Omnis ars naturæ imitatio est

„Ég áldjon, vágy, s te halk panasz, a világ újra szép, most szeretem a földet, s egy új tavasz hajnalpírja emeli rózsafényt sugárzó fejét halhatatlan létezésem fölébe. Ha borostyánom lenne, homlokod köré fonnám, hadd avasson fel új komolyságra, új tevékenységre; mert számodra is új élet kezdődik ekképp. Így adj nekem te mirtuszkoszorút. Illik hozzám, ifjúmód ékesítsen, ártatlanság jelképe, hiszen a természet Paradicsomában lesz járásom. Ami korábban közöttünk volt, szenvedély csak és szerelem. Most a természet bensőbb kötést hozott nékünk, teljeset és oldhatatlant. A természet az öröm egyetlen igaz papnője; csak ő köthet nászköteléket valóban. Nem áldatlan hiú szavakkal, hanem friss virágokkal és eleven gyümölccsel, ereje teljéből. Új alakok végtelen váltakozásában köti az alkotó idő az örökkévalóság koszorúját, és szent az ember, akit oly boldogság ér, hogy gyümölcsöt hozhat és egészséges. Nem vagyunk meddő virágok a lények közt, az istenek nem akarnak kizárni minket az élő s haló dolgok roppant láncolatából, ezért adnak nékünk érthető jeleket. Hát hadd érdemeljük ki helyünket
ebben a szép világban, hozzunk mi is
halhatatlan gyümölcsöket (…)”

Friedrich Schlegel

III–IV. ÉVFOLYAM, 5–8. SZÁM

Ars Naturæ

Ökológiai, társadalmi, kulturális folyóirat

AZ EMBER FÖLDI TERMÉSZETE
MŰVÉSZET ÉS TERMÉSZET
KÖRNYEZETFILOZÓFIA ÉS KÖRNYEZETI NEVELÉS

Tanulmányok, esszék, előadások
ember és környezetének kapcsolatáról

ÉLETHARMÓNIA ALAPÍTVÁNY
SZEGED, 2012–2013

Ars Naturæ
Ökológiai, társadalmi, kulturális folyóirat

Fő- és felelős szerkesztő: Kocsi Lajos
Szerkesztő: Umenhoffer István
Szerkesztőségi munkatársak: Berkó Dániel, Koncz Zsuzsa

Ezúton is köszönetet mondunk:
Horváth Róbert, Laki Zoltán, Murányi Tibor, Rády Sándor Zsolt
és Stamler Ábel uraknak a folyóirat szerkesztésében nyújtott segítségükért.
Valamint Martin Péter, Rodney Blackhirst, Seyyed Hossein Nasr uraknak,
a Remsey családnak és a Gödöllői Városi Múzeumnak, hogy
hozzájárultak a folyóirat jelen számának létrejöttéhez.

A borítón Remsey Jenő György (1885–1980): *Fácános gobelin* (ceruza, akvarell,
tempera, karton, 780x490 mm) című szőnyegterve látható
© Knézy Gáborné, Remsey Flóra, Pirk László

© Életharmónia Alapítvány, a Szerzők
Kiadja és terjeszti: Életharmónia Alapítvány
6724 Szeged, Öthalom utca 38/B
www.eletharmonia.hu
ISSN 2061-764X
Borítóterv és tipográfia: Életharmónia Alapítvány
Nyomdai munkálatok: Innovariant Nyomdaipari Kft., 6750 Algyő, Ipartelep 4.
Megjelenés: évente két szám
Megrendelés: info@arsnaturae.hu, 70/314-84-11

www.arsnaturae.hu

TARTALOMJEGYZÉK

SZERKESZTŐI ÁTTEKINTÉS
– Szempontok a tradicionális környezetfilozófia és természetszemlélet megközelítéséhez 7

AZ EMBER FÖLDI TERMÉSZETE
Phillip Serradell
„EZ AZ ÉN TESTEM”
– A kenyér és a kenyérkészítés szimbolikája **25**
Rodney Blackhirst
A TRADICIONÁLIS ÉTELEK ALKÍMIÁJA **30**
Ramana Maharsi
A *PAPADAM* DALA **39**
Frithjof Schuon
AZ EMBER TERMÉSZETE **43**
Vukics András
A MODERN ÉS POSZTMODERN ORVOSLÁSRÓL **59**
Hamvas Béla
A BETEGSÉG **73**
Seyyed Hossein Nasr
A TEST BÖLCSESSÉGE **82**
A FÖLD, MELY TÁG TERET NYIT A LÉTRE
– Védikus himnuszok **118**

MŰVÉSZET ÉS TERMÉSZET
Hegedűs Zoltán
NYÚLVADÁSZAT – SZIMBÓLUMOK NYOMÁN **133**
Frithjof Schuon
ESZTÉTIKA ÉS SZIMBOLIZMUS A MŰVÉSZETBEN ÉS A TERMÉSZETBEN **159**
Kathleen Raine
AZ ALAPVETŐ REND
– Természet és imagináció **170**
Murányi Tibor
TEREMTÉS, LITURGIA, HÉTKÖZNAP – A ZENE ALAKVÁLTOZATAI **189**
Ananda Kentish Coomaraswamy
UTÁNZÁS, KIFEJEZÉS ÉS RÉSZESÜLÉS **198**
John Chryssavgis
AZ IKON ÉS A TEREMTÉS VILÁGA
– Ökológia és pneumatológia ortodox megvilágításban **209**
Kondor Attila
NATURA ARTIS
– Elmélkedések a művészet természetéről **221**

KÖRNYEZETFILOZÓFIA ÉS KÖRNYEZETI NEVELÉS

Charles Eastman
A NAGY MISZTÉRIUM 243

Frithjof Schuon
A SZŰZ TERMÉSZET METAFIZIKÁJA 248

Baranyi Tibor Imre
„ISTENÁLOM"
– A természetfeletti és a természetalatti megnyilvánulása a természetben 258

Fritz Meier
A TERMÉSZET AZ ISZLÁM EZOTERIKUS MONIZMUSBAN 264

Laki Zoltán
AZ ÉRZÉKEK IGAZSÁGA
– Megjegyzések az érzéki tapasztalás természetéről 316

Horváth Róbert
A TUDATÖKOLÓGIA ALAPELVEI 336

Kiyokazu Okita
A NEM-KETTŐSSÉG VILÁGIGENLŐ VÍZIÓJA
– A vaisnava védánta *hozzájárulása a mélyökológiához* 340

TRADICIONÁLIS TERMÉSZETSZEMLÉLET
– Idézetgyűjtemény III. 363

E SZÁMUNK SZERZŐIRŐL 379

SZERKESZTŐI ÁTTEKINTÉS

Szempontok a tradicionális környezetfilozófia és természetszemlélet megközelítéséhez

„Isten azért helyezte az embert a világba, hogy az ember szemlélje őt és műveit, de ne csak szemlélje, hanem értelmezze őket (…). A természet számunkra a szemlélődés, a gondolkodás tárgyaként jelenik meg, mert harmóniában akarunk élni vele. Nem szabad anélkül meghalnotok, hogy láttátok volna ezeket a valóságokat. Elutaztok Olümpiába, hogy megnézzétek Pheidiász művét és azt gondoljátok, szerencsétlen az az ember, aki nem láthatta ezt. Ámde azt, ahová nem is kell elutaznotok, hiszen ott van a szemetek előtt, talán nem akarjátok szemlélni és megismerni? Nem akarjátok megtudni, kik vagytok, miért születtetek, mi a jelentése annak a színdarabnak, amelyben ti magatok is szerepet kaptatok?"

