] Nem kél, és nem nyugszik a Napja az Értőnek, számára örökké dél van (*Cshándógja-upanisad* III. 11. 1–3; vö. *Aitaréja-bráhmana* III. 44; *Enneadész* IV. 4. 7.). Meister Eckhart így ír: *„alse daz götlich licht der sêle unde des engels licht sich sliezent in daz götlich licht, daz heizet er den mitentac"* [„mikor a lélek és az angyalok isteni fénye az isteni fénybe zárkózik, azt nevezzük délnek" – *A ford.*] (Pfeiffer kiad. 123. o.). Ebből erednek a különféle „csodák", amikor a Nap a zeniten „állva marad" a Hős kedvéért, akinek edzettnek és erősnek kell lennie, ugyanis – mint Eckhart mondja – „ahogy a Nap fénye sem sugárzik a földre anélkül, hogy levegő ne venné körül és a fény más dolgokra ne hullana, éppen úgy az isteni fény is túl erősen világít ahhoz, hogy a lélek szeme kibírja" (XXX. prédikáció).

[81] *Kütosz,* mint azt a *Timaiosz* 45b írja, *to tész kephalész kütosz,* „a fej edényébe", speciális hivatkozással annak tetejére, ugyanis a bejárat felül van; mint az *Aitaréja-áranjaka* II. 4. 3-ban, ahol az Egyedüli Önvaló, „felhasítva a haj választékát, bement azon az ajtón", azaz az elülső kutacson, mely megfelel a makrokozmikus Napkapunak, az Univerzum sisakkövének (Hermésznél *harmonia*), ahol a Szellem belép és eltávozik.

[82] Miként a *vi-dhá* a képességek, az erő szétszóródását foglalja magában, úgy a *szvadhá* az öndeterminációt, a saját helyzet meghatározása (vö. *szvaszthah, autothetosz*), az autenticitás, hatásában pedig „szabad akarat (*kámacsára, jathá vasam csarana*)", amely a Szelek Urához hasonlatosan „ott fúj, ahol akar" (*jathá vasam csarati*).

[83] Ugyanis „aki nem mutat be áldozatot, olyan, mintha még meg sem született volna" (*Dzsaimínija-upanisad-bráhmana* III. 14. 8; vö. *Dzsaimínija-bráhmana* I. 17, testből született, de nem Szellemből): az Ember, az Önvaló az Áldozatból születik, ama Tűz által, melyben „ez az ember" feláldozza önmagát (*Satapatha-bráhmana* III. 9. 4. 23, VII. 2. 1. 6, XII. 9. 1. 1. *Kausítáki-bráhmana* XV. 3.) és így megszabadul a haláltól (*Satapatha-bráhmana* III. 6. 2. 16.); ez az áldozati újjászületés a második születés (*Jn* 3,6–7 értelmében), elővételezvén a harmadik születést, vagyis a halál utáni feltámadást, „amikor eljő az az idő".

[84] Csupán működésének elnevezései ezek, ama „formák" *(rúpáni)*, melyeket magára vesz az áldozati cselekmény során (*karma, Brihadáranjaka-upanisad* I. 4. 7, I. 5. 21–22.); vagy Indrának Risi Visvámitrához intézett szavaival, „A Lélek vagyok, az vagy te is, az minden elemi létező *(bhútáni)*, és amaz is, ki ott ragyog (a Nap); ebben a formában *(rúpa)*

áthatom valamennyi világtájat *(szarvá disó vistó'szmi)*, ebből van a táplálékom" (*Aitaréja-áranjaka* II. 2. 3.) – mivel „minden égtájak néki adakoznak" (*Cshándógja-upanisad* II. 21. 4.), s ő „mindnek ura, melyeket élelem növeszt" (*Rig-véda* X. 90. 2.).

[85] Az áldozati „összejövetelt" *(szattra)*, amit szellemi és metafizikai értelemben *(manasza, paróksam)* a családfő *(grihamédhinah)*, a ház ura *(grihapati)* végez az emberi „háztartásban", beavatott áldozópapok mutatják be saját nevükben; itt nincs rituális patrónus *(jadzsamána)* és pénzbeli, anyagi „ellenszolgáltatás" *(daksiná)* sem, csak „az Önvaló a jutalmuk, mert a mennyek elérésével elnyerik az Önvalót" (*Taittiríja-szanhitá* VII. 4. 9. 1; vö. VII. 2. 10. 2; *Kausítáki-bráhmana* XV. 1; *Satapatha-bráhmana* IX. 5. 2. 12–16; vö. Coomaraswamy *„Átmayajña"*, illetve *Hinduizmus és buddhizmus* [id. kiad.], 34. o.).

[86] Ld. *akanittha,* in Coomaraswamy „Some Pāli Words". A Marutok egyenlősége, akiket – akár a Lélekzeteket – egy kerék küllőihez hasonlítanak, melyek közül egyik sem első vagy utolsó a sorban, olyan, mint egy klán vagy egy céh tagjainak egyenlősége, amely rámutat ama kifejezés valódi értelmére, miszerint „minden ember egyenlőnek született".

[87] Az ebből fakadó következtetésekkel kapcsolatban ld. Coomaraswamy *„Átmayajña"*, a 239. oldaltól.

[88] Ha elemeire bontva vizsgáljuk a „kocsit" (vö. *Aitaréja-áranjaka* II. 3. 8; *Katha-upanisad* III. 3; *Dzsátaka* VI. 252.), fából készült vázával, négy lovával, hajtójával és királyi utasával „összesen hét" részt kapunk, éppúgy, akár a *Satapatha-bráhmana* VI. 1. 1. 1-től leírt „hétszeres Személy" esetében.

[89] Az „és ezek a világok ugyanazok, mint ez a fej" kezdetű 4–6. versszak szoros összhangban áll a kozmikus „fej" leírásával a *Timaiosz* 44d, 45b, 81d szakaszaiban.

[90] A Marutok egyben Rudrák is, atyjukat, Rudrát pedig a „seregek vezérének" (*ganánám ganapati, Vádzsaszaneji-szanhitá* XVI. 17; *Satapatha-bráhmana* IX. 1. 1. 18.) is nevezik. A „kései" mitológiában, ahol Sivát (Rudrát) szellemek *(bhúta)* seregei *(gana)* kísérik, a vezéri szerepkört fiai töltik be, intellektuális értelemben Ganapati (Ganésa, az elefántfejű istenség), katonai-hadászati értelemben pedig Kárttikéja *(Szénápati)*, így ők ketten képviselik a *Sacerdotium* és a *Regnum* minőségeit, a védikus Agni-Brihaszpati és Indra alakjainak megfeleltethetően.

[91] *Szaptagu, Rig-véda* X. 47. 6., azaz „hét-sugarú"; vö. Grassmann, *gu* alatt a 7–8. versszak értelmében: mindez nyíltan és világosan Agni-Brihaszpatira vonatkozik a *Rig-véda* I. 146. 1. és VI. 44. 14. verseiben.

[92] A téma elméleti kifejtése kapcsán ld. Coomaraswamy: *Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government* (1942). Ez a teória épp annyira alkalmazható az ön-uralomra, mint egy Állam kormányzására vonatkozólag: ugyanis ez éppen a kormányzás pszichológiája.

[93] Ugyanennek a történetnek a buddhista változatában a Bódhiszattvát éppen így hagyják magára az istenek és marad „egyedül"; ám kardinális erényei avagy képességei, melyek „mintha csatlósai volnának" (*paridzsana;* vö. *paribrihan, Aitaréja-bráhmana* VI. 28. Illetve *sridzsá parivraham, Dzsaimínija-upanisad-bráhmana* IV. 24. 11.) nem tágítanak mellőle, ő pedig pajzsaként használva őket legyőzi Mára (Namucsi, Vritra) seregeit (*Dzsátaka* I. 72-től). Mindez Indra és a Bódhiszattva esetében is azt foglalja magában, hogy akkor lehetnek győztesek, amennyiben összeszedettek és „*szamádhi*ban" vannak: ugyanis „ki az isteneket Önmagán kívül tudja, az isteneket elveszíti az" (*Brihadáranjaka-upanisad* IV. 5. 7.).

[94] A *jadá tvastá vjatrinat* szavak a vers első sorában azt mutatják, hogy az empszichózis, a lélek ébredése akkor megy végbe, amikor az érzékek kapui áttöretnek, jelen esetben az isteni *Artifex (Tvastri = démiurgosz)* által; az ezt követő versszakok elénk tárják, hogy a

születésünkkor belénk hatoló istenségek azonosak képességeink teljességével, legyenek azok jók, vagy rosszak.

[95] Az éhség és a szomjúság egyszerre keletkezési oka és megbetegítője kontingens egzisztenciánknak, illetve halandóságunkat meghatározó tényezők is. A természetnek alávetett ember telhetetlen (*Aitaréja-áranjaka* II. 3. 3.): „Aki nagyravágyó, sokat nélkülöz / Ki nagyravágyón él, sosincsen semmije, / Elégedetteknek így lesz sok irigye." [Padányi Gulyás Gábor fordítása. In Angelus Silesius: *Kerubi vándor. Szellemi gondolat- és végrímek*. Budapest, 2002, Kairosz, 292. o. – *A ford.*] Minden étkezés változás és „minden változás meghalás". Éhségünk kielégítése lehetetlen; az ellenség csak böjtöléssel győzhető le. Akik az „éhséget és szomjúságot" választják a velük járó élvezetek kedvéért, elutasítják a szellem valódi Életét (Platón: *Philébosz* 54, 55.): igazi Önmagunk ama Önvaló, amely „fölötte áll *(atjéti)* éhségnek és szomjúságnak, bánatnak, öregségnek és halálnak" (*Brihadáranjaka-upanisad* III. 5.).

[96] Az *abhidnyána* használata „ítélőképességként" itt szarkasztikus, akárcsak Platón, amikor az élvezetek és fájdalom vezérelte emberek kapcsán „zabolátlanságból fakadó mértékletességről" beszél (*Phaidón* 68e).

[97] Az ember legbenső Személyének meghatározása az *Aitaréja-áranjaka* II. 4. 2-ben igen meglepő, érdemes összeolvasni a Személy klasszikus európai definíciójával Bœthius *Contra Evtychen* című művében.

[98] Jäger: *Humanism and Theology.* Id. kiad. 34–35. o. és 34–36. jegyzet.

[99] Az *iniciáció,* a beavatás avagy második születés – éppúgy az indiai, mint a platóni és neoplatonikus nézőpontból – a végső megszabadulás elkerülhetetlen előfeltétele. Mondanunk sem kell, hogy az *iniciáció* megköveteli egy Mester *(guru)* meglétét, aki a beavatási befolyást transzmittálja és közvetítésével a tanítvány újjászületik Istentől, mint Atyától, és Sophiától (= Szávitrí), mint Anyától. Nem tárgyalhatjuk teljes mélységében a kérdést, de utalásképpen megemlítjük Platóntól a *Phaidón* 69c–d sorait, ahol Szókratész kijelenti: „aki beavatatlanul és megszenteletlenül érkezik a Hadészba, ott a sárban fog heverni, a megtisztult és beavatott pedig odaérkezve az istenekkel fog lakni" [Kerényi Grácia fordítása], hozzátéve, hogy a bakkhoszok a filozófiával helyesen foglalkozók, és ő is azon fáradozott, hogy közülük való legyen; a *Theaitétosz* 155e szakaszában a „beavatatlanokat" pedig úgy írja le, mint „akik azt gondolják, nincs semmi más, csak amit kezükkel megragadni képesek, és akik tagadják a tettek *(praxeisz = karma)* és a létesülés *(geneszeisz = bhava)* meglétét, és mindent, ami láthatatlan"; a neoplatonizmus álláspontja kapcsán ld. a *Corpus hermeticum* XIII. fejezetét.

Ahol minden utasítás enciklikus és nincsenek többé „misztériumok", a tradicionális pszichológiát csak érdekességképpen lehet tanítani, vagy legjobb esetben elindíthatunk általa egy intellektuális előkészítési folyamatot, amely arra késztetheti a tanítványt, hogy lépéseket tegyen üdvözülésének és megszabadulásának útján, ám helyette nem tehetünk semmit. De ha legalább elméletben elfogadjuk, hogy az „Én" és az „enyém" alaptalan fogalmak, és belátjuk az „önmegtagadás" szükségességét, a kezdő lépéseket már meg is tettük az élvezetek és fájdalmak uralmától való megszabadulás felé.

[100] Ennek részletesebb tárgyalását ld. Coomaraswamy: *„Prānā-citi"* (1943), 108. o. Vö. Arisztotelész: *Metafizika* XII. 9. 4. „A gondolkodás nem lehet a legfőbb jó. Ennélfogva az Értelem *(núsz = manasz)*, ha a Legfőbb Értelemről beszélünk, nem gondol semmi mást, csak önmagát, gondolkodása pedig a »gondolás Gondolása«"; hasonlóképpen írja Witelo is: *Liber de intelligentiis* XXIV, XXVII. *„Intelligentia semper intelligit […] [sed] se ipsam cognoscendo non cognoscit alia"* (Kommentárok, *per receptionem non intelligit, sicut anima*); *Brihadáranjaka-upanisad* IV. 3. 28. és IV. 5. 15. „Mert ahol kettősség van, ott

gondolhatja az egyik a másikat. De ha egyetlen Lélekké vált minden *(jatra szvaszja szarvam átmaivábhút),* hogyan is gondolhatna valamit?" Milyen távol is áll mindez a *cogito ergo sum* tézistől, ahol az, aki „gondolkozik", éppen nem az „Önvaló"!

[101] A *Prasna-upanisad* VI. 3. kérdésére a remélt válasz természetesen nem más, mint az *Aitaréja-áranjaka* II. 6: „a tudatos Önvalóval *(pradnyénátmaná)* távozván a világból, halhatatlanként született újjá *(szamabhavat)*". Általánosságban azt tételezik, hogy egy teljes élet itt, a szentség értelmében véve, szükségképpen maga után vonja a teljességet amott; éppen ez okból a halál tradicionálisan inkább az örömre, mint a bánatra okot adó esemény. Akik megismerték Önmagukat, azok számára nem létezik a halálfélelem (*Atharva-véda* X. 8. 44.). A szomorúság kimutatása egy indiai temetésen (hamvasztáson) kivételes; ha ilyesmi előfordul, még egy földműves is azt mondja, „szegény ember, nem ismer ennél jobbat".

[102] Amikor az indiai pszichológiáról mint *bhúta-vidjá*ról beszéltünk, valójában „démonológiát" is mondhattunk volna. Természetesen le kell vetkőznünk mindazon pejoratív konnotációkat, amellyel a kereszténység ruházta fel a *„daimón"* szót, amely indiai megfelelőihez (*jaksa* és *bhúta*) hasonlóan Istenre vagy isteni eredetű lényekre utal, még ha ezek lehetnek jók (engedelmesek) vagy rosszak (engedetlenek) is. A tradicionális démonológia egyben angelológia és pszichológia is. Manapság már úgy tekintünk ezekre, mint „babonákra", s csakugyan azok, ha az angol *superstition* kifejezést szó szerinti értelmében, „maradványként" fogjuk fel; ám az, hogy e démonokat ma bennünk élő „ösztönöknek" nevezzük, semmit sem változtat ama „uralkodó szenvedélyek" természetén, melyeknek egészen addig alá vagyunk vetve, míg meg nem tanulunk uralkodni rajtuk, és nem állítjuk őket saját céljaink szolgálatába. Egy ösztön nem más, mint egy impulzus, lökés (*instinguere,* felbujtás, izgatás) és teljes joggal beszélhetünk ösztöneinkről úgy, mint „*ten*denciákról" (mivel valamerre vonszolnak minket), melyek jó esetben tendenciózusak, célzatosak. A pszichológia alapvetően patológia, amint azt a platóni *pathé en hémin* is tudtunkra adja, és „minden szenvedély epileptikus roham" (*epilépton,* elragadva, elfogva lenni), Philón: *Legum allegoriæ* IV. 79. A rokonszenveink és ellenszenveink szerinti „viselkedés" nem szabadság és nem autonóm tett, hanem alávetettség és elszenvedés. A lélek betegsége a saját önössége és akaratossága. De bárhogy nevezzük is a „lovakat", a probléma ugyanaz marad, hogy vezetjük-e őket vagy ők vezetnek minket.

Ehelyütt nem áll módunkban a *„daimón"* szó etimológiáját hosszasan tárgyalni, csupán rávilágítunk a szanszkrit *daj* vagy *dá* gyökkel és a *daitja* és *dánava* szavakkal való kapcsolatára; alighanem jelentőségteljes, hogy Indrának le kellett győznie a Daitják és Dánavák hétszer hetes csoportjait a megfelelő állomásokon (*jathásztháham, Brihaddévata* VII. 51–52.), amely az „érzékelés és cselekvés képességei feletti győzelemre" látszik utalni, amit az *Arthasásztra* I. 6. „a vezetés teljes tudományának" nevez.

[103] A korábban említett *nádjah, sztenópoi* stb. (ld. 59. jegyzet), melyeket a lényünket átjáró „erővonalakként" kell elgondolni.

[104] Platón „aranyfonala" (*Törvények* 645.), illetve Danténál a *„raggio dell alta luce che è vera"* (*Paradicsom* XXXIII. 53. [„a magában-egy Igaz sugara"; Babits Mihály fordítása]).

[105] „Mert sokan vannak, miként a beavatáshoz értők mondják, a *narthéx*-hordozók, de kevesen a bakkhoszok; ezek pedig véleményem szerint nem mások, mint a filozófiával helyesen foglalkozók" (*Phaidón* 69c [Kerényi Grácia fordítása]). „Mert nektek megadatott, hogy megismerjétek a mennyek országának titkait, nekik viszont nem adatik meg […], a fülükkel nehezen hallanak, a szemüket pedig behunyták, nehogy lássanak a szemükkel, halljanak a fülükkel, értsenek a szívükkel; nehogy megtérjenek, s meggyó-

gyítsam őket" (*Mt* 13,11–15). A „lélek utáni keresésbe" merült modern ember azt kívánja legkevésbé, hogy meggyógyítsák – „Az utolsó napokban nehéz idők állanak be, mert lesznek az emberek magukat szeretők" (2*Tim* 3,1–2).

[106] Noha szinte elkerülhetetlen, hogy a *logosz, logiszmosz, logisztikosz* szavakat ne az ész-ok, ésszerűség, (számító) gondolkodás szavakkal adjuk vissza. E szavak valójában a tévedhetetlen Értelemre utalnak, és világossá kell tennünk, hogy a platóni „Értelem" semmi esetre sem a mi racionalitásunkkal, hanem sokkal inkább az arisztotelészi „értelem Értelmével" azonos, melynek „mindig igaza van" (*De anima* III. 10, 33a.27.), vagy a skolasztikusok *Szüntereszisz, Intellectus* vagy *Spiritus* fogalmaival, mintsem a mi „elménkkel" vagy „logikus gondolkodó képességünkkel", mely véleményeket alkot és aszerint ténykedik. Az értelem már Bœthius számára is halandó képesség, és amikor „értelmes és halandó élőlényként" nevezi meg magát, *Philosophia* azt feleli neki, hogy elfeledte, Kicsoda is valójában. Annak, amit manapság „tudásnak" neveznek, nagyobb része semmi egyébre és különbre nem alapszik, mint a statisztikára, úgynevezett „tényei" pedig csupán az elme „ténykedéseiből" fakadnak; ennek következtében a modern oktatás nagyobb részének kevés vagy épp semmi köze nincs az ember végső céljához, ami a dantei *s'eternar*.

[107] Szoros összefüggésben a *moira,* „részesedni" és így a „sors" szavakkal, a fentebb tárgyalt értelemben.

[108] Scott a *heimarmené* fogalmát „sztoikusnak" nevezi, azonban ezt megelőzően platonikus volt: vö. *Phaidón* 115a és *Gorgiász* 512a. Éppígy platonikus az istenekről és *daimón*okról szóló tanítás, akikről Platón azt mondja, „szövetségeseink (ők a harcban), mi pedig az ő tulajdonaik vagyunk" (*Törvények* 906; vö. *Phaidón* 62b illetve Philón: *De specialibus legibus* IV. 122.). Mivel ezek a doktrínák mind a *Philosophia Perennis* „mítoszai", így semmivel nincs több értelme leragadni a sztoikusoknál vagy épp azt feltételezni, hogy Platón találta ki ezeket, mint azt képzelni, hogy indiai eredetűek görög környezetbe átültetve.

[109] Amire számos indiai, hindú és buddhista párhuzam is létezik. Ld. Coomaraswamy „Līlā" illetve „Play and Seriousness". Egy báb ugyanis egy „csoda" *(thauma)* és mint Platón mondja, „A filozófia kezdete a csodálkozás" (*Theaitétosz* 155d). Aligha kell mondanunk, hogy minden hagyományos „bűvészet" *súlypontja* metafizikai.

[110] Ellentétes irányokba, etikai vagy esztétikai értelemben. Éppen ezektől az alternatíváktól, az „ellentétpároktól" való megszabadulásban áll a szabadság. A szabad ember *aktív* magatartása és életvitele (vö. *szünagó, agógé,* szkrt. *samadzs, samádzsa*, *√adzs, agó,* lat. *ago*, illetve az ebből eredő angol *act*) minden, csak nem ösztönös és passzív viselkedés; (a szanszkrit etimológia egyik „véletlen egybeesése", hogy az *a-dzsa* azt is jelenti, „nemszületett", a mindenség Mozgatója pedig mindkét értelemben *adzsa*) az irányított életvitel maga az „aktusban levés", a viselkedés pedig *„potentia"*; az életvezetés megfontolt, míg a viselkedés nem feltétlenül az – az előbbiről azt is mondhatnánk, a csillagok szabályos mozgásával összhangban álló, míg utóbbi szeszélyes és középpont nélküli. A megkülönböztetés analógiát mutat a *szünnoia* és a *paranoia*, a szanszkrit *szvarádzs* (autonómia) és *anjarádzs* (heteronómia) kifejezések közti különbséggel, ld. *Cshándógja-upanisad* VII. 25. 2; vö. VIII. 1. 5–6.

Az „aktusban levés" kifejezéssel kapcsolatban kifejező az is, hogy az *adzsa* (cselekvő, tevékeny) a Napra, Rudrára vagy Indrára (a Marutok vezérére) vonatkoztatott védikus jelző; az *adzsászah* (t. sz.), „akik tisztelettel adóznak" *(balím […] dzsabruh)* Indrának (*Rig-véda* VII. 18. 19.) szinte mindig a Marutokat jelöli.

[111] Nem kerülhetjük el, hogy felhívjuk a figyelmet egy súlyos tévedésre a Loeb Library kiadásában megjelent R. G. Bury-féle változat 69. oldalán: az „aranyfonál" nem „a város-

állam nyilvános törvénye", hanem „az (egyéni) államtest közös törvénye": „közös törvény" *(koinosz nomosz)*, mert a pszichofizikai szervezetünk is egy közösség, *koinónia* (*Állam* 462c). Teljességgel Platón álláspontja ellen való volna bármely állam törvényét abszolutizálni; ő ugyanis arról a Törvényről (szanszkr. *dharma*) beszél, melyen minden más törvény alapszik.

[112] Vö. Philón: *De opificio mundi* 117. (ahol visszatér a bábu mítoszára); *Legum allegoriæ* 30; *Quod Deus sit immutabilis* 43.

[113] A buddhista terminológiában *hétupacscsaja,* „(gyökér)okségi sorozat"; Szent Ágostonnál „okok sorozata" (*De civitate Dei* V. 8.). A Platónnál szereplő közvetett, vagy szó szerinti fordításban inkább a „segédokokat" *(aitiai hüpéretuszai)* nevezik Isten fiainak, ifjú isteneknek, istenek isteneinek (*Theoi Theón;* vö. *Vádzsaszanéji-szanhitá* XVII. 13–14. és *Satapatha-bráhmana* IX. 2. 1. 14–15; *déva dévánám = pranah*) is, ld. *Timaiosz* 41–42, 68, 69, 70; *Állam* 617e; *Törvények* 904.

[114] [Hamvas Endre fordításában: „Gyermekem, minden a végzet műve, és a testi világban semmi sincs végzet nélkül. Sem jó, sem rossz nem történik véletlenül. Mert a végzet miatt történik jó azzal, aki jót cselekszik, mégpedig azért, hogy részesüljön abban, amiben részesül, mivel megtette azt. […] Minden emberrel megtörténik az, amit a végzet mér rá, de azok, akik képesek használni eszüket – így nevezzük azokat, akiket az értelmük vezet – nem ugyanúgy élik ez meg, mint a többiek, mivel a bűn alól felszabadulva, nem szenvedik el annak hatását, hiszen nem rosszak. *Corpus hermeticum.* Szeged, 2010, Lectum Kiadó, 166. o. – *A szerk.*]

[115] Ld. Coomaraswamy: *Hinduizmus és buddhizmus* (id. kiad.), 211, 218, 221, 225. jegyzetek.

[116] Vö. *Brihadáranjaka-upanisad* IV. 4. 5; *Maitrí-upanisad* VI. 34. 30.

[117] *Cardo, √krad,* mint a *Kardia* szóban, szanszkrit *hrid,* „szív". A *cardo* jelentései közé tartozik a sarkpont, pólus (Északi Sark), illetve egy ajtó „sarokvasa" is. Vö. Meister Eckhart: „Az ajtó egy sarokvason fordul, nyílik és csukódik. Nos, hát én a külső ajtódeszkát a külső emberhez, a sarokvasat pedig a belső emberhez (*is qui intus est,* 2*Kor* 4,16; *antah purusah, Maitrí-upanisad* III. 3; *antar-átman, Katha-upanisad* VI. 17; *Maitrí-upanisad* VI. 1; *Bhagavad-gítá* VI. 47.) hasonlítom. Ahogy mármost az ajtó nyílik és zárul, úgy mozog a külső deszka ide-oda, de a sarokvas mégis mozdulatlanul a helyén marad, és ezért sohasem változik." (Pfeiffer kiad. 489. o.) A *cardo* mint „pólus" = szanszkr. *szkambha, szthúna, vamsza,* illetve az iszlámban a *qutb,* ama „sarkalatos" princípium, melyen minden dolog függ.

[118] A *dzsabar* (szükségszerűség) és *qadar* (szabad akarat) kapcsán ld. Nicholson jegyzeteit a *Mesznevi* I. 470–473, 617–641. verseihez.

[119] Az ember magánjellegű és közösségi problémái elválaszthatatlanok egymástól, a politikai háborúk a bennünk zajló polgárháború kivetülései, és békétlenségünkben békéről beszélünk, „pedig nincsen békesség", mert „kicsitől nagyig mindegyikük nyereséget hajhász" (*Jer* 8,10–11). „Mert az összes háborúk a vagyonszerzés miatt keletkeznek, vagyont szerezni pedig a testünk miatt vagyunk kénytelenek, rabszolgaként szolgálva neki" (*Phaidón* 66c); „azok, akik minden másnál jobban törődnek a testükkel […], magukhoz hurcolják a Föld minden régiójának termékeit […]. Mindezek az emberek háborúkat okoznak […], hogy előnyöket szerezzenek testi és külső dolgokban. Ám a kultúráért és az erényekért, a különbségtételre képes értelem, uralkodó részünk »javainak« kedvéért még sohasem tört ki háború, sem bel-, sem külhonban" (Philón: *De posteritate Caini* 116-tól; vö. *De eo quod deterius potiori insidiatur* 34.). Hésziodosz úgy tartotta, hogy „az ember számára mindenek közül a legjobb", ha békében él önmagával, az erre törekvő tradicionális pszichológia pedig az egyetlen lehetséges kiutat mutatja meg a jelenlegi civilizációt

mozgásban tartó gazdasági vagy politikai hadviselés szűnni nem akaró állapotából. Semmilyen más gyógymód nem segíthet, csak egy szívből jövő átalakulás. Ezzel kapcsolatban ld. még Aldous Huxley *Ends and Means* (London, 1937) című könyvét.

[120] *Summa theologiæ* II. 11. 26. 4, *Duo sunt in homine* stb. Vagy ahogy Eckhart mondja, „tudnod kell, hogy a mesterek szerint mindenkiben kétféle ember lakozik"; vö. *Állam* 604b illetve Philón: *De eo quod deterius potiori insidiatur* 82.

[121] [Baktay Ervin fordításában: „magának jó barátja egyedül az Önvalója, s önnön valójának csupán önmaga az ellensége. Annak, aki önmagát Önvalójával már legyőzte, ez valóban önmagának legigazibb jó barátja, de ki magát nem győzte le, annak belső mivoltában az Önvaló olybá tűnik, mint legnagyobb ellensége." *Bhagavad Gítá.* Budapest, 2007, Filosz, 115–116. o. – *A szerk.*]

[122] A pszichomachia kapcsán ld. Émile Mâle: *Religious Art in France of the Thirteenth Century* (New York, 1913) 98. oldaltól; vö. *Máradharsana* a buddhizmusban.

[123] „Amikor tehát közeledik az emberhez a halál, akkor, ami halandó benne, az, úgy látszik, meghal, ami pedig halhatatlan, az épen és elenyészhetetlenül vonul vissza és távozik, kitérve a halál útjából" (*Phaidón* 106e [Kerényi Grácia fordítása]), a kérdés pedig az, „mi az (a halandó énem, avagy a halhatatlan Önvaló), aminek távoztával én is távozom?" (*Prasna-upanisad* VI. 3.). „Aki megtalálja saját valóját, […] annak világa maga lesz az üdv hona. Halhatatlan lesz, aki ezt felismeri, s bánat vár arra, aki ezt nem ismeri" (*Brihadáranjaka-upanisad* IV. 4. 13–14.). Nem tudom, az empirikus pszichológia megkísérelte-e valaha is, hogy az ember természetes halálfélelmével foglalkozzon; a tradicionális filozófia viszont határozottan állítja, hogy aki megismerte saját halhatatlan és kortalan Önvalóját, nem fél többé (*Atharva-véda* X. 8. 44.).

[124] Énünket ismerhetjük, de az Önvalót nem: „Akinek révén mindent ismer, azt hogyan ismerhetné?" (*Brihadáranjaka-upanisad* II. 4. 14.). „Akkor viszont hogyan beszélhetünk Őróla? Úgy, hogy mondunk ugyan valamit Őróla, de azt nem mondjuk meg, hogy mi Ő, és sem ismeretünk, sem tudásunk nincsen Őróla. Hogyan beszélhetünk hát Őróla, ha Őt magát nem ragadhatjuk meg? […] beszélünk Róla, megnevezni azonban nem nevezzük meg Őt. Elmondjuk, hogy mi nem Ő, de hogy mi Ő, azt nem mondjuk meg. Vagyis az utána következők alapján beszélünk Őróla. Annak nincs akadálya, hogy megragadjuk, még ha nem nevezzük is meg." (Plótinosz: *Enneadész* V. 3. 14. [Horváth Judit és Perczel István fordítása]).

[125] [Eckhart mester: *Leválni a világról.* Mándi Stefánia fordítása. http://lazadas.ho8.com/www.tar.hu/lazadas/eckhartlevalas.htm – *A ford.*]

[126] Vö. *Timaiosz* 90b–c; *Phaidrosz* 246e-től kezdve; *Phaidón* 64-től stb; *Bhagavadgítá* XVII. 7–XVIII. 39.

[127] Az egyiptomi *pszichosztaszisz* során az elhunyt szívét egy mérleg egyik serpenyőjébe helyezik, míg a másikba az Igazság istennője (Maat) tolla kerül. Ld. még Coomaraswamy: *Hinduizmus és buddhizmus* (id. kiad.), 269. jegyzet.

Nem vállalkoztunk rá, hogy ehelyütt az egyiptomi pszichológiával is foglalkozzunk, de érintőlegesen megjegyezzük, hogy a Lélekkel és a Lélekzetekkel, avagy a Felső Erővel és a „lélek erőivel" párhuzamba állítható az egyiptomi *ka* és kísérője, a *kau,* az élet erőit „igába hajtó" isteni erő koncepciójával. Részletesebben ld. A. Moret: *The Nile and Egyptian Civilization* (London, 1927), 181–183. illetve 358–359. o.; valamint H. Kees: *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter* (Leipzig, 1926). Nem kétséges, hogy a *ka* = *Átman, Prána*.

[128] Az *aszkétész* és a *sramana* szavak szemantikai átalakulása megegyező: mindkettő elsőleges jelentése „munkálkodó", másodlagosan pedig modern vallásos értelemben vett

„aszkétát", és „útonjárót" vagy „remetét" is jelentenek. Ugyanígy a *szophia* és a *kausaljá* is elsőlegesen technikai ismeret és képesség, másodlagosan pedig „bölcsesség" és „erény".

[129] Mivel ezek a szavak igen könnyen félreérthetőek modern nézőpontból, szögezzük le: szó sincs arról, hogy helyeselnénk bármiféle irracionális céltalanságot a munkás részéről; az elvárás, hogy a mű egyszerre *pulcher et aptus* legyen (amint azt tradíciónk egésze fenntartja), magában foglalja a használhatóságot is, ezzel pedig együtt jár ama gondos előrelátás is, amely megkülönbözteti a személyt az állattól (*purusá*t a *pasu*tól). A *mé merimnészéte* kifejezés azt jelenti, „nem nyugtalankodunk", „remények és félelmek nem háborítanak" a jól elvégzett feladat következményeit illetően. Az Értőt nem hozza izgalomba a siker, és nem teszi csalódottá a sikertelenség, mindig „egykedvű" marad. A „nem nyugtalankodni" kifejezés értelmét világosan kifejezik Terence szavai, *„curæ quæ meam animam divorse trahunt"* (*The Lady of Andros* I. 5. 25.), felidézvén Platón bábuját, melyet ellentétes szenvedélyei ellentétes irányokba rángatnak (*Törvények* 644e).

[130] [Baktay Ervin fordítása. Ugyanez Vekerdi József fordításában: „ha gondolatban minden tettről lemondott, akkor a lélek (a Belső Ember) nyugalomban pihen kilenc kapujú várában (a testben), maga uraként, és nem tesz, nem indít tettre." – *A ford.*]

KÖRNYEZETFILOZÓFIA ÉS KÖRNYEZETI NEVELÉS

„A Rig-véda *azt tanítja, hogy Isten az egész természetben felismerhető – a hegyekben, dombokban, folyókban. »Az egyetlen szellem rajtam keresztül áramlik.« Amikor egy hegyen állva nem tudod, hol végződik a hegy, s hol kezdődik a tested, az az igazi imádság. Amint lélegzel, az egész természet lélegzik. Mikor kiengeded a levegőt, az egész hegy minden völgyével együtt a fuvallatokban lélegzik ki. Amint belélegzel, az univerzális életerő* pránájának *teljessége járja át a tested, csakúgy, mint a völgyeket, a folyókat, a hegyeket. Ez az egyedüli helyes kapcsolat a természettel."*

Szvámí Véda Bháratí

Horváth Róbert

BEVEZETÉS A TUDATÖKOLÓGIÁBA

Egy új ökológiai irányvonal alapjai

Az ökológia kifejezés, mint ismeretes, a görög *oikosz* és *logosz* szavak összekapcsolásából származik. Ez az egyszerű és világos etimológiai eredet fontos, hiszen az ökológiával foglalkozók többsége nem, vagy csak igen kevéssé kapcsolódik Ernst Haeckel értelmezéséhez, aki – a jelenlegi ismeretek szerint – először használta a fogalmat a tizenkilencedik század utolsó harmadának elején. A logikus, mondhatni természetes szótan olykor meghatározóbb egy kifejezés használatában, mint a tudománytörténeti specifikumok.

Ugyancsak nem igényel részletes kifejtést, hogy a *logosz* isteni igét és beszédet jelent, és minden jelentésárnyalata *a tudás kifejeződésével, kifejezésre juttatásával* kapcsolatos. Ebből következett megjelenése a különböző tudományágak elnevezéseiben (*-logia, -logie, -logy* stb. formákban), noha az idők folyamán – és ez fontos – a tudománynak egyre kevesebb köze lett egy átfogó és ugyanakkor lényegi tudás megnyilvánításához.

Az *oikosz* szó jelentése a *logosz*énál is szerteágazóbb. Györkösy–Kapitánffy–Tegyey nagyszótára (1990) szerint házat, lakóhelyet, otthont, szobát, termet, ebédlőt, templomot, székhelyet, háztartást, gazdaságot, vagyont, javakat, családot, háznépet és nemzetséget jelent. Soltész és Szinyei szótára (1875) mindezekhez hozzávette még a haza, hon, istálló, fészek, tanya, kalitka és épület értelmeket. Mi az a közös, egy-két szóval nem visszaadható gyökérértelem, amely összekapcsolja e szerteágazó jelentéseket? Mi tette lehetővé, hogy eltérő dolgokra ugyanazt a kifejezést használják? Úgy tartjuk, *egy szűk és tág értelemben egyaránt vett környezet* eszméje, *amely bensőséges;* egy környezet ideája, melyet kiterjedésétől függetlenül bensőségessé tettek, sőt – olykor és talán – bensőként éltek meg.

Az ökológia változatainak, aldiszciplínáinak napjainkban tapasztalható megsokasodása – jóindulatú megközelítésben – az *oikosz* említett, eredetileg is széleskörű értelmével függ össze. Biológiai ökológia, társadalomökológia, humánökológia, ökopolitika, ökozófia, ökofenomenológia, sőt ökofeminizmus azért lehetséges, mert a környezet szinte bármekkora és bármi lehet: termőföld, állati vagy laboratóriumi környezet, társadalom, ember, politikai hatáskör, nemi viszonylat. Értelmezhető filozofikusan és metafizikailag is. Ami a leglényegesebb, bármilyen környezetről legyen szó, az *oikosz* mindenhogyan

bensőséges. Minden ökológiai környezet ilyen, de legalább olyan környezet, amellyel kapcsolatban felmerül a bensőségessé-tétel igénye. Az ökológia – valamennyi formájában – *a tudatosított, és így valamilyen fokon bensőségessé tett szűkebb vagy tágabb környezet tudománya.*

*

Mindazonáltal nem lehetünk túlságosan naivak az ökológiaverziók növekvő számával kapcsolatban. Tudnunk kell, hogy a *specializáció* elterjedt jelenségével is kapcsolatosak, ami tudománytörténeti vonatkozásban az alapvető fontosságú kérdések, princípiumok és alapösszefüggések mellőzését jelöli. Sőt, ezek tagadását, vagy pedig helyettesítését a tudás vitathatatlanul sokadlagosabb jelentőségű vonatkozásaival.

Nem csak egy ökobiológus, még egy mélyökológus sem mindig gondol kellően arra, hogy lehet valami a természeten túl; vagy arra, hogy a környezet nem lehet a legvégső vonatkoztatási pont. Arra sem, hogy *többfajta* természet és anyag létezhet. Vitatják, hogy vannak princípiumok, amelyek az elméletek lényegét képezik; és hogy legalább egy ideig követni kellene a közülük megfelelőket. Azt is, hogy az alapvető fontosságú kérdések legalább részben megállapíthatók, és hogy ugyanennyire megválaszolhatók. A modern tudományok esetében a tudást mindig a szaktudás helyettesíti. És ami a legrosszabb: hallani sem akarnak arról, hogy a specializálódás egyedül akkor lehet jelentős, amennyiben alapelveket szolgál, csupán addig érvényes, ha korábban alapvető fontosságúnak tekintett összefüggések (természet–természetfeletti, anyag–szellem, megismert–megismerő stb.) szem előtt tartása *mellett* valósul meg. Máskülönben akkor is egy *bitorlóval* állunk szemben, ha a specializálódás teljes hiányakor érthetetlenek, hovatovább lehetetlenek lennének az egyedi jelenségek.

Van még egy negatívum, amely számottevő szerepet játszik az ökológiai diszciplínák megsokasodásában. Ezt *megélhetési elaprózódás*nak nevezzük. Arról van szó, hogy sok mindent kitalálnak, ami valójában vagy döntően nem mást, mint egyéni célokat és ambícióikat szolgál. Nem kapcsolódnak a gondolkozás régi kereteihez, mert ott „egyek lennének a sok közül", behatárolhatók és talán ideológiailag megbélyegezhetők. Inkább kialakítanak egy új részterületet, ami – vélik – az övék, ami az ő találmányuk, amin kevesebbekkel kell osztozniuk, ahol szakértők lehetnek, és amiből – olyan világban, mint a mai – megélhetnek. E hozzáállás révén, amely gazdasági és piaci szempontoknak is kedvez, jönnek létre – némi leegyszerűsítéssel – a legújabb tudományágak, az intézetek, a szakirányok és a tanszékek. Mindenesetre tagadhatatlan, hogy létükben a specializáció jelensége mellett egy behatárolható egyéni pszichológiai faktor is nagy szerepet játszik.

*

Az ökológia fentebb említett, kellően átfogó és pontos meghatározása lehetővé teszi egy új fogalom, a *tudatökológia* bevezetését. Konkrétan az, hogy az *oikosz* bármilyen kiterjedésű lehet, de tudatosítottnak kell lennie. (Minden valódi tudatosítás bensőségessé és bensővé tétellel jár együtt.) Sajnos csak remélni tudjuk, hogy a fogalommal nem járulunk hozzá a specializálódás és a megélhetési elaprózódás jelenségéhez – az ökológiai diszciplínák felesleges sokasításához. Reményünk annyiban megalapozott, hogy a tudatökológia nem pusztán egy új ökológiai irányzat, nem egy tudományág, nem egy aldiszciplína. Inkább egy átfogó és markáns irányvonal, amelynek az ökológia minden verziója számára van mondanivalója. Elméletileg az ökológia valamennyi formája végezhető a tudatökológia elvei szerint.

*

Az elmélet és a gyakorlat viszonyának, elsőbbségének és arányának kérdése az ökológia minden változatában megjelenik (a természettudományos ökológiában is). Miként a modern tudományágakra, úgy az ökológiai diszciplínákra azt lehet mondani, hogy döntően gyakorlati irányultságúak. Érdekes viszont, hogy az egyén *saját,* benső, nem-társadalmi gyakorlati életét ugyanekkor kevéssé tudják megérinteni.

Az általánosságban vett modern tudomány büszke gyakorlatiasságára. Szinte kérkedik azzal. Ebben a tekintetben bizonyos spiritualista irányvonalakhoz hasonlítható, melyek közös sajátosságát „praxeomániának" nevezhetnénk – beteges individuális „megvalósításizmusnak". Mániákusnak, mert egyéni érdekek, és ugyanilyen szintű elgondolások mozgatják, melyek áttevődnek a gyakorlatra is.

Mindemellett megfigyelhető, hogy a mai tudományágak szélsőségesen gyakorlatias beállítottságuk ellenére *számos elméleti előfeltevéssel, sőt elköteleződéssel* bírnak. Ezek nem, vagy nem kellőképpen tudatosulnak a számukra (ami önmagában is fontos érv a részletesen kimunkált elmélet jelentősége mellett). Ilyen például a materializmus, a pozitivista realizmus és az objektivizmus. A számtalan gyakorlati kutatás szemléleti és elméleti alapja ezekkel kapcsolatos előfeltevések szintjén áll. És akár tudatosítottak, akár homályban maradók, akár kimondottak, akár nem, akár védelmezettek, akár eltitkoltak, az elméleti előfeltevések mindenhogyan meghatározzák a gyakorlati kutatások irányát. Még eredményeiket is behatárolják.

*

Talán látható mindebből, hogy a megfelelő elmélet kidolgozásának milyen óriási szerepe lenne. Az igazság az, hogy az elmélet és gyakorlat közötti – sokszor képzelt – szakadék csupán az elmélet tudatosítása felől hidalható át. A gyakorlat ehhez kevés, mivel tudatosított elmélet nélkül mindig lesznek nem

tudatosított elméleti előfeltevések, amelyek előre nem látott irányokba viszik a gyakorlatot. Csak nagyon kevés számú (és még kisebb hatású) elméleti műről beszélhetünk, ahol meghaladták a szcientizmus nem kellően tudatosított elvi alapjait, főként megismeréselméleti vonatkozásban.

Figyelnünk kell tehát az elméletre, mert mindenképpen lesz és van. Ha másként nem, csökevényes és nem eléggé tudatosított formákban. A tudományágak elméleti nívója, a *szakelmélet*et leszámítva, jelenleg színvonaltalan. Joggal mondhatjuk, hogy közhelyes „alapelvek" szintjén áll. Általában jópofasággal és emocionális megindulásokkal helyettesíthetőnek vélik. A szakelméletiség pedig a tudomány gyakorlatiasságának mítoszát erősíti, miközben elveit az egyén *egyáltalán nem* tudja követni *saját* életgyakorlatában. És az elméletek azon része, mely nem szakelmélet, mint elmélet is komolytalan. Nívótlan és mélység nélküli.

A tudatökológia megkísérli felszámolni ezt a helyzetet ökológiai tekintetben, vagyis az elmélet nélküli gyakorlat mítoszát, és a tudatosan nem-követhető, egyéni gyakorlatba nem-átültethető, színvonaltalan, perspektívátlan elméletet. Szerintünk véget kell vetni annak, hogy az ökológiában is minden csak beszéd és beszéd és beszéd legyen – anélkül, hogy volna mit követni és valóra váltani belőlük. Az a jó elmélet, ahol az alapelveket nem próbálják széplelkű mondatokkal, közhelyes általánosságokkal, stílussal és statisztikai adatokkal pótolni (melyek máskülönben fontosak); az, amely túl azon, hogy pontos és igényesen megfogalmazott, kristályos elveket, követésre és magunkévá-tételre alkalmas alapelveket mutat fel – legyőzve az elmélet és a gyakorlat közé húzott demarkációs vonalat, melyet az esetek többségében a gyakorlat hívei állítanak, homályos okokból.

A tudatökológia, az egyéni gyakorlati alkalmazhatóság elve mellett, tekintettel van a korábbi bölcseleti eredményekre és filozófiai mélységekre. Ettől még nem elavult és múltimádó, és semmit nem veszít eredetiségéből. Az igazság mellett éppen ezek szentesíthetik.

Ha nincs elmélet, nincs mit gyakorolni. És ha tudattalan, rossz vagy lapos az elmélet, akkor azt gyakorolják.

*

Miután, bízunk benne, láthatóvá vált a tudatökológia elmélethez és gyakorlathoz való viszonya – radikális elköteleződése a megfelelő elméleti alapelvek és keresésük iránt –, közelebbről be kell mutatnunk gyakorlati jelentőségét.

Egyaránt van külső és benső gyakorlati jelentősége, melyek benne egybeforrnak. Előbb lássunk példákat az úgymond külső vonatkozásokkal bíró gyakorlati életére.

> „A lobogó tűz vagy az áramló víz figyelése nem pusztán egy külső jelenség megfigyelése, hanem az elmében lakozó lappangó, kvintesszenciális erő

felébresztése is. […] a jóga pszichológiai rendszere szerint az elmében lakozó lényegi erő határozottan képes értelmezni vagy akár ki is vetíteni a külső tárgyakat." (Szvámí Véda Bháratí: *Mantra és meditáció.* Budapest, 2007, Filosz /Jóga vidjá/, 73. o. Papp József fordítása)

*

Azt mondják – némileg szentimentálisan és közhelyesen, ám nem minden igazság nélkül –, hogy a környezettudatos magatartás akkor valósulhat meg (és érhet el eredményt az ökológiai válságok ellenében), ha mindenki elkezdi realizálni a *saját* életében. Az ellenvetések: mit számít, hogy nem dobok el egyetlen csikket sem, amikor mindenki eldobja; mit számít, ha újrahasznosítható csomagolású dolgokat vásárolok,[1] amikor más nem; mit számít, ha keveset fogyasztok, amikor mindenki sokat; mit számít, ha tekintettel vagyok a környezetemre, amikor mások nincsenek stb.

A tudatökológia szeretné feltárni, hogy majdnem teljesen mindegy, *más* mit tesz, és mit nem tesz; és hogy *végül* is mindegy. Az sem számít, realizálja-e majd „mindenki" a környezettudatosság pozitívumait. *Ami számít, hogy én realizálom-e.* Ott kell kezdeni – és számomra végezni is –, hogy én realizálom. Egyedül ez számít. Nem a hátsó gondolat miatt, hogy a képzelt tudatosságok, az elképzelt mások tudatosságai végül és talán majd összeadódnak az enyémmel, kell megtennem és nem megtennem dolgokat, hanem azért, mert én-magam szeretnék a környezet tekintetében (is) normális és teljes életet élni (s ettől az sem térithet el, hogy mások nem szeretnének). Még csak a példamutatás gondolata sem vezérel. Szeretném ezt, és kész. A legfontosabb, hogy *én* megvalósítsam. Annyira ez számít, hogy azt sem kell mondanom, „*legalább* én megvalósítsam". Nincs legalább. *Számomra* az én megvalósításom minden. Sőt, még azt sem kell hozzátennem, hogy „számomra". *Az én megvalósításom minden.* Mindenki részesedik e hozzáállásból – amennyiben valós – és az eredményeiből, aki akar. *Mindenki, aki így látja* – aki így tudja látni.

Ugyanekkor a tudatökológia nem elnagyolt és egyéni szubjektivizmus. Körültekintő, mely a leegyszerűsítő szubjektivizmus számára is mondani szeretne dolgokat. Az objektivista és kollektivista ökológiáknak szintén tekintetbe kell venniük, hogy nem másutt, mint *ezen a ponton* kezdhetik a maguk megvalósításait. Vitathatatlan ugyanis, hogy a normalitás helyreállításának *egyedüli közvetlen módja* – ökológiai vonatkozásban is – az, hogy *én* mit teszek, vagy mit nem teszek. Hogy a *saját* ökológiai tudatosság megvalósul-e.

A tudatökológia gyakorlati jelentősége itt mutatkozik meg először.

*

Arne Næss, a mélyökológia alapítója és első számú teoretikusa egy 1987-es tanulmányában a következőket írta:

> „A hagyományos felfogás az érett személyiség kifejlődésének három stádiumát különbözteti meg: az *egó*ból kifejlődik a *társadalmi én* (amely magába foglalja az egót); a társadalmi énből pedig a *metafizikai én* (amely viszont a társadalmi ént foglalja magába)." (Arne Naess: Önmegvalósítás, avagy a világban-való-lét ökológiai megközelítése. In *Környezet és etika. Szöveggyűjtemény.* Szerk. Lányi András és Jávor Benedek. Budapest, 2005, L'Harmattan /Ökoetika/, 221. o. Puszta Dóra fordítása. [Kiemelések – *H. R.*])

Eltekintve a „kifejlődés" kifejezéstől (a fejlődés fogalmával mindig valami jóval komplexebb és nehezen kifejezhető folyamatot helyettesítenek), Næss arra gondolt, hogy amíg a testünkkel vagy a hétköznapi tapasztalatainknak megfelelő énünkkel azonosítjuk magunkat, mindaddig *„alulbecsüljük magunkat"* (uo.). Ezért olyan önátalakítási vagy máshonnan nézve önmegvalósítási folyamatot javasolt, amelynek három nagy állomásaként a fentieket jelölte meg.

Azzal semmiképpen nem érthetünk egyet, hogy a tradicionális felfogások mindegyikéből

> „A Természet nagyjából kimarad, […] nem veszi[k] figyelembe közvetlen környezetünket, otthonunkat (azt a helyet, amelyhez gyermekként tartoztunk), sem azonosulásunkat a nem-emberi lényekkel." (Uo.)

Az efféle kijelentések érthetetlenek, különösen az utóbbira nagyon is tekintettel voltak a szellemi hagyományok. Furcsa, hogy Næss, aki érdeklődést tanúsított bizonyos tradíciók iránt, nem talált példákat az iméntiekre.

Mindenesetre a folyamat harmadik állomására bevezette az *ökológiai én* fogalmát. Számára ebben teljesült be „az én *kitágítása és elmélyítése*" (mindkettő egyszerre). Ebben látta minden ökológiai válság megoldásának alapját, a környezettudatosság és a környezeti nevelés legfőbb, morális előírásokat és érveléseket meghaladó alapelvét. Amennyiben az ökológiai én megvalósul, a környezettel kapcsolatos tudatosság magától értetődő lesz, hiszen immár önmagunkról van szó.

A tudatökológia nem mellőzi a metafizikai én fogalmát és nem helyettesíti az ökológiai énnel (mint Næss tette). Azonban elfogadja az utóbbit, a metafizikai énig tartó visszaemlékezési folyamat közbülső és jelentős (2/b) állomásaként. Úgy tartja, elméleti síkon tényleg az ökológiai én jelenti az ökológiai problémák megoldásának elsőleges princípiumát, gyakorlati síkon pedig a tényleges tapasztalása és megvalósítása. Ebből viszont nem következik, hogy az Ént, a valódi ént az ökológiai énre korlátozná, s kizárólag azzal azonosítaná.

*

Valójában nagyon kevés ember rendelkezik olyan elmélyített öntapasztalással, hogy az *oikosz* minden formáját énként, önmagaként tudná átélni. Nagyobb lehetőség mutatkozik arra, hogy belássa a környezet *tudat*természetét; hogy a környezeti formákat saját tudatán belüliként, a tudatosság formáiként tapasztalja. Noha itt mutatkozik meg másodszor a tudatökológia gyakorlati jelentősége, mindez előfeltételez bizonyos műveleteket a tudat fogalmával és felfogásával kapcsolatban.

*

A tudatökológia leszögezi, hogy a *tudat* nem azonos az aggyal, nem azonos a fejjel (tapasztalati szempontból még csak nem is mindig lokalizálható abban), és kizárólagos módon *nem* azonosítható az elmével sem. A tudatosság több mint elmeműködés. Bármennyire elsöprő, magát kizárólagosító is tud lenni az utóbbi, és bármennyire nehéz ilyen esetekben megfigyelni: az elmeműködés mindig a tudatban és a tudatosság határain belül megy végbe.

A tudatökológia olyan tudatról beszél, amely nem egyszerűen *visszatükrözi* a világot. A világ nem pusztán tükröződik a tudatban. A tudat *egyedüli,* melyben a világ létezik. Mégpedig a tudatosságnak megfelelően.

Az elme (elmeműködés, ész, *ratio*) csupán része a tudatosságnak. Védántai hasonlatot használva, az elmeműködés olyan, mint nappali égen (tudat) a Hold. Az elme (a Hold) közvetíti ugyan a Nap fényét, de a tudat egéhez (melyben a Nap közvetlenül ragyog) képest csak annyira, mint a hasonlatban a Hold.

A tudat – végtelenbe nyúlóan – éppúgy magában foglalja az egyes világok szélső határait, mint az utcán előttem baktató nénikét. Nemcsak az eszemet és az agyamat, hanem a sétáló testemet és az utcát is. Nénikének, agynak, utcának, testnek csupán az elmém nevezi és tekinti a „dolgokat".

Minden gondolat, imagináció, érzés és látvány tudaton belüli. De egy papírdarab „maga" is. Az erdő egésze, melyben sétálok, az asztal, melyen írok, az élő Gaia szintén a tudatban, a saját tudatomban van. Sehol másutt azon kívül.

Őrült és őrjítő szubjektivizmus mindez? A legkevésbé sem. Ez a *közvetlen* tapasztalat.

Minden szennyezés, minden mérgezés, minden következménybeli vagy okozó történés egyedül a tudatomon belüliként *tapasztalható*. Még az is a tudatomon belül megy végbe, hogy a tudat kitalálja a tudaton kívülit, és (átmenetileg) ilyennek fogadja el, legyen szó bármiről. Kellően kifinomult tudatossággal megtapasztalható, hogy ezek is a legnagyobb horderejű, valódi tudatban vannak.

Mindezt a legkevésbé sem a dolgok eljelentéktelenítésének szándékával állapítjuk meg. Az ökológiai válságok, beleértve egy kert sarkában bekövetkezett mikroökológiai katasztrófát, éppen annyira szörnyűek a tudatban megtörténve, mintha azon kívül *történnének*.

Sőt, a válság *így* sokkal jobban átélhető. Hovatovább, *a megoldás is közelebb.*

*

Meg kell állapítani, hogy a dolgokat és a folyamatokat a tudat nem kacatosdoboz-szerűen foglalja magában. Mérhetetlen komplexitásának minden részlete *tudatosság*ból áll, mintegy tudatból van szőve. Az újonnan felfedezett atomi részecskék – azokkal együtt, amelyeket még nem fedeztek fel – épp úgy tudatosságból vannak, mint előttem egy zsák krumpli. A tudatosság mindennek valódi alapanyaga.

A billentyűzet tudatosságból áll, ahogy a beton is (noha durva formájából), sőt a fájdalom sem csupán következménye a tudatosságnak.

Minden gond, és *minden* megoldás tudatosság-természetű. Az egyik alászálló, a másik felemelkedő tudatosság. (Ámbár ezek *relatív* fogalmak, hiszen a gond értelmezhető *emelkedésből* következőként, a megoldás pedig egy pozitívum *alászállásaként*.)

Egyedül a *tudat* az, ami van, és ami lehet. Akkor is, ha egy folyamatot vagy egy létmódot tekintek. A létezés tudatosság.

Mindennemű túlzás, elhamarkodottság és hazabeszélés nélkül állapíthatjuk meg, hogy az ember első számú kozmikus felelőssége a tudatosság.

*

Az eddigieknek megfelelően végül is egyet kell értenünk Næss-szel:

> „azonosulnunk kell minden élőlénnyel, legyenek szépek vagy csúnyák, nagyok vagy kicsinyek, érzők vagy sem." (I. m.)

Ez *minden* ökológiai válság *megoldásának* kezdete. Ám csupán kezdet. Az azonosság valójában már megvalósult: a világ kezdete óta fennáll, csak fel kellene ismernie az embernek. E belátás a kulcs hatékony megvalósításához. A népdalbeli felkiáltás – „Nem lehetek sem tulipán, sem rózsa" – tragédiája régen megszűnt.

Mindez azonban nem elég. Nem old meg minden problémát. Az azonosulás *minden* ökológiai *válság* kezdete is. (Erről bővebben később.)

Az élőlényekkel és tárgyakkal való *egyedi azonosulás*on túl – melynek, hangsúlyozzuk, meg kell valósulnia – van egy azonosulás, amely összetartja az egyedi azonosságokat, s legalább ennyiben mélyebb. Az *egésszel való azonosulás*nak nevezhető, a részekkel való azonosulás *felett*.

Az egyetemes azonosság – amennyiben egyetemes – bár túléli a partikularitások összeomlását és halálát, nem éli túl mindennek végét. (Erről is később.)

A tudat *totalitásának* tapasztalata nélkül az ember azonosnak vallaná magát ezzel és azzal, de az egésszel sohasem.[2] Az ilyen azonosulás nyilvánvalóan nem jelent megoldást az ökológiai összeomlásokkal szemben, mivel azokban egyedek és dolgok (viszonylagos) összessége érintett.

Az ember viszont rendelkezik *intellektus*sal, amelynek saját lényege és természete a teljesség. Nem a részlegesség, nem a csupán ezzel vagy azzal való azonosulás.

Ugyanez még inkább elmondható a tudatról, amely a tiszta tudatosság szintjén mindig totális, beleértve a nem-megnyilvánulást is.

*

Ökológiai szempontokból nagy előrelépés volna, ha az emberek saját tulajdonukként tudnának tekinteni a környezet formáira. Tulajdonként az általuk elgondolható legnagyobb környezetre is, amely nem csupán a sajátjuk (vagyis nem csak magántulajdon). Belátva a nem kapitalisztikus tulajdonszemléletben rejlő lehetőségeket, gondoljunk most bele, mekkora pozitívum volna mindennek a – tulajdont meghaladó – *saját tudat* szerves részekénti felfogása.

A tudatökológia (és híve) túllép a tulajdon koncepcióin és *önrészként* tekint mindenre. Kifogások és kompromisszumok nélkül belátja *mindennek* tudati természetét. Azt mondjuk, megalkuvásoktól menten, melyek körébe olykor – noha ritkán – a „hierarchia" szempontjait vonják. Egy olyan hierarchiáét, amelyet nem igenlője teremt, és ezért figyelmen kívül hagyja az egység elvét, következésképpen nincs szó *szent uralom*ról (a hierarchia szó eredeti értelméről).

Az alacsonyrendű és a magasrendű szempontjai, bizonyos esetekben, a tudat és a tudati lét egyetlenségének megtámadásait jelentik. Árulást és sajátos kompromisszumokat a tudat egyedülvalósága tekintetében. A tudatosság kizárólagos felelősségének tagadásait, amely normálisan nem azért szül alacsonyabb rendűeket, hogy megalkudjunk ezen a vonalon – tudaton kívüliként megélve őket –, hanem hogy belássuk a tudatosság nem morális, hanem kozmikus és még hatalmasabb felelősségét.

*

Minden embernek van környezete, melynek alakítása – eltérően például a társadalmi környezettől – közvetlenül vagy közvetlenebbül a hatalmában áll. Ez lehet kastély, kisebb földbirtok, egyszobás lakás, börtöncella. A kiterjedés ebből a szempontból ismételten mindegy. Itt ő maga dönthet arról, hogyan rendezi be, milyen tárgyak veszik körül, csak rajta múlik, hogy mekkora és milyen rend uralkodik benne. Száműzheti a műanyagot és – nagyobbrészt – a fémeket (melyek normalizált funkciója a vágással és a főzéssel kapcsolatos). Lehetőségeihez mérten megteheti, hogy e környezetében olyan tárgyakat tartson, amelyek a maguk mindennapi szintje ellenére *szentséget* sugároznak és valóságos istenemlékeztetők: szellemi valóságokkal kapcsolatosak, avagy – hogy verbálisan is a témánknál maradjunk – ténylegesen a tudatosságra, a saját tudat *teljességére* emlékeztetik. Manapság számos tárgyat meg kellene semmisíteni, betiltani a létrehozásukat, felállítani egy hivatalt, amely a semmitmondó és

ronda tárgyak megalkotóit és terjesztőit megbírságolja. Most azonban nemcsak arról van szó, hogy „jó" és „szép" tárgyakkal vegyük körbe magunkat, hanem hogy olyanokkal, amelyek *valóságosan* a teljes tudatra emlékeztetnek. Ilyenek lehetnek az egyszerű, de szépen elkészített archetipikus tárgyak: egy kút, egy kémény, a fal, egy pohár, egy kancsó, egy kicsiny doboz és így tovább.

A civilizált környezetben tudatosan jelen kell lennie természeti minőségeknek, például a négy alapelemnek. A polgári szempontból „veszélyes" tűznek, a városokban egyébként megmérgeződött levegőnek, a különféle „tisztítások" által másutt megrontott víznek, az általában csak legdurvább formáiban megvalósult puha földnek. És különleges elemeknek is, amilyen például a füst, melyek máskülönben szintén romlott formákban jelentkeznek.

Mindezeket egy spirituális háztartás, bármily szerény legyen is, tudatosan magában foglalja. És megpróbálja kizárni azt, ami mesterkélt külvilági befolyást hordoz. Nem azért, mert az ilyen tárgyak nem a tudat részei, hanem önmagunk *teljessége* iránti felelősségből – ha tetszik, legitim önvédelemből. A rádió zenéi, a színészek, az autók, a turisztikai tájak egy merőben modern tudatosság, a kortudat tényezői, melyek hatékonyan próbálják elfeledtetni és ennyiben tagadják a teljesebb tudatot. Valóban semmi nem kényszerít bennünket arra, hogy a világ szuggesztióit közvetítő számítógépet (internetkapcsolatot), televíziót meghagyjuk vagy minden áron használjuk közvetlen környezetünkben. Nagyvárosban élve még saját gépkocsira sincs szükség.

A normális – nem pusztán dogmatikus és merev – elvetés a tudatökológia része. Az adott és adódó dolgokról alakításukra, az átalakításra helyezi a hangsúlyt.

*

Tovább menve, amennyiben az ökológia különböző diszciplínáinak képviselői úgy végeznék a kutatásaikat saját területükön, hogy tekintettel lennének arra: mindaz, amit tapasztalnak és vizsgálnak, a *saját tudat*on belül megy végbe – méréseik eredményei nem lennének egészen mások, de új „dimenzióval" gazdagodnának, amely alkalomadtán eltérő mérési eredményeket is produkálna. Főként pedig körültekintőbben, pontosabban és jórészt másként interpretálnák azokat. Az *össztudatosság* magukat a mérési szempontokat és módszereket is megváltoztatná, legyen szó akár biológiai, társadalmi, filozófiai vagy fenomenológiai megközelítésről.

*

A valódi tudomány számunkra ott kezdődik, amikor felismerik:

> „Mindig tökéletes megfelelés van egy világ és az emberek tudatállapota között" (René Guénon. Idézi Kilény Zsigmond: Oikosz és logosz. Online: http://www.irodalmijelen.hu/node/7670).

„[…] az igazi determináció nem kívülről jön, hanem magából a létezőből" (René Guénon: *A nagy triád.* Budapest, 2007, Arcticus /Libri religionis 5/, 87. o. Szilágyi Gyöngyi fordítása).

Az ilyen felismerések arra késztették a tudatökológiát, hogy kidolgozza a maga szigorúbban benső oldalát, amely kevésbé van tekintettel az ökológia általános szempontjaira. (Azt mondjuk, *szigorúbban* benső, hiszen tudati szempontból minden külső is benső: tudaton belüli.)

Amennyire megítélhetjük, e metódus annyiban helyes, hogy képtelenség elgondolni olyan fizikai szennyeződést, amelynek ne lennének meg a maga benső és mentális megfelelői, előzményei és gyökerei. Az alacsonyabb rendű nem származhat másból csak magasabb rendűből elve negatív tekintetekben is igaz:

„A konkrét hulladék növekvő mennyisége még több gondolati, mentális, érzelmi és lelki szemét meglétét feltételezi. Ha a számítógépünkön, a levelező programunkban és az interneten található maradványok nagyságára [és minőségére] gondolunk, mindez talán nyilvánvalóbbá válik. A tudati hulladékok tekintetében felidézhetjük a divatos könyvek, folyóiratok, filmek, zenék gondolati és hangulati maradványait [mindazt, ami utánuk marad]. A konkrét szemétmennyiség mindig egy kevésbé látható, ám jóval kiterjedtebb mentális és lelki elszennyeződés következménye." (Horváth Róbert: Tradíció és ökológia. *Ars naturæ* [Szeged], 1–2. sz. [2010] 296. o.)

A tudatökológia megpróbálja megszüntetni azokat a benső negatívumokat, amelyek a környezeti válság külső tényének okai, benső eredői. E személyes munka fontosságának a hangsúlyozása, előmozdítása miatt is egyedülálló az ökológiában.

*

Van egy környezetünk, amelyen az otthonunknál is közvetlenebbül kezdhetjük meg az ökológiai munkát, és gyakrabban tehetünk benne rendet: ez a saját tudatunk éppen aktuális állapota (környezetként felfogva). Megállíthatjuk a gondolatok automatikus kavargását, annak révén, hogy valamit hosszan és tudatosan végiggondolunk. Elméleti tematikumokkal foglalkozva, feloldhatjuk azon görcseinket, amelyek a világi problémákhoz való tapadásaink miatt jöttek létre. Miként arra László András gyakran rámutatott, az általános és közvetlenül elérhető emberi tudatnak és tudatosságnak ma ez a két fő ellensége: *az automatikus elmeműködés* és *a ránk törő gondok* (az ezekkel kapcsolatos tétlenségünk és önmegadásunk). *A gondolkozás az első nagy ökológiai rendező.* Képes lecserélni, felváltani nemcsak rossz és kavargó gondolatokat, hanem rossz érzéseket, érzületeket és hangulatokat is. Az aktív és tudatos gondolkozás képes a bennünk működő állapotok, sőt va-

lóságok cseréjére, átalakítására. Bensőbb tekintetben is emlékezzünk rá: a tudatökológia az adott és adódó dolgok helyett alakításukra, az átalakításra helyezi a hangsúlyt.

A tudat szorosabban benső vagy egyéni ökológiájában természetesen szerepe van látszólag külső tényezőknek is (ezért beszéltünk például a tárgyak szerepéről). Ahogyan egy indiai tanító mondta:

> „Amikor valaki tehetetlenné válik a dühtől, gyakran azt javaslom neki, hogy üljön folyóvíz mellé, és egyszerűen csak figyelje az áramlást. Nem lehetséges, hogy valaki megfigyelje a hűsítő víz áramlását és környezetének békéjét anélkül, hogy le ne csendesítené az indulatát. Ha valaki depressziótól szenved, azt javasoljuk neki, hogy figyelje a lobogó tűz lángjait, mert ha valaki folytatja ezeknek a lángoknak a figyelését, a depressziónak enyhülnie kell.
>
> Ha igaz, hogy egy érzelem egy természeti jelenség alkalmazásával ilyen egyszerűen megváltoztatható, mennyivel hatásosabb lehet, ha valaki hasonló benyomásokhoz jut, de az a benyomás a saját pszichológiai szükséglete szerint kiválasztott és szakszerű vezetés mellett történik, ráadásul ismétlődően, hosszabb időszakon át végzi, mint ha valaki egyszerűen csak felidézi egy ilyen természeti jelenség emlékét?" (Szvámí Véda Bháratí: i. m. 72–73. o.)

A tudatökológiában kitüntetett szerepe van az esztétikumnak és a művészeteknek is, amiről egy másik alkalommal majd bővebben szólunk. Most csak annyit, hogy

> „[Püthagorasz] Felfogása szerint a zene is sokban hozzájárul az egészséghez, ha valaki megfelelő módokon használja fel. Nem mellékesen szokta tudniillik használni az ilyen tisztítást – így nevezte ugyanis a zene révén történő gyógyítást. […] Voltak bizonyos dallamok, melyek a lélek indulatai ellen voltak alkotva, így elkedvetlenedés és a lélek mardosásai ellen – ezeket igen hatásos segítségnek tartották –, voltak mások harag, indulatok és az efféle állapotokban levő lélek mindenféle elváltozása ellen, de kitalálták a dallamok egy külön fajtáját a vágyak ellen is. A táncokat szintén felhasználták." (Iamblikhosz V. 110–111. In *Görög gondolkodók. 1. köt. Thalésztól Anaxagoraszig.* H. n., 1992, Kossuth, 57–58. o. Ritoók Zsigmond fordítása)

Még fontosabb a könyvek szerepe. Ugyancsak Püthagorasz

> „Felhasználta a lélek helyrehozása céljára Homérosz és Hésziodosz kiválasztott verseit is." (Iamblikhosz V. 111. In uo.)

*

A tudat végtelenbe nyúló és gömbszerű teljességén innen, az ember bizonyos rátekintésnek megfelelően nem tesz mást, mint újra meg újra újabb és újabb

világokba lép. Felelőssége ezen a fokon abban áll, hogy milyen világba lép; precízebben: el tud-e hagyni világokat azért, hogy jobb és szebb, vagyis teljesebb világokba lépjen.

Más szempontból, az ember létezése – ugyanezen a szinten – nem más, mint *társulás.* Ez fizikai társulásnál mélyebb, hiszen társul egy remete is, azzal, amire gondol, vagy amit tesz. A társulás-felfogás nem mond ellent az iméntinek, mert társulni valamivel annak világába lépést is jelent.

Hadd használjunk most egy szanszkrit kifejezést, minthogy ökológiai szempontból is jelentőséggel bír, a *szatszangá*t. A *szat* egyebek mellett létet jelent, létezést meghaladó értelemben teljes létet, amely kapcsolatban áll az igazsággal is, és mindazzal, ami jó. A *szangha* közösséget jelent, szoros kapcsolatot (egy közös cél elérése érdekében). A *szanga* jelentése majdnem ehhez hasonló: érintkezés és társulás. A *szatszanga* értelme így az igazság társaságában levés, a léttel való érintkezés, a legfőbb jóhoz való kapcsolódás. Sankara és követői főként a „nagy szellemek társaságában lenni" értelmében használták a fogalmat (a Nyugaton is ismert „Keresd a bölcsek társaságát" értelmében). A bölcset és a nagy szellemet, a *szat*nak megfelelően, azonban kiterjeszthetjük mindenre, ami jó, igazsággal és teljességgel kapcsolatos. Lehet egy bölcs könyve is, egy fontos gondolatmenet, egy táj képe, egy tradíció, egy jó kisugárzású ember, egy megfelelő gondolatokat ébresztő tárgy. Vallásosan fogalmazva minden, ami *ténylegesen* Istenre emlékeztet.

A tudatökológiának egy ilyen értelemben vett társulás művészetének kell lennie, mindig tudva, hogy mikor, mivel, milyen világba lépünk.

*

Szeretnénk elejét venni egy lehetséges félreértésnek, miszerint a tudatökológia nem más volna, mint a tudat és a környezet harmóniába hozása, vagy pedig a tudat harmonizálása. Az előbbivel kapcsolatban már láttuk, hogy nincs tudat *és* környezet, hanem tudat van és *benne* környezet(ek). Ami az utóbbi tévedést illeti, a tudatökológia összetettebb tudatökonómiai gazdálkodást irányoz elő a tudati tényezőkkel annál, hogy csak a harmóniára legyen tekintettel. Más szavakkal: tudja, hogy a végső és teljes harmónia eléréséhez nem-harmonikus elemeknek is meg kell valósulniuk, azokat szintén meg kell ismernünk, és a helyükön kell kezelnünk.

A művészeti alkotások – legyen szó regényről, festményről, zeneműről vagy akár filmről – jelentősége éppen abban áll, hogy egyszerre elégítenek ki komplex, egymással gyakran ellentétes késztetéseket és igényeket. Különféle, eltérő minőségeket realizálnak a cselekmény, a téma, a mondanivaló megvalósítása közben. Máskülönben el sem tudnák érni e céljaikat. Ebből a szempontból általánosan furcsának, jelentéktelennek tartott vagy lebecsült jelenségeknek is fontos szerepük van a tudatökológiában.

Hadd említsünk egy példát. A hagyományos mesék operáltak *horror*szerű elemekkel. Ezeket ma vagy elhagyják, vagy mesterséges és egyre gyakrabban beteges műfaji keretek között valósítják meg. Az utóbbi tényből és a vonatkozó értékítéletből viszont nem következik, hogy a félelemnek és bizonyos bizarr, de archetipikus képeknek semmilyen jelentősége nem lenne a tudatosság és a teljes tudat tekintetében. A koponya, a halál, a fekete szín, az árnyék, egy kopasz faág, egy átsuhanó fantom része a tudatökológiának, akkor is, ha semmi nem emlékeztet közülük harmonikusnak mondott fényképekre, melyek utazási magazinokban vagy a *National Geographic*ben láthatók (noha megfelelően átélve az utóbbiak is fontosak lehetnek). Ugyanilyen tudatosságnövelő és teljessé tevő átmeneti szerepe lehet mindannak, ami az erotikát és a humort képviseli – akkor is, ha veszélyesek (mert olyan formákkal való érintkezést jelentenek, amelyek máskülönben romboló mentális környezetet teremtettek).