Epiktétosz

„Mily megvetendő dolog az ember, ha nem emelkedik az emberi fölé."

Seneca

Az *Ars Naturæ* eddig megjelent számaiban (közel nyolcszáz oldalon) nagy hangsúlyt fektettünk arra, hogy megteremtsük azt a kiindulásnak vehető határpontot, ahonnan eszméink tisztán láthatóvá válnak. Ugyanakkor törekedtünk arra, hogy innen nézve jól körülhatárolhatóak legyenek azok az elgondolások is, amelyeket el kell hagynunk kitűzött céljaink megvalósításához. A határpont megállapítása a mérlegelés, a megmérés és az ítélet jegyében állott. Át kellett tekintenünk az ökológiai, társadalmi és kulturális kérdésekben ma meghatározó elveket; meg kellett találnunk eredetüket, és felvázolnunk azt az eszmei hátteret, amely kialakulásuk alapja volt. Továbbá és főként jeleznünk kellett, hogy miben áll az a ma is érvényes szemlélet, amely a modern eszmék létrehívását megelőzően uralkodott az élet minden területén, így a természetfelfogásban is.

Ezzel a módszerrel jelöltük ki az általunk javasolt utat a természeti környezet megőrzéséhez, az ökológiai válság megoldásához. E folyamatban, mintegy „a terep megtisztításaként", elsőleges szerepet kapott a kritikai hozzáállás: ökológiai válság és civilizáció, gazdaság és társadalom, tudomány, pszichológia, környezetfilozófia és környezeti nevelés – ezekre a hatalmas, részleteikben is szinte beláthatatlan és a környezeti problémákkal szorosan összefüggő terüle-

tekre terjesztettük ki vizsgálódásainkat. Valamennyi felmerült kérdésben meg kellett állapítanunk: mi az, ami az ember hatalmában áll, ami tőle függ, s mi az, ami nem, amivel kapcsolatban függő viszonyban áll. Úgy gondoljuk, ez az alapelv – mely nem csak a sztoikus filozófiában kap központi szerepet – a mai embert is megtaníthatja, mire érdemes vágyakoznia, miért és hogyan érdemes tennie, hogy mi a Legfőbb Jó, és e célnak tekintett valóság eléréséhez az út mely szakaszán áll éppen.

Hogy az e vizsgálódás során alkalmazott kritika nem öncélú, és nem egyfajta erőtlenségből, elkeseredettségből fakadt – amely pusztán azért bírál, mert nem képes a vizsgált területen, igazi értékek mentén, érvényesebb és magasabbrendű úton járni –, azt oly módon igyekeztünk láttatni, hogy a valódi harmónia jegyében mind egyéni, mind közösségi szinten kipróbált és bevált megoldásokat mutattunk fel, amelyek a bírált elvi felvetéseknél és gyakorlati javaslatoknál szebb és jobb, emberhez méltóbb alternatívákat kínálnak. Ez utóbbi tevékenységet szeretnénk mostantól intenzívebbé tenni. Ez nem azt jelenti, hogy a továbbiakban ne alkalmaznánk kritikát – ahol és amikor szükséges – a végső céljainktól eltávolító, vagy azokkal szemben állást foglaló törekvések vonatkozásában. Ám a hangsúlyt ezentúl nem erre helyezzük. E módszertani változás – és nem irányváltás – lényege, hogy az eddig kijelölt úton haladva döntően a már felmutatott ideáink megismertetésére és gyakorlati megvalósításuk lehetőségeire koncentráljunk.

*

Mivel folyóiratunk középpontjában a környezetfilozófia – más néven ökofilozófia – alapkérdései[1] állnak, néhány gondolattal pontosítani szeretnénk, hogyan értjük és milyen összefüggésekben használjuk e fogalmat.

A ma élő ember számára bizonyos szempontból korunk talán legnagyobb pozitívuma rejlik abban, hogy a történeti idők szinte valamennyi létmeghatározó eszméjét megismerheti, legyenek azok szakrális lényegűek, vagy ateista-materialista irányultságúak. Némi túlzással élve azt mondhatjuk, hogy ma minden, a történelemben megnyilvánult formaadó törekvés – megvalósult eredményeiket is beleértve – együttesen szemlélhető, átgondolható, a célokat illetően egymással összevethető és végigkövethető. S amennyiben az ember lehetőségei szerint elfogulatlanul képes a megismerésre, annyiban szabadságában áll dönteni, hogy a saját életében milyen úton indul el. Aki a megismerés e nagyszabású lehetőségével él, világosan láthatja a hagyományos és a modern (illetve posztmodern)[2] társadalmakat létrehozó eszmék és létszemléletek közti különbségeket. Végül mind a környezet, mind az ember jelenlegi állapotát figyelembe véve felismerheti, hogy a platóni értelemben vett józan belátásból fakadóan – amely mindig transzcendentális bizonyosságból fakad – egyetlen jó választás lehetséges: az emberi élet valódi kiteljesedéséhez, a természetfelettivel és a természettel való normális viszony kialakításához azon eszmék (tu-

datos) követése jelenti a helyes irányt, amelyek lényegi tekintetben örökkévaló, ember- és időfeletti valóságok felé mutatnak. Hogy e megállapítás valóban érvényes és igaz módon kimondható legyen, határozott és végleges döntést feltételez az ember részéről: ha a tradicionális értékeket választja, élete többé nem folyhat a modernitás által kivájt mederben.

Mindebből azok számára, akik e döntést meghozzák, s így például a hagyományok szerinti élet- és természetfelfogást kultiválják, számos különösen fontos kitétel következik. Emeljünk ki most egyet közülük: a gondolat és a tett elválaszthatatlanságát. Arról a teljesen személyes és egyéni lépésről van szó, hogy amikor az ember *valóban* megért egy ideát, s az benne mint teremtő erő felgyúl, elengedhetetlenül szükséges, hogy *az eszme* – miként Hamvas Béla írja[3] – a gondolat válságán át elhatározássá érve *a tettben kitörjön*. Eredendően ugyanis egy idea megismerése nem választható el annak megvalósításától. Hogy erre az alapelvre újra és újra felhívjuk a figyelmet e folyóiratban, annak oka elsősorban az, hogy a környezetfilozófiára nézve is meghatározó érvényű igazságnak tartjuk. Ha valamely elnevezésben a filozófia szót szerepeltetjük, nem tehetjük meg, hogy a mára szinte általánossá vált hozzáállást követjük, s egy adott területen felvetődő kérdésekben pusztán racionális megállapításokat összegzünk, absztrakt fejtegetésekbe merülünk, amelyeknek az életmódra nézve semmilyen érdemleges következménye nincs. Az igazi megismerésből természetszerűleg következik, hogy az általa megszerzett tudást az ember mindenekelőtt önmagára nézve alkalmazza.