*

Hasonló gondolatkör, hogy a tudatökológia nem merül ki a takarékosságban. Az ökológiai megoldásoknak általában ez az egyik kulcsszava és javaslata. Kétségtelen, hogy mára oly mértékben tékozló és hedonisztikus életvitel az általános, amit korábban a királyok is visszautasítottak volna, mint túlzást, mint (ahogyan ma élik) nem megfelelő gazdagságot. Van azonban valami színvonaltalan, sőt hamis abban, hogy az elsőleges és gyakran egyetlen, amit az ökológiaváltozatok előírnak, a spórolás.

Bizonyos, hogy kerülnünk kell a fogyasztást – a pazarlás és a bőség manapság legitimált formáit (melyek csak a kényelemre és élvezetre irányulnak). Ehhez nem férhet kétség. Tudnunk kell azonban, hogy bármely ökológia, ahol a fő alapelv ez, gyanús. Miként egy közeli barátunk megfogalmazta, azoknak az unokái, akik évtizedekkel ezelőtt teleszórták a természetet mindannak többé-kevésbé veszélyes hulladékával, amiből meggazdagodtak, most előírják számunkra, hogy takarékoskodjunk. Környezetvédelmi és ökológiai pályázatokat írnak ki, programokat terjesztenek el, mert annyi környezetszennyezés után immár ez szolgálja fenntartható gazdagodásukat.

Miután a környezetvédelem jó ideig baloldali mozgalom volt, egy-két évtizede – ugyancsak manipuláltan – a „mérleg nyelvének" álságos szerepét játssza jobb- és baloldal között. Egy politikai játszmáktól valóban *független,* felelős ökológiai irányvonal bizonyosan nem közhelyes. Nem csak spórolásra szólít fel, ami mindig önérdek-gyanús, de legalábbis ökológiai koncepciótlanságra vall. Például: ne égessünk villanyt, ahol nem tartózkodunk; vagy ne folyassunk sok vizet fürdés közben. Igen, ám a fény soha nem csak fizikai fény, a teljesebb megtisztuláshoz pedig szükségünk van a folyó víz (a levegő és a víz együttes) tapasztalatára. Vajon az ökológia melyik mai formája hívja fel a figyelmünket ezekre az adott esetben fontos összefüggésekre?

A *tudatökológiának* sem nem egyedüli, sem nem fő szempontja a takarékosság. Mint már említettük, a tudati tényezők körültekintőbb és komplexebb ökonómiájával rendelkezik.

*

Fel kell tennünk a kérdést, hogy a tudatökológia számára pontosan mennyire és mennyiben fontos a környezet fogalma. Aki megértett bennünket, tudja, hogy páratlan mértékben, hiszen minden környezet a saját tudat része, nem más, mint tudati környezet.

A kérdés mégis fontos, mivel előző írásunkban azzal a váddal illettük a környezetfilozófusokat és az ökológiai szakembereket (semmiképpen nem durva formában), hogy *a körülményekre terelik a tudatot, és mintegy a környezetbe oltják és oldják, a környezetre redukálják.* Mindemellett: *ugyanarról a szintről akarják orvosolni a környezeti problémákat, ahol keletkeznek;* a természet síkján állva akarják meggyógyítani a természetet (ld. i. m. 300–301. o.). Fenntartjuk korábbi megállapításainkat.

A tudatökológia, a kortárs ökológiai formáktól eltérően, magában foglal olyan tudati szinteket is – figyelmet fordítva rájuk –, amelyek nem nyilvánulnak meg környezetként és látható természetként, de *meghatározó* szerepet játszanak azok létében és milyenségében.

> „A jelenségeket különösnek és bámulatosnak találjuk – de nem ismerjük fel mind közül a legcsodálatosabbat, azaz azt, hogy egy és kizárólag egy határtalan erő felelős
>
> *a)* minden látott jelenségért és
>
> *b)* a látás aktusáért.
>
> Figyelmünkkel ne időzzünk állandóan az élet, a halál és a jelenségek változó dolgain! Még a látásuk vagy észlelésük aktusára se gondoljunk, csak arra, *ami lát és észlel mindent:* arra, ami mindezért felelős." (Frank H. Humphreys. Idézi Arthur Osborne: *Az Önismeret ösvénye. Srí Ramana Maharsi élete és tanítása.* Budapest, 2011, Filosz /Arunácsala Könyvek/, 153. o. Malik Tóth István fordítása. [Kiemelés – *H. R.*])

Itt felidézhetjük az álomtalan mélyalvás vagy akár az álom közvetett jelentőségét is: ébredés után gyakran oly élességgel tapasztaljuk a tárgyakat (sötétben is), mint soha máskor az ébrenlét során; reggel olyan színeket, még inkább szubtilis fényviszonyokat látunk, amilyeneket a legpompásabb naplementékkor sem. Ezek és a hasonló tapasztalatok a finomfizikai és a nem-megnyilvánult állapotok kutatására késztetik a tudatökológiát: *olyan valóságok tudati vizsgálatára, amelyek jelentős, noha nem kellően ismert mértékben befolyásolják a tudati környezet minőségét,* és amelyek – kellő és megfelelő tudatosítás esetében – *jelentősebb mértékben hozzájárulnának a magasabb minőségű környezetek létrejöttéhez.*

Mindezidáig nem, vagy kevéssé kutatták, hogy a szándékos nem-észlelésnek, az érzékelés tudatos korlátozásának, az érzékek aszkézisének szerepe van-e abban, hogy – később – az ember milyen környezetet tapasztal. A tudatökológiai kutatások egyértelművé tehetik ezt. Nem csupán azt mondhatjuk, hogy az érzékek (átmeneti) visszafogása *hitünk szerint* jótékony hatással van a környezettel szembeni érzékenységre s magának a környezettapasztalásnak a minőségére, hanem ez *bizonyossággá* válik a tudatökológiában. Megjegyezzük, nemcsak a környezet mentális formáira gyakorolt pozitív hatásról, hanem empirikus és fizikai valóságáig elmenő hatékonyságról van szó.

A tudatnak vannak szférái, koncentrált valóságai, amelyek *soha nem* társulnak, és nem lépnek semmilyen világba, mégsem állíthatjuk velük kapcsolatban, hogy egyáltalán ne lennének befolyással a társulásokra és a világokra. Igenlésük okán a tudatökológia elfogadja a *centrum* és *periféria* elnagyolt kettősét, és a centrum irányában tartja megtalálhatónak az említett valóságokat. Perifériának tekintjük a környezetet, és centrumot tételezünk a tudat tekintetében. Úgy valljuk, hogy az emberi létezőnek minden szempontból szüksége van arra a koncentráltságra, összpontosítottságra, egyhegyűségre és középpontiságra, amit a centrum kifejez.

Ugyanekkor *elnagyolt kettős*t említettünk, és koncentráltságot (vagyis *együtt-középpontosulás*t). Ezért bevezetjük a *mindenre kiterjedő* és *mindent felölelő centrum* – látszólag különös – eszméjét, s hangsúlyozzuk, hogy ehhez képest minden más centrum *álközéppont,* akkor is, ha láthatónak, és akkor is, ha láthatatlannak tételezi magát.

A környezet – tehát a periféria – mindenekelőtti jelentőségét abban látjuk, hogy *pótolhatatlan szerepe van az álközéppontok meghaladásában,* az álcentralitások legyőzésében.

Magának a mindent felölelő centrumnak a nézőpontjából a periféria nem más, mint középpont.[3] De összpontosulások, tagolódások a mindenre kiterjedő centrumban is mutatkoznak. Alább szállva szintek és minőségek is.

Az említett nem-megnyilvánuló valóságok felkutatása érdekében a tudatökológiának vannak benső szintjei és témái, melyek igen kevéssé „öko-logikusak" (ld. például a környezethez való viszony harmadik szintjének vagy dimenziójának elméletét, idézett írásunk 303–304. oldalán). Szokásos ökológiai logikával *nem* megközelíthetők. Mégsem mondhatjuk ezekre sem, hogy egyáltalán semmilyen, netalántán ellenséges viszonyban állnának a környezettel.

*

A *támasztékok nélküli tudat* ideája, s az ahhoz vezető, *bensőleg is egyre kevesebb tárgyi és környezeti támaszt használó tudatosság* gondolata kétségtelenül a tudatökológia fontos szereplői.

Ennek oka *a teljes függetlenség* szándéka. Ha nem számolnánk ezekkel, nem ismernénk a tudat természetét. Azonosulni tudnánk dolgokkal, ám azok

válságba kerülnek. Együtt tudnánk érezni a krízisbe került létezőkkel, de nem tudnánk a válság fölé emelkedni. Legfeljebb annak *illúzióját* éreznénk, hogy gyakorlatias módszerekkel elejét lehet venni a válságnak, vagy meg lehet oldani azt. A *közvetlen* fölemelkedéstől mégis messze lennénk. Márpedig, ha semennyire nincs bennünk felülemelkedettség, nem tudunk válságos helyzeteket megoldani. *Ilyen a legjobb szándékú ökológusok esete:* a krízisre irányítják a figyelmünket, azután bizonytalan, átmeneti, vagy egyenesen álságos megoldások közepette *benne hagynak minket.* Mindezt azért, mert nem tételeznek centrális, kiemelkedő, feltétlen, önmagának elég, mégis teljes valóságot.

*

Talán elég lesz ennyi egy új ökológiai irányvonal, a tudatökológia megalapozásaként. Mindez csupán bevezető, a további részleteket később kell kifejtenünk, amihez „mások" velünk együttműködő aktivitására is számítunk.

Jegyzetek

[1] E példa egyszerű és látszólag köznapi volta ellenére van valami megrázó és elgondolkoztató abban, hogy az ember mennyi hulladékot termel pusztán azzal, hogy tejet iszik: amit ma többnyire műanyag zacskóba vagy dobozba csomagolnak. Ne féljünk belegondolni, hogy csupán ezzel milyen mennyiségű szemetet hagyunk magunk után. És: valósággal rejtélyes, hogy miért nem *csak* üveges tejet és más visszaváltható csomagolású dolgokat lehet vásárolni. Ismerjük az érveket, melyektől azonban nem kevésbé ördögi, hogy miért nem a visszaválthatóságnak (a gyártókra terhelt újrahasznosításnak) megfelelően szabályozzák és rendelik el a dolgokat.

[2] Néhányan felvetették, hogy egy élettelen tárggyal való egyedi azonosulás a szemlélő halálát, mint mondják „megsemmisülését" jelentené. Ez, valójában, csak akkor *volna* lehetséges, ha a szemlélő *kizárólag* azon a szinten állna, mint a tárgy, amellyel azonosul, ekkor viszont nem tudna vele *azonosulni,* továbbá, ha a tárggyal való azonosságot *nem* kísérnék más azonosságok, amelyek egyenként és összességükben is csak magasabb szintről lehetségesek. Számunkra úgy tűnik, hogy az egyetlen tárggyal való azonosulás következtében beálló „megsemmisülés" túlzottan spekulatív felvetés, és hogy nem az általános emberi tévedések, hanem az alsóbb mágia világába tartozik. Még ilyenként is csupán az adott tárgy alatti és feletti szinteket érintheti, hiszen éppen a tárgykénti továbbélést, nem pedig a „megsemmisülést" valósítja meg.

Némileg más téma, de az átmeneti kihunyásokból spontánnak tűnő újragenerálódások fakadnak, melyek annak függvényei, hogy a kihunyás milyen előzmények nyomán valósult meg.

Egyébként e kihunyások, akkor is, ha egy tárgyra való túlzott fókuszálás révén jönnek létre, indirekt *feltételei* annak, hogy a tudat ne csak állapotként, hanem dinamizmusként, folyamatként is átélje önmagát. Másfelől: annak is feltételei, hogy tárgyi világ *egyáltalán* létezzen.

[3] Az a tény, hogy például a korai buddhizmustól, ha nem is teljesen, de meglehetősen távol áll az ilyen azonosulás és önkiterjesztés, most nem számít. A vallások és a tudatökológia viszonyával majd más alkalommal foglalkozunk.

Rutilio Sermonti

TUDOMÁNY ÉS HALADÁS!

Az ember Prométheusznak érzi magát egy falevéllel szemben[1]

E napokban száraz levelek aranysárga takarója borítja a tájat és utcáinkat; sok teendője van a városi köztisztasági hivatalnak és a fás kertek tulajdonosainak, hogy eltakarítsák a *civilizált* területekről, még ha e szőnyeg sokkalta szebb is, mint az aszfalt vagy a kövezett út pusztasága. Tavaszunknak megfelelő időszakban ugyanígy történik a déli féltekén (noha a földfelület kisebb kiterjedése okán kisebb arányokban).

Mennyi falevelet jelent ez minden egyes évben? Lehetetlen megszámolni, de bizonyosan milliárdok milliárdjait, mindenféle formájút, méretűt és színűt.

A kapkodó modern ember (hogy mi a fenének siet, nem tudni) hajlamos úgy tekinteni a levelekre, mint *hulladékra,* mint egy hatalmas, értéktelen (sőt, az eltávolítás és elszállítás költségei miatt negatív értékű) halomra, és bosszankodva, szinte megvető utálattal tapossa. Nem érzi a legkisebb erkölcsi szükségét sem, hogy megbecsüléssel adjon nekik végtisztességet, ha másért nem, hát azért, mert rövid és zöld fiatalságukban csendesen gondoskodtak arról, hogy lehetővé tegyék számára az életet, igazán értékes javakat nyújtva, mint amilyen a lélegzéshez nélkülözhetetlen oxigén és a mindennapi kenyér. Ugyanis, ahogy mindenki tudja, csak e levelek által *lelkiismeretesen és ingyen* végzett fotoszintézis képes átalakítani a vizet és a szén-dioxidot szabad oxigénné és szénhidráttá (keményítővé és cukrokká). Ám földre hullott látványuk engem másféle gondolatokra inspirál, s kellene ihletnie bárkit, akinek a leghalványabb fogalma van a biológiáról. Arra, hogy minden egyes levél – szerkezetét és kémiai működését tekintve – *a Természet hamisítatlan mesterművét* jeleníti meg, amelynek semmiféle emberi technológia, legyen bármennyire *előrehaladott,* nem lenne képes megálmodni a durva utánzatát sem.

Még a középkori alkimisták álmaiban, sőt a modern tudományos–fantasztikus irodalom legutópisztikusabb fantáziáiban – ha azok a lehetetlen lehetségesként való elképzelésére is szakosodtak – sem merészelik feltételezni, hogy e levelek közül a legegyszerűbbet sikerülne *előállítani*. Még az igen nagy ostobaságot képviselő – hogy így mondjuk – evolucionisztikus és abiogenetikus elméletnek sem, amely képes arról handabandázni, hogy egy fehérje vagy egyenesen

a felettébb komplex élő sejt *véletlenségből* jött létre – még ennek sem sikerült soha beoltani a legőrültebb és legelszántabb technokratákat, hogy e dolgok emberi eszközökkel való létrehozását megkíséreljék. Egy falevél pedig sokkal összetettebb, mint egy protein vagy akár egy egész sejt.

Nos hát, *az Anyatermészet* minden évben képes *előállítani* milliárdnyi ilyen növényi mesterművet, oly módon, hogy a hideg érkeztével lehulljanak és elhaljanak, s hogy következő évben nekigyürkőzzön pontosan ugyanannyi, nem kevésbé csodálatra méltó mestermű előállításának. Sőt, az „előállítani" kifejezés nem megfelelő, mert minden lombhullató fában, mi több, minden jövendőbeli fa magjában már benne foglaltatik a lombozat évenkénti elvesztésének képessége a téli álom idejére és regenerálódásáé minden tavasszal, bármiféle újszerű *beavatkozás* nélkül. A lehullott levelekből pedig nem *szemét* lesz, mint a durva és élettelen emberi termékekből, hanem *humusszá* alakulnak, s a gyökerek felszívó képességén keresztül teljesen visszaszolgáltatják összetevőiket a növényeknek.

A Természet ugyanis, mivel korlátlan mennyiségű teremtő energiát birtokol, a Földnél milliószor nagyobb csillagokat tud létrehozni és elpusztítani, ám üreges, hajlékony és részlegesen átereszthető csöveket is, amelyeket viszkózus anyag jár át, s néhány mikron méretűek (egy pókháló közönséges fonala).

Ennélfogva *a hatalmas és a miniatűr dolgokban sem ismer határokat,* nincs szüksége *gazdálkodás*ra, ugyanakkor – figyelem! – nem *pazarol* egy milligrammot sem. Szóval, kortársaim, futtassátok végig szemeteket az arany, a vörös és a barna összhangján, amit az örökzöldek levelei színesítenek, majd csukjátok be szemeteket és gondolkodjatok el egy pillanatra. Ha nem *„vettétek körül magatokat hideg homállyal"*,[2] mint Carducci írta, nem lesz nehéz három következtetésre jutni:

Először: az elbizakodott tévhit, hogy *uraljátok a Természetet*, a *haszon* nevében való *haladás*otok gyerekes agyrémeivel együtt teljesen nevetséges, s az egyetlen dolog, amit tehettek, ha maradt még csöppnyi ész tökfejetekben, hogy *megpróbáltok visszatérni,* lábujjhegyen és lehorgasztott fejjel, *a nagy kozmikus rendbe,* amit káromoltatok.

Ezt azonnal meg kell tenni, mielőtt a pusztítás visszafordíthatatlan lenne.

Másodszor: a fejetlen és tébolyult technológiátokkal, *silány szükségleteitekkel* mindaz, aminek a megtételére képesek vagytok, a környezetetek elszennyezése és tönkretétele, ám a nagy kozmikus rend, amit Természetnek avagy Istennek hívunk, fütyül a Föld elhanyagolható kis golyóbisára, mely az Univerzumban kisebb jelentőséggel és súllyal bír, mint a Földön egyetlen kecskebogyó. Ezért ostobaságotok igazi áldozatai csakis ti lehettek, illetve az élőlények, akik balszerencséjükre osztoznak veletek a bioszférában.

Harmadszor: mi, emberek is *a mindeneket kormányzó nagy bölcsesség* alkotásai vagyunk – beleértve kiváltságunkat, az *intellektus*t is, mely egyszersmind terhünk. Következésképpen *nem lehet, hogy ne szellemünkkel összeforrva létezzen*

e bölcsesség, a lehetőség, hogy összhangot valósítsunk meg a kozmosszal és önmagunkkal. Arról van szó, hogy kimondottan visszaélünk e lehetőséggel, sőt olyan területekre merészkedünk *racionális gondolkodásunkkal*, amelyek e képesség számára nem átjárhatók, s egyenesen *„Istennél derekabbnak"* érezzük magunkat.

Ezt mondják számomra a száraz őszi levelek. Mit gondoltok, ha elbizakodott szómenéseinkkel, csapásainkkal és mérgeinkkel mi, emberek háborút folytatunk a Természet határtalan és mérhetetlen hatalmával, vajon kié lesz a végső győzelem?

Fordította: Kocsi Lajos

Jegyzetek

[1] [Forrás: http://www.mementonatura.org/terra.php – *A szerk.*]

[2] [Giosuè Carducci: *Nell'annuale della fondazione di Roma (Róma alapításának évfordulójára).* Az idézett sor a vers ötödik versszakából származik: *„Salve, dea Roma! / Chi disconósceti / cerchiato ha il senno di fredda tenebra, / e a lui nel reo cuore germoglia / torpida la selva di barbarie."* Képes Géza fordításában: „Istennő, Róma, aki nem ismer, az / hideg homállyal vette körül magát / és barbárság burjánzik annak / durva szivében." In Képes Géza: *Válogatott műfordítások.* Budapest, 1951, Szépirodalmi Könyvkiadó, 184–185. o. – *A szerk.*]

Kurt Almqvist

A DOLGOK KAPUIN ÁT

Tíz meditáció[1]

A KAPU

A dolgok közt és közted titkos rokonság van.
Szemeim megpihennek arcodon
mint fáradt vándorok a nyári tájban
Lám, te mutatod dolgomat utamon:

Magas és örökké tárt kapu vagy;
a kezdet és újulás hétköznapjain
járok alattad a vándorlásban
keresni, gyűjteni vonásaid.

A CSERMELY

Az isteni Princípium nem cselekszik. Azáltal, hogy nem tesz semmit, nincs semmi, amit ne Ő tenne.
Csuang-ce

Vajon nem példa értékű-e a csermely? Nem épít, mégis hatalmas, királyi csarnok nő körülötte a fák ágaiból. Nem játszik semmilyen hangszeren, de azáltal, hogy az erdő adta lehetőségek ritmusa szerint folyik, szüntelen, tiszta zenével tölti meg csarnokát. Nem keresi a végtelent, de természetének törvényét követve mégis eltűnik a tenger ölelésében.

KÉT NAPFELKELTE

Június

Még minden az éjszaka foglya,
a földön minden élet
szanaszét szórva. Néhány rekedt sirály repked a légben
szárnyaik alatt különös fénnyel,
mintha fehérségük távoli, fontos látomást
hordozna –

És feltűnik a láthatáron Ő.
Megszűnik-e minden, mikor a mindenható Fény
elmerül a vízben?

Nem, nem – a víz csípőket-karokat emel – lágy
és fáradhatatlan kezekkel hordozza,
hullám hullám után,
végtelen koronázási menetben
partjainkra hozza.

December

Ki jársz közöttünk bíztatón, halkan:
Fény, tompítsd hevét a lélek tüzének,
a lélek középpontja legyen fészked –
Szívünk pulzusa ritmusa
az Úr kezének,
létünk az Ő pompás felségében
távol és közel valóságokra ébred,
őstanításából nyer bölcsességet
és csendben lélegzik Lélekzetében.

VÁRATLAN LÁTOGATÁS FENTRŐL

Csukott szemmel ültem. Mikor felnéztem egy kis pók mászott a levegőben, egészen közel hozzám. Úgy látszott, mintha szabadon lebegett volna. Egy kis ideig úgy maradt, majd felkúszott ahhoz a lámpához a mennyezeten, ahonnan jött. Ez a le- és felutazás háromszor megismétlődött. Olyan volt, mint egy fontos titok megnyilvánulása.
A szál, amely a pók járműve, saját anyagából, önnön belsejéből való. Ilyenformán a pók minden csekélysége ellenére Krisztus és minden más égi Hírnök jelképe: az a „szál", amelynek segítségével leszállnak a Földre, majd újra felemelkednek onnan, az isteni Ige, amely csordultig tölti őket: „Senki sem ment fel a Mennybe, csak az, aki a Mennyből szállott alá: az Embernek Fia, aki a Mennyben vala."

A SZARVAS – A FÜLBEMÁSZÓ – A SZÁZLÁBÚ – A LÉGY

A kereszt vízszintes karjainak kettőssége feloldódik középen, a Megfeszített szíve közelében.
Van egy erre emlékeztető teremtmény: a szarvas. Agancsának két fele a teljes szívet formázó királyi fej közepén egyesül. Talán ezért hordhatja éppen a szarvas a középkori legendában szarvai között a keresztet.

Minthogy mindennek van torzképe, létezik olyan teremtmény is, amely szarvát nem a fején hordja, hanem – az alfelén.

Végezetül, egy harmadik teremtmény meg sem próbálkozik valamely magasabb lény utánzásával, hanem hetykén vállalja, hogy ő a sokasághoz tartozik: ez a százlábú.

Valami módon – megfordítva, vagy közvetetten, vagy egyszerűen létéből következően – minden az Egységről tanúskodik. Még egy olyan semmibe vett teremtmény testének felépítésébe is, amilyen a légy, az Egység pecsétje van vésve: lábai olyanok, mint annak a két összefont háromszögnek a csúcsai, melyek Salamon pecsétjét alkotják.
„Isten szégyenkezés nélkül választ szimbólumként egy legyet" – mondja a *Korán*.

A FÖLDALATTI NAP

Némely puebloindiánok úgy tartják, hogy a Nap este a fák ágain át egy alattunk lévő világba száll, hogy éjszaka onnan világítson. Azokat az összefüggéseket, melyekről ez a mítosz regél, a legeslegelső hajnal képe világíthatja meg. A még sötétkék, csak gyengén világosodó űrben kirajzolódó fekete faágak gyökerek, melyek az égi humuszba merülnek; a nappal gyökerei pedig az éjszakában a lenti, láthatatlan égbolt felé törekvő ágak.

Az, ami „külső" és „felső" nappal, így „belső" és „alsó" lesz éjjel, és fordítva. Ilyenformán tartatik fenn a kozmikus egyensúly.

A FEHÉR TAVIRÓZSA

Tudom, hogy egyedül Isten jó.
Ezért tárom ki szüntelenül karjaimat Felé,
s Ő lebocsájtá lelkembe
Szolgájának Salamonnak pecsétjét.
Mi a fent és mi a lent?
A Hold mélyen a fák gyökerei alatt barangol,
és magasan a fák koronái felett buggyan az iszap.
Szívemben találkozik az Ég hat vonala,
mindenek fordulópontja a szivem.
Így nyugszom üdvözülten a ragyogó mélység fölött,
ahol menny és föld megszűnik
és beteljesedik.

DANKASIRÁLYOK

A rakodópart alsó kövén fekete arcukat a tenger felé fordítva dankasirályok ülnek. Amikor elmegyek mellettük, kiáltozva merülnek bele a párás légbe. Kiterjesztett szárnyaikkal köszöntik a vizet. Egyet még lebbennek felszínén, aztán leülnek, elrendezik tollaikat – mint egy királynő, mikor trónjára ül – és elcsendesednek.
Én, az ember vagyok szárnyaik, kiáltásuk, a kő, mely felszálltukkor lábuk nyomására vár.
A hitetlen kő, a vágy kiáltása és azok a fehér szárnyak
– mindez én vagyok.

A fák és az erdő

Akár a fák – bármennyire különbözőek is – midőn a földből oszlopokat emelnek, egy titokzatos egység – az erdő – részeivé válnak, így a különböző tanok is oszlopok, egy hatalmas Szentély oszlopai, amely magában foglalja és feloldja a tanok sokféleségét.
Aki nincs tudatában ennek, az nem látja a fától az erdőt.

Füst

Ezek a gondolatok és képek talán összefüggéstelennek látszanak.
Olyanok, mint a füst arabeszkjei, amelyek látszatra céltalanul keringenek egymás körül, ám a valóságban egységet alkotnak a levegő által, amelyben a dohányzó ajkain át létrejönnek, majd eltűnnek annak feje fölött. És ugyanaz a levegő keletkezésük és elmúlásuk.

Fordította: Szelényi Szentjóbi Annamária

Jegyzet

[1] [Forrás: Kurt Almqvist: *Genom tingens portar. Meditationer.* Delsbo, 1989, Åsak. Részletek. Az első, a negyedik, a hetedik, a kilencedik és a tizedik meditáció forrásául szolgált: *Tradíció évkönyv,* Debrecen, 2003, Kvintesszencia Kiadó, 211–212. o. (– *A szerk.*)]

Peter Milward

AZ ÖKOLÓGIA METAFIZIKÁJA

Nagy a jelentősége annak, hogy az elején kezdjük a dolgokat, különösen, ha olyan manapság általánossá vált fogalomról beszélünk, mint az „ökológia".[1] Nagyon lényeges megőriznünk elménk tisztaságát és világosságát az általunk használt szavakkal kapcsolatban. Igen fontos tehát, hogy – mint a filozófusok mondják – meghatározzuk kifejezéseinket. Végül is, miként T. S. Eliot panaszolja, a „szavak rugaszkodnak, / Megpattannak s néha megtörnek, a teher alatt, / A feszítéstől, megcsúsznak, kisiklanak, tönkremennek, / Pontatlanságba enyésznek, helyükön se maradnak, / Nyugton se maradnak."[2] Ilyen szó az „ökológia" is.

Mi tehát az „ökológia"? Ha egyszerűen alkotóelemeire bontjuk az összetett görög főnevet, a „ház" jelentésű *oikosz*t és a „szó" jelentésű *logosz*t kapjuk. Mégis, aki manapság „ökológiáról" beszél, nem gondol sem a „házra", sem a „szóra". Ennek ellenére ezek a szavak még mindig őrzik megkülönböztető jelentőségüket a ma használatos összetételben. Régi elemek, amelyek az új egészben is megtartották jelentésüket.

Mit értünk tehát mi „ökológia" alatt? Nos, definiálhatjuk úgy, mint a biológiai tudomány ama ágát, amely az élőlények egyensúlyával foglalkozik a természet világán belül. A minket körülvevő természet, a világ, amelyben élünk, mozgunk és léttel bírunk a születéstől a halálig, egy bizonyos finom és törékeny egyensúlyon alapszik. Ám ezt az egyensúlyt egyre fokozódó mértékben háborgatja, és felborulással fenyegeti a természeti elemek túlzott használata avagy kizsákmányolása.

Korábban a legtöbb ember földművelő társadalomban élt és természetesnek vette, hogy harmóniában él a világgal. Ám később, „a tudás hatalom" baconi elvére támaszkodó kísérleti tudomány felemelkedésével az emberi mohóság és kapzsiság – amely korábban soha nem ismert mértéket öltött korunkban, a második világháborút követően – feldúlta a természet egyensúlyát. A természet világának uralmunk alá hajtását hajszolván sikeresen földig romboltuk világunkat. Ám amint a római költő mondja: *„Naturam furca expellas, tamen usque recurret"*[3] – a természet visszatér, ha vasvillával űzöd is el.

Elérkeztünk tehát a „ház" jelentéséhez. Nem csupán arról a házról van szó, amit emberi kéz emelt, hogy egy család hajlékául szolgáljon. Nem arról „a házról, amit az egyszeri Jankó épített", és amely láttán büszkén felkiált, „de ügyes fickó vagyok én"! A természeti világ háza ez, amelyet isteni kezek al-

kottak, hogy az emberi lények benne élhessenek – békében és harmóniában egymással. Arról a házról van szó, amelynek építését oly elragadóan írja le a *Genezis* első fejezete.

Minden az égi világosság megteremtésével kezdődött. Ezt követték a mennyezet és a falak, a föld és a vizek alapjai, majd a ház díszei, a maghozó füvek és a növényzet más formái, aztán a ház lakói, a madarak a levegőben, a halak a vízben, a vadállatok a földön, míg minden készen nem állt az első férfi és nő megérkezésére. Isten maga az építőmester, a tervező, a művész és a kertész – egyetlen szóval: a Teremtő.

Igen ám, de kicsoda Isten? E mögött nagy misztérium rejlik, a láthatatlan látó, a teremtetlen teremtő, a számos különféle létezőben és a létezők felett jelenlévő egyetlen tiszta lét. Nevét feltárta a Törvény öt könyvének, a *Pentateuchus*nak feltételezett lejegyzője előtt. Mózesnek, aki juhait terelgette a Sínai-hegy lankáin, Isten így nyilatkoztatta ki magát: „Vagyok, aki vagyok".

Így ami Istent mindenekelőtt és mindenekfelett jellemzi, az egyszerűen az „Én Vagyok", lehetőleg nagy betűkkel írva. Isten birtokolja a „lenni" ige egyes szám első személyű alakját. Egyszerűen kinyilvánítja jelen idejű, egyetlen, személyes létét. Az *Ótestamentum* isteni kinyilatkoztatásának központi magvaként közli Mózessel, hogy Ő Van.

Itt az emberben felmerülhet némi ellenvetés azzal kapcsolatban, amit Isten magáról mondott. Hát nem egy transzcendens, mindenekfelett álló lény Ő? Nem összehasonlíthatatlan, páratlan, egyedül önmagában álló? S most mégis úgy találjuk Istent, még teremtőként is, mint aki alászállt a teremtett lények szintjére. Úgy beszél itt magáról, mint valamelyik teremtményéről.

Valóban, Isten teremtetlen Lét *(being)*, az egyedülállóan neki járó egyes számmal, nagy L betűvel kezdve, míg mi teremtett lények *(beings)* vagyunk, a magunk közönséges többes számával, kis kezdőbetűvel írva a „lényeket". Ám mégsem csupán puszta többes szám vagyunk. Sőt, közönségesek sem. Mindegyikünk egyedülálló és páratlan a maga módján. Ekként mondhatja mindegyikünk magáról, hogy „Én vagyok" – a szerényebb kisbetűs írásmódhoz tartván magunkat.

Persze főként az emberi lényekről szólok itt, férfiakról és nőkről, akik adományként megkapták Istentől a szó képességét, amely révén elmondhatják: „Én vagyok". Egyetlen állat sem, még a majmok, papagájok, hollók sem mondták soha, hogy „én vagyok" – a tudatosság vagy az értelem bizonyos fokát is birtokolván. Egy papagáj megtanítható rá, hogy gazdáját utánozván az „én vagyok" szavakat ismételgesse. Ám ekkor e szavak üres hangok csupán, melyeknek jelentése nem a jól idomított madárra, hanem a türelmes idomárra vonatkozik.

Most elérkeztünk az „ökológia" összetett szavunk másik tagjához. Nem csupán a természeti világ „házát", ezt az isteni kéz alkotta házat vizsgáljuk, hanem a „szót" is, amely megteremtette. Ugyanis a *Genezis* első fejezetében

azt olvashatjuk: „És Isten szólt: »Legyen világosság!« És lett világosság." Ám nemcsak világosság lett, hanem a világosság megteremtése előtt már ott volt Isten szava, amire a „szólni" ige múlt idejű alakja utal.

Isten az, aki kimondja a teremtő szót, és a dolgok létrejönnek, nem egyszerre, hanem egymás után, az idő előrehaladtának megfelelő ütemben. És így, a kezdetben kimondott első szó eredményeképpen, elragadtatott szemünk előtt láthatjuk a teremtett lények felvonulását. Majd Istennel együtt elismerően mondhatjuk: „Jó!"

Ily módon, amint Szent János írja a *Genezis*t ismétlő összefoglalásában, „kezdetben volt az Ige" és „benne élet volt, és az élet volt az emberek világossága". Mi is, akárcsak János, vagy mint a teremtésről szóló másik beszámolóban, a *Példabeszédek* 8. fejezetében az újonnan született Bölcsesség, gondolhatunk úgy önmagunkra – minden blaszfémia nélkül – mint aki Istennel együtt jelen volt a teremtés kezdetekor. Végignézhetjük a világosság kibontakozását attól a pillanattól kezdve, amit a tudósok ma „Nagy Bummnak" neveznek – noha én szívesebben hívnám „Nagy Villanásnak", tekintve, hogy a hang sokkal lassabban halad, mint a fény. Előbb pillantjuk meg a villámot, mint ahogy a mennydörgés hangja megüti fülünket.

Ezután szemlélhetjük tovább a fényt, amint különféle alakokat ölt galaxisok, csillagok és bolygók formájában, míg végül kikristályosodik és megszilárdul különböző növények és állatok alakjában a mi kis bolygónkon, a Földön. Oly lenyűgöző mindez! Ösztönzést érzünk, hogy tapsoljunk, és ne csupán azt kiáltsuk minden egyes dologra, hogy „jó!", hanem azt, hogy „nagyon jó!" – az egészre együttesen.

Ilyenformán hasonlíthatjuk magunkat Isten gyermekeihez, akik a világ hajnalán örömükben így énekeltek: „Dicsőség a magasságban Istennek, és a földön békesség a jóakaratú embereknek!" Végül, a szcientista képzelet mérhetetlenül hosszú *aión*jai után mi is megérkeztünk a Földre. Láthatjuk mindazokat a dolgokat, amelyek ismerősekké váltak születésünk óta – virágokat és fákat, madarakat és halakat, s még oly sok állatot.

Neveket adhatunk nekik, ahogy Isten elénk hozza őket, amint egyenként elébe vezette Ádámnak is. Magunkra ismerhetünk bennük és Őbenne, aki a mi kedvünkért elnevezi őket. Megpillanthatjuk magunkat előbb Ádámban, majd Évában, s velük együtt mindannyian mondhatjuk: „Én vagyok!" Ezáltal Isten igéjét visszhangozzuk, magunkba fogadva Isten valódi nevét.

A teremtett lények eme hosszú felvonulásából, kezdve a világosság eredeti formájától az élet különféle megjelenési formáin át, le egészen a változatos hangokat kiadó állatokig és madarakig, valami azonban hiányzik. Bármily lenyűgözőek is mind egytől egyig, és bármily érdekes nevet adni nekik, mindannyiójuknak van egy hiányossága. Beszélhetünk hozzájuk, a rájuk ruházott néven szólíthatjuk őket, ám nem képesek válaszolni nekünk. Mond-

hatjuk egy tehénnek, hogy „mú-mú", az egyetlen válasz azonban, amit a tehén adhat, egy visszhangként megismételt „mú-mú" lesz. S ezzel vége is a társalgásunknak. Valódi kommunikáció nélküli társalgás ez.

Másfelől, mikor Ádám találkozik Évával, el van ragadtatva. Önmagára ismer benne, de mégsem ő maga. Olyan, mint ő, ugyanis osztoznak az isteni név visszhangzásának közös privilégiumában: „Én vagyok". Be tudnak mutatkozni egymásnak: „Én Ádám vagyok" – „Én Éva vagyok". Mindkettőjükben jelen van, ami az addig teremtett lényekben nem volt meg: Isten szava, a beszéd képessége, avagy görög szóval, a *logosz*.

Éva azonban más, mint Ádám, lévén nő, ő pedig férfi. Ám a Szeretet hatalma férfiként és nőként összeköti őket. A Szeretet pedig, Isten szavával együtt, már a kezdetektől jelenlévőnek mutatkozik az isteni Lélek(zet)ben vagy Szellemben, amely az őskáosz vizei felett lebegett.

Úgy gondolunk a teremtő Igére, mint ami kezdetben Istenből száll alá, akár a Fiú az Atyából. Úgy képzeljük, hogy alászáll, egyre lejjebb és lejjebb a teremtmények során át a Lét(esülés) Nagy Láncolatában – a spirituálistól a materiálisig, a lelkestől a lélektelenig, a fenti tiszta Léttől a lenti nemlétig, a mindentől a semmiig.

Alexander Pope *Az ember próbájá*ban *(Essay on Man)* hasonlóképpen csodálattal beszél a világ bámulatos rendjéről. Őelőtte pedig Szent Pál kommentárjait olvashattuk az Ige megtestesüléséről, aki alászáll a mennyekből a földre, kiüresítvén magát istenségéből, hogy eggyé váljon a bűnös emberiséggel, semmivé téve magát, hogy mindent nekünk adhasson. Ezt „új teremtésnek" nevezik, mégis a régi irányvonalait követi. Kezdetben, miként Dryden dalolja, „a harmóniától a mennyei harmónia felé", majd lenyűgöző összhangban folytatódván „az emberben teljesedik be".

Mármost feltehető a kérdés, miként vonatkoztatható mindez arra, amit „ökológiaként" ismerünk manapság? Miként teszi mindez lehetővé annak a gyakorlati problémának a megoldását, hogy helyreállítsuk az egyensúlyt a természetben, amelyet vak mohóságunk révén éppen elpusztítunk, méghozzá minden rendelkezésünkre álló tudományos, technikai és mechanikus eszköz segítségével?

Nos, hadd válaszoljak Salamon profetikus szavaival: „Mikor nincs menynyei látás, a nép elvadul".[4] Vissza kell tehát térnünk a kezdetekhez, az egyszerű „ház" és „szó" szavakhoz, hogy megérthessük az összetett „ökológia" szó jelentését. Szükséges ehhez, hogy a természet világát „házként" lássuk, amelyben élnünk kell, ám amelyet nem emberi, hanem isteni kéz emelt. Szükséges az is, hogy alaposan megvizsgáljuk ennek a háznak a különböző részeit, végigvonultatván azokat örömtől ragyogó szemeink előtt, s csodálkozva felismerjük: „Ez mind az enyém!" Csakhogy nem azért az enyém, hogy visszaéljek vele, hanem hogy használjam, élvezzem, sőt, szeressem.

Mi több, amennyiben önmagunkra úgy gondolunk, mint férfira és nőre, akiknek a *logosz* hatalma, a szavakban való szólás képessége megadatott – továbbá, ha eltöprengünk ama képességünkön, hogy visszhangozhatjuk az isteni nevet: „Én vagyok" –, s ha végül ráébredünk, mennyire különbözünk a többi élőlényektől Isten házában, amely a természet világa – csak akkor válik számunkra természetessé, hogy megrendülve átérezzük mindeme dicsőség teljes súlyát. Csak ekkor válik természetessé feltenni a csodálkozó kérdést: „Ki vagyok én, hogy ily megtiszteltetésben van részem?" Egyidejűleg csak ekkor válik természetessé a világba kiáltani, miként Péter tette a szent hegyen: „Jó nékünk itt lennünk!"

Gerard Manley Hopkinssal együtt eltöprenghetünk azon is, „A Föld szeme, nyelve, szíve mi más és hol másutt lenne / ha nem a kedves és kitartó emberben?"[5] Valóban kijelenthetjük: „Mily becses vagyok én Istennek, aki számomra megteremtette mindeme dolgokat a mennyben és a földön! Szeretete mily hatalmas, nagylelkű és számítástól mentes irántam!" A Föld nem szólhat a saját érdekében. A Föld csupán annyit tehet, hogy van. Ha hangot ad ki, azt a fák között susogó szélben, az ágakon daloló madarak, a gyökerek között játszadozó állatok képében teszi. Csak az ember képes a Föld javára szót emelni, miképpen Hopkins is a Föld érdekében szólal fel versében. Így az ember nem is annyira ura, mint inkább képviselője a Földnek.

A Földről, mint isteni kezek által emelt házról vagy templomról szóló értekezésem e pontján óhatatlanul eszembe ötlik két másik vers is angol költőktől. Ez a kérdés ugyanis nem a tudósok tárgykörébe tartozik, akik csupán rideg, objektív terminusokban beszélnek a Földről; ez igazából a költők birodalma, akiknek mondandója szubjektív – nem a fejükből, hanem a szívükből szólnak.

Az első Coleridge, aki a Föld felszínén élő valamennyi teremtménnyel kapcsolatban imáról beszél és szeretetről, mint az ima lelkéről. „Istent szeret – mondja –, aki szeret / mindent: kicsit és nagyot; / mert Ő is csupa szeretet, / aki minket alkotott."[6] Ennek az imának a lényege éppen az, hogy Isten Igéje, amely a mennyek magasságából alászállott a föld mélységeibe, kiüresítvén magát még istenségéből is, nem csupán az értelem vonatkozásában nyilvánul meg „szóként", hanem a spirituális hatalommal összefüggésben álló „szeretetként" is.

Ily módon, miként korábban már említettem a *Genezis* második fejezetére utalván, Ádám nem csupán nevet ad az Úristen által elébe vezetett állatoknak, hanem szeretettel is eltelik, mikor Isten társául adja Évát. Ugyanakkor, amit hangsúlyozni szeretnék a korábban idézett vers tükrében, éppen az, hogy Ádám és Éva szeretete nem exkluzív, kizárólagos – mintha (egy hajdan népszerű dal szavaival élve) „te volnál az egyetlen lány a világon, én pedig az egyetlen fiú". Épp ellenkezőleg, mindent magába foglalónak kell lennie, szétáramolván a Föld teljes felületén, az igaz szerelem kifejeződésének megfelelően.

Elvégre Ádám szemében Éva nem csupán Éva maga. Emlékezteti őt minden egyébre a világon – többek közt a virágokra, melyek oly nőiesek. Szemé-

ben a virágok arra valók, hogy leszedje és Évának ajándékképpen csokorba rendezze őket, szerelmének zálogaként. Éva szemében pedig Ádám nem csupán Ádám maga. Emlékezteti őt minden egyébre fenn a mennyekben – többek közt az égen ragyogó csillagokra. S csakugyan, odafenn a csillagok hasonlóak a virágokhoz idelenn. Így a Férfit tradicionálisan az éghez, a mennyei atyához hasonlítják, míg a Nőt a földanyával hozzák kapcsolatba.

Ám ez nem minden. Idelenn a virágokban és odafenn a csillagokban Ádámnak és Évának nem csupán egymást kell megpillantania, hanem teremtőjük kezemunkáját is. Hálát kell adniuk azért a nagylelkűségért, hogy mindezeket nekik adta. Majd, átgondolván, hogy miként van jelen, és miként működik mindenben, szeretniük kell Őt mindenben és mindent Őbenne. Ugyanis Ő alkotott meg mindent, a kis és nagy dolgokat egyaránt. S mivel bennük van és feltárja bennük magát, ezek mind szeretetére méltó dolgok. Még akár el is képzelhetjük őket – s ezzel talán kivívjuk a „szánalmas téveszmék" terjesztésének vádját is –, amint beszélnek hozzánk a maguk módján, és sajátos létszintjükön mind visszhangozzák az isteni nevet: „Én vagyok".

Mindez felismerhetően benne foglaltatik Hopkins egy másik versében: „Halandókra, mindükre rászabott: / időt-helyet sorsuk befele élni / kifejlenek; *önvalóm* szól s igézi / kiáltván: *Amit teszek, az vagyok.*"[7] Ugyanis nem csak az emberi lények privilégiuma az isteni név visszhangozása, ami az ő szavaikkal így szól: „Én vagyok". Minden más lény is, éljen a földön vagy a föld alatt, a tengerben vagy a levegőben, a maga sajátos módján képes kifejezni: „Én vagyok".

Majd, minthogy mind osztoznak ebben az isteni névben, és (az értelmes és értelemmel nem bíró teremtmények közötti régi középkori különbségtétel szerint) Istennek vagy „képmásai", vagy „nyomai", mind kötelesek – szó szerint, mivel „összeköttetésben" állnak – szeretni egymást. Ez az a szeretet, melyet Szent Pál a „tökéletesség kötelének" nevez. Ez a Szellem ama harmóniája, amelyből minden dolog keletkezett, éppúgy, mint a teremtő Igéből.

Most pedig elérkeztünk második költőnkhöz, Henry Vaughan-hoz. Egy reggelen képzelete elé tárul, amint „csengve szól, / Zsoltár keringésre e gyors Kerekség, / Ébred, dalol, / Már szél lohol, / Habot sodor, / S így vad s madár / Az Ő dícséretére jár. / Zendül nagy Egység, / Szent Himnusz, s Rend, Harang szava, / Természet-Szimfónia".[8] Íme, pontosan megfogalmazva az ökológia ideája, amely nem pusztán a természet világának tudományosan meghatározott erőegyensúlyában áll, hanem „a Természet nagy harmóniájában és szimfóniájában".

Ez az, amit Vivaldi is felismert a *Négy évszak concertó*iban, és Beethoven is meghallott *Pastorale szimfónia*jában. Ez az, amit a nagy költők és zeneszerzők mind felismertek a természet világában avagy „házában", és amely leginkább inspirálóan hatott költészetükre és zenéjükre. Ők azok, akik megmutatják nekünk a feldúlt természeti rend helyreállításának igazi módját, emlékeztetvén

minket az eredeti rendre – megmutatván a természet végcéljához vezető igazi utat azáltal, hogy visszairányítanak minket a kezdetekhez.

Végezetül meg kell jegyezzem, hogy amit mondtam, az valóban, nem pedig akadémikus értelemben véve, metafizikai. Ugyanis messze túlmutat azon a fizikán, amely eredetileg (a szó arisztotelészi értelmében) a dolgok természetének, *phüsziszének* tanulmányozását jelentette. Túlmutat Bacon, Galilei és Newton „új tudományán", amely sajnos maga is kivette részét a természeti világ ökológiai egyensúlyának jelenlegi feldúlásából. Túlmutat magán a természet világán is, ahogyan azt szemeinkkel látjuk és füleinkkel halljuk.

Ugyanis a természet „háza", amelyben élünk, és amelyet isteni kezek emeltek, nem csupán annyi, amennyit szemeinkkel látunk, füleinkkel hallunk, vagy amennyit precíz matematikai számításokkal megmérhetünk belőle. Ugyanolyan mértékben nem látható, mint amennyit látunk belőle, és épp annyira nem hallható, amennyire halljuk. Miként John Keats is megjegyezte az *Óda egy görög vázához* című versében: „Édes a hallott dal, de mit a fül / Meg sem hall, még szebb".[9] Még misztikusabb, vagy inkább paradox módon fogalmazott egy másik költő, Francis Thompson: „Ó, láthatatlan világ, mi megpillantunk téged! / Ó, fel nem fogható világ, mi megérintünk téged! / Ó, megismerhetetlen világ, mi megismerünk téged! Felfoghatatlan, mi megragadunk téged!"[10] Ez az, amit ismerünk, becsülünk és szeretünk a körülöttünk lévő természeti dolgok külső formáiban, ugyanakkor egyesülünk belső harmóniáikkal és emberként kivesszük részünket a természet szimfóniájából.

Egy ilyen metafizika, mint utaltam is rá, egyáltalán nem tudományos, tárgyilagos vagy objektív – a kísérleti tudomány(osság)ról való gondolkodás régi, konvencionális értelmében. Ez ugyanis felismeri, hogy mi magunk, emberi lények is részei vagyunk a természet minket körülölelő „házának". Nem pusztán azt ismeri fel, hogy szubjektumok vagyunk, kontrasztban az objektíve vizsgálni kívánt dolgokkal, hanem hogy minden dolog szubjektív és objektív egyben. Csak akkor tudunk mélyükre hatolni, ha rokonszenvezünk, együtt érzünk velük, anélkül, hogy elrettentene a „szánalmas téveszme" vádja – amely kifejezést éppen azoknak vághatnánk a képébe, akik használják!

Sőt mi több, egy ilyen metafizika egyáltalán nem szekuláris, a mindezidáig elfogadott tudományosság fogalmának megfelelően, hanem a szenttel határos. Minden dolognak igyekszik visszaadni a szentség eredeti ideáját. Ezen idea fényében pedig minden dolgot úgy lát, mint ami kezdetben a teremtő Igéből és Isten szelleméből származott. Ugyanakkor költői fohász formájában úgy tekint a célhoz való visszatérésre, miként azt Hopkins is teszi, nagy római elődje, Vergilius szavait visszhangozván: „Tőled jön, hozzád érkezik / Isten, ki szomját oltja, kit / kezed forrással üdvözít, / porom fényedbe öltözik."[11]

Fordította: Umenhoffer István

Jegyzetek

[1] [Forrás: *Sacred Web. A Journal of Tradition and Modernity,* http://www.sacredweb.com/online_articles/sw14_milward.pdf – *A szerk.*]

[2] [Vas István fordítása. *„Words strain, / Crack and sometimes break, under the burden, / Under the tension, slip, slide, perish, / Decay with imprecision, will not stay in place, / Will not stay still." – A szerk.*]

[3] [Quintus Horatius Flaccus: *Epistolæ*. I. 10. 24. – *A szerk.*]

[4] [*Péld* 29,18. Károli Gáspár fordítása. Káldi György fordításában: „Látomás nélkül a nép féktelenné lesz". – *A ford.*]

[5] *[„What is Earth's eye, tongue, or heart else, where / Else, but in dear and dogged man?" – A szerk.]*

[6] [Szabó Lőrinc fordítása. *„He prayeth best who loveth best / All things both great and small. / For the dear God who loveth us, / He made and loveth all."* Szó szerinti fordításban: „Az imádkozik legjobban, aki a legjobban szeret / minden dolgot, kicsit és nagyot / Mivel drága Istenünk, ki minket szeret / alkotta és szerette mindezeket." – *A szerk.*]

[7] [Gárdonyi Viktória fordítása. *„Each mortal thing does one thing and the same, / Deals out that being indoors each one dwells / Selves goes itselfs, Myself it speaks and spells, / Crying, What I do is me, for that I came." – A szerk.*]

[8] [Tandori Dezső fordítása. *„the quick world awakes and sings. / The rising winds and falling springs, / Birds, beasts, all things / Adore him (namely God) in their kinds. / Thus all is hurl'd / In sacred hymns and order, the great chime / And symphony of nature." – A szerk.*]

[9] [Tóth Árpád fordítása. *„Heard melodies are sweet, but those unheard are sweater." – A szerk.*]

[10] *[„Oh world invisible, we view thee! / O world intangible, we touch thee! / O world unknownable, we know thee! / Inapprehensible we clutch thee!" – A szerk.]*

[11] [Gárdonyi Viktória fordítása. *„Thee, God, I come from to thee go, / All day long I like fountain flow, / From thy hand out, round about, / Mote-like in thy mighty glow." – A szerk.*]

Horváth Róbert

TERMÉSZET ÉS TERMÉSZETFELETTI VISZONYAKÜLÖNBÖZŐ TRADÍCIÓKBAN

Ars naturæ vagy ars metaphysicæ?

FELVEZETÉS

A modern környezetvédők köreiben egyre divatosabb nézet, hogy a múlt több kultúrája a maihoz hasonló ökológiai válság, környezeti szennyezés és természeti kizsákmányolás következtében hanyatlott le majd tűnt el. Tekintettel az állítás súlyára, megdöbbentően kevés érvvel szolgálnak, és máig egyetlen megvádolt kultúra esetében nem bizonyították meggyőzően a feltevés jogosultságát. Általánosítások és feltételezések valóságában mozgunk, jelenkori sajátosságok múltba vetítése közepette, ami meglehetősen gyakori jelenség manapság.

LETŰNTEK-E MÁR CIVILIZÁCIÓK ÖKOLÓGIAI KATASZTRÓFÁK RÉVÉN?

Vitathatatlan, hogy a természeti környezethez való inadekvát viszonyulás nemcsak lokális katasztrófák előidézője lehet, hanem kiterjedt környezeti, éghajlati és geológiai kataklizmáké is (amelyek elméletileg globális méretet ölthetnek). Szintén igaz, hogy a katasztrófák súlyát nem csak kiterjedtségük dönti el: amennyiben ugyanaz a környezethez való viszonyulás idézi elő, a kisebb helyi összeomlások éppen annyira figyelemre érdemesek, mint a nagyobb méretűek (bármikor és bárhol történjenek).

Viszont ritkán tudjuk a bizonyosság erejével eldönteni, hogy egy adott katasztrófát tényleg a környezethez való rossz viszony idézett-e elő. Különösen így van ez nagy történeti távlatok esetében. Minden katasztrófa ökológiai katasztrófai is (az ökológia kifejezés tág értelmében), de egy környezeti összeomlás lehet tág értelemben vett természeti tényezők következménye, nem csak meggondolatlan emberi tevékenység visszahatása.[1] Vallásosan mondhatjuk például azt, hogy a természeti katasztrófák minden esetben emberek hibáinak és mulasztásainak büntetései, ám ilyen pozícióból sem állíthatjuk, hogy mindig és kifejezetten a környezethez való rossz viszony isteni ítéletei.

A legnagyobb, özönvízszerű kataklizmák kétségtelenül képesek lehetnek arra, hogy hatalmas civilizációk minden maradványát eltöröljék (nemcsak tárgyi, hanem teljes környezeti kultúrájuk nyomait is). Nem kell ilyenekre gondolnunk ahhoz, hogy belássuk: egy civilizáció hulladékképzésének a maradványai már kisebb természeti katasztrófák után teljesen eltűnhetnek, anélkül, hogy tárgyi kultúrájának elemei semmivé válnának. Vagyis a környezetszennyezésre utaló régészeti leletek gyakori hiánya miatt is igen nehéz egzakt módon megállapítani, hogy a környezettel való megromlott viszony okozta egy adott kultúra hanyatlását.

Hulladék és hulladék, szemét és szemét között ugyanakkor jelentős különbségek mutatkoznak. Léteznek hulladékok (ezekről *napjaink* környezetszennyezése révén tudunk), melyek eltűnése nehezebben megy végbe a tárgyi kultúra bármely más elemének megsemmisülésénél. Ilyen maradványokkal azonban *egyetlen korábbi kultúra esetében sem* találkozunk.

A természeti erőforrások kizsákmányolásának persze maradhatnak nyomai a tárgyi leleteken kívül. Bizonyos katasztrófák, amelyek eltörlik a tárgyi kultúrát, mintegy meghagyják a természeti erőforrás-kiaknázás nyomait, melyek hosszabb ideig megmutatkoznak a földtani rétegekben. Soha nem tudhatjuk viszont *biztosan,* hogy az egyes növényi és állati fajok hirtelen hiánya, vagy az erdőtüzek nyomai, melyek a tárgyi kultúránál jobban konzerválódnak, *szándékos* és *emberi* pusztítás következményei-e.

A környezetvédők által példaként felhozott letűnt kultúrákat[2] azonban nemhogy özönvíz nagyságrendű kataklizmák nem választják el a mai kortól, de olykor természeti katasztrófák sem. Ezekben a civilizációkban a „természeti alapok elpusztítása" úgy látszik nem volt olyan fokú, hogy nagyobb kataklizmákat eredményezett volna. A sumer birodalom végét, Kr. e. 1800 körül, valószínűleg a nomád amurrú törzsek beáramlása okozta elsősorban. A mai Jordánia területeire eső nabateus királyságét vélhetően a karavánkereskedelem hanyatlása (és közvetlenül semmiképpen nem tehető felelőssé a Petrát Kr. u. 363-ban majd 551-ben megrázó földrengésekért). Az etiópiai akszúmi királyság végéhez ugyancsak nem a „természeti alapok kimerülése" vezetett, hanem főként a tizedik századi arab terjeszkedés. A maja civilizáció hanyatlását mindenekelőtt belső törzsi viszályok, vándorlások és nyughatatlanságok okozták,[3] folyamatosan és fokozódóan, nem pedig a természet kizsákmányolása. Csupán két általában felhozott példa, az indus-völgyi civilizáció és a húsvét-szigeti polinéz kultúra esetében bizonyosak meghatározó természeti okok a hanyatlás tekintetében: klímaváltozás és erdőpusztulás Kr. e. 1700 körül az előbbi, és Kr. u. 1400 és 1600 között bekövetkezett erdőirtás az utóbbi esetében. Azonban a Harappá-civilizáció tekintetében sem állítható egyértelműen, hogy az ottani természeti katasztrófa elsősorban és biztosan a környezettel kapcsolatos meggondolatlan emberi tevékenység visszahatása lett volna. A téma kutatói még

a Húsvét-sziget esetében is vitatják, hogy ökológiai katasztrófáját kizárólag az erdőirtás okozta volna.[4]

Egy kultúra vége igen komplex jelenség, minél nagyobb volt, annál inkább. Elméletileg fenntarthatjuk annak lehetőségét, hogy nagyon nagy távlatokban léteztek a maihoz hasonló civilizációk (az evolúció elvetésével akár a Földön is). Ez azonban egyrészt nem bizonyítható, másrészt csak annyiban érhettek véget ökológiai katasztrófával, amennyiben a *maihoz* hasonlítottak, nem pedig attól különböző, *tradicionális* kultúrák voltak. Azt is meg lehet állapítani, hogy a kisebb katasztrófáktól a kataklizmákig tartva egyre valószínűtlenebb, hogy egyedül a környezethez való rossz viszony idézte volna elő azokat.

Az eddigiekben összegyűjtött logikai szempontokat mellőzve felettébb ingoványos területre lépnek tehát, akik olyan állításokra ragadtatják magukat, hogy a Föld nagy füves pusztaságait az állatok tűzzel való felhajtásának módszere hozta volna létre. Erdőégés nyomait látjuk földtani rétegekben, valójában azonban *nem tudjuk,* hogy szándékos égetés következményei-e. Mivel az efféle feltételezéseket tényként állítják be, mindenekelőtt *a múlttal szembeni rosszindulat* az, ami felmerül, továbbá egy sajátos, *lelkifurdalásbeli áthárítás.*

Legalábbis vitatható, hogy a múlt bármely tradicionális kultúrája – akár egy polinéz – *a maihoz hasonló* ökológiai válság, környezeti szennyezés és természeti kizsákmányolás következtében hanyatlott volna le. A modern kor, ha nem is előzmények, de ismert korábbi megfelelések nélkül áll válságos viszonyban a szűkebb és a tágabb környezettel. Példátlanul szennyezi és vámpirizálja azt, mondhatni, hogy egyedülállóan sekélyes és hibás természetszemlélet révén.

Az ökológiai válság gyökereinek környezetfilozófiai keresése

Az egyéni hiányosságok és a pszichológia körébe sorolható indítékok mellett bizonyos ökofilozófiai érvelések is eredményezhetik vagy támogathatják a fentebb vizsgált nézetet. Ezek részletesebb figyelmet érdemelnek.

Lynn White 1967-ben egy tanulmányt közölt a *Science* magazinban, melyben a mai ökológiai válság gyökereit az igen összetett zsidó-keresztény hagyomány természetszemléletének bizonyos alapjaiban jelölte meg. Nem keresztényellenes, és – ha szabad ilyen egyszerűen kifejezni – nem rossz írásról van szó. Például ezt írta:

> „A tudomány hagyományosan arisztokratikus, spekulatív, intellektuális irányultságú volt; a technika ezzel szemben plebejus, empirikus, tevékenységközpontú. E kettő 19. század közepi összeolvadása minden bizonnyal összefüggésben állt a valamivel korábbi, illetve egykorú demokratikus forradalmakkal, melyek a társadalmi korlátok lejjebb szállításával a kéz és az ész

> funkcionális egységét hirdették. A minket sújtó ökológiai válság egy akkoriban megjelenő, merőben újszerű demokratikus kultúra terméke."[5]

Azzal azonban, amit White arról mondott, hogy napjaink ökológiai krízise milyen mértékben vezethető vissza a természeti világ fölött való uralkodás ideájára, annak bibliai passzusaira és zsidó majd keresztény történelmi gyakorlatára, nem tudunk egyetérteni.

Mindenesetre a tanulmány kijelölt egy fontos témát és gondolkodási irányt, és létrejött ama irodalom, amelyet „elnyomó és pásztor vitának" neveznek a környezetfilozófiában (illetve annak közelében).[6] Az egyik póluson azok állnak – sokszor White felvetésén túlmenve –, akik szerint a judaizmus és a kereszténység nagymértékben felelős a természet évszázadok során megvalósuló elnyomásáért és kizsákmányolásáért, összefüggésben az ember Föld fölötti uralmának eszméjével. A másikon pedig azok, akik szerint a bibliai tradíciók mindig is gondoskodó, pásztor szerepet jelöltek ki az ember számára a természethez való viszonyt illetően.

A jelen tanulmány nem az elnyomó–pásztor vitához kíván kapcsolódni (vagy csak igen kevéssé), mivel szerzője *mindkét* oldalon talál jogos és fontos érveket, ugyanakkor *nem* tartja kielégítőnek, hogy a természethez való eredeti, komplex és normális viszonyulást az elnyomás és gondoskodás kettőse mentén írjuk le. E diád a történelmi folyamatok tekintetében sem kielégítő: az elnyomás olykor pásztorkodásba mehet és ment át, a gondoskodás pedig követelőzésbe kezdhet és kezdett is. A kompenzáló gondoskodás nem igazi gondoskodás, ám önmagában az atyai viszony sem adja vissza annak a kapcsolatnak a mélységét, amely az ember számára a természet tekintetében lehetőségként fennáll. A természet gondozására korlátozni az ember létfeladatait és szellemi lehetőségeit ugyanannyira borzalmas, mint kizsigerelni a környezetet.

TERMÉSZET ÉS TERMÉSZETFELETTI

Van azonban a Lynn White elindította vitának egy nagyon fontos hozadéka, vagy párhuzama, amivel behatóbban szeretnénk foglalkozni. Ahogyan bizonyos kultúrákat és a természet fölötti uralom ideáját megvádolták azzal, hogy előidézői voltak, vagy hozzájárultak a mai környezeti krízishez, ugyanazt megtehetik és meg is tették a *természetfeletti* eszméjével: azt állíthatják, hogy a *metafizikai* orientáció, amely minden hagyományos kultúrának végső és lényegi irányulását képezte valamilyen fokon, szintén hozzájárult és -járul az ökológiai válsághoz.

A legsúlyosabb: immár tényleg léteznek a természetfelettiségnek és a metafizikának ilyen elgondolásai. Ez nem késztethet azonban senkit arra, hogy mo-

dern elcsúszásokat és tévedéseket a nagy szellemi tradícióknak tulajdonítson. Akik a természetfeletti fensőbbségét a természet kárára érvényesítik – anélkül, hogy tisztában lennének azzal, mit jelentett, milyen méltósággal rendelkezett a természet az egyes originális, nagy tradíciókban –, a saját személyiségük útjait járják, nem a hagyományokét.

PLATÓN, IDEALIZMUS, TRANSZCENDENTALIZMUS, TERMÉSZET

A környezetfilozófia több szempontból a mai filozófia kiemelkedő irányvonala. Hadd emeljünk ki hármat. Egyrészt viszonylagos önállóságát és függetlenségét a modern és posztmodern filozófiai kurzusoktól és kánonoktól. Másrészt azt, hogy hosszú idő után az első nagyobb kísérletet és komolyabb erőfeszítést tette az elmélet és a gyakorlat egységének helyreállítása tekintetében (hogy a marxizmusról ne beszéljünk). Végül, jelentős kritika alá vonta a modern filozófia egyik origójának tekinthető Descartes dualisztikus (test–elme) világképét és a mechanisztikus természetfelfogást.

A szemlélet, mely a materializmust előrevetítve tényleg hozzájárult korunk ökológiai válságának kibontakozásához, a természet lényegében holtként, mechanizmusként történő felfogása volt – egy viszonyulás, amely több mint háromszász évig uralta a „művelt" és „ésszerű" nyugati világot. Nem elméleti, hanem gyakorlati szinten az emberek nagy részének ma is ez a hozzáállása a természethez: többé-kevésbé élő *szerkezet,* amely *működik* – valahogyan. A modern tudományok feladata, hogy a működés mikéntjét megállapítsák, majd hasznos eszközzé, kezes báránnyá tegyék a gépezetet.

Descartes számára a természet kiterjedés dolga *(res extensa)* volt, miközben az ember racionálisan gondolkodó lény *(res cogito)*. Szerinte a tudat nem öleli fel, semmilyen módon nem foglalja magában a kiterjedést, csupán fogalmat alkot róla. Ez olyan dualizmust eredményezett, ahol *minden* kiterjedéssel bíró dolog „más"-ként jelentkezett és ellenféllé vált. A perspektíva, a távolságok, a kiterjedés ma is főként azért érdeklik az embert, hogy hamar bekebelezze, felfalja azokat. Nem tud távoliként, távlatokkal együtt tekinteni önmagára. Teste által behatárolt és egyébként is korlátolt szubjektumában nem foglaltatik benne a természet egésze. Úgy testisége, mint tudatának mesterséges, „realista" korlátjai miatt képtelen arra, hogy egyetemes szubjektumot tapasztaljon – sőt, hogy ilyennek akár csak a lehetőségét tételezze.

Mindeközben elképesztő dilettantizmus és leegyszerűsítések is megjelentek a kortárs környezetfilozófiában, főként, ha olyan irányzatok és gondolkodási irányvonalak környezethez való viszonyát értékelte, melyek érdeklődésének középpontjában vagy tengelyében nem a természet állt és áll. Számára ez szinte bűn. Elutasítottként tűnik fel Platón, az idealista irányzatok és a transzcendentalizmus is. A fő érv: nincsenek kellő tekintettel „a valóságra", leértékelik a létezőket és a „reáliákat".[7]

Egy komolyabb analízis ezzel szemben könnyen kimutatná: annak ellenére, hogy Platón fennmaradt műveiben a természetfilozófia kis részt képez, viszonya a természethez nem csupán pozitív, de példás volt. A csekély számú szöveghely között, ahol nem áttételesen érintette a természet témáját, és nem pusztán nominálisan említette a természet kifejezést, ilyet is találunk:

> „Hát nem tesznek a gonoszok az ő közvetlen környezetükkel mindig valami rosszat, a jók pedig valami jót?"[8]

A platóni bölcsességben történő elmélyedés felszínre hozná, hogy eredeti és isteni *természetről* is beszélt.[9] Minden létező rokoni viszonya alapjának, közös *méltóságának* tekintette a természetet.[10] A természet egészét a lélek rokonának nevezte.[11] A lelket megismerhetetlennek látta a mindenség ismerete nélkül.[12] A *legelső létezők* közös neveként fogta fel a természetet,[13] az ideákat pedig természettől létezőnek tekintette.[14]

Ami az idealizmus különböző típusait illeti, ökofilozófiai kritikájuk kapcsán hadd fogalmazzuk meg fenntartásainkat kérdések formájában. Mi garantálja, hogy a természet *elégséges* megbecsülést élvez *realista* felfogásai révén? Lehet-e kellően szeretni a természetet úgy, hogy az egésze, beleértve az egyes létezőket, csupán pozitivista valóság – szinte anyag –, és semmilyen idealitást nem testesít meg? Véleményünk szerint: nem. Valódi megbecsülés csak realista alapon nem lehetséges.

Meg kell jegyeznünk valami nagyon fontosat a szubjektív idealizmus környezetfilozófiai bírálatai tekintetében is. *Teljes* szubjektivizmus esetében nemcsak az ideák szférájában áll fenn szubjektivitás, hanem a valóság eltérő szintjein *is*. A tapasztalati, érzéki, testi valóságok szintén *szubjektív* valóságok: a szubjektum valóságának különböző szintjei (még ha töredékei is az ideális szubjektumnak). Mármost, *szeretheti-e eléggé a természeti létezőket, ha azok, a természet egészével együtt, nem saját magunk, nem önnön szubjektumunk részei?*[15] Akkor is jogos, fontos ez a kérdés, ha metafizikai értelemben még a természet *egészeként* vett szubjektum sem tiszta, tökéletes és végső szubjektum (mivel nem teljesen önmagában – hanem a természeten – nyugvó).

Talán a szubjektív idealizmus eseténél, amelyen ma egészen hibásan gyakran közönséges individualizmust és egoizmust értenek, is nagyobb félreértések mutatkoznak a *transzcendentalizmus* természethez való viszonyának ökofilozófiai megítélésének eseteiben. A tévedések alapját itt az képezi, hogy a transzcendenciát egy másik, a realitástól és a természettől eltérő, de annak mintájára elgondolt *párhuzamos valóságként* fogják fel. A kifejezés viszont etimológiailag sem mást jelent, mint *át-, túl- és felülemelkedést,* vagyis eredeti értelmében semmi nem utal arra, hogy egy újabb, másik valóságról lenne szó. Normálisan – irracionalizmus nélkül – a transzcendentalizmus nem más, mint *folyamatos át-,*

túl- és felülemelkedés, amely a természet valóságában is fennáll, annak eltérő szintjeit képezve. Nem egy eltérő, képszerű, statikus másik valóságról van tehát szó. A tradicionális leírások és képi ábrázolások szintjén, ahol a transzcendenciát szükségszerűen kivetítik és megszilárdítják, természetesen eltérő valóság benyomását kelti, valamiét, ami a kozmosz fölött áll, ez azonban nem jelenti azt, hogy ne játszana *meghatározó* szerepet már a természet létében is.

AZ URALOM TRADICIONÁLIS FELFOGÁSAI

A bibliai természetfelfogás modern kritikáinak sarokpontját az uralom ideájának félreértése és félreértelmezése képezi.[16] Idézzük fel az ismert szentírási részt:

> „És monda Isten: Teremtsünk embert a mi képünkre és hasonlatosságunkra; és uralkodjék a tenger halain, az ég madarain, a barmokon, mind az egész földön, és a földön csúszó-mászó mindenféle állatokon.
>
> […] töltsétek be a földet és hajtsátok birodalmatok alá; és uralkodjatok a tenger halain, az ég madarain, és a földön csúszó-mászó mindenféle állatokon."[17]

Nem szükséges eredeti nyelven tanulmányoznunk a szöveghelyet, hogy belássuk: az „uralkodjék" és a „hajtsátok birodalmatok alá" *nem* azonosak sem a „kihasználással", sem a „leigázással", sem az „elnyomással", sem a „kizsákmányolással". Ezek eltérő kifejezések, és a *Szentírás* nem az utóbbiak megfelelőit használja. Ha a régi fordítások esetében – így Károliéban – ma már ellenségesen is csengenek a „barmok", a „mindenféle állatok" vagy a „csúszó-mászó" szavak, nem kell nagy bölcsesség annak belátásához, hogy a *mai* fül számára hangzanak így, a maguk korában nem feltétlenül bírtak negatív felhanggal. Önkritikusan szólva csak a demokratikus elme számára tűnnek pejoratívnak, amely az uralom szó és folyományai hallatán eleve elborzad.

Hogy nincs azonosság uralom és kihasználás, uralkodás és elnyomás között, kitűnik a bibliai folytatásból: az első emberpár a természettel teljes harmóniában élt a Paradicsomban. A természet fölötti uralom az ember *Isten* képére és hasonlatosságára való teremtettségéből következik (és az ember Istenhasonlóságára vonatkozik), s *nem* jelenti azt, hogy mint teremtett lénynek, mint külső, látható embernek, ne a természet részeként kellene élnie. Az uralom *szellemi* valóság. Magában foglalja például a megkülönböztetés bölcsességét: a felsőbbrendű lélekrész uralmát az állati lélekrész fölött,[18] ahogy Platón, majd részben őt követve a sztoikusok fogalmaztak. Így hát az önuralmat és az önkorrekciót is, amelyek nélkül nemcsak szellemi, de világi tekintetben sem mennénk semmire.

Úgy véljük, Jeanne Kay meggyőzően kimutatta, hogy az ember természetfeletti méltóságának és abból következő természet fölötti uralkodásának elve a *Bibliá*ban megfelelően kiegészül olyan részekkel, melyek az ember lényének

külső oldalát, *természeti* voltát hangsúlyozzák, akinek ezért *kötelességei* vannak a környezetével szemben.[19] *Fizikai és individuális* valóságát tekintve az ember *egyáltalán nem* úr a természet felett, sőt a természet uralkodik fölötte, s tegyük hozzá: lénye ezen oldalai számára szükséges is, hogy uralkodjék – gyakran isteni büntetést és ítéletet hozva számára. Nem szeretnénk megismételni mindazt, amit a professzorasszony összegyűjtött, ezért csak annyit tennénk hozzá, hogy az ilyen értelmű részek valójában nagyobb számban fordulnak elő, mint azok, amelyek az ember természet fölötti uralkodását nyilvánítják ki és irányozzák elő.