Ezért a filozófia számunkra önnevelésként, önátalakításként, másképpen szólva, az önmeghaladás útjaként nyer értelmet. Azt célozza meg, hogy megtörjük a feltételektől függő létezés, a szenvedélyek, a szüntelen változás és végső soron az elmúlás kizárólagos hatalmát. A filozófia, ha igazi filozófiáról beszélünk, mindig is ebben az értelemben vetődött fel, a Bölcsességhez – „a tökéletes és teljes Jóhoz" (Seneca) – vezető út *bejárásához* adva útmutatást, és eme úton való elindulást és haladást jelentette. Nem lehet eléggé hangsúlyozni annak fontosságát, hogy elválaszthatatlan az élettől. Az „elválaszthatatlanság" nem az élet vagy a személyiség elsőrendű és mindenekfeletti voltának hangsúlyozásában áll, hanem éppen a *biosz* szférája feletti uralomban. Nem a filozófiai elvek alászállítását, hanem azok folyamatossá tett és minőségi alkalmazását jelenti bármely élethelyzetben. A filozófiában szerzett jártasság önmagunk, saját szemléletünk, életünk tökéletesítésében: a gondolkodásmódban, a magatartásban, a tettekben, az emberi lét színvonalában, megnemesítésében mutatkozik meg; az általa szerzett tudás pedig kizárólag ezek alapján „mérhető". A filozófia egész életünkre igényt tart, segítve a boldogság földi keretek között való megélését, de úgy, hogy tekintettel van az égi örökkévalóságra. Mindig alárendelődik az isteni létrendnek, végső elveit egyetemes princípiumokból származtatja, és tulajdonképpeni érvényét is emberfeletti valóságok adják. A filozófus, mond-

ja Platón, „az isteni és rendezett dolgokkal való állandó érintkezés folytán maga is rendezetté és istenivé válik, amennyire az embernek lehetséges”.[4]

A szellem egyetemes létszintje, a tulajdonképpeni spiritualitás, már túlmutat a filozófián: ez az isteni kinyilatkoztatás értelem- és emberfeletti Bölcsessége, amely valóban a természeten, a létesült világon túli Bölcsesség és tudás. A filozófia végső megállapításait, útmutatásait illetően a – legtágabb értelemben felfogott – természet körén belül marad, mert nem más, mint az igazi Bölcsesség tükröződése világunkban. E tükröződés az ember intellektuális képességei révén ölt alakot. Ám úgy, hogy e képességek organikus módon áthatják és kormányozzák az emberi lény teljességét, és e képességekben megnyilvánuló akarati elemek az ember Isten képére teremtett centrumában lelik kimeríthetetlen forrásukat. Abban a centrumban, amely érintkezik a természeten túlival, magával a Bölcsességgel, amely már nem tükrözött valóság: felette áll a természetnek, a rációnak és az intellektusnak, helyzeténél fogva pedig uralja, vezérli a természeti valóság egészét.

Mindegy, hogy milyen szót illesztünk a „filozófia” kifejezés elé, amit jelölünk vele, az csak akkor marad valóban filozófia, ha magában foglalja az imént említett kritériumokat. Beszélhetünk ökofilozófiáról avagy környezetfilozófiáról mint a filozófia egy ágáról, de ki kell mondanunk: az emberi élet teljességét figyelembe véve csak akkor rendelkezik bármiféle értékkel, ha a filozófia most vázolt jelentésével és helyzetével tisztában van, vagyis a természetfelettinek rendeli alá a természettel kapcsolatos vizsgálódásait; ha végső elvei transzcendens ideákon alapulnak, amelyeket gyakorlati szempontból is alkalmaz. Jól látható napjainkban, hogy a hagyományos felfogással szemben álló modern (a jelen összefüggésben ál- és ellen-) filozófiai irányzatok egyáltalán nem számolnak e kritériumokkal. Ám a környezetfilozófia számára, úgy látjuk, még adott a lehetőség e szempontok érvényesítésére.

*

Előző számainkban több alkalommal felmerült, hogy a legtágabb értelemben vett környezet mai végletesen kegyetlen pusztítása, ennek beláthatatlanul súlyos következményei talán még eszmélésre késztethetik azt az embertípust, aki – Epiktétosz szavaival – meg akarja tudni, ki ő valójában, hogy miért született, s mi a jelentése annak a színdarabnak, amiben ő maga is szerepet kapott. Ebben az eszmélésben a környezetfilozófiának kulcsszerepe lehet. S remélhetőleg nem csak úgy, hogy a természeti környezet pusztulásának rendkívüli mértékét láttatja, hanem oly módon is, hogy a természeti csoda mibenlétét próbálja megragadni és bemutatni: tehát a természet szépségét, rendjét, természetfeletti meghatározottságát teszi vizsgálat tárgyává. Horváth Róbert előző számunkban megjelent tanulmányában a környezetfilozófia további három pozitív vonását emelte ki, amelyeket fontosnak tartunk felidézni: „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."[5]

Mindebből az is következik, hogy a környezetfilozófia választ előtt áll: a modern-posztmodern trendeket követi-e az elmélet és a gyakorlat vonatkozásában, vagy pedig a saját hatókörén belül feltámasztja az ember önmagára és a természeti világra vonatkozó hagyományos tudását, amelynek középpontjában a természet forrása, az Abszolútum áll. Döntenie kell, hogy végső elveit kizárólag természeti valóságokból vezeti-e le (megtagadva a racionalitást meghaladó szellemet), s így megoldásaiban a feloldódás, a felbomlás szolgálatába áll-e (ezzel a természet legalacsonyabb körei felé irányítva az embert), vagy felismeri saját közvetítő szerepét és a természetfeletti valóságokat tételezve, azokat önmaga fölött elismerve az ember eredeti (a kereszténység nyelvén: paradicsomi) állapotának helyreállításán munkálkodik (amely állapot – isteni megalapozottságából következően – az ember és a természet viszonyát tekintve a *valódi* béke és harmónia[6] forrásául szolgál a földi létben).

Ha e döntés során a hagyomány mellett foglal állást, azzal önmagát istenközpontú filozófiaként határozza meg, s egy pontosan leírható feladatkört vállal magára. Ettől kezdve nem teheti meg, hogy nem számol a nyugati filozófia ókori és középkori eredményeivel, továbbá a világvallások teológiáiból és metafizikáiból következő természetszemlélettel. Tanulmányoznia kell a tradicionális létszemléleteket, a lényegüket hordozó vallásokat, azok legfelsőbb szintjét, teológiáját, kozmológiáját, és legalább ilyen mélységben a belőlük kibontakozó tudományokat (például az ókori-középkori fizikát, asztronómiát, vagy a hindú *darsanák* közül a *vaisésikát* és a *szánkhját* stb.). Ezeket figyelembe véve kell megfogalmaznia állásfoglalásait a világ mai állapotával kapcsolatban, mind a kritikát, mind a problémák megoldását segítő konstruktív javaslatokat. Nem lehet tehát elutasító sem a nyugati, sem a keleti tradicionális civilizációkkal, vallásokkal szemben, sőt, legszigorúbb ortodoxiájukat[7] kell igenelnie. Mindezt csak a vallások, a tradicionális tudományok eredeti princípiumainak ismeretében teheti meg (amelyek feltárják a természetfelettiség kritériumait és megmásíthatatlan rendjét), különben okvetlenül tévútra jut. Nem elég kimondania, hogy céljai „spirituálisak", filozófiai alapvetéseinek valóban tükrözniük kell az igazi szellem ismeretét.[8]

A környezetvédelmi irányzatok között vannak, a jövőben pedig valószínűsíthetően még inkább lesznek olyanok, amelyek – tudatosan, vagy nem-értésből fakadóan – elutasítóak maradnak a hagyományos felfogásmódokkal szemben.

Akár úgy is, hogy törekvéseikben felhasználják a hagyományok doktrínáit és igazságait, ám az eredetivel ellenkező értelmet tulajdonítva azoknak (ma már sajnos az egyes vallások körein belül is megjelennek a saját eredeti tanításaikkal ellentmondásban álló nézőpontok). Az ilyen, az emberi-természeti világra nézve egyáltalán nem veszélytelen torzításokra csak a princípiumok és doktrínák valódi ismerői képesek rámutatni. A hagyománytisztelő környezetfilozófiának a saját területéhez tartozó problémák kezelésénél ebben is szerepet kell vállalnia.