Az Istenhasonlóság, amiből az ember természeten túli méltósága következik, lényegében ezoterikus doktrína, akkor is, ha a *Teremtés könyvé*ben jelenik meg. Főként a kabbala, a *Zóhár* és a hermetikus tudományok évszázados hagyományainak körébe – és kompetenciájába – tartozik.[20] Az ezoterikus tanításokkal gyakran megtörténik, hogy amikor népszerűségre tesznek szert, csökevényes és eltorzult formában tűnnek fel – vagy azért, mert tompítva artikulálják őket, vagy mert félreértelmezik. Ilyen részlegessé válás és elferdülés történt az ember Istenhasonlóságának és magának az uralomnak az eszméjével. Partikularizálódás és deviáció, mivel a szóban forgó tan nem az ember természeti voltával szemben, azt kizárva igaz, hanem azzal együtt. Általános ősi tanítás, hogy az ember egyszerre természeti és természetfeletti lény. Látni fogjuk, hogy ez egyáltalán nem eredményez *áthághatatlan* dualizmust.

Az európai szellemtörténetben jó ideje vagy az ember természetnek való teljes alávetettségét hangsúlyozzák, vagy – mint az imént említett esetben – természetfelettisége eltorzított tanítását, ami a látható, külső emberre soha nem (vagy csak igen kevéssé) vonatkozott.

Hadd említsünk egy indiai példát az uralom *eredeti* és *szellemi* valósága tekintetében. Kálí – Siva női Társának egyik arculata – egy alkalommal, a démoni létezők seregei felett aratott győzelme után nem tudta abbahagyni ünnepi táncát. Eksztatikus és tomboló örömétől minden világ megremegett, s úgy tűnt, összedől a mindenség. Siva hiába kérte, hogy hagyja abba, túlságosan elragadtatott volt ahhoz, hogy Urára hallgasson. Ekkor Siva – hívei számára a legfelső Isten – holttestté tette magát, hogy Társa azon táncoljon, és így elnyelje a mindenség megrázkódtatásait. Kálí tovább tombolt, majd végre észrevette, hogy Ura testén tapos. Nyelvet nyújtott rá, de abbahagyta őrjöngő ünneplését. Néhányan Siva Kálínak való alávetettségeként értelmezték ezt a mítoszt. Valójában, Siva (más változatokban: Bhairava) magas szinten tudta, mit tesz. Az igazi *szellemi* uralmat reprezentálta. Cseppet sem ragaszkodott ahhoz, ami az Ő *külső* formája (holttestté tette, melyen tombolni lehet), ahogyan az uralom büszke *látszatához* sem női társa felett. Lényegében nem is altruisztikusan, a mindenség érdekében cselekedett. Az események közepette – titkon – megvalósította azt, aki Ő maga, a saját isteni *formáján* túl. Miközben

Kálí (más változatokban: Durgá) a testén táncolt, hat, kilenc, tíz vagy tizenkét arcát (Vírjakálí, Guhjakálí stb.) önmagaként szemlélte és saját legbensőbb Énjének – mindig uralomban levő, tiszta, metafizikai önmagának – az elérésére használta fel.[21] Siva elhagyta az uralom és az uralkodó korlátozott, átmeneti és múló formáit, hogy a tiszta, szellemi uralmat reprezentálja.

Éppen így a valódi természetfelettiségnek és metafizikának sincs semmi oka, nem is volt rá soha, hogy alulértékelje – hogy ne idealizálja, és akként megélve instrumentalizálja – a természetet. Mert ami felett állt, ami fölött uralkodik, az sem más, mint önmaga: habár természetnek tűnik, valójában természetfeletti.

A „felettiség" és „túliság" hagyományos kritériumai

Amikor valaki vagy valami szellemileg ural valakit és valamit, akkor létrendi értelemben felette áll és túl van azon. Azonban bárki mondhatja, hogy túlemelkedtem ezen és azon, hogy transzcendáltam ezt és azt, hogy fölötte állok ennek és annak. Mintegy ezt elkerülendő, a felettiségnek és a túliságnak szabatos kritériumai, feltételei voltak.

Az egyik ilyen kritérium – Nyugaton éppúgy, mint Keleten – az ész *(ratio; manasz)* fölötti értelem *(intellectus; buddhi)* dominanciája. Az felsőbb, amely nagyobb és áthatóbb *értelemmel* rendelkezik.

> „Ha tudna a fa Istenről és megismerné, hogy milyen »közel« van hozzá, úgy, ahogy ezt a legfőbb angyal felismeri, akkor a fa épp oly boldog lenne, mint a legfőbb angyal. És ezért boldogabb az ember, mint a kő vagy a fa, mert Istent megismeri és *tudja,* milyen »közel« van hozzá […]."[22]

Nem szükséges azt mondanunk (és ennyiben nem is tehetjük meg), hogy egy kő és egy fa *egyáltalán nem* rendelkezik intellektussal. Még azt sem állíthatjuk, hogy *semmilyen* fokon és értelemben nem tud Istenről vagy a teljességről. Ami az értelem megjelenésénél, alkalmi felbukkanásánál azonban döntőbb, az átható és átfogó megléte. Márpedig tisztán, világosan, elméleti torzítások nélkül megmutatkozik, hogy az intellektus nem oly domináns más földi létezők esetében, mint az emberében. A minden létezőben megnyilvánuló, egész természetet átható értelem nem olyan fokon irányul a teljességre a kőben, a fában vagy az állatban, mint az emberben. Meister Eckhart, éppen a *Teremtés könyvé*nek idézett részéhez írt kommentárjában, a következő magyarázattal szolgált az ember intellektus általi áthatottsága, teljességre irányulása és természet fölötti uralmának oka tekintetében:

> „[…] az értelmes, intellektuális teremtmény abban különbözik minden más, nála alacsonyabb teremtménytől, hogy az alacsonyabbak annak hasonlatosságára jöttek létre, ami Istenben van […]; ezzel szemben a szellemi természet

> mint olyan inkább Istenre hasonlít, semmint olyasvalamire, ami Istenben, mint idea van meg."[23]

Az iménti részlet a bennefoglalás (vagy inkább felölelés) témáját is érintette, ami a „felettiség" és „túliság" következő, messzire vezető és talán legfontosabb hagyományos kritériuma. *Csupán az lehet valóban meghaladott és felülmúlt, ami már elért és birtokolt, amit az ember szellemileg magában foglal és felölel.*

A magábanfoglalás nem zsákszerű, melyben a javak, a birtokba vett dolgok tényleges formájukban és egymástól elkülönülten volnának. A szellemi felölelés nemcsak konkrét dolgokra, hanem lehetőségben levőkre is vonatkozik. Ugyanekkor a dolgok itt nemcsak tulajdonok, hanem elért valóságok. Az ember csupán akkor haladhat meg egy követ, ha megelőzően kő is – ha természete megfelelő részével azonossá vált a kövekkel, a fákkal (növényekkel), az állatokkal. Máskülönben nem mondhatja azt – semmi alapja nincs rá –, hogy uralkodik fölöttük és meghaladta azokat. Megfelelő részeiben Isten a természet egészévé, mindenné vált, mielőtt saját képére megteremtette volna az embert, földi helytartóját.[24]

Istenkáromlás volna csak – vagy főként – falevélnek tartani Istent, de az is gyalázatos lenne, ha azt gondolnánk, hogy egy falevél *egyáltalán nem* Isten. Az előbbi kijelentés igazsága nem változtat a tényen, hogy nagyképűség természetfelettiségről beszélni úgy, hogy nem éljük át, nem érjük el, nem valósítjuk meg azt, hogy minden madár, minden macska mi magunk vagyunk. Valamilyen modalitás szerint önmagunknak lenni a kisebb misztériumok körébe tartozik, de ahhoz, hogy megismerjük önmagunk modalitások feletti nagy misztériumát, misztériumátélések közepette kell léteznünk. A nagy misztérium nem függvénye a kisebbeknek, az ember viszont kisebb misztériumokon keresztül jut a nagyhoz, melyből a kisebbek következnek. Nem kell mindent *ugyanúgy* önmagaként átélnie, de csak önmagaként megélve azonosulhat a természet egészével, ami nélkül soha nem lehet *valódi* úrrá fölötte.

> „Néhány mester úgy vélte, hogy a lélek [a szellem vagy Isten] csak a szívben lakik. Ez nem így van, és ebben a nagy mesterek is tévedtek. A lélek teljesen és osztatlanul lakik egészében a lábban, egészében a szemben és a test minden porcikájában [is]."[25]

Az azonosulás kritériuma és a panteizmus

Habár nem neptunikus szétfolyásról, elterülésről van szó, az iménti feltételek a panteizmus problémájához vezetnek. Ennek helyes megoldása teszi teljessé a „felettiség" és „túliság" kritériumait.

A megismerés tradicionális teóriája értelmében bármit megismerni nem mást jelent, mint azonosulni vele, ahogyan a tudás sem más, mint azonosulás.[26] E meghatározás nemcsak cáfolhatatlan, de nagyon fontos is. Azon az alapon

szokták vitatni, hogy amennyiben így definiálnánk, a megismerés és a tudás nem eredményeznének mást, mint „önmagunk" elhagyását, sőt elveszítését. Csak sejthetjük, hogy mit értenek ilyenkor önmagunk alatt, az viszont bizonyos, hogy az emberi létező számára a tudás és a megismerés éppen azért fontos, mert korlátai elvesztése mintegy beléjük van komponálva. Valójában önmagunk teljessége elnyerésének a lehetőségéről van szó, amely feltételként foglalja magában korlátozott önmagunk bátor elhagyását. A szellemi hagyományok pontosan azért írják le a megismerést azonosulásként, hogy meghaladjuk azt, amit szokványosan önmagunk alatt értünk, és élünk. Bármi megismerésének és tudásának az az értelme, hogy azonosultunk vele, akkor is, ha nem valódi, végső önmagunk. Nincs szó objektumokba való belefúlásról, és semmilyen probléma nincs az azonosuláskénti meghatározással. Ez egy *képességet* ír elő. Az azonosulás teljes, de nem kizárólagos. Számos azonosság kíséri. Nem kihelyeződésként, hanem (magasabb) önmagunkon belül megy végbe. Az egyedi és dologi azonosságokat felöleli a teljességgel való azonosság, túl a minden egyes dologgal való azonosságon.

> „Az intellektus ugyanis, amennyiben intellektus, az egész lét hasonmása, tartalmazza magában a létezők összességét […]".[27]

A megismerés és a tudás *(vidzsnyána, dzsnyána, vidjá)* útjának valóban az azonosulás a lényege, mégpedig jógikus nívón is. Az utóbbi esetben további kritériumok jelennek meg. Az iménti idézet közvetlen folytatása:

> „[…] nem pedig ezt vagy azt kiszakítva. Ezért a szellem tárgya abszolút lét, nem pedig csupán ez vagy az."[28]

Az egyes dolgokkal való azonosulás jelentősége tehát alábbhagy egy ponton, és előtérbe lép az összességgel vagy egésszel való azonosulás. Mindazonáltal ez nem jelentheti azt, hogy az egyes dolgokkal – az ezzel vagy azzal – való azonosság megszűnne. Itt jelenik meg a panteizmus valós, nem csak történeti problémája. Plutarkhosz így óvott bennünket:

> „[…] az embereknek gondosan kell ügyelniük rá, nehogy tudatlanságból eltüntessék az istenséget azáltal, hogy szélnek, folyónak, magnak, vetésnek, a Föld változásainak, a különböző évszakoknak képzelik el, hasonlóan azokhoz, akik Dionüszoszt a bornak, Héphaisztoszt pedig a tűznek tartják. […] Káros és istentelen tanokat terjesztenek, amikor istenek nevével jelölnek olyan érzéketlen és lélek nélküli természeti javakat, amelyeket az emberek szükségszerűen elpusztítanak, hiszen rájuk szorulnak, s belőlük élnek. Ezeket a dolgokat ugyanis így önmagukban nem lehet Istennek tekinteni."[29]

Valójában lehet, sőt bizonyos módon Istennek kell tekinteni, mivel nem teljesen érzéketlenek és lélek nélküliek. Nem az a baj, hogy a szelet, a folyót, a magot, az évszakokat önmagunknak tekintjük; akkor vagyunk istentelenek, ha önmagunkat *csak* ezekként (vagy *csak* másokként) fogjuk fel.

Az uralom tradicionális eszméjében a „felettiség" és „túliság" *így* nem pusztán elvont és fogalmi valóság. A legjobban, a legvalóságosabban magunk felett tudunk uralkodni, és magunkat tudjuk igazán meghaladni is. Ellentétben a mai, állítólagos metafizikák eseteivel, amikor valami hagyományos módon túlemelkedett valamin, akkor szabatos kritériumok teljesültek, máskülönben nem lehetett volna valós meghaladásról beszélni. Ilyen a mérték szerint való azonosulás elve. Ez teljes azonosságot jelent az egyedi dolgokkal is, de oly módon megvalósítva, hogy a részletekkel való azonosulás egy teljes, mindent felölelő és meghaladó önazonosságon belül megy végbe.[30] A partikuláris azonosságok nélkül az abszolút önazonosság nem volna tényleges. *Így* nincs szó sem névleges metafizikáról, sem mindent überelni kívánó, értéktelen nagyotmondásról, intellektuális versenyszellemről. Duns Scotus szerint:

> „Istent és a teremtményt tehát nem két, egymástól különböző valaminek kell felfognunk, hanem egy és ugyanannak. Hiszen a teremtmény is Istenben van meg, másfelől a teremtményben csodálatos és kimondhatatlan módon Isten maga is megteremtetik: megjeleníti önmagát, láthatóvá válik ő, aki láthatatlan, felfoghatóvá a felfoghatatlan, megnyilatkozóvá a rejtező, ismertté az ismeretlen, szépalakúvá és szépformájúvá az alak- és formanélküli, lényegivé a lényegfeletti, természetessé a természetfeletti, összetetté az egyszerű, járulékok hordozójává és járulékká a járulékok nélküli, végessé a végtelen, határolttá a határtalan, időbelivé az időfeletti, helyhez kötötté a helyen kívüli, mindenekben teremtetté a mindenek Teremtője, mindenekben létrejövővé a mindeneket létrehozó; létezni kezd, holott örökkévaló, megmozdul, holott mozdulatlan, és mozog mindenekben, és mindenné lesz mindenekben. Mindezeket pedig nem az Ige testet öltéséről és emberré válásáról mondom, hanem a legfőbb Jóságnak – amely egység és háromság – kimondhatatlan alászállásáról a létezőkbe, hogy létezzenek, sőt, hogy a legfelsőtől a legalsóig mindenekben ő maga létezzék: Ő, aki örökkévaló és örökké teremtett, önmagától, önmagában, aki önmagától örökkévaló és önmagában teremtett, és – miközben örökkévaló – nem szűnik meg teremtettnek lenni, és – bár teremtett – nem szűnik meg örökkévalónak lenni, és önmagából teremti önmagát."[31]

A belső ember, a szellemi ember teljesen azonos az egész természet minden létezőjével, anélkül azonban, hogy önazonossága azokban és ezzel teljesen véget érne. Ahogy Meister Eckhart teológiailag megfogalmazta:

> „Bár Isten minden teremtményben benne van, amennyiben azok léteznek, mégis fölöttük áll, éppen azzal, amivel a teremtményben jelen van, áll fölöttük. Ami a sok dologban egy, annak szükségképpen a dolgok fölött kell lennie."[32]

Így dől meg Descartes elmélete is, mégpedig gyakorlati úton, miszerint a tudat egyáltalán nem ölelné fel a kiterjedéssel bíró dolgokat, csupán fogalmat alkotna róluk, és valósul meg a *teljes* szubjektivizmus, amelynek értelmében nemcsak az ideák szférájában áll fenn a szubjektivitás, hanem a valóság különböző, eltérő szintjein is.

TERMÉSZET A RÓMAI SZTOCIZMUSBAN

A szellemi tradíciókban jó ideig nem volt használatos a metafizika fogalma.[33] Ebből nem lehet azt a következtetést levonni, hogy a kifejezésnek megfelelő irányulás hiányzott volna. Sőt, a fogalmak síkján az is megtörténhet, hogy olyan kifejezések jelölték a természetfeletti vagy transzcendens orientációt, amelyeket később – már máshogyan értve – meghaladni kívántak. A természet *(phüszisz, natura)* fogalom korai alkalmazásai, kiterjesztett értelmezései egyértelműen azt mutatják, hogy nem volt egymást kizáró originális ellentét a természet és a természetfeletti között.[34]

Most a sztoicizmus harmadik korszakának két szerzője valamint Marcus Aurelius császár gondolatait érintjük. Seneca szerint

> „[…] csakis az tökéletes, ami az egyetemes természet szerint tökéletes […]."[35]

Hasonló Epiktétosz álláspontja, például az *Enkheiridion*ban:

> „[…] a rossznak nincs természetes alapja a világban."[36]

És őt tisztelve Marcus Aureliusé:

> „[…] semmi sem rossz, ami természet szerint való."[37]

Már ezekből a jellemző idézetekből látható, hogy a római sztoicizmus végsőkre irányulása összekapcsolódott a természet fogalmával, anélkül azonban, hogy természet alatt pusztán a látható és fizikai természetet értette volna (vagyis, hogy modernkori naturalizmusról beszélhetnénk az esetében). Seneca iménti „egyetemes" kitétele is kizárja a materialista természetfelfogást.

> „Azt állítják, amint tudod, a sztoikusaink, hogy a világegyetemben két dolog van, amiből minden létrejön: az ok és az anyag. Az anyag tehetetlenül hever: ez mindenre kész, de tétlen marad, ha semmi nem hozza mozgásba. Az ok

> viszont, vagyis az értelem, megformálja az anyagot, és arra fordítja, ahová akarja; különféle alkotásokat hoz létre belőle. Léteznie kell tehát, amiből létrejön valami, továbbá annak, ami által létrejön. Ez utóbbi az ok, az előbbi pedig az anyag. Minden művészet a természet utánzása. Amit […] a világegyetemről mondtam, azt vonatkoztasd azokra a dolgokra is, amelyeket az embernek kell megtennie."[38]

A természet végsőkénti, metafizikai értelmezése Marcus Aureliusnál nyilvánvaló:

> „[…] a filozófia és a természet egyet akar […]".[39]

Ahogyan ebben a Pszeudo-Démokritosznál fennmaradt maximában is:

> „A természet élvezi a természetet, a természet legyőzi a természetet, a természet uralkodik a természet felett."[40]

Amennyiben a természet nem rendelkezne metafizikai jelentéssel, nem történhetett volna meg, hogy a természet élvezőjét, legyőzőjét és uralóját szintén természetnek nevezzék.

Aurelius császár a korábban tárgyalt értelmet *(núsz, intellectus)* egyrészt természetnek *(phüszisz*, *hé dzóú logikú phüszisz)*, másrészt a közösség *(koinónia)* alapjának tekintette.

> „[Az ember] minden értelmes lény rokona; rajta van, hogy az emberi természet törvénye szerint minden embertársa ügyét szívén viselje, hogy ne arra a hírnévre törekedjék, amit akárkitől megkaphat, hanem csak arra, amit *a természettel összhangban élők* osztogatnak."[41]

A szóbanforgó „közös természet" két fő irányból közelíthető meg. Az értelem egyfelől lelkünk uralkodó, vezérlő, parancsoló része *(hégemonikon)*.[42] Valódi önmagunk.

> „A közös természetnek […] nincs önmagán kívül eső helye! S éppen az a csodálatos a művészetében, hogy önmagába zárva, mindent, amit csak felölel – még ha látszólag romlik, öregszik, feleslegessé válik is – önmagává alakít át, s ismét más dolgokat formál belőle. Művéhez éppoly kevéssé van szüksége külső anyagra, mint olyan helyre, ahová a romlottabb részeket kivetheti. Neki elég a maga tere, a maga anyaga, a maga sajátos művészete."[43]

Másfelől a mindenség formáló ereje *(aition)* és össztermészet *(hé tón holón phüszisz). Mindennek* valódi, értelmes természete:

„Minden mintegy szent kötelékkel egymásba fonódik. […] semmi sincs elszigetelten, hanem egymás mellé van rendelve és egyazon világrend összhangjának részese. Csak egy világ van, mely mindent összefog, egy az isten, aki mindent áthat, egy az anyag, egy a törvény, egy az értelem – közös értelme minden eszes lénynek –, egy az igazság, amint egy az egy törzsből fakadó, ugyanazon értelemben részes lények tökéletessége is."[44]

„Minden az összтermészet végzése szerint történik, nem pedig valami más természet parancsára, amely kívül övezné, belé volna zárva, vagy kívülről volna hozzáfüggesztve."[45]

A sztoikus szellemiség későbbi, önálló folytatója az azonosulás vizsgált kritériumát is teljesítette, amint ebből a részből szintén kiderül:

„Úgy tekintsd a csillagok járását, mintha velük együtt futnád be az égi pályát. Állandóan gondolj az elemek egymásba való átváltozásaira is. Mert az ilyen gondolatok megtisztítanak a földi élet szennyétől."[46]

Az összтermészetet saját „természeted szerint való egységként"[47] fogta fel.

„[…] micsoda nagyszerű dolog, hogy módodban áll az egységgel ismét összeforrnod! Ezt az újra összeilleszkedést az istenség egyetlen más, már egyszer levált vagy levágott résznek sem adta meg. Méltányold a jóságot, mellyel az embert megbecsülte, hiszen tőle tette függővé, hogy az egésztől soha el ne szakadjon, vagy ha mégis elszakadt, lehetővé tette számára, hogy visszatérjen hozzá, összenőjön vele […]."[48]

Végül a sztoicizmus mélységeire vall, hogy Seneca szinte a hindú saktizmussal rokon látásmódról tanúskodott a következő szavaiban:

„Minden szakadatlanul áramlik és hömpölyög; helyét változtatja szünös-szüntelen, amint megszabta a természet törvénye és kényszere; miután meghatározott évkörökben végigfutotta pályáját, újra kezdi megszokott útját: ezek után tehát ugyan hogy is gondolhatod, hogy az emberi léleknek, amely az égiekkel egyazon anyagból alkottatott, a bolyongás és helyváltoztatás nyűg és teher, holott magának az istenségnek gyönyörűsége és életeleme a szédületes és örökkévaló változás!"[49]

Természetesség a hindú és a buddhista tradícióban

Ahogyan a természetellenesség a sztoicizmus által elvetett hozzáállás és minőség volt, ugyanúgy két távoli nagy hagyományban is, főként (és pontosabban) azok egy sajátos találkozási pontján.[50]

A 8–9. században különös oda-vissza hatás élt a hinduizmus és a buddhizmus között, amely talán a mai Nepál területére és Északkelet-Indiára lokalizálható. Hindú oldalról indult,[51] nehezen meghatározható időpontban, és például az önvaló *(átman)* eszméjének figyelembevételét, bizonyos fokú alkalmazásait eredményezte egynéhány buddhista közegben, majd viszont, a személyiség szellemi tagadásait egyes hindú irányzatokban (aminek ott, a tradíció egészében, már komoly előzményei voltak). Így a *mahásziddhá*k – a nagy megvalósultak és beteljesültek – tibeti buddhizmus által kanonizált legendái hindú gyökerűek, míg a *nath*-tradíció – az urak és védelmezők jógikus hagyománya – számos buddhista behatásról tanúskodik. Egészen a 16. századig, a *vaisnava szahadzsiján* keresztül, a *bául*okon át, Csaitanja Maháprabhuig több komoly irányvonalat találunk,[52] amelyeknek ugyanaz volt a központi fogalma, mint a hinduizmus és a buddhizmus legtermékenyebb újratalálkozásakor a 8. században. Ez a fogalom a *szahadzsa*. Az ideát jelölő kifejezés betű szerinti jelentése „együtt születni".[53] A mai szóhasználatot és nyelvi gyakorlatot figyelembe véve, legjobb fordítása talán a *veleszületett* volna (főnévi értelemben). Elfogadható a *nem-mesterkélt* és a *természetes* megoldás is, melyek nyilvánvalóvá teszik a tanulmányunk témájához való kapcsolódását.

A *szahadzsa* a következő legfőbb értelmekben vetődött fel e tradíciókomplexumban: *1.* természeti metaforák[54] korábbiaknál gyakoribb alkalmazását jelentette szellemi rendű tanításokban; *2.* a szellemi út fő karakterét jelölte, amely a törekvő veleszületett képességeire épült *(2a)*, és saját körülményeinek, természetesen kibomló sorsának megfelelő volt *(2b)*; végül *3.* egy egyszerre természeti *és* természetfeletti valóságot jelölt.

„Ahogy a tenger vizéből keletkezik a felhő,
és elnyelve az esőt, befogadja a föld,
úgy a tenger, az éghez hasonlóan,
nem csökken, és nem növekszik.

Így a *szahadzsa*ból, amely egyedülvaló,
és a Buddha tökéletességeivel teli,
születnek az érző lények, s benne múlnak el,
mely sem nem konkrét, sem nem absztrakt."[55]

Talán nem szorul bizonyításra, hogy amennyiben a hinduizmus és a buddhizmus természetellenes lett volna (vagy akárcsak nem tisztelte volna a természetet), semmilyen változatában nem adta volna a veleszületett, nem-mesterkélt *(szahadzsa)* nevet természetfeletti céljainak és módszereinek. Gondoljunk a természethez való viszony mibenlétére, amikor a következő idézeteket olvassuk:

„A hit abban, hogy az ember elkülönült sziget,
adja a különbözőség érzetét,
s e hasadékkal születik lappangó rettenet."

„Minden jelenséget ítélet kísér, a káprázat vágtatása,
ha a szellem természete beárnyékoltatott.
Ám midőn a valóság öntermészetemként feltárult,
semmit sem ítélve, ebben, a megtisztult jelenségekben állok."

„A külső és belső jelenségeket megtapasztaltam mind,
mint magát a szellemet,
s a szellem öntermészete fényként felfogatott."

„Ne feledd, mindaz, amit szeretsz, legyen a módszered,
mert amit keresel: öntermészeted.
[…]
A madár éneke legyen az utad!
Dal és gondolat benned eggyé legyen.
Veszítsd el önmagad a pompás trillában,
halld a *koil*-madár édes énekét.
Így tárul fel előtted minden hang azonossága,
s ekkor hangzás és hallgató megmutatkozik,
mint a mindent felölelő valóság szabadsága."[56]

Valaki ellene vethetné az eddigieknek, hogy a *szahadzsa* nem metafizikai eszme, mert ellentétben áll olyan radikálisan természetfeletti ideákkal, amilyen például Nágárdzsuna és Gaudapáda „nem-születettre" *(adzsáta)* vonatkozó tanítása. Kétségtelenül létezik ellentét, ez azonban nem végső és feloldhatatlan ellentmondás, hanem fogalmi és látszólagos. Beláthatjuk ez utóbbit, amennyiben jól megértjük, hogy a veleszületettség, a természetesség vagy mesterkéletlenség tapasztalatai nem egyszerűen spontán módon felbukkanó dolgok tapasztalatait jelentik, hanem csak olyanokét, amelyekkel *tudatosság* jár együtt, amelyek felismerten a *saját tudatban* születnek, vagyis amelyekkel *a tudat transzcendens tapasztalata és teljessége* az, ami „veleszületett". E tudat másfelől nem-született és örök.

„Elértem a beteljesedettséget a mester áldásán át,
a veleszületett, önmaga által felkelő, tiszta tudatosságot.
Így lettem a tiszta öröm miniszterévé,
nem szolgálva többé az örvénylőn szenvedő világot."[57]

Hasonlóan kell értelmeznünk a „magukat megszabadító", felbukkanásuk pillanatában azonnal felszabaduló jelenségek későbbi eszméjét is, amely

a tibeti buddhizmusban és különösen a *dzogcsen*ben megjelent.[58] Azért szabadulnak meg, emelkednek metafizikai szintre, mert tiszta tudatosság kíséri őket. Ez születik meg bennük és velük együtt. Csak a tudatosság felemelkedése révén, amely üresség és fény természetű, válhatnak a külső-belső jelenségek a beteljesedés és a tökéletesség nagy pecsétjeivé *(mahámudrá)*. Az öntermészet *(szvabháva)* igen sokszor nem a dolgok saját természetét jelenti, hanem a szemlélőjükét, amelynek tudatosságán kívül egyáltalán nem léteznének.

ARS NATURÆ VAGY ARS METAPHYSICÆ?

Arisztotelészt követően[59] a természet utánzása *(imitatio)* kifejezés megjelent Senecánál, aki magát az értelmet definiálta vele:

> „[…] értelem nélkül semmi nem jó, az értelem pedig követi a természetet. »Akkor hát mi az értelem?« A természet utánzása. »Mi az ember legfőbb java?« A természet akarata szerint viselkedni."[60]

Azonban Arisztotelész egy másik tudományról is beszélt, amely *nem* a természetnek, a mozgónak, hanem a mozdulatlannak a tudománya:

> „[…] a bölcsesség bizonyos elvek és okok tudománya. Mivel ezt a tudományt keressük, meg kell vizsgálnunk, hogy milyen okok és milyen elvek azok, amelyek tudománya bölcsesség. […] az érzékelés mindenkinek közös birtoka, ezért ez könnyű, és ezt semmiképpen sem illeti meg a bölcsesség. Továbbá minden tudományban az a bölcsebb, aki pontosabb és inkább képes az okok tanítására. És a tudományok közül pedig inkább bölcsesség az, amelyik önmagáért kívánatos, illetve a tudás kedvéért, mint az, amelyik az eredményei végett. És az uralkodó tudomány inkább bölcsesség, mint a szolgáló tudomány […]. A legpontosabb tudományok azok, amelyek kevesebb elvből indulnak ki […]. Világos tehát, hogy nem valami más hasznért keressük ezt a tudományt, hanem ahogy azt az embert mondjuk szabadnak, aki saját maga végett van és nem valaki más végett, úgy ezt is, mint a tudományok közt egyedül szabad tudományt keressük, mert egyedül ez van saját maga végett."

> „A szemlélődő tudományok […] kívánatosabbak, mint a többi tudomány, viszont ez a tudomány meg kívánatosabb, mint a többi szemlélődő tudomány. Felvethetné azonban valaki az apóriát, vajon az első filozófia egyetemes-e, vagy pedig bizonyos nemmel, vagyis *egy* bizonyos természettel foglalkozik-e? […] Ha […] nem létezne más lehetőség a természettől alkotottak mellett, akkor a természettan lenne az első tudomány. Ha azonban van egy mozgatatlan létezőség, akkor ennek a tudományának kell elsődlegesebbnek és első filozófiának lennie, és azon módon egyetemes, hogy az az első […]."[61]

Amennyiben az Arisztotelész által tudománynak hívott első filozófiát is művészetnek *(ars)* tekintjük, felmerülhet a kérdés, hogy a szellemi embernek akkor most a természet művészetét vagy a metafizika művészetét kell-e követnie? Az eddigiekből kitűnik, hogy mivel a természet alatt gyakran természetfeletti valóságot értettek, a helyes kérdés nem valamelyiket kizáró értelemben vagylagos. Mind a természet (utánzásának) művészetére, mind a természetfeletti művészetére szükségünk van. A kérdés ezért úgy hangzik: melyik a szerencsésebb, a megfelelőbb elnevezés?

Úgy gondoljuk, hogy bár az *ars naturæ* ősibb, az *ars metaphysicæ* helyesebb és megfelelőbb – amennyiben az eddig mondottaknak megfelel. Ezt azonban meg kell indokolnunk.

A természetidealizálás hiányosságai

Az *ars naturæ* kifejezés használata ellen szól, hogy természet alatt ma többnyire már csak a látható természetet értik. Nincsenek kellően tudatában a *többféle természet* tanításainak. Platón a filozófustermészet mellett például állati természetről is beszélt, a szelídebb, jobb lélekrész mellett vad természeti ösztönök meglétéről:

> „[…] magában az emberben – a lelkében – van egy jobb és egy rosszabb rész; s mikor a természettől fogva jobb rész a rosszabbat megzabolázza, erre mondjuk – dicséretképpen –, hogy »erőt vesz magán«; ha pedig a rossz nevelés vagy társaság révén a rosszabbik rész, amely viszont a nagyobbik, legyőzi a jobbik, de kisebb részt, ezt – mint szégyenletes dolgot – megrójuk, és az ilyenről mondjuk, hogy »gyöngébb önmagánál«, és az ilyen jellemet hívjuk fegyelmezetlennek."[62]

Szerinte a természet műveinek mondottakat *isteni,* nem pedig természeti művészet alkotta meg.[63]

Továbbá

> „[…] ugyanezen meggondolás érvényes arra a természetre is, amely minden testet befogad. Őt mindig ugyanannak kell mondani, ugyanis egyáltalán nem lépi túl lényegét és hatásának körét: befogad mindent mindörökké, viszont ő maga soha semmilyen alakot, mely a belépők bármelyikéhez hasonló volna, sehol és semmiképpen nem ölt fel: természete szerint azért terül el, hogy befogadja a lenyomatát mindennek; mozgásba jön és alakokra tagolódik a belé lépők folytán s őáltaluk mutatkozik egyszer ilyennek, másszor olyannak […]".[64]

Korábban minden nagy hagyomány és jeles személyiség tételezte a *láthatatlan* természetet. Így Hérakleitosz:

„A természet rejtekezni szeret."[65]

Vagy Szimplikiosz:

„Azok közül, akik [a dolgok alapelvét] egynek, mozgásban levőnek és végtelennek tekintették, a milétoszi Anaximandrosz, Praxiadész fia, Thalész utódja és tanítványa azt állította, hogy a létezők alapelve és őseleme a végtelen. Ő használta először a kezdet elnevezést. Szerinte *a végtelen nem víz, s nem valami egyéb az úgynevezett őselemek közül, hanem egy másféle végtelen természet;* ebből keletkeznek az összes egek és a bennük található világok […]. Nyilvánvaló, hogy Anaximandrosz, látva a négy elem egymássá való átalakulását, közülük egyiket sem fogadta el szubsztrátumnak, hanem egy más, ezektől *eltérő* valamit tekintett ennek […]".[66]

Kétféle természetről beszélt Marcus Aurelius is.[67] Valamint Plutarkhosz:

„[…] a természet nem hoz létre semmi vegyítetlent, ezért semmit nem egyetlen gazda kever számunkra, korcsmárosként, két edényből osztogatva, hanem mind az élet, mind a világmindenség két ellentétes princípium, két szemben álló erő keveréke, amelyek közül az egyik jobbra és egyenesen vezet, a másik viszont megfordít és visszatérít; s ha ez az egész kozmosz nem is, de ez a földi és a Hold alatti része különnemű, tarka és minden változásnak alá van vetve. Mivel semmi sem történhet ok nélkül, a jó viszont nem lehet a rossznak oka, ebből következik, hogy a természetnek magának kell tartalmaznia mind a jónak, mind a rossznak eredetét és princípiumát."[68]

Mármost mindezek a dolgok teljesen ismeretlenek a természetet túlidealizálók számára, akiknek az idealizmusa nem mellesleg sekélyes is. De a természet- és környezetfilozófiával foglalkozók által sem eléggé ismert és figyelembe vett: *I.* a természet eredeti, egyetemes és láthatatlan valósága;[69] *II.* a természet szintjei; *III.* a természetben rejlő korlátozás vagy rossz.

Platón arról is szólt, hogy a *környezet* – amellyel az ökológia foglalkozik – többnyire a filozófustermészet lerontója.[70] Ezzel Epiktétosz ugyancsak egyetértett:

„Tudd meg, hogy nehéz dolog egyszerre magatartásunkat is a természetnek megfelelő állapotban megőrizni és a külső dolgokra is tekintettel lenni. Ha az egyikre súlyt helyezünk, elkerülhetetlen, hogy a másikat el ne hanyagoljuk."[71]

Ebből az idézetből is egyértelmű, hogy a természet nem a külső dolgokat jelenti.

E folyóirat korábbi számában S. H. Nasr felhívta a figyelmet arra, hogy a modern televíziós csatornák főként a természet negatív arculataira irányítják a figyelmet:[72] vadállatok harcaira, zsákmányszerzésre, a túlélésért folytatott harc formáira – mintha a természetnek semmi köze nem lenne a beteljesült-

séghez, a harmóniához, a kiegyenlítődéshez, az újjászületéshez és még sok más szép dologhoz. Kétségtelenül figyelemre érdemes és jogos korkritikáról van szó, mindazonáltal a professzor úr nem tagadná, hogy mindezek a negatív sajátosságok hozzátartoznak a természethez.

A természeti létezés szorosan összefügg a kötöttségek, a törvényszerűségek, a meghatározottságok és bilincsek létével. Akkor is, ha ezek más szempontból nem olyan merevek, mint például a mesterséges mechanikai és társadalmi megkötöttségek. A születés és a létesülés (melyekkel a *natura* és a *phüszisz* etimológiailag összefügg) metafizikailag nem csupán negatívumok, mégis tény, hogy determináltsággal való kapcsolatuk döntő.