*

Az, hogy a környezetfilozófia a most vázolt értelemben élő – tehát ne pusztán elméleti konstrukció – legyen, benső feltételeket is megkíván az ember részéről. Nemcsak az elengedhetetlen, hogy művelője elszakadjon a modern-posztmodern világszemléletek berögződéseitől, hanem az is, hogy az utóbbiak által elérhető életszínvonalhoz képest minden tekintetben magasabbrendű létmódra törekedjen. E létmód „elővételezése", majd folyamatossá tétele egy olyan, az egész emberi lényt érintő mozzanat függvénye, amelyben a létezés tudata – tehát annak átélése, hogy létezünk – minőségi átalakuláson megy keresztül. Az ily módon megváltozott léttudat egyfelől önmagunk és a világ létére való rácsodálkozásból – és általában véve a csodálkozásra való képességből[9] – fakad (amely tulajdonképpen a transzcendencia és a szentség felé való nyitottságot jelenti),[10] másfelől egy ebből táplálkozó és mindinkább fokozódó önátélés eredménye (amely pedig egyszerre az öntudatosság és a világegyetemmel való azonosulási képesség fokozódását jelenti).

A rácsodálkozást nem onnan származtathatjuk, hogy a világ látványa, vagy az élet forgataga úgyszólván elragadják érzékszerveinket. Ezzel szemben onnan, hogy bármivel találkozzunk, felvillan bennünk a gondolat: „Mindazt, ami létrejött, akár műalkotás, akár természeti jelenség, valami bölcsesség alkotta s az alkotást mindenütt bölcsesség vezette."[11] És kutatni kezdjük e bölcsesség forrását. Ezért a rácsodálkozás kiváltó okát keresve egy bizonyos érintettségre, megszólítottságra, elhivatásra, megragadottságra lelhetünk, amelyet a létezés ténye, milyensége, a létezés felfoghatatlansága és misztérium-jellege vált ki bennünk. Misztériumról beszélünk, de nem azért, mintha ez homályos és meghatározhatatlan tapasztalás lenne, hanem mert végső lényegében valami szigorúan kifejezhetetlennel találkozunk, amely szavakkal nem közölhető, de amely valóságosságát tekintve valóságosabb, mint bármely érzéki észlelés. Olyan léttapasztalás, amelyben saját létezésünk és a világ létezésének tapasztalata egyetlen, mindent átfogó misztérium átélésébe sűrűsödik – egy „tapasztalásba", amely nem érzékszervi úton, hanem intellektuális (az érzéki-észbeli képességeket meghaladó) intuíció[12] révén tárul fel.

Intuitívan, vagy úgy is fogalmazhatnánk, szívünk mélyén „ráébredni", rácsodálkozni e misztériumra valóban megrendítő és átalakító erejű pillanat

lehet az ember életében. A rácsodálkozás egyetlen ilyen pillanata elegendő ahhoz, hogy azt követően az ember soha ne szűnjön meg saját életének, egész világának a létezésen túlmutató értelmét keresni. A szellemi éberség, amely a rácsodálkozásból kiinduló megismerés révén bontakozik ki, később lehetővé teszi, hogy e kezdetben egyszeri pillanat sorozatosan ismétlődő, folyamatossá tett szemléléssé váljon. Ebben a megközelítésben ezt a fajta érzékenységet minden igazi megismerés kiindulópontjának is tekinthetjük, amelynek intenzitása tehát éppen abból fakad, hogy – például – képesek vagyunk úgy tekinteni a világra, mintha először pillantanánk meg, vagy mintha a szemünk előtt feltárulkozó, éppen az adott pillanatban születő és kibontakozó világot életünk utolsó másodperceiben, utoljára látnánk. Az ókori-középkori nyugati bölcselet, a kereszténység, de a keleti tradíciók számára is ismert létszemlélésről van szó, nem „lelki-érzelmi élményekben" való elmerülésről.

Pontosan arról a hozzáállásról beszélünk, amelyet Pierre Hadot – az antik filozófia kiváló kutatója – szerint az ókori-középkori filozófusok elválaszthatatlannak tekintettek a filozófia művelésétől, s amit a professzor egy helyen ekképpen körvonalazott: „Testi létünk feltételezi a világegyetem létét, csakúgy, ahogy a pillanat feltételezi az idők végtelenségét. A valóság felfakadását, a világ jelenlétét saját magunkban tapasztalhatjuk meg. Ha életünknek csak egyetlen pillanatára, ha szívünknek csak egyetlen dobbanására ügyelünk feszült figyelemmel, már akkor is átérezzük, hogy elválaszthatatlanul egyek vagyunk a kozmikus mindenséggel és a létezés csodájával. A valóság minden részében a mindenség van jelen. (…) ilyenkor ugyanis az az érzésünk, hogy a világ mindig éppen a szemünk előtt születik meg. A világot ekkor a szó etimológiai értelmében »természetként« fogjuk fel, *phüszisz*ként, azaz növekedésként, születésként, mely révén a dolgok megjelennek."[13] Tegyük hozzá: a „születés" pillanatának, a létezés csodájának „átérzése" azért lehetséges egyáltalán, mert az ember képes „kapcsolatba lépni" – vagy helyesebben fogalmazva, meglévő kapcsolatát tudatosítani – a létesülő világ forrásával.

Ennek komolyabb megértéséhez felidézhetjük még Martin Heidegger szavait, a természet *(phüszisz)* szó eredeti, ókori-középkori jelentéséről. A *phüszisz*

> „amit általában természetnek *(Natur)* fordítunk (…) a latin *natur*ából ered – *nasci:* születni, keletkezni, növekedni. Ez egyben a görög *phüszisz, phüein* alapjelentése. *Phüszisz* a növekvőt, a növekedést s magát az ilyen növekedésben nőttet jelenti. A növekedést és a nőnit azonban itt egészen elementáris és tág értelemben vesszük, ahogy feltör az ember őstapasztalatában: nemcsak a növények és az állatok növekedése, ezek keletkezése és pusztulása mint elszigetelt folyamat, hanem növekedés és mint ilyen történés körülveszi és áthatja az évszakok, a nappal és az éjszaka váltakozása, az égitestek vándorlása, a vihar, az időjárás és az elemek tombolása közepette. Mindez egyben a növekedés.

> Most világosabban és az eredetileg elgondolt jelentéshez közelebb kerülve nem annyira növekedésként fordítjuk a *phüsziszt,* hanem inkább »az egészében vett létező önmagát kibontakoztató működéseként«. A természetet nem csak mintegy a mai szűk értelemben vesszük mint a természettudomány tárgyát, s nem is a tág tudomány előtti értelemben, még csak nem is a goethei értelemben, minthogy ezt a *phüsziszt*, az egészében vett létezőnek ezt a működését az ember éppúgy közvetlenül és a hozzátartozó dolgokkal – s más hasonlókkal, amelyek ily módon vele vannak – összefonódva tapasztalja meg. Ezek az események, melyeket az ember megtapasztal, a nemzés, születés, gyermekkor, érlelődés, öregedés, halál, nem egy mai és szűkebb értelemben vett specifikusan biológiai jellegű természeti folyamatnak az eseményei, hanem a létező általános működésébe tartoznak, mely az emberi sorsot és történetét is magába foglalja. A *phüszisz*nek ezt a teljesen tág fogalmát kell megközelítenünk, hogy ezt a szót *abban* a jelentésében értsük meg, melyben az antik filozófusok, akiket tévesen »természetfilozófusoknak« neveznek, használták. A *phüszisz* ezt az egész működést jelenti, mely magát az embert áthatja, s amit az nem ural, ami azonban áthatja és körülveszi őt, az embert, aki erről már mindig is megnyilatkozott. Amit az ember ért – legyen mégoly rejtélyes és homályos is az egyes esetekben –, az ember érti, s ez közeleg hozzá, hordozza és elnyomja, akként, ami van *(*was *ist)*: *phüszisz,* a működő, a létező, az egész létező. Még egyszer hangsúlyozom: *phüszisz* mint ez az egészében vett létező nem a természet újkori, kései értelmében, mintegy a történelem fogalmának ellentéteként értendő, hanem eredetibb módon, mint e két fogalom, egy olyan eredeti jelentésben, mely a természetet és a történelmet megelőzve mindkettőt átfogja, s bizonyos módon az isteni létezőt is magába zárja."[14]

*

Folyóiratunk ezen átfogó értelemben felfogott *phüszisz* tapasztalásához és szemléléséhez kíván támpontokat adni. Minden gondolat, érvelés, amely az általunk közölt írásokban ehhez segítséget adhat, három fő pillér köré csoportosítható. (S amennyiben azt kutatnánk, hogy a környezetfilozófia miben segítheti az embert a legfőbb Jóhoz vezető benső tökéletesedés útján, akkor – megközelítésünk szerint – szintén ezeket jelölhetnénk meg kristályosodási pontokként.) Röviden összefoglalva, közülük *az első* az ember helyének és szerepének felismerését jelenti a világegyetemben, hogy középponti helyzeténél fogva határvonalon áll az érzéki és szellemi, a halandó és halhatatlan valóság között, mindkettő irányában nyitva és természetében hordozva az egész teremtés képét; *a második* a létszintek hierarchiájának megkülönböztetésében, más szóval, a természeti világ szellemi áttetszőségének, szellemmel való áthatottságának „érzékelésében" áll; *a harmadik* a mindenség alkotójáról: az Ő kozmoszfelettiségéről és megnyilvánult jelenlétéről (teofániáiról) való tudás tökéletesítését foglalja magában, azzal a céllal, hogy a világegyetemet fenntartó és kormányzó rend megismerésére és követésére törekedjünk. Ezek együtteséből következhet a helyes cselekvés,[15] de

ebből bontakozhat ki a természet iránti hála érzése és a természet meghaladásának vágya is (a szellemi eredethez való visszatérés – nem a technikai-infrastrukturális fejlődés – értelmében).

Egyszerűen fogalmazva, e hármasságot Isten, ember és természet kapcsolata építi fel. E három elem normális viszonyában mutatkozik meg tisztán, hogy „A rendezett mindenség (…) a legszentebb és Istenhez legméltóbb szentély. Születése révén ide nyer bevezetést az ember, de nem azért, hogy kéz alkotta és mozdulatlan képmásokat szemléljen, hanem, hogy a szellemi létezők utánzatait szemlélje, amelyeket Platón szerint az isteni értelem tett nyilvánvalóvá; olyan utánzatokat, amelyek az élet és a mozgás princípiumát hordozzák magukban: a Napot, a Holdat, a csillagokat, az örökké új vizet hozó folyókat és a földet, amely táplálékot nyújt a növényeknek és az állatoknak."[16] Mert a lélek „akkor nyeri el az embernek osztályrészül jutható tökéletes és teljes jót, amikor – lerúgva magáról minden rosszat – a magasba tör, és a természet ölének belsejébe jut."[17] Ebben a magasságban a természet vizsgálata az individualitás meghaladásának és a mulandóságból való kilépésnek eszközévé válik. „Az a sokat emlegetett erény ugyanis, amelyre törekszünk, nem azért nagyszerű, mert ha mentessé váltunk a rossztól, az önmagában véve boldogító, hanem mert felszabadítja a lelket, előkészíti az égi dolgok megismerésére, méltóvá teszi arra, hogy közösségbe kerüljön az istenséggel."[18]

> „Vegyük észre, hogy mindazon dolgok ősképei *(causæ)*, melyeket e látható világ kerülete *(globositas)* magában foglal, egyszerre és egységként léteznek a Nap (képmásaként), amelyet a világ nagy fényének nevezünk. És valóban a Nap hozza létre valamennyi test alakját, a színek szépségét és sokféleségét, és mindazt (a csodálatos sokaságot), amit a látható természetről állíthatunk. Tekintsük a magok sokrétű és korlátlan erejét, azt, miként rejlik bennük a növények, a bokrok és az élőlények végtelen sokasága, miként alakul ki belőlük a formák szépsége és megszámlálhatatlan sokféleségük. Tekintsük (másfelől) belső szemünkkel, hogy miként egy a tudományok számos szabálya, miként élnek alkotójuk gondolatában, s miként alkot végtelen sokaságú vonal egyetlen pontot. Tekintsünk más efféle példákat a természetből. Segítségükkel, mintegy a természet szemlélésének *(physicæ theoriæ)* szárnyán az univerzum fölé emelkedve, képesek vagyunk szellemünk tekintetét – az isteni kegyelem támogatásával és megvilágításával – az Ige titkaira fordítani, és (már amennyire az emberi reflexiók alkalmasak Isten keresésére) megláthatjuk, hogy ami az Ige által jött létre, miként él az Igében, és miként élet őbenne."[19]

A környezetfilozófiát, amit itt és korábban a folyóirat más írásaiban is tradicionálisnak neveztünk, tehát elsősorban a filozófia és a természet fentebb körvonalazott felfogása hatja át. Ebből kiindulóan határozza meg alapelveit és gyakorlati tennivalóit, amelyek mindegyike az ember leginkább fényteli (paradicsomi) állapotának helyreállítására irányul. Folyóiratunk indulásakor

e feladatkörök erőinkhez mért elvégzését tűztük ki legfőbb célul és továbbra is ezek mentén igyekszünk tevékenykedni. E célkitűzésekhez kapcsolódó irányelvek szolgálnak alapul a Tudatökológia elméleti és gyakorlati vonatkozásainak kifejtéséhez is, amely irányvonal tulajdonképpen annak a tudati alapállásnak egy lehetséges megfogalmazása, mely nélkül a környezetfilozófia számára megközelíthetetlenek maradnak saját tárgyának (az ember és a természet kapcsolatának) legmélyebb és legjelentősebb szintjei. Úgy látjuk, hogy a környezetfilozófia az említett kereteken belül bontakoztathatja ki a legpozitívabb, avagy a leginkább előrevivő és felfelé mutató lehetőségeit. Ezért, mikor e szót pozitív értelemben használjuk, ezen összefüggések szerint tesszük.

*

A jelen keretek között két további szempontot szükséges felvetnünk, amelyek szintén közvetlenül kapcsolónak az *Ars Naturæ* legújabb összevont számához. Elsőként szeretnénk felhívni olvasóink figyelmét arra a gondolati szálra, amely mostani rovatainkat („Az ember földi természete", „Művészet és természet", „Környezetfilozófia és környezeti nevelés") átszövi és összefűzi. Ez a gondolat az érzékszervi érzékelés felett álló felfogóképességünk használatára buzdít, arra tanít, hogy nemcsak testi szemeinket, hanem értelmünk szemét is ki kell nyitnunk a világban való tájékozódáshoz. Eszerint tehát a normális élethez, a rendezett benső és külső világ kialakításához szükséges, hogy kifejlesszük magunkban a dolgokra való szellemi rátekintés képességét. Érzékelésünket, észlelésünket össze kell kapcsolnunk a testiségnél, a fizikai létezésnél magasabbrendű létsíkok „érzékelésére" alkalmas felfogóképességünkkel vagy szervünkkel. Másképpen fogalmazva, meg kell látnunk, hogy a szellem egészen a fizikai világ mélyéig elhat. Ez adja meg a lehetőséget, hogy visszaadjuk a valódi méltóságát (sőt, eredendő szentségét) azon mindennapi jelenségeknek, tevékenységeknek is, amelyeket ma szinte magától értetődő kizárólagossággal csak materiális síkon képesek értelmezni, s amilyen például a táplálkozás, vagy az öltözködés, de – minden ellenkező törekvés ellenére – ide sorolhatjuk a gyógyítást és a művészi tevékenységet is.