Még tovább kell mennünk: a természeti valóságra több olyasmi jellemző, amit *sötét misztérium*nak nevezhetünk. A teljesség spontán, nem felszabadító, véletlenszerű megnyílásait páni félelemnek hívjuk. Összefüggésben ezzel, a kővé válás egy meghatározott tárgy hatása alá kerülést jelent: kizárólagosuló partikularizálódást. Vagy emlékezzünk a kártevőkre, melyeknek kedvez a természet. Az értelmetlen burjánzásra. A szinte mechanisztikus romlásra. Talán az alsóbbrendű természet nehezen meghaladható sajátosságaira vonatkozik a horatiusi mondás is: „Űzd bár vasvillával a természetet, mégis visszatér." Kitessékeled az ajtón és visszatér az ablakon.

Kapcsolódva az egyik korábbi témánkoz, milyen fokig kell hát figyelmet fordítanunk a természet *egészével* való azonosulásra? A védikus tradíció pontos választ adott: a természeti világ egynegyed része az istenségnek.

> „[…] Egynegyed része az összes teremtmény, háromnegyede pedig a mennybéli halhatatlan.
>
> A háromnegyed rész az Embert *[purusa]* sebesen magasba emelte, egynegyede továbbra is itt marad."[73]

Úgy véljük, e negyedrész *(páda)* szabatosan megjelöli, hogy egy szellemi törekvőnek mennyire kell tekintettel lennie a természet egészére. Mint már mondtuk, nincs szó arról, hogy a látható világ nem az istenség, az ember lényege, önmaga volna. Csupán arról, hogy hozzáállásunk számszerűsítve egynegyed részt irányul a természet egészére, háromnegyed részt viszont túlhatol azon. Képes minden dolgot önmagaként felismerni, de ezt háromszorosan meghaladja.

A Föld tényleg vérzik, megváltásért kiált a természet egésze, de nem tudjuk meggyógyítani, ha pusztán azon a síkon állunk, amin jobbítani szeretnénk.[74] El is kell tudnunk emelkedni a természet szintjeitől.

> „[…] a teremtett világ sóvárogva várja az Isten fiainak megjelenését. Mert a teremtett világ hiábavalóság alá vettetett, nem önként, hanem azért, aki az alá vetette. Azzal a reménységgel, hogy maga a teremtett világ is megszaba-

dul a rothadandóság rabságától az Isten fiai dicsőségének szabadságára. Mert tudjuk, hogy az egész teremtett világ egyetemben fohászkodik és nyög mind idáig. Nemcsak ez pedig, hanem maguk a Lélek zsengéjének birtokosai, mi magunk is fohászkodunk magunkban, várván a fiúságot, a mi testünknek megváltását."[75]

DUALIZMUS MINT MÓDSZER. LÁTSZÓLAGOS DUALIZMUSOK

Volt néhány tradíció, még inkább megfogalmazás, ahol a metafizikai valóságot szembeállították a természettel. A naturalisták, a környezetvédők és a környezetfilozófusok egy része azonnal a természetellenesség és a dualizmus vádjával illeti ezeket. Gyakran így tekintenek például a buddhizmusra – a *szanszárá*val (létörvény) szembehelyezett *nirvána* eszméje miatt –, a hindú tradíción belül pedig a *szánkhjá*ra – a *prakriti* (természet)[76] és a *purusa* (szellem) szétválasztása miatt. Olykor a *jóga* és a *védánta* hagyomány is ilyen megítélés alá esik, mert élesen megkülönböztette a természetet és a természetfelettit. Nézzünk meg néhány ilyen – témánk szempontjából könnyen rosszul értelmezhető – szöveghelyet.

A Sankarának tulajdonított *Drigdrisjavivéká*ban bírálóan ez áll:

„Az elfedőerő *[tamasz]* működése folytán belül nem észleljük az alany és a tárgy, kívül pedig a *Brahman* [az Istenség] és a jelenségvilág különbségét."

„[…] az, hogy a *Brahman* a nevek és formák jelenségvilágaként fénylik, az elfedőerő hatása, amely elfedi a köztük levő különbséget."[77]

Ramana Maharsi az iménti mű fordítása elé írt Bevezetésben szintén bírálólag írta:

„Az elme elfedő aspektusa először elfedi az Önvaló igaz természetét, aztán megjeleníti a tárgyi világot."[78]

Értelmezhetők-e ezek és a hasonló sorok természetellenességként valamint (alany–tárgy, önvaló–világ, természetfeletti–természet) dualizmusként?

Eltekintve most attól, hogy könnyű lenne eltérő szöveghelyeket találni,[79] az ilyen megközelítésekből számunkra *nem* tűnik ki, hogy céljuk a természeti világ lekicsinylése és alábecslése volna, sokkal inkább az a maximális jóindulat, hogy a törekvőket túl vezessék a tárgyak és a jelenségek világán. A korai buddhizmus esetében nem ismert ugyan a nyugati természetnek és a hindú *prakriti*nek megfelelő fogalom – a Buddha az egész természeti világot a *szanszára* körébe sorolta, meghaladandónak tekintve –, mégis előírta a minden létezővel való együttérzést.[80] A létezés szenvedéstermészetét *(duhkha)*

mindennek elfogadásával együtt kellett átélni, és a *mettá*-meditációk formájában a *théraváda* irányzattól sem állt távol a természeti létezők tisztelete. A későbbi *mahájána* buddhizmus Tibetben sámánisztikus természetszeretettel gazdagodott,[81] Japán tekintetében pedig jól ismert a *zen* buddhizmus – *sintó*-gyökerű – kert- és virágművészete. Ahogyan Jacobsen professzor kutatásai feltárták, a *szánkhjá*ban, amelyre bizonyos mértékben a *jóga* és a *védánta* is épített, a természetprincípiumnak megfelelő *prakriti* sokáig célfogalom volt. Nemcsak magasztos jelentőséggel bírt, hanem szorosan összetartozott a tisztábban metafizikai *purusá*val.[82] Egy végső princípiumot jelentett,[83] amely rövid ideig talán helyettesítette is az utóbbit. A *purusá*t valószínűleg onnantól fogva helyezték egyre élesebben szembe a *prakriti*vel, amikor ezt már nem metafizikai módon fogták fel (hasonlóan az antik nyugati természetfogalom lecsökkenéseihez).

Véleményünk szerint teljes egyértelműséggel megállapítható, hogy mind a négy említett tradíció esetében *módszertani* jellegű volt a természet és a természetfeletti éles szétválasztása és a szembeállításukból következő dualizmus is. E módszer, technika és didaktika azt a célt szolgálta, hogy túlhatolhassunk a tárgyak, a jelenségek és végső soron *minden* kondíció körén. – Azt a célt, hogy elérjük a fentebb említett „egynegyeden" túli „háromnegyed részt" *is*.

Hogy az utóbbi szócska mennyire döntő, lássuk a következő idézetet:

> „Most szóról szóra idézzük Sankarácsárjának a *Katha-upanisad* V. 2. verséhez fűzött kommentárját: »[…] az *átman,* az Én, nem csupán egy test székhelyét tölti ki. Hanem mit? Áthatja (az univerzum) összes formájának székhelyét. […] vízben született *(ab-dzsá)*: az összes vízi-lény formájában. […] földön született *(gó-dzsá)*: az összes ehető növény formájában. […] Folyókként és patakokként a hegyekből született *(adri-dzsá)*, mivel ő mindenek 'Én'-je, vagy az 'Én', amely maga a minden. Természete az egyetemes igazság *(rita). Brihat:* hatalmas, mivel ő mindennek oka. Ő az univerzum mindent átható, egyetlen 'Én'-je és nem is létezik az 'én'-ek elkülönülése.« […] Előzőleg csak a testtel azonosult valaki, később a lélegzettel, míg most a test és a lélek összedolgozó együttesének látja magát. Ezen a szinten az egyén ingadozik a fizikai és a spirituális lény között [noha a korábbi, durva testi önazonosítását már elhagyta]."[84]

A természet és a természetfeletti gyakori szétválasztása, bizonyos mértékű szembeállítása az idézet fényében azért történt, hogy ne legyen „ingadozás" fizikai és szellemi természet között. Mivel módszertani volt, nem lehetett túlzott szembeállítás. Nem eredményezett valódi dualizmust, ami kiváló nyugati szerzők esetében is megvalósult. A hagyományok ismerték *a természetfeletti és a természet közötti átmenetet, sőt folytonosságot*. Dualizmusuk látszólagos.

Felismerték, hogy a természet *egésze* maga is *természetfeletti,* noha lecsökkenve. Természet és természetfeletti között intenzitásbeli különbség van. Egyetlen princípium eltérő – és mégis összetartozó – intenzitásai. A szellemi hagyományoknak a különbségekre is rá kellett mutatniuk.

Julius Evola a következőképpen tette meg az utóbbit:

> „[…] amikor az abszolút idealizmus a természetről is azt állítja, hogy az Én »állította elő« *(gesetzt),* akkor világos, hogy figyelmét nem az akaratra, hanem a spontaneitásra irányítja. […] egy ilyen eljárás – ha *szükséges* feltétele is az összes valóságnak […] – nem *elégséges* feltétel."

> „[…] az idealista annyiban mondhatja, hogy az Én »tette oda« *(porre)* a természetet, amennyiben az Ént a természetre redukálja, vagyis amennyiben arról az Énről, ami a [teljesebb] szabadság, nem tud semmit […]".[85]

Annak a magatartásnak, hogy egyszerűen csak rámondjuk a dolgokra, hogy ez is én vagyok és az is én vagyok, nincs igazi érvénye. Átélésre, ennek valódi és helyes megélésére van szükség (egyre kevésbé alkalmi módon). Hozzásegíthet annak belátása, hogy az Én valójában nemcsak előállítja, kihelyezi a természetet, hanem az belőle van. Minden dolog Énből és Énben áll (egy zsák cement éppúgy, mint egy tollpihe). Minden mintegy Énből van szőve. Hogyan lehetséges ez? Az azonosulás igazi tudatosítás által megy végbe. Annak megélése révén, hogy a saját tudatosságon kívül nincs semmi, és minden, ami van, abból és abban van. Ennek felismerése, majd pedig átélése azonban még mindig nem mondható elégségesnek. Ahogyan Evola is írta: szükséges, de nem elégséges. E megélés egy véletlenszerűségnek, egy negatív értelemben vett spontaneitásnak engedelmeskedik, annak, hogy az átélő elé éppen milyen létező kerül (konkrétan vagy gondolatban). Az Én nem korlátozódik ezekre. Összességüket tekintve sem. Az Én – vagyis isteni, valódi önmagunk – szabadabb annál, mint hogy mindig természetben gondolkodjon, éljen és létezzen. Nem is teszi ezt.

Szabadságának a természet számára is óriási jelentősége van. Nyugodtan mondhatjuk, hogy a természet ebben a szabadságban, e „háromnegyed rész" által váltatik meg. A lemondás, az aszkézis, a dolgok feltétlen vanságának megszüntetése átalakítja az észlelést, a világot, a kapcsolatokat, a vanságot is. Az érzékek megfékezése révén a természet a korábbitól eltérő módon éled újjá. A tárgyak alakja reggeli napfényben tisztább. Egy süket fül újra szimfóniát hall. A természeti képződmények szilárdsága pedig – ekkor, és csakis ekkor – magán túlmutató üzenetet hordoz az ingatag és múló elme számára: a természetfeletti Én valóságának üzenetét.

KONKLÚZIÓ

Az a feltevés, hogy a metafizikai irányulás a természet kárára érvényesíti magát, hogy lebecsüli vagy akárcsak alulértékeli a természeti létezők körét, és hogy a nagy szellemi tradíciók metafizikai orientációjuk következtében hozzájárultak napjaink természeti és ökológiai válságához, finoman szólva nem megalapozott. Nem állja meg a helyét, érvénytelen.

A hagyományok metafizikája nem egy diszciplína, nem egy elméleti témakör, nem egy írásbeli stílus, nem egy forma volt. A metafizika mindig magában foglalta a tényleges természetfeletti valóságot és egy irányulást felé. Ebben a kettős értelemben *természetfelettiséget* jelentett (amelynek nem sok köze van ahhoz, amit angolul szupernaturálisnak neveznek). A természetfeletti mint valóság felölelte a természetet és áthatotta azt. Az irányulás ezt követte. Olyannyira, hogy sokáig nem is beszéltek természetfelettiségről, hanem az ember ősi, lényegi, végső vagy isteni *természetének* mondták.

Számos példát láttunk erre. Állításainkat elsőleges forrásokkal támasztottuk alá (noha magyar nyelvű fordításokat használtunk). A példákat az egyes tradíciók kiemelkedő képviselőitől vettük, nem a „közösségi vallás", hanem – R. F. Gombrich kettősét alkalmazva – az „üdvtan" köréből. Különösen a régebbi idők tekintetében nem lehet azonban kizárni, hogy lényegük tágabb körben ismert és jellemző volt. Túl a megfogalmazáson, a népi vallásosság keretei között is találhatunk példákat a *spirituális monizmus* gyakorlására.

Ez a szemlélet a szellem mindent átható és felölelő egyedüli valóságát tételezi (gyakorlati módon). Nem szabad megfeledkeznünk viszont arról, hogy a materializmus is a monizmus egy formája – az anyagot tekinti egyedüli princípiumnak. Az alacsonyrendű monizmusokat elkerülendő, a tradíciók a valóság multikomplexitását és hierarchiáit tanították. Ennek a feladatnak és folyamatnak a részét képezte a természet és természetfeletti (valamint megfelelőik) szétválasztása. A megkülönböztetés további belső okairól az utolsó két részben szóltunk (olykor teisztikus, máskor nem-teisztikus megfogalmazást használva). A fő kontextus nem tette lehetővé, hogy a dualitások perspektíváit és okait teljesebben feltárjuk.

Mindaz, ami annak a missziónak a részét képezte, hogy a monizmus primitív formáit elkerüljék, idővel – és a legtöbb helyen – a spirituális monizmus elfelejtéséhez és új kötelékek nem tudatos megteremtéséhez vezetett. Olyan kettősségek tételezéséhez, amelyeket ma már nagyon kevesen tudnak áthidalni. Ám az árnyalt fogalmi különbségek vagy a létezők bonyolult viszonylatai ellenére a valóság továbbra sem kettő. Az értelem és az egyetemes természet ma is egy, mert a helyes értelem a természet teljességét követi. Ugyanígy egy a természet és a természetfeletti (szellem) is, amennyiben a természet, megfelelve a természetfelettinek, egyaránt önazonos és önmeghaladó.

Jegyzetek

[1] Az ökológia sem kizárólag antropológiai tudomány.

[2] Ld. például Tóth I. János: *Fejezetek a környezetfilozófiából. Szerzők és irányzatok.* Szeged, 2005, JATE Press, 8. o. Hasonló nézetek mutatkoznak Takács-Sánta András recenziójában: http://listserv.nordtelekom.hu/pipermail/zoldirodalom/2010-November/-000633.html (utoljára megtekintve: 2011. 08. 09.)

[3] Bővebben ld. Jared Diamond: *Összeomlás. Tanulságok a társadalmak továbbéléséhez.* Budapest, 2007, Typotex, 179–180. o.

[4] Uo. 126. o.

[5] Lynn White: Ökológiai válságunk történeti gyökerei. In *Természet és szabadság. Humánökológiai olvasókönyv.* Szerk. Lányi András. Budapest, 2000, ELTE Szociológiai és Szociálpolitikai Intézet Humánökológiai Szakirány – Osiris Kiadó /Osiris tankönyvek/, 29. o. (Kiséry András fordítása)

[6] A vita főbb irányainak és szakirodalmának összefoglalását adja Jeanne Kay: Az Ószövetség természetfelfogása. In *Környezet és etika. Szöveggyűjtemény.* Szerk. Lányi András és Jávor Benedek. Budapest, 2005, L'Harmattan /Ökoetika/, 201. (2. lj.) és 201–202. o.

[7] Tóth I. János: i. m. 8–9. o.

[8] Platón: *Szókratész védőbeszéde* 25c. (In *Platón összes művei.* 1. köt. Budapest, 1984, Európa /Bibliotheca classica/, 414. o. Devecseri Gábor fordítása)

[9] Platón: *Állam* 366d, 611d.

[10] Platón: *Prótagórasz* 337d.

[11] Platón: *Menón* 81cd.

[12] Platón: *Phaidrosz* 270c.

[13] Platón: *Törvények* 891cd.

[14] Platón: *Állam* 597b. Uő: *Parmenidész* 132d.

[15] A „részei" kifejezés nem pontos.

[16] Vö. Lynn White: Ökológiai válságunk történeti gyökerei. In i. m. 32–33. o. Jeanne Kay: Az Ószövetség természetfelfogása. In i. m. 205, 206. o. és másutt. Tóth I. János: i. m. 32–33. o.

[17] 1*Ter* 1,26 és 28. (Károli Gáspár fordítása)

[18] Platón: *Állam* 590ac, 591b

[19] Jeanne Kay: Az Ószövetség természetfelfogása. In i. m. 205–218. o.

[20] Ld. például Leo Schaya: *Az ember és az abszolútum a kabbala szerint.* Budapest, 2002, Arcticus /Libri operis magni 5/. Főként 51–61. és 99–115. o.

[21] Ez a mítosz *kaula* értelmezése.

[22] Eckhart Mester: Isten országának közelségéről. 36. (Quint) prédikáció. (In uő: *Tizenöt német beszéd.* Pomáz, 2000, Kráter Műhely Egyesület /Kráter Klasszikusok 4/, 166. o. Schneller István fordítása)

[23] Eckhart mester: *A Teremtés könyvének magyarázata* 115. (Uő: *A Teremtés könyvének magyarázata.* H. n. 1992, Helikon /Harmonia mundi/, 43. o. Szebedy Tas fordítása)

[24] A „mielőtt" és a „megelőzően" pontatlan, hozzávetőleges kifejezések.

[25] Eckhart Mester: Arról, hogy hol lakik az Isten. 10. (Quint) prédikáció. (In uő: *Tizenöt német beszéd.* Id. kiad. 70. o. Schneller István fordítása)

[26] René Guénon: *A Lény sokféle állapotának metafizikája.* In uő: *Metafizikai írások I.* H. n. 1993, Farkas Lőrinc Imre, 119. o. Ea: A beavatási megismerés mibenlétéről. In Ur-csoport: *Bevezetés a mágiába.* I. köt. Budapest, 2007, Persica, 35. o.

[27] Eckhart mester: *A Teremtés könyvének magyarázata* 115. (Id. kiad. 45. o. Szebedy Tas fordítása)

[28] Uo.

[29] Plutarkhosz: *Iszisz és Oszirisz* LXVI. (Uő: *Iszisz és Oszirisz.* Budapest, 1986, Európa /Az ókori irodalom kiskönyvtára/, 66. o. W. Salgó Ágnes fordítása)

[30] A fentiek teológiai megfelelője a *panenteizmus* elmélete, a „minden Istenen belüli" felfogásmód, szemben a panteizmus „minden Isten" elvével. Ennél is helyesebb arról beszélni, hogy „minden Isten, de Istenen belüli módon". Mindazonáltal a bennefoglalás kritériuma nem legvégső szempont.

[31] Johannes Scotus Eriugena: *A természet felosztásáról* III. 17. (In *Az égi és a földi szépről. Források a későantik és a középkori esztétika történetéhez.* Szerk. Redl Károly. Budapest, 1988, Gondolat Kiadó, 257. o. Horváth Judit fordítása)

[32] Eckhart Mester: Arról, hogy hol lakik az Isten. 10. (Quint) prédikáció. (In i. m. 69–70. o. Schneller István fordítása)

[33] Arisztotelész vonatkozásában a *meta ta phüszika* kifejezés eredetileg a *Fizika* című munkája *utáni* műveket jelölte. Mint később látni fogjuk, a metafizikát Arisztotelész maga még „első filozófiának" és „a tudományok közt egyedül szabad tudománynak" nevezte.

[34] Ld. a „Tradicionális természetszemlélet" című idézetgyűjteményünk második részét a jelen kötetben.

[35]Seneca: *Erkölcsi levelek* CXIV. 14. (In *Seneca prózai művei*. 1. köt. Budapest, 2002, Szenzár Kiadó, 608. o. Németh András fordítása)

[36] Epiktétosz: *Kézikönyvecske* XXVII. (*Epiktétos kézikönyvecskéje. Vagyis a stoikus bölcs breviáriuma.* H. é. n. Gladiátor Kiadó, 65. o. Sárosi Gyula fordítása)

[37] Marcus Aurelius: *Elmélkedések* II. 17. (Marcus Aurelius császár önmagához. Tematikus válogatás. *Északi Korona* [Budapest], 21–22. sz. [2006. július] 13. o. Huszty József fordítása)

[38] Seneca: *Erkölcsi levelek* LXV. 2. (In i. m. 270. o. Németh András fordítása)

[39] Marcus Aurelius: *Elmélkedések* V. 9. (Uő: *Elmélkedések.* H. n. 2000, Kossuth, 48. o. Huszty József fordítása)

[40] Idézi Julius Evola: *A hermetikai tradíció. Szimbólumai, doktrínája és „királyi művészete".* Budapest, 2007, Arcticus /Libi operis magni 6/, 31. o. (Ferencz Ernő fordítása)

[41] Marcus Aurelius: *Elmélkedések* III. 4. (I. m. 24. o. Huszty József fordítása. Kiemelés – *H. R.*)

[42] Ld. Horváth Róbert: Marcus Aurelius bölcsességei kapcsán. *Északi Korona* (Budapest), 21–22. sz. (2006. július) 20–21. o.

[43] Marcus Aurelius: *Elmélkedések* VIII. 50. (I. m. 95. o. Huszty József fordítása) A császár itt meghaladja Seneca dualisztikus álláspontját: vö. 38. jegyzet forrása.

[44] Uo. VII. 9. (I. m. 71. o. Huszty József fordítása)

[45] Uo. VI. 9. (I. m. 57–58. o. Huszty József fordítása)

[46] Uo. VII. 47. (I. m. 77. o. Huszty József fordítása)

[47] Uo. VIII. 34. (I. m. 91. o. Huszty József fordítása)

[48] Uo.

[49] Seneca: *Helvia vigasztalása* VI. 8. (In *Seneca prózai művei*. Id. kiad. 51. o. Révay József fordítása)

[50] A természetesség mint idea Kínában *(co-zsen)* és Japánban *(sizen)* is ismert volt.

[51] Ld. Alexis Sanderson: The Śaiva Age. The Rise and Dominance of Śaivism during the Early Medieval Period. In *Genesis and Development of Tantrism*. Szerk. Shingo Einoo.

Tokio, 2009, Institute of Oriental Culture, University of Tokyo /Institute of Oriental Culture Special Series 23/, 124–243. o.

[52] Megemlíthetjük még Dnyánésvarát, Mírát, Kabírt és Guru Nánakot is.

[53] Per Kværne: Tanulmány a tantrikus buddhizmus sahaja fogalmáról. *Tradíció évkönyv,* 2002, 83. o.

[54] A „metafora" nem kellően pontos. *Raszá*ról (ízről) és *dhvani*ról (hangzás) is szó volt. Az előbbinek, amely a költői kép szubtilis zamata, hangulata, Abhinavagupta tradicionális esztétikaelmélete szerint az volt a szellemi rendeltetése, hogy *transzcendens boldogságot, élvezetet* váltson ki; az utóbbinak, amely a metafora megfogalmazásbeli, hangzásbeli része, az, hogy *szuggesztiót* biztosítson: doktrinális és technikai megfontolásokat érvényesítsen. Mindkettő szellemi influenciák átadásának művészeti eszköze.

[55] Szaraha: *Királyi ének. Ének az emberi tettekről* 5–6. (In Mireisz László: *A semmi virágai. Válogatás a középkori indiai buddhizmus mágikus-misztikus tanításaiból.* H. é. n., A Tan Kapuja, 88–89. o. Mireisz László némileg módosított fordítása)

[56] Soós Sándor: *A nyolcvannégy mahásziddha legendája.* H. n. 2000, A Tan Kapuja Buddhista Egyház, 101, 168. és 154. o.

[57] Uo. 159. o.

[58] Ld. például Sabkar lama: *A Garuda röpte. Egy tibeti szöveg három fordítása.* H. n. 2003, A Tan Kapuja Buddhista Főiskola, 45. és 95. o.

[59] Arisztotelész: *A természet* 194a21.

[60] Seneca: *Erkölcsi levelek* LXVI. 39. (In i. m. 283. o. Bollók János és Takács László fordítása) Ld. még a 38. jegyzet forrását.

[61] Arisztotelész: *Metafizika* 982a–982b és 1026a. (Uő: *Metaphysica. Görögül és magyarul.* Budapest, 1992, Logos. Ferge Gábor fordítása)

[62] Platón: *Állam* 431a. (Uő: *Állam.* Budapest, é. n. Gondolat /Politikai gondolkodók/, 157. o. Jánosy István fordítása) Ld. még uo. 591b.

[63] Platón: *A szofista* 265e.

[64] Platón: *Timaiosz* 50bc (In *Platón összes művei.* 3. köt. Budapest, 1984, Európa /Bibliotheca classica/, 352. o. Kövendi Dénes fordítása)

[65] Hérakleitosz 127. tör (Themisztiosz: *Orationes* 5. B123 [Diels–Kranz]. In *Görög gondolkodók. 1. köt. Thalésztól Anaxagoraszig.* H. n. 1992, Kossuth, 40. o. Kerényi Károly fordítása)

[66] Szimplikiosz In *Aristoteles Physica commentaria* 24. 13. (Anaximandrosz, A9 [Diels–Kranz]. In *Görög gondolkodók. 1. köt. Thalésztól Anaxagoraszig.* Id. kiad. 15. o. Bodor András és Szabó György fordítása. Kiemelések – *H. R.*)

[67] Marcus Aurelius: *Elmélkedések* IV. 3. és X. 2.

[68] Plutarkhosz: *Iszisz és Ozirisz* XLV. (I. m. 47–48. o. W. Salgó Ágnes fordítása)

[69] A természet principiális és többszintű értelmével kapcsolatban ld. Knut A. Jacobsen: *Prakṛti in Sāṃkhya-Yoga. Material Principle, Religious Experience, Ethical Implications.* Delhi, 2002, Motilal Banarsidass.

[70] Platón: *Állam* 491a–495b.

[71] Epiktétosz: *Kézikönyvecske* XIII. (I. m. 42. o. Sárosi Gyula fordítása)

[72] Seyyed Hossein Nasr: Vallás és a környezeti válság. A környezeti válság spirituális és vallási dimenziói. *Ars naturæ* (Szeged), 1–2. sz. (2010) 183–184. o.

[73] *Rig-véda* X. 90. 3–4. (*Rig-véda.* H. n. 2000, Farkas Lőrinc Imre, 21. o. Wendy Doniger O'Flaherty majd Pék Zoltán fordítása)

[74] Horváth Róbert: Tradíció és ökológia. *Ars naturæ* (Szeged), 1–2. sz. (2010) 300–301. o.

[75] Szent Pál apostol: *Róm* 8,19–23. (Károli Gáspár fordítása)

[76] A *prakriti* jelentéseit illetően ld. Knut A. Jacobsen: i. m. Habár e könyv nem a modern nyugati értelemben vett természetről szól – vagyis nem a látható természetről –, hanem annak princípiumáról, kimeríthetetlen alapforrásul szolgálhat a természetfilozófiával foglalkozók számára.

[77] Sankarácsárja: *Drigdrisjavivéka* 15. és 18. (In *Srí Ramana Maharsi összes művei.* Budapest, 2006, Filosz /Arunácsala Könyvek/, 318. o. Ramana Maharsi majd Fajd Ernő fordítása)

[78] *Srí Ramana Maharsi összes művei.* Id. kiad. 316. o. (Fajd Ernő fordítása) Ld. még Patandzsalit in Horváth Róbert: i. m. 302. o.

[79] A *Drigdrisjavivéka* tekintetében ld. 21. és 27.

[80] A *prakriti* és páli megfelelője, a *pakati* buddhista előfordulásairól, értelmeiről ld. Knut A. Jacobsen: i. m. 123–149. o. Az etikai vonatkozásokról: 332–346. o.

[81] Tenzin Wangyal Rinpocse: *Gyógyítás formával, energiával és fénnyel. Az öt elem a tibeti sámánizmusban, tantrában és Dzongcsenben.* Budapest, 2007, Bioenergetic.

[82] Knut A. Jacobsen: i. m. 196–200, 223–238, 273–277. és 280. o.

[83] Uo. 200. és 226–227. o. A Magyarországon is sok kérdést felvetett *prakritilaja*val kapcsolatban ld. 274–308. o.

[84] Szvámí Véda Bháratí: *Mantra és meditáció.* Budapest, 2007, Filosz /Jóga vidjá/, 106–107. o. (Papp József fordítása)

[85] Julius Evola: *Az individuum és a világ létesülése.* Debrecen, 2011, Kvintesszencia /Regulus Kollekció 6/, 70. és 27. o. (Domján László és Molnár András fordítása) Az intenzitásbeli különbségről ld. 75–77. és 40–42. o.

TRADICIONÁLIS TERMÉSZETSZEMLÉLET

Idézetgyűjtemény II.[*]

„[…] sétálni indulok a falon kívül. Mert jó sok időt töltöttem nála, egy helyben ülve reggel óta […]"
Platón: *Phaidrosz.* I. fej.

„Egyesek azt állítják, hogy a lélek el van vegyülve az egész mindenségben. Talán ezért hitte Thalész, hogy minden istenekkel van tele." – Arisztotelész (*De Anima* 411a 7. Thalész A22 [Diels–Kranz]. In *Görög gondolkodók. I. köt. Thalésztól Anaxagoraszig.* H. n. 1992, Kossuth, 12–13. o. Bodor András és Szabó György fordítása)

*

„[A milétoszi Anaximandrosznak, Thalész tanítványának] volt a felfogása, hogy a létező dolgok fő elve valamiféle végtelen természet; ebből keletkeztek az egek és a bennük levő világok. Ez a természet örökkévaló, sohasem öregszik meg, s magába foglalja az összes világokat. Azt állítja, hogy a születés, az élet és elmúlás ideje meg van határozva. Szerinte a létező dolgok fő elve és őseleme a végtelen, s először használta a kezdet elnevezést." – Plutarkhosz (*Stromata* 2. Anaximandrosz A11 [Diels–Kranz]. In *Görög gondolkodók. I. köt. Thalésztól Anaxagoraszig.* Id. kiad. 16. o. Bodor András és Szabó György fordítása)

*

„Ha pedig végtelen, akkor egyúttal egy is; mert ha kettő volna, nem lehetne végtelen, hanem egymás között végük és határaik volnának; a[z egyedüli] létező azonban határtalan, tehát nincsenek több létezők; ennélfogva a létező egy." – Melisszosz (Szimplikiosz in *Aristoteles Physica commentaria* 103. 13. B6 [Diels–Kranz]. In *Görög gondolkodók. I. köt. Thalésztól Anaxagoraszig.* Id. kiad. 93. o. Sebestyén Károly fordítása)

---

[*] Különös tekintettel az antik nyugati és a középkori keresztény természetfelfogásra. Összeállította: Horváth Róbert, Király Liliom és Kocsi Lajos. (A gyűjtemény első részéhez hasonlóan – amely az *Ars Naturæ* előző számában főként az észak-amerikai síksági indiánok valamint a tibeti sámánizmus és buddhizmus természetszemléletét mutatta – itt sem kizárólag a két említett tradíció körébe tartozó idézetek szerepelnek.)

*

„A világrendben található dolgok nincsenek egymástól elkülönülve, mintegy fejszével szétvagdalva; sem a meleg a hidegtől, sem a hideg a melegtől." – Anaxagorasz (Szimplikiosz in *Aristoteles Physica commentaria* 175. 11. B8 [Diels–Kranz]. In *Görög gondolkodók. I. köt. Thalésztól Anaxagoraszig.* Id. kiad. 116. o. Bodor András és Szabó György fordítása)

*

„[…] minden létező egyazon dologból keletkezett változás által, s ugyanaz [marad]; és ez világos. Ha ugyanis az e világon most létezők, a föld, a víz és egyebek, mindaz, ami e világon látható, saját külön természettel bírnának, és nem *sok módon elváltozva és váltakozva mégis ugyanazok* volnának, akkor egymással nem vegyülhetnének, egy a másiknak kárára vagy hasznára nem lehetne. És növény sem nőhetne a földből, sem állat vagy egyéb nem származhatna, ha *nem úgy volna* összetéve, hogy ugyanaz legyen. Azért hát minden ugyanazon [princípiumból] összeállítva más és más alakot ölt s ugyanazon [princípiumba] tér vissza." – Apollóniai Diogenész (Szimplikiosz in *Aristoteles Physica commentaria* 151. 28. B2 [Diels–Kranz]. In *Görög gondolkodók. I. köt. Thalésztól Anaxagoraszig.* Id. kiad. 51. o. Sebestyén Károly fordítása. Kiemelés tőlünk – *A szerk.*)

*

„[…] bölcsesség a természetre hallgatva igazat mondani és cselekedni." – Hérakleitosz (116. tör. [Kerényi] Sztobaiosz I. 174. B112 [Diels–Kranz]. In *Görög gondolkodók. I. köt. Thalésztól Anaxagoraszig.* Id. kiad. 39. o. Kerényi Károly fordítása)

*

„[A természet] mindene lát és mindene ért és mindene hall is." – Xenophanész (Szextosz Empeirikosz: *Adversus mathematicos* IX. 144. B24 [Diels–Kranz]. In *Görög gondolkodók. I. köt. Thalésztól Anaxagoraszig.* Id. kiad. 79. o. Marticskó József fordítása)

*

„[…] Anaxagorasz mindenek kritérionjának [döntő pontjának, feltételének] az értelmet mondja; a püthagoreusok ugyan kritérionnak mondják az értelmet, de nem általánosságban […]. Mint Philolaosz is mondta, ezen értelem a világegyetem természetének szemlélője, vele rokonságban is van, mert csak hasonló érthet meg hasonlót." – Szextosz Empeirikosz (*Adversus mathematicos* VII. 92. Philolaosz A29 [Diels–Kranz]. In *Görög gondolkodók. I. köt. Thalésztól Anaxagoraszig.* Id. kiad. 48. o. Sebestyén Károly fordítása)

*

„A természet valamiféle forrása, illetve oka a mozgásnak és a nyugvásnak […].” – Arisztotelész (*A természet.* [192b22] Budapest, 2010, L'Harmattan, 27. o. Bognár László fordítása)

*

„A természet a mozgás, illetve a változás forrása […].” – Arisztotelész (*A természet.* [200b12] Id. kiad. 45. o. Bognár László fordítása)

*

„[…] a természet kétféle – egyfelől forma, másfelől anyag […].” – Arisztotelész (*A természet.* [194a12] Id. kiad. 30. o. Bognár László fordítása)

*

„[…] inkább a forma a természet, mint az anyag.” – Arisztotelész (*A természet.* [193b6] Id. kiad. 29. o. Bognár László fordítása)

*

„[…] a mesterség a természet utánzása […].” – Arisztotelész (*A természet.* [194a21] Id. kiad. 30. o. Bognár László fordítása)

*

„[…] a természet mindig a hordozóban van.” – Arisztotelész (*A természet.* [192b34] Id. kiad. 27. o. Bognár László fordítása)

*

„[…] a lélek halhatatlan és többször született, és minden dolgot látott, ami itt és ami a Hadészban van […] az egész természet rokon vele […].” – Platón (*Menón.* XV. fej. [81c–d] In *Platón összes művei.* I. köt. Budapest, 1984, Európa /Bibliotheca classica/, 673. o. Kerényi Grácia fordítása)

*

„Szókratész:
[…] gondolod-e, hogy a lélek természetét érdemlegesen meg lehet ismerni a mindenség természetének ismerete nélkül?
Phaidrosz:
Ha az Aszklépiadák közül való Hippokratésznak hinni lehet, a test természetéről sem tudunk e módszer nélkül érdemleges ismeretet szerezni.” – Platón (*Phaidrosz.* LIV. fej. [270c] In *Platón összes művei.* II. köt. Budapest, 1984, Európa, 788. o. Kövendi Dénes fordítása)

*

„[…] a természet szava, nem pedig a törvény betűje szerint mi valamenynyien rokonok, egymáshoz tartozók és polgártársak vagyunk. Hiszen a hasonló természettől fogva rokona a hasonlónak, a törvény pedig, az emberek zsarnoka, sok esetben erőszakot követ el a természeten. Bizony nagy szégyen lenne, ha mi, akik ismerjük a dolgok természetét […] nem tudnánk ehhez a méltósághoz méltóan megnyilatkozni […].” – Platón (*Prótagórasz.* XXIV. fej. [337d] In *Platón összes művei.* I. köt. Id. kiad. 222–223. o. Faragó László fordítása)

*

„Athéni:
[…] Úgy látszik, hogy az előadott nézetek hirdetői azt gondolják, hogy a tűz, a víz, a föld és a levegő a legelső létezők, s ezeket értik a »természet« elnevezésen; a lélekről pedig azt tartják, hogy csak később, ezekből az elemekből keletkezett. Sőt nemcsak úgy látszik, hanem valóban ezt akarják kifejezni szavaikkal.
Kleiniasz:
Teljesen így van.
Athéni:
De akkor talán – Zeuszra! – felfedeztük mintegy a forrását mindazon emberek esztelen véleményének, akik csak valaha a természet problémáinak kutatásával foglalkoztak! Vizsgáld csak meg ezt az egész gondolatmenetet; mert nem csekély fontossága volna, ha kiderülne, hogy akik ilyen istentelen gondolatokra adták a fejüket, és másoknak is vezetői lettek, éppen nem jól, hanem teljesen hibásan okoskodnak […].” – Platón (*Törvények.* X. könyv, V. fej. [891c–d] In *Platón összes művei.* III. köt. Budapest, 1984, Európa, 880–881. o. Kövendi Dénes fordítása)