A tradicionális tanítások – és akár azt is mondhatnánk: az Isten által meghatározott természeti törvények – szerint az emberi lélek képességei hierarchikusan épülnek egymásra, az alsóbbrendűek a magasabbrendűeknek szolgálnak alapul. S hogy a lélek képességeinek hierarchiája valóban teljes és rendezett legyen, ahhoz az embernek aktívan és megfelelő módon használnia kell legmagasabbrendű felfogóképességét. Ez a végső erő az emberben, amely által megért; amely – normális esetben – minden tevékenységét meghatározza; s amely nem közös sem az ásványi, sem a növényi vagy az állatvilággal, hanem egyedül az ember sajátja a földi lét körében. A platóni-arisztotelészi hagyomány ide vonatkozó részét bemutatva írja Dante: „a vegetatív képesség, ame-

lyen az élet nyugszik, jelenti az alapot az érzékelésre, vagyis a látásra, hallásra, ízlelésre, szaglásra és tapintásra, ez a vegetatív képesség önmagában is lehet lélek, ahogyan a növények esetében látjuk. Az érzékelő nélküle nem lehet meg, s csak az élőlényekben található; ez az érzékelőképesség az alapja a felfogóképességnek, vagyis az értelemnek; tehát a lelkes halandókban a felfogóképesség nem található érzékelőképesség nélkül, viszont az érzékelőképesség előfordul nélküle is, amint az állatokban, a madarakban, a halakban, egyszóval minden oktalan állatban látjuk. Az a lélek, amely mindezeket a képességeket magában foglalja, tökéletesebb minden többinél, ez az emberi lélek, amely ezen utóbbi képessége vagyis az értelem nemességével részesül az isteni természetből, örökkévaló intelligencia módjára, mivel a lélek annyira megnemesedik ebben a legfőbb képességben, s annyira kivetkőzik az anyagból, hogy az isteni fény úgy ragyog fel benne, mint az angyalban".[20]

A szellemi látás tehát intellektuális képesség, az elme fénye, „amely által megértünk mindeneket" (Szent Ágoston). E szellemi képesség aktusba hozása az, ami az embert leginkább emberré teszi, de az is, amely által az isteni természetből részesül („isteni voltát éppen ez igazolja, hogy az isteniben leli örömét, és abban nem mint idegen, hanem mint saját közegében időzik").[21] Miként Johannes Scotus Eriugena írja, „amit csak képes megérteni az értelem, azzal azonossá is válik. Amily mértékben tehát a lélek felfog valamely erényt, oly mértékben azonosul is azzal."[22] Az ember minél inkább használja ezt a képességét, és minél inkább az erények, a jóság és a szépség megismerésére, annál inkább képes lesz felfogni és érzékelni a természet mélyén ható erőket és a természetet kormányzó rendet és szépséget. Észreveszi, hogy

> „még a természeti jelenségek járulékos összetevőiben is van valami bájos és vonzó. Így a kenyér egyes részei sütés közben megrepedeznek, s az ilyen repedések, bár bizonyos módon a pékmester szándéka nélkül valók, valahogyan jól festenek ott, sőt az étvágyat is ingerlik. Csakúgy, mint a füge, amely szintén meghasad, amikor érett. Az érett olajbogyónak is különös szépséget ad, ahogy közel van az erjedéshez. És a fejét lógató kalász, az oroszlánráncos homloka, a vadkan szájából kiömlő hab, s más effélék, ha önmagukban nézzük őket, távolról sem szépek. Ezek a másodlagos összetevők azonban új dísszel gazdagítják szépségüket, örömmel töltik el a szívünket, s ha valakinek van érzéke a világmindenség folyamatai iránt, alig fog olyasmire lelni a természetben, amit ne találhatna bizonyos szempontból szépnek. Az ilyen ember a valóságban a vadállatok tátongó torkát nem kisebb élvezettel szemléli, mint az őket ábrázoló festői és szobrászati alkotásokat. Tiszta tekintete képes lesz meglátni az idősödő férfi vagy nő alakjában az érettség és a virágzás jeleit és a kisgyermekek szeretetre méltó kedvességét. Sok minden van, ami nem mindenkinek van ínyére, hanem csak annak, aki a természettel és a természet műveivel valóban megbarátkozott."[23]

Kizárólag „testi szemmel", csupán érzékeinknek, szenvedélyeinknek hódolva tehát mindaz, ami a világmindenséget valóban széppé és rendezetté teszi, nem látható. Miként felfoghatatlanná válik minden igazi érték és erény is, ami az ember eredettudatának megőrzését, legnemesebb természetének kibontakoztatását, és ezeken keresztül a természet gondozását és védelmét lehetővé teszi. Ezért is találkozhatunk gyakran a hagyományos természetfelfogást megőrző tradíciókban azzal a tanítással, miszerint csak a lélek szemével „érzékelhetjük", hogy a világ fénye *(lux mundi)* és az elme fénye *(lux mentis)* ugyanazon Világosság[24] megnyilvánulásai. S ezzel összefüggésben annak hangsúlyozásával, hogy a lélek szemének felnyílásához – ahhoz, hogy felfogjuk az abszolút ős-szépséget, amelyből a világ sokszerűsége különböző mértékben és módon részesedik – először önmagunkat kell alkalmassá tennünk. Ehhez a „látványhoz ugyanis olyan látószervet kell hozni, amely a látott dologgal rokon, s hozzá hasonlóan van megalkotva. Mert sohasem látta volna meg a Napot, ha nem lenne napszerű a szemünk, és a lélek sohasem látta volna meg a szépséget, hogyha maga nem lett volna szép. Váljék tehát elsősorban istenszerűvé és széppé mindaz, aki a jót és a szépet szándékszik szemlélni. (…) A nagy szépséget ugyanis csak ez a szem láthatja" – szól Plótinosz.[25]

Tekintsünk akár az emberi, akár a természeti világra mint elgondolható, érzékelhető, megnyilvánult valóságra, vagy mint műalkotásra, a jelenségekből kiindulva ezen az úton közelíthetjük meg eredendő forrásukat, így ismerhetjük meg a műből az alkotót. Erre törekedtünk a jelen kiadvány összeállításánál is, Szerzőink ennek jegyében alkottak.