*

„Ha a természetednek megfelelően élsz, sohasem leszel szegény, de ha ábrándjaid után futsz, sohasem leszel gazdag.” – Epikurosz (201. tör. Seneca: XVI. levél. In *Seneca prózai művei*. I. köt. Budapest, 2002, Szenzár Kiadó, 142. o. Sárosi Gyula fordítása)

*

„A csillagoknak ez az egész elrendezése és a mennynek ez a roppant ékessége tűnhetik-e egyetlen épelméjű ember számára is olyannak, hogy véletlenül és vaktában ide-oda száguldó részecskékből jött létre? Vagy pedig miféle más, az értelemnek és a bölcsességnek híjával lévő természet hívhatta volna életre mindezeket, amik nem csupán létezésüket köszönhetik tervezésnek, hanem gondolkodás nélkül még fel sem tudnók őket fogni, hogy milyenek.” – Cicero

(*Az istenek természete.* II. 44. 115. Szeged, 2004, Lazi Könyvkiadó, 102. o. Havas László fordítása)

*

„Ezen a ponton ne csodálkozzam-e azon, hogy van olyan ember, aki meg van győződve arról: egyes szilárd, egymástól elkülönülő testeket a nehézkedési erő mozgat, és a nagyszerű és rendkívül gyönyörű világ ezeknek a testeknek véletlen találkozásából születik? Aki ezt lehetségesnek tartja, nem fogom fel ésszel, miért nem gondolja ugyanígy azt is, hogy ha a huszonegy betű aranyból vagy bármely más anyagból készült, végtelenül sok példányát valamilyen edénybe dobnák, s aztán összerázva a földre öntenék, Ennius *Évkönyvek* című munkáját hoznák létre olvasható állapotban. Nem tudom, akár egyetlen verssor esetében is képes lenne-e ilyen sokra a vak véletlen? […] Mert ha az atomok találkozása képes létrehozni a világot, miért ne hozhatna létre egy oszlopcsarnokot, egy templomot, egy házat és egy várost is, amelyeket kevésbé fáradságos, sőt sokkal könnyebb elkészíteni? Valójában ezek az emberek annyira felületesen beszélnek a világról, hogy nekem úgy tűnik: sohasem vették szemügyre az égnek ezt a csodálatos elrendezését […].” – Cicero (*Az istenek természete.* II. 37. 93–94. Id. kiad. 94. o. Havas László fordítása)

*

„Ha […] jobbak azok, amiket a természet alkotott, mint amiket a mesterségbeli tudás, és ha a mesterségbeli tudás semmit sem hoz létre vakon, akkor a természetről sem lehet azt képzelni, hogy nélkülözi az értelmet. Amikor szemügyre veszel egy szobrot vagy egy festményt, tudod, hogy létrehozásában szerepet játszott a művészet; amikor messziről szemléled egy hajó futását, nem kételkedel benne, hogy értelem és hozzáértés mozgatja; amikor pedig akár egy napórát: egy puszta számlapot, akár egy vízórát látsz, tisztában vagy vele, hogy az időt nem az ostoba véletlen, hanem a tudomány méri; hogyan lehetne akkor azt gondolni, hogy a világ, amely magába foglalja mindezeket a mesterségeket, az őket képviselő szakembereket és minden mást, híjával lenne a belátásnak és a bölcsességnek?” – Cicero (*Az istenek természete.* II. 34. 87. Id. kiad. 91. o. Havas László fordítása)

*

„Vedd még azt, hogy mindent összetevőire oszlat
Csak fel a természet, s nem pusztul semmibe semmi.
[…]
Igy nem megy hát semmibe semmi, hanem csak eloszlik,
És megtér anyagához, amelyből összeverődött.
Mert elvész-e a zápor, melyet az ég-atya hullat

Nagy bőséggel s gyakran a föld-anya tágas ölébe?
[…]
semmit sem szülhet a semmi,
És ami megszületett, nem térhet a semmibe vissza". – Lucretius (*A természetről.* [I. 209–210, 242–245, 260–261.] H. n. 1997, Kossuth, 22–23. o. Tóth Béla fordítása)

*

„Ha évszázados, rendkívül magas fákkal telt erdőbe jutsz, hol az egymásra boruló ágak árnyéka eltakarja az égboltot: az égbenyúló fák, a hely titokzatos magányossága és a szabad ég alatt annyira egybefonódó, annyira sűrű, csodálatos árnyék felkelti benned az Isten hatalmában való hitet. És ha egy barlang mélyében üreges szikláival hegyet támaszt alá, s látod, hogy a barlangot nem emberi kéz, hanem a természet ereje vájta ki oly hatalmas üreggé, akkor lelkedet ez a barlang bizonyosfajta vallásos sejtelemmel hatja át. A nagy folyamok forrását is tiszteljük, oltárokat állítunk oda, ahol a hatalmas folyam hirtelen előtör rejtekéből. Tiszteljük a melegvízforrásokat, bizonyos tavakat pedig sejtelmes homályuk és feneketlen mélységük tesz szentté […]" – Seneca (*Erkölcsi levelek*. XLI. levél. 3. In *Seneca prózai művei*. I. köt. Id. kiad. 206. o. Sárosi Gyula fordítása)

*

„Kíváncsi vagy, hogy a bölcs mi után nyomozott, mit derített ki? Mindenekelőtt az igazságot és a természetet, amelyet a többi állattal ellentétben az istenire nem vak szemmel követett." – Seneca (*Erkölcsi levelek*. XC. levél. 34. In *Seneca prózai művei*. I. köt. Id. kiad. 427. o. Bollók János és Takács László fordítása)

*

„A természetnek perbe kellene szállnia velünk: »Micsoda dolog ez? Én mohó vágyak nélkül szültelek meg titeket, félelmek, babona, hitszegés és egyéb hitvány nyavalyák nélkül. Úgy távozzatok, ahogy megérkeztetek!«" – Seneca (*Erkölcsi levelek*. XXII. levél 15. In *Seneca prózai művei*. I. köt. Id. kiad. 162. o. Kopeczky Rita fordítása)

*

„Egyetlen hibánkkal sem egyezik ki a természet: ő tisztának és szabadnak teremtett. […] Ő irányította tekintetünket az ég felé, és azt akarta, hogy föltekintve minden csodálatos és nagyszerű alkotását lássuk." – Seneca (*Erkölcsi levelek*. XCIV. levél. 56. In *Seneca prózai művei*. I. köt. Id. kiad. 461. o. Kurcz Ágnes fordítása)

*

„Kárhoztasd […] mindkét fajtát, azokat is, akik örökké nyugtalankodnak, és azokat is, akik örökké nyugodtak. Mert nem a serénység leli örömét a nyüzsgésben, hanem a hajszolt, csapongó lélek. S nem a nyugalom ítél minden mozgást tehernek, hanem az ernyedés és a bágyadtság. Szívleld hát meg azt, amit Pomponiusnál olvastam: »Némelyek olyan mélyre húzódnak búvóhelyükön, hogy azt hiszik: zavarosban van minden, ami a napvilágon történik.« Vegyíteni kell a kettőt: a nyugodt lélek is cselekedjék, és a cselekvő is nyugodjon meg. Kérdezd csak meg a természetet: az megmondja neked, hogy nappalt is alkotott, éjszakát is." – Seneca (*Erkölcsi levelek*. III. levél. 5–6. In *Seneca prózai művei*. I. köt. Id. kiad. 105. o. Kurcz Ágnes fordítása)

*

„A szükséges dolgoknak kevés törődésre van szükségük; fáradozást az élvezetek igényelnek. Nem szorulsz majd mesteremberekre, ha a természetet követed. A természet nem akarta, hogy elfoglaltak legyünk. […] Nem volt annyira ellenséges […], hogy miközben a többi élőlénynek könnyű életet adott, csak az ember képtelen annyi mesterség nélkül élni. Semmire sem utasított bennünket ezek közül; semmit sem kell betegesen keresgélni, hogy az életet megnyújtsa. Kész dolgokra születtünk; mindent mi tettünk nehézzé magunknak a könnyű dolgok megvetésével." – Seneca (*Erkölcsi levelek*. XC. levél. 16, 18. In *Seneca prózai művei*. I. köt. Id. kiad. 422–423. o. Bollók János és Takács László fordítása)

*

„A természet megadja azt, amit megkövetel. A fényűzés elpártolt a természettől, mert napról napra lázítja önmagát, oly sok évszázada növekszik, és találékonyságával ösztönzi a bűnöket. Először a felesleges dolgokat kezdte megkívánni; aztán a természettel ellentéteseket; legvégül kiszolgáltatta a lelket a testnek, és megparancsolta, hogy a test kénye-kedvének engedelmeskedjék. Minden olyan mesterség, amelytől nyüzsgővé és zajossá válik a város, a testnek szolgál; a testnek egykor mindent úgy adtak meg, mint egy szolgának, most pedig úgy, mintha uraság lenne. Ezért vannak tehát takács- és kézműves műhelyek, ezért illatoznak a konyhák, ezért vannak lágy mozdulatokat tanító tánc- és a könnyed s töretlen éneket tanító énektanárok. Mert megszűnt az a természetes mérce, amely a szükség erejével szabott határt a vágyaknak; már faragatlanságra és ínségre vall, hogy csak annyit akarunk, amennyi elegendő." – Seneca (*Erkölcsi levelek*. XC. levél. 18–19. In *Seneca prózai művei*. I. köt. Id. kiad. 423. o. Bollók János és Takács László fordítása)

*

„Csodálkozzunk rá a dolgok magasban repülő ősformáira és az istenségre, aki ott van köztük, és arra visel gondot, hogyan oltalmazza meg a haláltól mindazt, amit az anyag miatt nem tehetett halhatatlanná, és hogyan győzte le az értelem által a test tökéletlenségét." – Seneca (*Erkölcsi levelek*. LVIII. levél. 27. In *Seneca prózai művei*. I. köt. Id. kiad. 170. o. Kopeczky Rita fordítása)

*

„Mert ez a test béklyója; annak súlya alatt, bilincsbe verve sínylődik, ha oda nem lépett hozzá a filozófia, és arra nem intette, hogy a természet megfigyelése révén térjen magához, s nem irányította a földiek felől az isteni dolgok felé. Ez az ő szabadsága, ez kóborlása a távolban: közben kiszabadul az őt fogva tartó őrizetből, és fölfrissül az égben." – Seneca (*Erkölcsi levelek*. LXV. levél. 16. In *Seneca prózai művei*. I. köt. Id. kiad. 273. o. Bollók János és Takács László fordítása)

*

„Ahogyan a napnak a sugarai eljutnak ugyan a földre, de tulajdonképpen ott vannak, ahonnan elindultak, így a magasztos és szent lélek, amelyet azért bocsátottak le, hogy mi közelebbről megismerjük az istenit, elvegyül ugyan közénk, de fenntartja kapcsolatát eredetével: onnan vezeti szálait, oda tekint, afelé törekszik, a mi ügyeinkben csak mint egy magasabb lény vesz részt." – Seneca (*Erkölcsi levelek*. XLI. levél. 5. In *Seneca prózai művei*. I. köt. Id. kiad. 206–207. o. Sárosi Gyula fordítása)

*

„Mert ami Istenben láthatatlan, tudniillik az Ő örökkévaló hatalma és istensége, a világ teremtésétől fogva az Ő alkotásaiból megértetvén megláttatik […]." – Szent Pál apostol (*Róm* 1,20 Károli Gáspár fordítása)

*

„Ha tehát a leginkább tisztelt filozófusok még a lélek és test nélküli dolgokban is Isten rejtélyes képét látták, s úgy vélték, hogy ezekből semmit nem szabad figyelmen kívül hagyni, sem pedig lebecsülni, akkor – úgy gondolom – annál inkább kell szeretni az érzékelésre képes, lélekkel, szenvedéllyel és jellemmel bíró természeti lényekben levő sajátosságokat; bár nem önmagukért tiszteljük őket, hanem rajtuk keresztül az istenit csodáljuk, minthogy ők ennek természetüknél fogva legtisztább tükörképei. Nyilvánvaló tehát, hogy […] az állatokat is a mindent elrendező Isten eszközének, illetve művészi alkotásának kell tartanunk. Általában úgy kell vélekednünk, hogy egyetlen lélek nélküli dolog sem előbbre való a lelkesnél, s egyetlen érzékelésre képtelen sem az érzékelésnél, még akkor sem, ha valaki esetleg összehordaná a világ összes aranyát és smaragdját. Mert az isteni nem a színekben, nem a

formákban, s nem is a sima felületekben van, ellenkezőleg, a halottakénál alábbvaló osztályész jut mindannak, ami nem részesült és természete folytán nem is részesülhet az életből. Az élő, a látó, a mozgás princípiumát magában hordó természet viszont, amely tudja, hogy mi tartozik hozzá és mi idegen tőle, magába szívta a szépség kiáradását, továbbá egy részt az értelemmel bíróból, »amely a mindenséget kormányozza«, ahogy Hérakleitosz mondja. Ezért ezek a lények sem ábrázolják rosszabbul az istenit, mint az ércből és kőből készült alkotások, amelyekben megvannak a színek különféle fokozatai és árnyalatai, de természetüknél fogva hiányzik belőlük mindenféle érzékelés és értelem. Úgy gondolom, az állatkultusszal kapcsolatban ezeket kellett elsősorban elmondanom." – Plutarkhosz (*Iszisz és Oszirisz.* LXXVI. fej. Id. kiad. 76–77. o. W. Salgó Ágnes fordítása)

*

„Minden gép, szerszám, edény, ha rendeltetésének eleget tesz, jó, még ha készítője nincs is jelen. A természet átfogta alkotásokban azonban bennük is marad az őket létrehozó erő. Tehát annál inkább tisztelned kell a természetet […]." – Marcus Aurelius császár (*Elmélkedések.* VI. 40. H. n. 2000, Kossuth, 65. o. Huszty József fordítása)

*

„Fojtsd el ellenszenvedet mindazokkal a dolgokkal szemben, melyek nincsenek hatalmunkban, és vidd át az olyan dolgokra, amelyek hatalmunkban vannak és a természettel ellentétesek." – Epiktétosz (*Epiktétos kézikönyvecskéje. Vagyis a stoikus bölcs breviáriuma.* H. é. n. Gladiátor Kiadó, 28. o. Sárosi Gyula fordítása)

*

„Mindig szemed előtt lebegjen: mi a mindenség természete [az össztermészet] és mi az enyém, milyen vonatkozásban áll ez azzal, milyen egésznek, milyen része? Továbbá: senki meg nem akadályozhatja, hogy tetted és szavad mindig összhangban legyen a természettel, melynek része vagy." – Marcus Aurelius császár (*Elmélkedések.* II. 9. Id. kiad. 16. o. Huszty József fordítása)

*

„Kelevény a világ testén az, aki a közös természet szellemétől eltávolodik, szakít vele […]." – Marcus Aurelius császár (*Elmélkedések.* IV. 29. Id. kiad. 37. o. Huszty József fordítása)

*

„Mindig gondolj rá, hogy a világ szinte egyetlen élőlény, egyetlen anyag, egyetlen lélek; hogy minden összefügg ennek egyetlen érzékelésével; hogy ez mindent egyetlen belső lendületből csinál; hogy minden mindennek, ami csak történik, együttesen az oka; hogy mennyire összekapcsolódott és összefonódott minden." – Marcus Aurelius császár (*Elmélkedések.* IV. 40. Id. kiad. 40. o. Huszty József fordítása)

*

„[…] menj egyenesen előre, kövesd a magad és a mindenség természetét. Mindkettőnek útja egyébként egy és ugyanaz." – Marcus Aurelius császár (*Elmélkedések.* V. 3. Id. kiad. 45. o. Huszty József fordítása)

*

„A közös természet ugyanis mindennek a természete, ami csak van. Ami pedig van, azt minden létezővel rokon kötelék kapcsolja össze. A közös természetet még igazságnak is nevezzük: minden igazság legősibb kútfejének." – Marcus Aurelius császár (*Elmélkedések.* IX. 1. Id. kiad. 98. o. Huszty József fordítása)

*

„[A természet] úgy alkot, hogy közben változatlan marad és önmagában nyugszik […] számára az jelenti az alkotást, hogy nem más, mint az, ami, és annyiban alkotó, amennyiben az, ami. – Plótinosz (*Enneádok.* III. 8. 3. In uő: *Az Egyről, a szellemről és a lélekről. Válogatott írások.* Budapest, 1986, Európa /Az ókori irodalom kiskönyvtára/, 66–67. o. Horváth Judit és Perczel István fordítása)

*

„[…] amit mi természetnek mondunk, az tulajdonképpen lélek, amely, egy magasabbrangú s erőteljesebb élettől áthatott lélek szülötte. Van benne továbbá egy néma szemlélődés, amely azonban se föl, se le nem tekint, hanem megmarad ott, ahol van, saját helyzetében, saját öntudatában, s ennek az intelligenciának s öntudatnak a segítségével látja azt, ami utána van, már amennyire lehetséges; egy cseppet sem kutat utána, hanem egy csapásra létrehozza szemlélete tárgyát, az érzéki világot, amely csupa fény és báj." – Plótinosz (*Enneádok.* III. 8. 4. In uő: *A szépről és a jóról. Istenről és a hozzá vezető utakról*. Budapest, 1998, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, 127. o. Techert Margit fordítása)

*

„A *szarvasról:* Dávid mondja: »Ahogy a szarvas kívánkozik a vizek forrásához, úgy kívánkozik az én lelkem hozzád, oh Isten.« A *Physiologus* szerint a szarvas áldz ellensége a sárkánynak: ha a sárkány a szarvas elől földhasadékba mene-

kül, a szarvas megy és teleszívja magát forrásvízzel, és a földhasadékba öklendi: ezzel kényszeríti fel a sárkányt, majd széttépi, és elpusztítja. A mi Urunk is így pusztította el a nagy sárkányt [a sátánt] az égi vizekkel, azaz a benne mint Isten Igéjében rejlő bölcsességgel, mert nem állhatja a sárkány a vizet, s a sátán sem a mennyei igét." (*Physiologus.* Budapest, 1986, Helikon Kiadó, 53. o. Mohay András fordítása és közbevetése)

*

„*A fecskéről:* A fecske a viharos tél elmúltával, tavasszal jelenik meg, és hajnali órán szólal meg, munkára ébresztvén az alvókat. A tökéletes aszkéták is a test viharainak elmúltával, azaz midőn minden [testi] vágy kihunyt, [akkor, tisztán] emlékeznek hálóhelyükön az Úrra, hajnali imaórán Őhozzá fohászkodnak, az álomba nehezülteket jó cselekedetekre serkentvén, és így kiáltván: »Serkenj föl, aki aluszol, és támadj fel halottaidból, és felragyog néked Krisztus.« [A »halottaidból« a zsidókra értendő, mert alszanak, ahelyett hogy a jót cselekednék.] Helyesen szólt hát a *Physiologus* [az időjárásról és] a fecskemadárról." (*Physiologus.* Id. kiad. 61. o. Mohay András fordítása és közbevetései)

*

„*Az őzről:* Van egy állat [a hegyekben], amelynek őz a neve. A *Physiologus* szerint az őz nagyon szereti a magas hegyeket, és táplálékát ezek fennsíkjain találja meg. Távolból meglátja a felé közeledőket, és azt is felismeri, hogy gonosz vagy baráti szándék vezérli-e őket. Az őz tehát Isten bölcsességének jelképe, mert e bölcsesség az, amely szereti [a prófétákat, azaz] a magas hegyeket, miként az Írás mondja: »Ímé, az én szerelmesem jő, ugrálva a hegyeken, szökellve a halmokon.« [A hegyek a prófétákra, a halmok az apostolokra értendők.]" (*Physiologus.* Id. kiad. 73. o. Mohay András fordítása és közbevetései)

*

„Akár tetszik, akár nem, misztériumok között élünk, s e tény mind logikailag, mind pedig egzisztenciálisan a transzcendens felé fordít minket." – Frithjof Schuon (*Az örök bölcsesség visszhangjai.* In uő: Az *emberi állapot gyökerei.* Budapest, 2001, Arcticus Kiadó, 112. o. Nagy Csaba fordítása)

*

„Egy dolog élvezete azt jelenti, hogy e dologhoz pusztán önmagáért szeretettel kapcsolódunk. Ezzel szemben valaminek a használata azt jelenti, hogy a használatunkban levő dolgot olyasminek az elérésére fordítjuk, amit szeretünk, feltéve, hogy ez valóban szeretetre méltó. […] Éppen így, miközben e halandó életben az Úrtól távol vándorolunk (2*Kor* 5,6), ha vissza akarunk térni ha-

zánkba, ahol boldogok lehetünk, csupán használnunk szabad ezt a világot, és nem élveznünk, mégpedig azért, hogy *ami Istenben láthatatlan, azt a teremtett dolgok megértése által* (*Róm* 1,20) megpillantsuk, vagyis, hogy a testi mulandó dolgokból kiindulva örök és szellemi dolgokat fogjunk fel." – Szent Ágoston (*A keresztény tanításról.* I. 4. H. é. n. Paulus Hungarus–Kairosz Kiadó, 42–43. o. Böröczki Tamás fordítása)

*

„Nem bámulom meg a cirkusz porondján, ha nyulat kerget a kutya. A mezőn azonban, ha véletlenül arrafelé kószálgatok, még a magasztos gondolatokról is elvonja talán figyelmemet és bizony elszórakoztat engem az ilyen vadászat. Más ösvényre ugyan nem kényszeríti hátas állatomat, de lelkem irányát mégis megzavarja. És ha rá nem hökkentesz engem gyöngeségemre, ha nem figyelmeztetsz hamarosan, hogy bámészkodásomból valami megfontolással Hozzád emelkedjem, akkor tunya módon ott őgyelgek a mezőn.

Miképpen lehetséges, hogy otthon üldögélek, és igen gyakran arra figyelek: legyet fog a gyík, vagy a hálójába csavargó legyet nyakon csípi a pók? Talán, mert apró állatok ezek, azért nem ugyanaz történik velem? Alkalmat adnak, hogy Téged dicsérjelek, a nagy mindenség csodálatraméltó Alkotóját és igazgató Urát, kezdetben azonban még nem ezért figyeltem." – Szent Ágoston (*Vallomások.* X. 35. Budapest, 1987, Gondolat, 329–330. o. Városi István fordítása)

*

„[…] mindannyiszor csodálattal tölt el a természet nagyszerűsége és sokszínűsége, és különösen az, amit az ilyen találkozásokból megtudhatok. Érdekel, hogy mit próbál tanítani számomra a természet. Mert azt biztosan tudom, hogy a természet szól hozzánk, ha figyelünk rá. Minden állatnak van mesélnivalója számunkra. Minden virágnyílás figyelmeztet minket, hogy merjünk nyitottak lenni, és minden zizegő falevél az élet titkait visszhangozza. […] Némelyik állat a túlélés és az alkalmazkodás mestere. Bizonyos időszakokban mi is hasznosíthatnánk ezt a képességet. Más állatfajok soha nem lesznek rákosak. Nem lenne csodás, ha megismerhetnénk titkukat? Aztán megint mások nagyszerű szülők és gondozók. Némelyik állat rendkívül termékeny, a másik pedig nagyon gondoskodó és közvetlen. Némelyek az erőt és a bátorságot testesítik meg, míg mások játékosak. Az állatvilág megmutatja nekünk azokat a lehetőségeket, amelyeket mi magunk is kiteljesíthetünk. […] Az a ma is bennünk élő ősi késztetés, hogy különféle csodás adottságokat tulajdonítsunk az állatoknak, segít abban, hogy közelebb jussunk a természet lényegéhez. Ebben a tekintetben minden állat egy-egy potenciális átjáró […]." – Ted Andrews (*Az állatok szimbolikája. Spirituális kapcsolat ember és állat között.* H. é. n. Alexandra, 7–9. o. Szalontai Szonja fordítása)

*

„Amikor valaki tehetetlenné válik a dühtől, gyakran azt javaslom neki, hogy üljön folyóvíz mellé, és egyszerűen csak figyelje az áramlást. Nem lehetséges, hogy valaki megfigyelje a hűsítő víz áramlását és környezetének békéjét anélkül, hogy le ne csendesítené az indulatát. […] A lobogó tűz vagy az áramló víz figyelése nem pusztán egy külső jelenség megfigyelése, hanem az elmében lakozó lappangó, kvintesszenciális erő felébresztése is." – Szvámí Véda Bháratí (*Mantra és meditáció.* Budapest, 2007, Filosz /Jóga vidjá/, 72–73. o. Papp József fordítása)

*

„[…] ezt a szép, nagy, ragyogó, csillagokkal felékesített, immár oly sok ideje fennálló eget, ez az Isten, akit te fürkészel és önnön gondolataid korlátainak vetsz alá, oly könnyedén hozta létre, mintha csak valaki játékból kunyhót építene. […] Gondold el, [hogy a föld] a hegyeknek micsoda tömegét, az emberek hány nemzetét, mennyi és mekkora fát, hány várost, mennyi sok épületet, a mindenféle négylábúaknak, madaraknak, csúszómászóknak mekkora sokaságát hordja a hátán. És mégis, ezt a hatalmas és széles földet az Isten olyan könnyedén alkotta meg, hogy a próféta még példát sem tud találni a könnyedség kifejezésére, és ezért mondja: »úgy alkotta meg a földet, mintha semmi se volna«." – Aranyszájú Szent János (*A Felfoghatatlanról.* 2. beszéd. In uő: *A Felfoghatatlanról és az Egyszülött dicsőségéről. Kilenc prédikáció az ariánusok ellen.* Budapest, 2002, Odigitria–Osiris /Odigitria könyvek/, 58–59. o. Perczel István fordítása)

*

„Az univerzum egy tánc és egy szimfónia sokféle hangerővel, dallammal, hangszínnel és hangszerrel, melyek együtt szólnak összehangolt harmóniában." – Szvámí Véda Bháratí (*Mantra és meditáció.* Id. kiad. 96. o. Papp József fordítása)

*

„[…] a teremtett mindenség szépsége, hasonlók és nem hasonlók csodálatos harmóniájában áll, s a különféle nemekből és változatos formákból, a szubsztanciák és a járulékok rendjeiből kimondhatatlan egységbe foglaltatott. Éppen úgy, ahogy a többszólamú ének *(organicum melos)* is különféle minőségű és mennyiségű hangokból tevődik össze; ezek a hangok, hogy külön-külön érzékeljük őket, eltérő arányú emelkedés-ereszkedés folytán nagyon is különfélék; ha viszont a zenei mesterség *(ars musica)* meghatározott és ésszerű szabályai szerint kapcsolódnak egymáshoz az egyes hangnemekben *(per singulos tropos)*, természetes és kellemes hangzást nyújtanak. Ugyanígy a mindenség összhangja is egyetlen természet különféle részeinek az egysége; ezek a részek, egyen-

ként tekintve eltérő hangzásúak *(dissonantes)*, ám a Teremtő egyforma akarata nyomán összhanggá egyesülnek." – Johannes Scotus Eriugena (*A természet felosztásáról.* III. 6. In *Az égi és a földi szépről.* Budapest, 1988, Gondolat Kiadó, 256. o. Horváth Judit fordítása)

*

„Követtem […] az illatot, s láttam, hogy az alkonyatban kinyílt a zipangui turbánliliom. […] Odahajoltam fölé, és láttam, hogy a fonalai remegnek, mintha a természet zeneszerszáma volna: harangjátékhoz hasonlatos, ami hangok helyett a szerecsendió esszenciáját árasztotta. Örök csoda marad, micsoda erős szerelmi erő élteti ezeket a finom élőlényeket." – Ernst Jünger (*A márványszirteken.* Budapest, 2004, Európa, 104. o. Nemes Péter fordítása)

*

„Az isteni tekintély nemcsak hogy nem tiltja a látható és láthatatlan dolgok okainak kutatását, hanem egyenesen felszólít rá. »Mert ami Istenben láthatatlan – mondja az Apostol (*Róm* 1,20) – a világ teremtésétől fogva az ő alkotásaiból megértetvén megláttatik.« Az érzékelhető dolgok ismerete tehát éppen nem jelentéktelen, hanem nagyon is jelentős és hasznos lépcsőfok a szellemi dolgok megértéséhez. Ahogyan az érzékelésen keresztül eljutunk a megértéshez, úgy térünk vissza Istenhez a teremtményen át. Mert a látható dolgoknak nem csupán a felületét kell szemlélnünk, mint az értelem nélküli állatoknak, hanem az okait is fel kell tárnunk mindannak, amit testi érzékeinkkel felfogunk." – Johannes Scotus Eriugena (*A természet felosztásáról.* III. 35. In *Az égi és a földi szépről.* Id. kiad. 259. o. Horváth Judit fordítása)

*

„*Theophaniá*nak pedig a látható és láthatatlan dolgok fajait nevezem. Ezeknek rendjében és szépségében megismerhetjük Isten létezését, és rá is találhatunk: nem arra, hogy micsoda Ő, hanem csupán arra, hogy létezik. Isten természete ugyanis ki nem mondható, fel nem fogható: hozzáférhetetlen fény Ő, túl minden értelmen. És erről beszél a zsoltárénekes is, amikor így szól: »Keressétek az Urat és erősödjetek meg; keressétek mindig az Ő arcát.« (*Zsolt* 104,4)" – Johannes Scotus Eriugena (*A természet felosztásáról.* V. 26. In *Az égi és a földi szépről.* Id. kiad. 264. o. Horváth Judit fordítása)

*

„Körültekint, s nem látja szépségedet. Hallgat téged, és nem hallja harmóniádat. Szimatol, és nem érzékeli illatodat. Kóstol, és nem ismeri föl ízedet. Simogat, és nem érzi lágyságodat. Mert megvannak benned, mindezek Uram, Istenem, a magad kimondhatatlan módján […]." – Canterburyi Szent Anzelm

(*Proslogion.* XVII. In uő: *Filozófiai és teológiai művek.* I. köt. Budapest, 2001, Osiris /Sapientia humana/, 193. o. Dér Katalin fordítása)

*

„[…] amikor […] látásunk és egyéb érzékszerveink másról számolnak be nekünk, mint ami a valóság, ez nem az érzékek hibája – az érzékszervek arról számolnak be, amiről tudnak, mert ezt a képességet kapták –, hanem az értelem ítéletének tulajdonítható […].” – Canterburyi Szent Anzelm (*Az igazságról.* VI. In uő: *Filozófiai és teológiai művek.* I. köt. Id. kiad. 342. o. Dér Katalin fordítása)

*

„Mert ez az egész érzékelhető világ olyan, mint egy az Isten ujjával megírt, azaz isteni tehetséggel megalkotott könyv, és az egyes teremtmények sem olyanok, mintha emberi vélekedéssel kigondolt alakok volnának, hanem az isteni döntés szerint lettek megteremtve, az Isten láthatatlan bölcsességének kinyilvánítására. Amiképpen pedig, ha egy írástudatlan néz egy nyitott könyvet, látja a jeleket, de a betűket nem ismeri fel: így van a bolond és »test szerint való ember«, aki »nem fogja fel azt, mi Istené« (1*Kor* 2,14), ezeken a látható teremtményeken kívülről látja küllemüket, de bennük nem ismeri meg az értelmet. Aki azonban szellemi ember, és mindent meg tud ítélni, az azáltal, hogy a mű külső szépségét szemléli, megérti, hogy milyen csodálatos benne a Teremtő bölcsessége. S ezért nincsen senki, akinek számára nem csodálatosak az Isten művei; de míg az esztelen csak a küllemüket csodálja rajtuk, a bölcs azon keresztül, amit kívülről lát, az isteni bölcsesség mélységes elgondolását fürkészi; mintha csak egyazon Írásban az egyik a jelek színét és megformálását dicsérné, a másik pedig értelmüket és jelentésüket magasztalná. Jó dolog tehát állandóan szemlélni és csodálni az isteni alkotásokat, különösen annak, aki testi dolgok szépségét lelke hasznára tudja fordítani.” – Hugo de Sancto Victore (*Didascalion.* VII. 4. In *Az égi és a földi szépről*. Id. kiad. 288–289. o. Maróti Egon fordítása)

*

„Az első létesítő ok e világot érzékelhetőnek teremtette, hogy kinyilvánítsa benne önmagát, vagyis, hogy a világ, mintegy tükörként és nyomjelzőként visszavezesse az embert Istennek mint alkotójának szeretetére és dicsőítésére. Ennek megfelelően két könyv létezik, az egyik, a bensőbe írott könyv: Isten örök művészete és bölcsessége, a másik, a kívülre írott könyv: az érzékelhető világ.” – Szent Bonaventura (*A hit rövid foglalata.* II. 11. Budapest, 2008, Kairosz Kiadó, 93–94. o. Dér Katalin fordítása)

*

„Jelen állapotunkban ugyanis a dolgok összessége az a létra, amely az Istenhez fölvezet. A dolgok közt viszont az egyik nyom *(vestigium)*, a másik kép *(imago)*, némelyek testiek *(corporalia)*, mások szellemiek *(spiritualia)*, egyesek mulandók *(temporalia)*, mások állandók *(æviterna)*, ismét egy részük kívülünk, más részük bennünk vannak. Akkor pedig, hogy a legszellemibb örök és fölöttünk álló Ősokot szemlélhessük, a testi, a mulandó és kívülünk lévő nyomokon át kell haladnunk s így vezettetnünk az Isten útján." – Szent Bonaventura (*A lélek zarándokútja Istenbe.* I. 2. In *Szent Bonaventura misztikus művei.* Budapest, 1991, Szent István Társulat, 35. o. Barsi Balázs fordítása)

*

„Mivel pedig Isten tökéletes rendteremtő bölcsességének megfelelően ezt az egész érzékelhető hatalmas világmindenséget a kisebb világegyetemért, az emberért teremtette, akit középre helyezett önmaga és ama alacsonyabb rendű dolgok közé, ennélfogva minden kölcsönös megfelelésben van egymással. Tehát a lakásnak és lakójának harmóniában kell lenniük. Mivel az ember jóra lett teremtve, a világot is jó és békés állapotúnak kellett teremteni; miután az ember elbukott, a világnak is meg kellett romlania; miután az ember összezavarodott, a világnak is zavarossá kellett lennie; miután az ember megtisztul, világnak is meg kell tisztulnia; miután az ember megújul, a világnak is meg kell újulnia; miután az ember teljessé lett, a világnak is nyugalmi állapotra kell jutnia." – Szent Bonaventura (*A hit rövid foglalata.* VII. 4. Id. kiad. 271–272. o. Dér Katalin fordítása)

*

„Az emberi tulajdonságok közül a legfontosabb, amiről Hermész beszél Aszklépiosznak írva, tudniillik, hogy az ember az egyedüli kapocs Isten és a világ között, hiszen isteni értelemmel rendelkezik, és ezáltal olyannyira a világ fölé emelkedik, hogy még a világ anyaga is követi a szándékát – amint a legjobban sikerült emberek esetében láthatjuk […] csak az emberre jellemző, hogy elméleti föltevések foglalkoztatják és gyönyörködtetik […], és egyben az egyedüli civilizált állat is, mivel az együttélés szabályai szerint rendezett és tökéletesített közlési, elosztási, együttélési, szövetségi és hadi viszonyokkal rendelkezik." – Nagy Szent Albert (*Az állatokról.* XII. 9. és 12. Budapest, 1996, Balassi Kiadó, 75–76, 77. o. Magyar László András fordítása)

*

„Előbb van meg […] minden egyes dologban a természet szerint az, ami önmagában megilleti, mint az, amit valami mástól kap; márpedig a létezést a teremtmény csakis valami mástól kapja: ha magára marad, s önmagában szemléljük, akkor a teremtmény semmi. Ennél fogva, természet szerint előbbi

számára a semmi, mint a létezés." – Aquinói Szent Tamás (*A világ örökkévalóságáról.* Budapest, 1998, Jószöveg /Hiánypótló/, 29, 31. o. Borbély Gábor fordítása)

*

„[…] az Istenről állítható nevek közül ez a név: »Aki van«, a legfőbb: mert mindent magában foglalván, úgy jelöli magát a létezést, mint a szubsztancia végtelen és határtalan óceánját". – Johannes Damascenus (*De fide orthodoxa* I. 9. Idézi Aquinói Szent Tamás: *Summa theologiæ* 13. kérdés 11. art. In uő: *A létezőről és a lényegről.* H. n. 1990, Helikon /Harmonia mundi/, 154. o. Klima Gyula fordítása)

*

„[…] nem szükségszerű, hogy minden isteni név utaljon Istennek valamilyen, a teremtményekhez való viszonyára, hanem elégséges, hogy valamilyen Istenből a teremtményekre származó tökéletesség alapján adjuk Istennek. De ezek között az első maga a létezés, s ebből vesszük ezt a nevet: »Aki van«." – Aquinói Szent Tamás (*Summa theologiæ* 13. kérdés 11. art. In uő: *A létezőről és a lényegről.* Id. kiad. 155. o. Klima Gyula fordítása)

*

„Isten akarata önmagában véve láthatatlan, de Isten láthatatlan dolgai az általuk véghezvitt dolgok révén láthatók az értelem számára, hiszen, ha a pecsétnyomó rejtve is marad, az általa lenyomatott viasz nyilvánvaló bizonyosságot ad róla, s semmi csodálkoznivaló nincs azon, ha Isten akaratát különféle jelekből kell felfednünk. – Dante (*Az egyeduralom.* In *Dante összes művei.* Budapest, 1965, Magyar Helikon, 425. o. Sallay Géza fordítása)

*

„A Mindent Mozgatónak glóriája
a Mindenségen áthat, és világol,
itt hőbb, ott halkabb fényt hintvén a tájra." – Dante (*Isteni színjáték.* Paradicsom, I. 1–3. In *Dante összes művei.* Id. kiad. 363. o. Babits Mihály fordítása)

*

„Szoros rend van és bölcs művészet
a dolgok viszonyában: s ez a Forma
teszi Isten képévé az Egészet." – Dante (*Isteni színjáték.* Paradicsom, I. 105–107. In *Dante összes művei.* Id. kiad. 366. o. Babits Mihály fordítása)

*

„Az égi és a földi hemiszféra összezáródása lehetővé tette, hogy az ember az alapból a boltozatba, a bizonytalanból a biztosba, az időnek való alávetettből az örökbe, a láthatóból a láthatatlanba, a létezésből a Létbe emelkedjen. Az út nyitva állt, a teremtés minden lényeges feltételt biztosított a megismerésre, s a kinyilatkoztatás kijelölte a gondolkodás helyes irányát. Az embernek követnie kell a *nyomok*at *(vestigia)*, a dolgok néma világából ki kell hallania az isteni szózatot, a történelem eseményeiből megérteni az isteni szándékot. Nemcsak a természet és a földi esemény »tükör«, hanem még inkább az Isten szava, a *Szentírás,* a szimbólumok igazi tárháza. Mivel mindhárom *(történelem, természet, Biblia)* szerzője Isten, és közös célját (az ember üdvözülése) is Ő határozta meg, közöttük szoros összefüggés áll fenn: amit az egyik megígér, megtartja a másik kettő." – Pál József (*Dante. Szó, szimbólum, realizmus a középkorban.* Budapest, 2009, Akadémiai Kiadó, 70. o.)