*

Második megjegyzésünk a szellemiséget illető felfogásunkkal és a szellemi tradíciókhoz való viszonyulásunkkal kapcsolatos. Mivel saját utunk a filozófiai bölcselet mellett a vallási-metafizikai hagyományokat is komolyan figyelembe veszi, ezért – és e számunk témái kapcsán különösen – fontos hangsúlyoznunk, hogy az igazi szellem nem választható el a kinyilatkoztatásoktól, amelyek a tradicionális vallások körein belül jelentek meg, és azoktól a regularitást biztosító, komoly feltételrendszerektől (dogmáktól, törvényektől, értelmezési módoktól, keretektől stb.), amelyek végső soron szintén isteni eredetűek – tehát nem emberi csinálmányok –, és amelyek, ha a Jóra való törekvést célzó emberi tevékenységről van szó, megkerülhetetlenné válnak. Ezeken a területeken is minden álságos hozzáállás, minden félreértés, értelmi vakság végzetes kimenetelű lehet. Ezért szükséges itt kimondanunk, hogy semmilyen közösséget nem vállalunk az úgynevezett *„New Age"* körein belül megjelenő kezdeményezésekkel, de a tradicionális világvallásokat megreformálni, modernizálni, átértelmezni szándékozó törekvésekkel sem, még ha azok a vallásokon belül is jelennek meg, akármilyen nemesnek, jónak, szükségesnek is tüntetik fel e vál-

toztatásokat például a béke, a Föld, a természeti környezet, az emberi egészség, jólét és közösségi harmónia védelmében.

Az e folyóiratban közölt írásokból ugyanakkor világos kell, hogy legyen: számunkra egyáltalán nem mindegy, hogy az egyes vallási tradíciók, filozófiák mit állítanak a természettel, vagy az ember földi és égi lehetőségeivel kapcsolatban. Vagyis nem veszünk mindent egy kalap alá valamiféle hamis egység égisze alatt. Elfogadhatatlannak tartunk minden doktrinális leegyszerűsítést, szinkretizmust, létszemléleti eklekticizmust, pszichologizmust vagy zavaros okkultizmust. A vallási és metafizikai hagyományok kapcsán formafeletti és principiális egységről, összefüggésekről beszélünk, olyan igazságokról, amelyek transzcendenciájukból következően az idő- és térbeli lehetőségek szerint különböző formákban és mértékben fejeződnek ki az egyes tanításokban. Az életvezetéssel, vagy az önmegismeréssel és önátalakítással kapcsolatos gondolatok megfogalmazásakor és közlésekor pedig mindig arra törekszünk, hogy azok a természet felett álló és azon túlmutató Igazságnak megfelelőek legyenek.

A földi harmónia számunkra semmit nem jelent, ha nem az Éggel való bensőséges kapcsolatból fakad. A világmindenség, így a Föld és minden csillag Isten által meghatározott rendet és törvényt követ. Ez az ember feladata is, amíg e földön él, ha nem elpusztítani, hanem visszanyerni akarja önmagát, abban a méltóságban, amelyben a kezdetek kezdetén teremtetett. Ezért írta a filozófus császár: „»Szereti a föld az esőt, szereti a szent levegőég is.« Szereti a világrend azt tenni, aminek éppen történnie kell. Azért hát azt mondom a világrendnek: »Szeretem, amit te szeretsz.«"[26] Ebben áll a természet védelmének és megmentésének útja is.

Kocsi Lajos

Jegyzetek

[1] Lásd Tóth János összefoglalását *Fejezetek a környezetfilozófiából* című könyvében (Szeged, 2005, JATEPress, 7–8. o.), vagy az *Ars Naturæ* folyóirat 3–4. számának „Szerkesztői előszavát" (Szeged, 2011, Életharmónia Alapítvány, 17. o.).

[2] Az, hogy egy dolog, tevékenység, eszme, vagy bármely jelenség esetében mit tekinthetünk modernnek és mit tradicionálisnak, nem sémák, hanem irányulási, értékrendbeli, egyéb komplex tényezők alapján állapítható meg. A pontos meghatározáshoz elengedhetetlen továbbá az igazság és a hamisság, a jó és a rossz megkülönböztetésének képessége, amely az észnél magasabbrendű intellektuális megismerés sajátja.

[3] Hamvas Béla: *Mágia szutra*. In uő: *Tabula smaragdina – Mágia szutra*. H. é. n. Medio Kiadó /Hamvas Béla művei 6/.

[4] Platón: *Állam* 500d. In *Platón összes művei*. II. köt. Budapest, 1984, Európa Könyvkiadó, 424. o. Szabó Miklós fordítása.

[5] Horváth Róbert: Természet és természetfeletti viszonya különböző tradíciókban. Ars naturæ vagy ars metaphysicæ? *Ars Naturæ,* id. kiad. 404. o.

[6] Valódi béke csak természetfeletti renden alapuló és meghatározottságú, organikusan fenntartott béke lehet, amely az ember benső világában uralkodó rend leképezéseként jön létre. E benső rend pedig a halandó, szenvedélyekből és vágyakból összeálló természeti lényünk feletti uralmon alapul. Az uralom viszont az autonómia, az önmagára alapozottság, a szellem valódi jelenlétét feltételezi, továbbá mindig az isteni törvénnyel *(dharma, lex æterna)* egybehangzóan érvényesül. Az igazi békének semmi köze az individuális igények kielégítéséhez, amelyek egyébként szinte minden esetben az üdvösség elérése ellenében lépnek fel.

[7] Ortodoxián itt a kinyilatkoztatás értelmezésének, a tanítás közvetítésének és megismerhetőségének szellemi tekintélyek által – a befogadó közeg individuális adottságait figyelembe vevő – meghatározott kritérium- és feltételrendszerét értjük, ahogyan például az ókeresztény írók is használták e fogalmat.

[8] Ezt most különösen fontos hangsúlyoznunk, mert az ökológiában is egyre erőteljesebben jelen van egyfajta „spirituálisnak" nevezett szemlélet, amely deklaráltan *nem* fogadja el a vallások tanításainak legitim dogmáit, doktrinális magyarázatait, teljesen hamis és félrevezető értelmezéseket alkotva róluk. Ez újfent azt bizonyítja, hogy az ilyen szemlélet nem képes fogalmat alkotni az igazi természetfelettiségről, és az megközelíthetetlen számára.

[9] Nincs más forrása a filozófiának, mint éppen a csodálkozás, mondja Platón (*Theaitétosz* 155d). A csodálkozásra való képesség, vagy az ész révén felfoghatatlannal való találkozás kvalitások, erények, a lélek tisztaságának függvénye. S mennyire inkább így van ez annál az embernél, aki képes csodaként tekinteni a létezés minden pillanatára. A felfoghatatlannal való találkozás mindig megrendülés, megrázkódtatás is, intenzív létátélés. Hogy mi az, ami egy-egy történelmi korban csodálkozásra készteti az embert, az önmagában sokat mond róla. S e tekintetben különösen beszédes, hogy a ma embere egyre kevésbé tartja csodálatra méltónak a szépséget és a rendet. Legalábbis ezek a valóságok nem olyan intenzíven jelennek meg számára, hogy gondolkodásra, a létezés eredetének kutatására ösztönözzék. Szinte csak a kirívóan rút, tragikus, rettenetes és katasztrofális kimenetelű jelenségek vagy történések ejtik ámulatba, ezek valódi okait azonban szinte képtelen gondolkodásával megragadni.

[10] Erről a nyitottságról is ír Seneca a XLI. levelében: „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 (…)." In *Seneca prózai művei.* 1. köt. Budapest, 2002, Szenzár Kiadó, 206. o. Sárosi Gyula fordítása.

[11] Plótinosz: *Enneades* V. 8. 5. In uő: *A szépről és a jóról. Istenről és a hozzá vezető utakról.* H. n. 1998, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, 32. o. Techert Margit fordítása.

[12] Vö. például Nicolaus Cusanus *intellectus intuitivus*ával. „Az értelmi belátásban *(in intellectuali intuitione)* egybeesik »az *egy,* amiben mindenek vannak« és a »minden, amiben az *egy* van«". Uő: *De filiatione Dei – Az Istengyermekség.* In uő: *A rejtett Istenről.* H. n. 2008, Kairosz Kiadó, 62. o. Alácsi Ervin János fordítása.