*

„[…] minden teremtmény Istennel teli, és önmagában egy könyv." – Eckhart mester (10. prédikáció [Quint]. In uő: *Tizenöt német beszéd.* Pomáz, 2000, Kráter, 77. o. Schneller István fordítása)

*

„Ha Istent a létben ragadjuk meg, előcsarnokában találjuk, mert a lét előcsarnoka annak, ahol ő lakozik." – Eckhart mester (10. prédikáció [Quint]. In uő: *Tizenöt német beszéd.* Id. kiad. 73. o. Schneller István fordítása)

*

„Ha [a lélek] Istent a világ nélkül megismerhetné, sohasem teremtetett volna világ az ő kedvéért." – Eckhart mester (30. prédikáció [Quint]. In uő: *Tizenöt német beszéd.* Id. kiad. 131. o. Schneller István fordítása)

*

„Isten minden teremtményében egyformán »közeli«. A bölcs mondja: Isten minden teremtményre kiterjesztette hálóját és kötelékeit (vö. *Ezékiel* 12,13), úgy, hogy mindegyikben megtalálhatjuk és megismerhetjük, amikor csak észlelni akarjuk. […] Járjon bár az ember a mezőn imádkozva, és ismerje meg ott Istent, vagy legyen bár a templomban, és ott ismerje meg Őt: ha azért ismeri meg, mert egy nyugodt helyen időzik, az, az ő tökéletlenségéből ered, és nem Isten miatt van így. Mert Isten egyformán van minden dologban és minden helyen, és kész arra, hogy önmagát ugyanúgy adja […]; és csak az ismerné meg Istent igazán, aki őt mindig ugyanolyannak ismerné meg." – Eckhart mester (36. prédikáció [Quint]. In uő: *Tizenöt német beszéd.* Id. kiad. 167–168. o. Schneller István fordítása)

*

„[…] valójában a változatlan Egytől mindig egy ered közvetlenül. Azonban ez az egy maga az egész univerzum, amely Istentől ered, és részeinek sokasága ellenére is egy, ahogy a teremtő Isten maga is egy, vagyis egyszerű Egy a maga létében, létezésében, tudásában, alkotásában, de annál gazdagabb ideális eszmékben. A természet ugyanis egyetemlegesen elsősorban és önmagától az egészre tekint és törekszik közvetlenül. […] minél tökéletesebb az univerzum avagy a világ, léte annál egyszerűbb, részei [viszont] annál számosabbak és differenciáltabbak." – Eckhart mester (*A Teremtés könyvének magyarázata.* I. 11. H. n. 1992, Helikon /Harmonia mundi/, 9. o. Szebedy Tas fordítása)

*

„A világot sem teremtette Isten, ha a teremtettség kizárná a teremtés folyamatát: csak annyiban teremtette, hogy még most is, szakadatlanul, mindig teremti." – Eckhart mester (Vigasztalás könyve. In Eckhart Mester: *Intelmek és tanító beszédek.* H. n. 2000, Farkas Lőrinc Imre, 109. o. Vidóczi Katalin fordítása)

*

„Curukava tetszetős, derűs megjelenése, könnyed, jó kiállása most sírba kerül; ez elgondolkoztatott engem annak titokzatosságáról, ami az ember számára látható. Elcsodálkoztam, micsoda tiszta erőt fejtenek ki ezek csupán abban a térben, mely a szemünket is érinti. Milyen sokat kell még a testtől tanulnunk, hogy a szellem utolérje ezt a letisztult valóságérzetet. A *zen* azt mondja, hogy a formátlan testté lesz; a tisztánlátásban arra tanít, hogy lelkünknek se formája, se alakja nincsen; a képességet, mellyel a formavilág bűvöletével szemben a formátlanság szemlélhető, a maga mivoltában hihetetlenül ki kell élesíteni. Akik a formát és az alakot nem tudják önzetlen szigorral tekinteni, hogyan lennének képesek világosan kivenni a formátlanságot és alaktalanságot? És itt van Curukava, aki annyira létezett, hogy sugárzott tőle, és szemmel láthatóan, kézzel tapinthatóan maga volt az élet, és most eltemetik. A legvilágosabb példája ez annak, hogy a tisztán látható alakból láthatatlan formába megy át valami, és a reálisan megfoghatatlan semmi a legreálisabb valóvá lesz, s ezek szerint élete sem más, mint egyszerű példázat, modell. Példázatképpen kellett hirtelen halállal éppen májusban meghalnia, hogy kiderüljön, jól illenek hozzá, időszerűek a koporsójára szórt májusi virágok." – Misima Jukió (*Az Aranytemplom.* Budapest, 1989, Európa Könyvkiadó, 136. o. Erdős György fordítása)

*

„Adósságunk a természeti erők felé úgy rendezhető, ha nem zsákmányoljuk ki a természetet: nem szennyezzük, és nem veszünk el többet, mint ami a létfenn-

tartásunkhoz szükséges. Ezt olvashatjuk a *Bhágavata-puráná*ban: […] »Csak amennyi a gyomrot megtölti / ez a vagyonosodás mértéke. / Bárki, aki többet követel, / tolvaj, aki büntetést érdemel.«" – Szvámí Véda Bhárati (*Mantra és meditáció.* Id. kiad. 254. o. Papp József fordítása)

*

„Amit a test kíván, édeskevés: védelmezni a hideg ellen, étellel-itallal csillapítani az éhséget és szomjúságot; minden egyéb testi vágy a bűnt szolgálja s nem az életszükségletet. Fölösleges végigkutatni a tengerek mélyeit, s halomra ölt állatok húsával hasunkat degeszre tömni, vagy ismeretlen partokon távoli tengerek osztrigáit összegyűjteni: az istenek és istennők verjék meg sorra mind, akiknek telhetetlensége mérhetetlen birodalmunk határain túlcsapong!" – Seneca (*Helvia vigasztalása*. X. 2. In *Seneca prózai művei*. I. köt. Id. kiad. 57. o. Révay József fordítása)

*

„Minden ember szeret fényben és tiszta levegőn élni. Senki sem szeret bezárva lenni egy sötét, levegőtlen városban. Épp így kellene szeretni az erényeket is; és a vétkeket is így kellene gyűlölni. […] az ember szereti a fény és a levegő atmoszféráját, és ezért benne akar élni. Így kell az erényekbe is belépni: mert természetük szerint magától értetődők, és mert az ember szereti a légkörüket." – Frithjof Schuon (I. m. 128. o. Nagy Csaba fordítása)

*

„Valaha az ember a természet részeként határozta meg önmagát, *ugyanakkor* a természetet önmaga részének tekintette. Az álom és az ébrenlét tartományai oszthatatlan egészet alkottak, a természeti és a természetfölötti áthatotta egymást. Az emberek a természetből merített képekkel fejezték ki ezt az egységet és a belőle táplálkozó sajátos, egyénen túlmutató tapasztalásmódot." – Ted Andrews (*Az állatok szimbolikája. Spirituális kapcsolat ember és állat között.* Id. kiad. 13. o. Szalontai Szonja fordítása. Kiemelés tőlünk – *A szerk.*)

*

„Része vagyok a természetnek. Ezért kötelességemnek érzem, hogy minél többet tudjak a környezetről, amelyben élek. Minél jobban megértem azt, annál inkább értem önmagamat is." – Ted Andrews (*Az állatok szimbolikája. Spirituális kapcsolat ember és állat között.* Id. kiad. 8. o. Szalontai Szonja fordítása)[1]

Jegyzet

[1] A gyűjteményben szereplő gondolkozók időrendben: Thalész (kb. Kr. e. 624–546), Anaximandrosz (kb. Kr. e. 610–547), Philolaosz (Kr. e. 5. század), Xenophanész (kb. Kr. e. 570–475), Hérakleitosz (kb. Kr. e. 535–475), Anaxagorasz (kb. Kr. e. 500–428), Apolloniai Diogenész (kb. Kr. e. 499–428), Melisszosz (Kr. e. 444 körül), Platón (Kr. e. 427–347), Arisztotelész (Kr. e. 384–322), Epikurosz (341–270), Cicero (Kr. e. 106–43), Titus Lucretius Caro (kb. Kr. e. 99–55), Seneca (Kr. e. 4 – Kr. u. 65), Szent Pál apostol (kb. Kr. e. 1 – Kr. u. 64), Plutarkhosz (kb. Kr. u. 46–126), Epiktétosz (kb. Kr. u. 55–120), Marcus Aurelius (Kr. u. 121–180), A *Physiologus* című kötet ismeretlen szerzője (Kr. u. 2. század körül), Plótinosz (Kr. u. 203–269), Szent Ágoston (Kr. u. 354–430), Aranyszájú Szent János (Kr. u. 344?–407), Johannes Damascenus (Kr. u. 650–754), Johannes Scotus Eriugena (kb. Kr. u. 810–877), Canterburyi Szent Anzelm (1033–1109), Hugo de Sancto Victore (1096?–1141), Nagy Szent Albert (1200?–1280), Szent Bonaventura (1221–1274), Aquinói Szent Tamás (1224 vége/1225 eleje – 1274), Dante Alighieri (1265–1321), Eckhart Mester (1260–1327/28). Idézők, másodlagos források: Szextosz Empeirikosz (Kr. u. 160–210), Szimplikiosz (kb. Kr. u. 490–560), Sztobaiosz (Kr. u. 5. század). A tartalmi összefüggések kidomborítása érdekében olykor eltértünk az időrend szempontjától.

A régi szemléletek napjainkig tartó továbbélésének és univerzalitásának okán idézett további szerzők: Ernst Jünger (1895–1998), Frithjof Schuon (1907–1998), Misima Jukió (1925–1970), Szvámí Véda Bhárati (sz. 1933), Ted Andrews (1952–2009), Pál József (sz. 1953).

E SZÁMUNK SZERZŐIRŐL

Almqvist, Kurt (1912–2000)

A svédországi Falun-ban született, anyai ágon német, apai ágon svéd protestáns családban. „Szellemi fejlődése az irodalomtörténeten és a művészeteken keresztül bontakozott ki, s a nyelvek és kultúrák tanulmányozásával mélyült tovább a spirituális dimenziók felé. Egyetemi tanulmányait Stockholmban kezdte, majd Münchenben, Firenzében s Franciaországban folytatta. Orosz és francia nyelvet tanult Uppsalában, és személyes élményei vezették mind a keleti, mind a katolikus kereszténység megismerésére és befogadására. […] René Guénon műveivel való megismerkedése és a Frithjof Schuonnal való személyes találkozás végérvényesen megerősítette abban a szándékában, hogy a *Philosophia Perennis* jegyében megírja könyveit. Életműve öt önálló kötetből, négy verses/meditációs kötetből és két fordításgyűjteményből áll. Az utóbbiak Guénon és Schuon életét és műveit mutatják be svéd nyelven első ízben […]. Kurt Almqvist a tradicionális út legnagyobb svéd képviselője volt […]". (Részlet Szelényi Lajos Kurt Almqvist „Az ember – Az elfelejtett templom" című írásának fordításához írt jegyzetéből. Megjelent: *Tradíció* évkönyv, Debrecen, 2003, Kvintesszencia Kiadó, 9–21. o.)

Amtmann, Rolf (1908–1998)

Osztrák filozófus, gondolkozó. Az osztrák Philosophische Gesellschaft alapító és tiszteletbeli tagja. Polgári foglalkozása szerint bányamérnök, mintegy negyed évszázadon keresztül a karintiai bányakapitányság vezetője. Hivatásbeli elkötelezettsége mellett ifjúkora óta mély kutató szellem jellemezte. Csaknem egy évtizeden át személyes kapcsolatot ápolt Othmar Spannal, az univerzalista iskola alapítójával. Számos könyve, tanulmánya, valamint a spanni életműkiadás keretében megjelent gondozói utószava az univerzalizmus és a *Philosophia Perennis* iránti mély elköteleződéséről tanúskodik. Főbb művei: *Die Geisteslehre Othmar Spanns* (1960); *Brauchtum und Mythos* (1986); *Die Ganzheit in der europäischen Philosophie von Platon bis Spann* (1992); *Sinn und Sein. Mensch und Gott in der europäischen Philosophie* (1996).

Baranyi Tibor Imre (sz. 1967)

A Kvintesszencia Kiadó vezetője, író, fordító. A tradicionális létszemlélet princípiumai és különböző alkalmazásai (például magyarságtan, kozmológia, politikatudomány stb.) tekintetében számos megvilágító erejű tanulmány szerzője. A *Tradíció* évkönyv szerkesztője, az *Északi Korona* szerkesztőbizottságának tagja. Társszerzője (Horváth Róberttel és László Andrással közösen) a *Kard, kereszt, korona. Tradicionális tanulmányok a magyarságról* (Debrecen, 2000, Lux Mundi) című könyvnek. Önálló kötete (*Fejlődő létrontás és örök Hagyomány.* Debrecen, 2005, Kvintesszencia Kiadó) a jelenkori civilizáció mulandó és válságos alapjainak feltárása mellett a metafizikai tradíció örök, fényteli ideái felé orientálja az olvasót. Eddigi munkásságának részletesebb ismertetését ld. *A magyar tradicionális iskola bibliográfiájá*ban (Debrecen, 2008, Centrum Traditionis Metaphysicæ).

BLACKHIRST, RODNEY (sz. 1960)

Ausztráliában a bendigói La Trobe University oktatója. A platonikus és iszlám hagyományok vallási és metafizikai perspektíváit kutatja. Előadásai, írásai felölelik a reneszász művészet, a tradicionális kozmogóniák (különösen az archaikus görög), az iszlám és a Nyugat, valamint a hermetika tárgyköreit. Rendszeresen publikál a *Sacred Web. A Journal of Tradition & Modernity,* a *Vincit Omnia Veritas* folyóiratokban. Az ausztráliai *Eye of the Heart. Journal of Traditional Wisdom* szerkesztőbizottságának tagja. Legutóbb megjelent műve: *Primordial Alchemy & Modern Religion. Essays on Traditional Cosmology* (2008).

BUJI FERENC (sz. 1962)

Gondolkodó, fordító, szerkesztő, a tradicionális szellemiség képviselője. Egyrészt társadalmi, tudományos, filozófiai és politikai vonatkozásokban igyekszik érvényre juttatni a tradicionális szempontokat és megközelítéseket, a *sophia perennis* mértékét alkalmazva a modern világ legkülönfélébb jelenségeire. Másrészt a maga eredeti tisztaságában és magasrendűségében próbálja bemutatni a modern és polgári környezetéhez folyamatosan hasonuló kereszténységet, hogy az visszanyerhesse hűségét akár evangéliumi, akár történelmi értelemben vett önmagához. Harmadrészt pedig az egyetemes spiritualitást és annak legkiválóbb – elsősorban keresztény, muszlim és hindú – képviselőit igyekszik megismertetni a magyar olvasóközönséggel. Legutóbbi fordításkötete: *A halhatatlanság virágfüzére. Részletek a Jóga Vászisthából* (2011, Kairosz). Önálló művei: *Az emberré vált ember* (1999/2009, „Igen"/Kairosz); *Magasles. Esszék és reflexiók a tradíció távlatából* (2003, Kairosz); *Az elfelejtett evangélium* (2006, Kairosz). Eddigi tevékenységének részletesebb bemutatását ld. *A magyar tradicionális iskola bibliográfiájá*ban (id. kiad).

BURCKHARDT, TITUS (1908–1984)

Svájci német nemesi család sarja, a híres művészettörténész, Jacob Burckhardt unokaöccse és a neves szobrász, Carl Burckhardt fia. Firenzében született, ifjúkorát Bázelben töltötte, ahol tanulmányai során megismerkedett Frithjof Schuonnal, ekkor kialakuló barátságuk és mély szellemi kapcsolatuk pedig életük végéig kitartott. Egyike a legjelentősebb huszadik századi tradicionális szerzőknek, a szakrális művészet, építészet és kultúra avatott ismerője, aki René Guénonhoz és Schuonhoz hasonlóan maga is áttért az iszlámra, Ibrahim Izz al-Din néven egy szúfi közösséghez csatlakozva. Néhány tanulmánya magyar fordításban is megjelent az *Arkhé,* az *Axis Polaris* folyóiratokban és a *Tradíció* évkönyvben, könyveit pedig a Stella Maris kiadó (*Kristályparadicsom* [Budapest, 1994]; *Muszlim asztrológia* [Budapest, 1994]), az Arcticus kiadó (*Alkímia: Világkép és szellemiség* [Budapest, 2000]; *A szakrális művészet lényegéről a világvallások tükrében* [Budapest, 2000]; *Chartres és a katedrális születése* [Budapest, 2001]), valamint a Sophia Perennis kiadó (*Bevezetés a szúfi doktrínába* [Érpatak, 2005]) jóvoltából ismerhette meg a magyar olvasóközönség.

COOMARASWAMY, ANANDA KENTISH (1877–1944)

A huszadik század egyik legkiválóbb művészet- és vallástörténésze, mindemellett a vallásos kultúrák, a vallásbölcselet, a metafizikai hagyomány legmélyebb

alapjainak páratlan ismerője és a szó eredeti értelmében vett tudósa. Számos műve India, Srí Lanká és Indonézia művészetén keresztül mutatja be a művészet metafizikáját. Mindemellett intellektuálisan szinte beláthatatlan horizontokat felölelő tanulmányai egyedülállóan közvetítik a japán, tibeti vagy keresztény tradicionális művészetek és kultúrák által hordozott szakrális tudást. Angliában, majd életének utolsó harminc évében Amerikában dolgozott a bostoni Szépművészeti Múzeumban, ahol a keleti gyűjtemény felügyelője volt. Az igazi civilizáció megértéséhez nélkülözhetetlen tanulmánykötetei: *Traditional Art and Symbolism* (1977, szerk. Roger Lipsey), *What is Civilisation?* (1989), *Transformation of Nature in Art* (1956). Magyar nyelven számos tanulmánya megjelent például a *Tradíció* évkönyvekben, az *Arkhé* és az *Axis Polaris* folyóiratokban, illetve több kötete is napvilágot látott már: *Hinduizmus és buddhizmus* (Budapest, 1989, Európa), *Keresztény és keleti művészetfilozófia* (Budapest, 2000, Arcticus), *Idő és örökkévalóság* (Érpatak, 2004, Sophia Perennis). A jelen kötetben közölt írása szinte teljes mélységében feltárja a tradicionális pszichológia (pontosabban pneumatológia) alapjait.

Coomaraswamy, Rama (1929–2006)

Szívsebész, pszichiáter, katolikus pap. Édesapjához, A. K. Coomaraswamyhoz hasonlóan a metafizikai hagyomány képezte életének fő orientációs pontját. Orvosi, pszichiáteri, papi tevékenysége mellett született írói életműve főként a keresztény hagyományhoz kapcsolódik. *The Destruction of the Christian Tradition* (1972) című, rendkívül jelentős művében a kereszténységet illetően történeti és teológiai szempontból tárja fel a hagyományos értékek ellen irányuló modern befolyások romboló hatását. Magyar nyelven eddig megjelent tanulmányai közül néhány: A szenthagyomány „evolúciója"? A tanítás „fejlődése"? (*Tradíció* évkönyv, Debrecen, 1999, Kvintesszencia, 109–112. o.); Mit jelent pontosan a „hagyomány" kifejezés a kereszténységben? (*Tradíció* évkönyv, Debrecen, 2004, Kvintesszencia, 177–186. o.); A hinduizmus deszakralizálása nyugati fogyasztásra (*Tradíció* évkönyv, Debrecen, 2005, Kvintesszencia, 127–150. o.).

Evola, Julius (1898–1974)

Szicíliai (normann eredetű) nemesi családban született. Az egyik legjelentősebb tradicionális szerző-gondolkozó, valláskutató és filozófus. Fiatalkorában a művészet (festészet és költészet) felé orientálódott, legjelentősebb fiatalkori művei azonban filozófiai kérdésekkel foglalkoznak. E művek (például *Az abszolút individuum teóriája és fenomenológiája* (1924); vagy a magyarul nemrég megjelent *Az individuum és a világ létesülése* (1925 [2011, Kvintesszencia]) a filozófiatörténet kevéssé ismert, de jelentős állomását képviselik. Később a tradicionális szemlélet keretein belül intenzíven foglalkozott krizeológiával, társadalmi, történelmi és kulturális kérdésekkel, vallástörténettel, a gazdaságot és a tudományt meghatározó szemléleti keretekkel, mindenekelőtt pedig a különböző hagyományok metafizikai doktrínáival (főként a hermetikai–alkímiai hagyománnyal, a Grál-szellemiséggel, a buddhizmussal, a hindú és buddhista *tantrajána*val, illetve a taoizmussal). Magyarul megjelent könyvei közül néhány: *Lázadás a modern világ ellen* (1997, Kötet); *A szexus metafizikája* (2000, UR); *A felébredés doktrínája*

(2003, Kvintesszencia); *Emberek és romok* (2005, Nemzetek Európája); *A hermetikai tradíció szimbólumai, doktrínája és „királyi művészete”* (2007, Arcticus); *Meglovagolni a tigrist* (2009, Persica).

FONDI, ROBERTO (sz. 1943)

Paleontológus, a természettudományok doktora. Szülővárosa az olaszországi Montale (Pistoia provincia). „Klasszikus gimnázium után 1968-ban diplomázik a sienai természettudományi karon. A puhatestűek összehasonlító anatómiájával foglalkozik, majd 1970-től a Sienai Egyetem Paleontológia karán tanársegéd. Megjelenik néhány, emlőskövületekről szóló tanulmánya, ám egyre inkább szembefordul az evolucionizmussal, s emiatt a tudományos folyóiratok szerkesztőségei is ővele. 1975-ben Tucumánba, Argentínába megy, ahol Alfredo Sacchetti, a Centro de Investigaciones Demogeneticas igazgatójának vezetése alatt a demogenetikus taxonómiát tanulja. Ezután felhagy az organizmusok filogenezisének hiábavaló kutatásával, és a típustani (tipológiai) kutatásnak szenteli magát. 1976-ban egy évig mikropaleontológiát tanít. A Centro Internazionale di Comparazione e Sintesi tagja, az Argentin Centrum olasz levelező tagja. Számos konferenciát, előadást tartott az evolucionizmus paleontológiai kritikájának témájában.” (In Roberto Fondi–Giuseppe Sermonti: *Dopo Darwin.* Milánó, 1980, Rusconi Libri, 341–342. o.) 1993-tól a Sienai Egyetem Földtani Tanszékének paleontológus professzora. Itt 1969 és 2011 között 63 publikációja dokumentált, 1980 óta jobbára az evolucionizmus (nem csak paleontológiai) kritikájának témájában, olasz, angol és francia nyelven. További könyvei: *Organicismo ed evoluzionismo. Intervista sulla nuova rivoluzione scientifica* (G. Monastra gondozásában, Padova/Róma, 1984, Il Corallo/Il Settimo Sigillo); *La révolution organiciste. Entretien sur les nouveaux courants scientifiques* (R. Chauvin előszavával, G. Monastra bevezetőjével; az *Organicismo ed evoluzionismo* teljesen átírt, francia kiadása; Párizs, 1986, Livre-Club du Labyrinthe); *Università riformata o demolita?* (Milánó, 2003, ASEFI).

HAMVAS BÉLA (1897–1968)

„A legnagyobbak közül való magyar író, művei mindazonáltal bármely szépírónknál koherensebb, markánsabb, univerzálisabb gondolkodóra vallanak. Munkásságában az ősi szellemi hagyományokkal kapcsolatos kötetek száma nagyobb a kifejezetten irodalmi műveknél. A Hagyomány ideája esszéi jó részét meghatározza. Bizonyos, hogy *Karnevál* című regényének zsenialitása ugyancsak nem valósulhatott volna meg életének e vezérelve nélkül” (H. R. *Új Forrás,* 10. sz. [2008]). Minőségileg és menyiségileg is hatalmas életművének kiemelkedő művei közül néhány: *Scientia sacra. Az őskori emberiség szellemi hagyománya* (1943–1944, a Hagyomány ideájának egyik világviszonylatban legjobb összefoglalása), *Karnevál* (1948–1951, regény), *Patmosz I–III.* (1958–1964, esszékötet), *Tabula smaragdina* (1947–1950, kommentár a Tabula smaragdina tizenhárom mondatához, egyben bevezetés a belső alkímiába), *Mágia szútra* (1950), *Az ősök nagy csarnoka I–IV.* (1943–1968, különböző szellemi hagyományok fordítás- és kommentárgyűjteménye). Életművének kiadása jelenleg a huszonötödik *(Levelek)* kötetnél tart.

Horváth Róbert (sz. 1971)
Vallásfilozófus, fő kutatási területe a keleti metafizika, különös tekintettel az advaita védántára és a hindú tantrizmusra. A *Tradíció* évkönyv szerkesztője, az *Északi Korona* főszerkesztője. Szerteágazó eddigi tevékenységét Buji Ferenc foglalta össze a *A magyar tradicionális iskola bibliográfiája*ban (Id. kiad.).

Jeszenszky Ferenc (1932–2011)
Fizikus, a természettudományok doktora, az MTA Kutatásszervezési Intézetének nyugalmazott főosztályvezetője, az Értelmes Tervezettség Mozgalom Egyesület alapító tagja és tiszteletbeli elnöke. Az 1990-es évektől intenzíven foglalkozott az evolúció-kritikával és a kreácionista teóriákkal, illetve az értelmes tervezettség kérdéseivel. E témákkal kapcsolatban számos előadást tartott, valamint több publikációja megjelent. Kiemelt figyelmet fordított a teremtés és a termodinamika kapcsolatára; a világ keletkezését illetően a *„Big Bang"* elképzeléssel szemben a *„Big Popping out"* teóriát képviselte. Fordítója William A. Dembski *Intelligens tervezettség. Híd a tudomány és a teológia között* című kötetének.

Lob, Josef (1902–1992)
Jogász, bíró, jogfilozófus. Othmar Spann tanítványa. Spann halálát követően, húsz éven át a bécsi filozófiai szeminárium vezetője, előadója, Walter Heinrich mellett a Gesellschaft für Ganzheitsforschung egyik emblematikus alakja; a Társaság helyettes elnöke (1957–1973), a *Zeitschrift für Ganzheitforschung* szerkesztője (1959–1971). Egyedülálló jelentőségű műveiben mind a modern természetjogot, mind a pozitivizmust meghaladóan fektette le az univerzalisztikus jogfilozófia alapjait. Eszerint a jog „a társadalom résztartalma, amely […] a metafizikai alapokon álló üdvrend részeként a jogkövetkezmények (szankciók) megszabásával kell, hogy biztosítsa a társadalom lehető legtökéletesebb időbeni kibontakozását." (*Naturrecht und Ganzheitliche Philosophie*. Wien, 1962, 125. o.) Ennek szellemében olyan tematikumokat tárgyal, mint a büntetőjog, a családjog, az „emberi jogok", a szabadság és uralom viszonyának illetve nem utolsósorban a tulajdonfogalom problematikája. Főbb művei: *Eigentum in ganzheitlicher Sicht* (1959), Freiheit und Herrschaft (1959), Über die Theorie der Strafe (1960), *Naturrecht und Ganzheitliche Philosophie* (1962).

Milward, Peter (sz. 1925)
Jezsuita pap és irodalomtudós. 18 évesen, 1943-ban belépett a jezsuita rendbe, majd klasszikus és angol irodalmat tanult a londoni Heythrop College-ban illetve Oxfordban. 1954-ben a rend Japánba küldte nyelvet tanulni, ahol befejezte teológiai tanulmányait és 1960-ban pappá szentelték. 1962-től a tokyiói Sophia University munkatársa, 1974-től pedig az egyetem Reneszánsz Intézetének alelnöke és az intézet folyóiratának szerkesztője. 1984-től nyugdíjaztatásáig az egyetem Reneszánsz Központjának igazgatója volt. Számos könyve jelent meg az angol nyelvről és irodalomról (ezen belül két fő kutatási területe William Shakespeare és Gerard Manley Hopkins munkássága), de esszéíróként is elismert mind Japánban, mind világszerte a reneszánsz irodalommal foglalkozó tudósok körében. Nyugdíjazása után továbbra is tart előadásokat és rendszeresen publikál a katolikus *St. Austin Review* hasábjain.

MURÁNYI TIBOR (sz. 1968)

A váci Piarista Gimnázium matematika-, fizika- és filozófiatanára. Kutatási területe a természettudományos világkép kevéssé feltérképezett sajátosságai, a tudomány szemléletmódjának befolyása a gondolkodás és a kultúra többi területére.

NORTHBOURNE, LORD (1896–1982)

Született Walter Ernest Christopher James, az angliai Kentben lévő Northbourne negyedik bárója. Mezőgazdász, pedagógus, fordító és mind a mezőgazdaság, mind az összehasonlító vallástudomány területét kiválóan ismerő író. 1940-ben, *Look to the Land* című nagy hatású kötetében a világon elsőként bevezette a „biogazdálkodás" fogalmát, egy gazdaság mint „organikus egész" irányítására vonatkoztatva. Marco Pallis révén ismerte meg a tradicionális gondolkozók műveit, amelyek közül többet angol nyelvre fordított (például René Guénon *A mennyiség uralma és az idők jelei* című munkáját, illetve Frithjof Schuon, Titus Burckhardt egy-egy művét). Rendszeresen publikált a *Studies in Comparative Religion* folyóiratban. További kötetei: *Religion and the Modern World* (1963), *Looking Back on Progress* (1970).

OLDMEADOW, KENNETH HARRY (sz. 1947)

Ausztráliában a bendigói La Trobe University munkatársa. Kutatási területei: a perennialista iskola (Guénon, Coomaraswamy, Schuon stb.), a modernitás kritikája, a keleti és nyugati tradíciók találkozási pontja, a vallások és a környezetvédelem kapcsolata, klasszikus hollywoodi filmek. Az utóbbi évtizedben kiterjedt publikációs tevékenységet folytatott különböző folyóiratokban, mint például a *Sacred Web* (Vancouver), *Sophia* (Washington DC) és az *Asian Philosophy* (Nottingham, UK). Szerkesztője volt a *The Betrayal of Tradition. Essays on the Spiritual Crisis of Modernity* (2005) című kötetnek. Művei: *Traditionalism. Religion in the Light of the Perennial Philosophy* (2000); *Journeys East. Western Encounters with Eastern Religious Traditions* (2004); *Light from the East. Eastern Wisdom for the Modern West* (2007); *Abhishiktananda. A Christian Pilgrim in India* (2008); *Mediations. Essays on Religious Pluralism and the Perennial Philosophy* (2008); *Occultism & Religion. In Freud, Jung and Mircea Eliade* (társszerző Mateus Soares de Azevedóval, 2011).

SERMONTI, RUTILIO (sz. 1921)

Író, esszéista, ügyvéd. A politikatudomány, a történettudomány, a szociológia, az ökológia és az őslénytan kiváló művelője. Szűkebb és tágabb értelemben ökológiával kapcsolatos művei: *Il prezzo della salvezza* (1983); *Noi e loro. Storie di uomini e animali* (1985); *Rapporto sull'evoluzionismo* (1985). *Az ember, a környezete és önmaga* (*L'uomo, l'ambiente e se stesso,* 1992) című könyvében – amelyet bízvást ajánlhatnánk kötelező olvasmányként korunk bármely középiskolájának vagy egyetemének – az univerzális értékek feltárását és megőrzésük fontosságát előtérbe helyezve foglalkozik az ökológia tárgykörével. Könyvein kívül számos cikk, esszé és különlenyomat szerzője. A Gruppi Ricerca Ecologica és a Fare Verde szervezetek elnöke.

Sherrard, Philip (1922–1995)

Brit származású filozófus, teológus, költő, fordító. A Cambridge-i Egyetemen tanult történelmet. Ezt követően 1946-ban katonaként jutott el Görögországba, a görög kultúra és a keleti kereszténység már ekkor nagy hatást tett rá. Később a Londoni Egyetemen görög költészettel foglalkozott, e témakörből szerzett doktorátust. Angol nyelvre fordította a *Filokáliá*t, a görög keresztény szerzetesi szövegek gyűjteményét. Irodalmi, teológiai, metafizikai kérdéseket tárgyaló írásai mellett könyveiben a környezeti válság okaival, megoldási lehetőségeivel foglalkozik. A jelenkori problémák kezeléséhez egy hiteles keresztény válasz szükségességét hangsúlyozza. A környezeti válság megoldásához vezető út első lépését pedig – Seyyed Hossein Nasrhoz hasonlóan – egyedül egy szakrális kozmológia újrameghatározásában látja. Ökológiai vonatkozásokban megkerülhetetlen könyvei: *The Rape of Man and Nature. An Enquiry into the Origins and Consequences of Modern Science* (1987); *The Sacred in Life and Art* (1990); *Human Image*: *World Image*. *The Death and Resurrection of Sacred Cosmology* (1992).

Spann, Othmar (1878–1950)

Osztrák közgazdász, szociológus, filozófus. 1909-től a Brünni Műszaki Főiskola, majd 1919-től 1938-ig a Bécsi Egyetem professzora. Hatalmas rendszeralkotó gondolkozó, akinek művei a szellemtudományok csaknem teljes spektrumát felölelik és egységes összefüggő egészet képeznek. Az univerzalizmus, az *Egész (Ganzheit) taná*nak huszadik századi megalapozója. A német romantika – különösen Adam Müller – társadalomtudományi műveinek újrafelfedezője, a húsz kötetes *Herdflamme* sorozat és a *Ständisches Leben. Blätter für organische Gesellschafts- und Wirtschaftslehre* című társadalmi–gazdasági folyóirat szerkesztője. Tevékenysége folytán nemcsak szűkebb hazájában, hanem azon túl is széles körben ismerték illetve elismerték. Magyarországon is számos követője akadt. Életének utolsó évtizedét politikai száműzetésben töltötte. Legfontosabb művei: *Die Haupttheorien der Volkswirtschaftslehre auf lehrgeschichtlicher Grundlage* (1911); *Kurzgefasstes System der Gesellschaftslehre* (1914); *Fundament der Volkswirtschaftslehre* (1917); *Der wahre Staat* (1921); *Tote und lebendige Wissenschaft* (1921); *Kategorienlehre* (1924); *Der Schöpfungsgang des Geistes* (1927); *Gesellschaftsphilosophie* (1929); *Geschichtsphilosophie* (1932); *Erkenne Dich selbst* (1935); *Naturphilosophie* (1937); *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage* (1947); *Kunstphilosophie* (1973).

Vukics András (sz. 1979)

Fizikus, jelenleg az MTA Szilárdtestfizikai és Optikai Kutatóintézetének tudományos munkatársa, korábban a párizsi École Normale Supérieure növendéke, majd a Leopold-Franzens-Universität Innsbruck elméleti fizika intézetének munkatársa. A hivatalos tudomány mellett illetve azt meghaladóan fő érdeklődési területét a tradicionális metafizikában megalapozott tudományfilozófia és megismeréselmélet képezik. Írásaiban a tradicionális szemléletmód és a szakrális tudományok bemutatása révén a modern tudomány pozitív kritikájára törekszik.