[13] Pierre Hadot: *A lélek iskolája. Lelkigyakorlatok és ókori filozófia.* Budapest, 2010, Kairosz Kiadó /Hit és Tudomány/, 331–332. o. Cseke Ákos fordítása.

[14] Martin Heidegger: *A metafizika alapfogalmai*. Budapest, 2004, Osiris Kiadó, 50–51. o. Aradi László fordítása.

[15] „És hogy lássuk cselekedeteink határait, tudnunk kell, hogy csupán azok a mi cselekedeteink, amelyek értelmünktől és akaratunktól függenek; amennyiben van bennünk emésztési folyamat, ez nem emberi, hanem természeti működés." Dante Alighieri: Vendégség. In *Dante összes művei.* Budapest, 1962, Magyar Helikon /Helikon Klasszikusok/, 287. o. Szabó Mihály fordítása.

[16] Plutarkhosz: *A lélek derűje* 477c. In uő: *Morálfilozófiai értekezések*. Budapest, 1998, Kossuth Kiadó, 143. o. Lautner Péter fordítása.

[17] Seneca: *Természettudományos vizsgálódások. A tüzekről* I. 7. In *Seneca prózai művei.* II. köt. Budapest, 2004, Szenzár Kiadó, 504. o. Kopeczky Rita fordítása.

[18] Uo. I. 6.

[19] Johannes Scotus Eriugena: *Vox spiritualis*. Idézi Kurt Ruh: *A nyugati misztika története I.* Budapest, 2006, Akadémiai Kiadó, 209–210. o. Görföl Tibor fordítása.

[20] Dante Alighieri: i. m. 224. o.

[21] Seneca: i. m. 505–506. o.

[22] Johannes Scotus Eriugena: *Periphyseon. A természet felosztása.* I. könyv. Vassányi Miklós fordítása (kézirat).

[23] Marcus Aurelius. Idézi Pierre Hadot: i. m. 143. o. Cseke Ákos fordítása.

[24] „Rá fogsz jönni, hogy Ő [Isten] az, aki által minden teremtmény az, ami, és neki köszönheti azt, hogy él, és mozog. Az Ő fényében van a mi megismerésünk, olyannyira, hogy már nem is mi vagyunk, akik megismerünk, hanem Ő mibennünk. És amikor felemelkedünk az Ő megismeréséhez, még ha Ő számunkra kikutathatatlan marad is, az Ő világosságában mozgunk, amelyet Ő maga ajándékoz lelkünknek, hogy fényében járva közelíthessünk hozzá. Amint tőle függ a lét *(esse)*, úgy tőle függ a megismerés *(cognosci)* is. Hasonlóképpen, amint a dolgok színes volta az anyagi fénytől függ, ugyanattól a fénytől függ – amint már előrebocsátottuk – a szín ismerete is." Nicolaus Cusanus: De quærendo Deum – Az Isten keresése. In id. kiad. 34. o.

[25] Plótinosz: *Enneades* I. 6. 9. In id. kiad. 23. o.

[26] *Marcus Aurelius elmélkedései* X. 21. Budapest, 1983, Európa Könyvkiadó, 150. o. Huszti József fordítása.

AZ EMBER FÖLDI TERMÉSZETE

„Milyen bámulatos, hogy oly eltérő dolgok, mint a gyarló test és a halhatatlan szellem egyesülnek az emberben! Nem kevésbé csodálatra méltó az sem, hogy Isten maga is belevonta magát a testiségbe; és az ember úgy alkottatott meg, hogy az örök boldogságban részesülhet. Micsoda öröm származik ebben a világban egyedül a szellem jelenlétéből a romlandó testben."

Robert Fludd

„A test maga olyan, akár a föld, csontjai, mint a hegyek, velői, mint a bányák, hasa akár a tenger, zsigerei, mint a folyók, vénái, mint a patakok, húsa, mint a por és a sár. A szőr a testen olyan, akár a növények, ama helyek, ahol szőr nő, olyanok, mint a termékeny talaj, ahol pedig nem nő, a szikes területek. Arctól a lábig a test olyan akár egy benépesült város, a hát akár az elhagyatott vidékek, eleje, mint kelet, hátulja, mint nyugat, jobbja dél, bal oldala észak. Lélekzése olyan, akár a szél, szavai, mint a mennydörgés, kiáltása, mint a villám. Nevetése olyan, akár a déli verőfény, sírása, mint az eső, szomorúsága az éj sötétje, alvása, mint a halál, és ébrenléte, mint az élet. A gyermekkor napjai olyanok, akár a tavasz, az ifjúságé, akár a nyár, az érett koré, akár az ősz, az aggkoré pedig, mint a tél. Mozdulatai és tettei olyanok, mint a csillagok mozgása és forgása. Születése és jelenléte olyan, mint a felkelő és emelkedő konstellációk, halála és elvesztése pedig ezek lehanyatlása."

Ikhwán al-Szafá

„Nagyon nehéz elnyerni az emberi testet."

Sankara

Phillip Serradell

„EZ AZ ÉN TESTEM”

A kenyér és a kenyérkészítés szimbolikája[1]

„A kenyér ősibb az embernél.”
Albán közmondás

A kenyér – élet, „test és lélek tápláléka, a látható és megnyilvánult élet (…), a kenyér a szellem látható megnyilvánulása, amely meghal és újra feltámad; az egyesült ember és istenség, az emberi kvalitások és törekvések eredője a földművelésben”.[2] Egyszersmind univerzális, számtalanszor újra és újra adaptálták, éspedig értékét tekintve érdemi változtatások nélkül.[3] Elsődleges összetevője a liszt *(flour)* – melynek elnevezése „a megőrölt gabona legjobb részét” jelentő középkori *virág (flower)* szóból származik –, és a táplálékhoz, életerőhöz, áldáshoz nagyban hasonló szimbolikával bír. Az Istenség női aspektusának folyamatosan áradó ajándéka.[4]

A görögök és a rómaiak számára a kenyér, a bor és az olaj mellett, a három szentségi étel egyikét jelentette; a fügéhez és a mézhez hasonlóan „az egyszerű élet és a kemény munkával és megelégedettséggel jellemzett tisztes szegénység” szimbóluma volt.[5] A kenyér fehérsége „a tisztaság és a kiválóság jele” volt.[6] A kenyér maga a polgárság szimbólumává[7] emelkedett (ha nem alacsonyodott), és ez talán kissé megvilágítja Jézus Krisztus[8] eljövetelének történelmi jelentőségét, aki *Beth-Lehem*ben (’A kenyér háza’) született, és aki ezt mondta: „Én vagyok az életnek ama kenyere; aki hozzám jő, semmiképpen meg nem éhezik (*Jn* 6,35).” Ez összecseng az egyiptomi *Halottak Könyvé*vel: „Az vagyok, akinek kenyere van Heliopoliszban / Az én kenyerem az Égben van a Napistennél / Az én kenyerem a földön van Kebnél / Az este és a reggel bárkájában / Hozzátok el kenyeremet, egyetlen ételemet / A Napisten házából.” Az eukarisztia során kovásztalan ostyát kapunk, a szentostyát, Krisztus „testét”, és ez az Ő vérével – bor formájában – az Istenség női és férfi aspektusának unióját jelképezi. „Szent Márton – írja Madame Toussaint-Samat – azt ajánlja, hogy az áldozáshoz járuló az ostya háromszoros szimbolikája által sugallt jelentéseken elmélkedjen: úgymint szenvedés és nyomorúság (mind materiális, mind spirituális értelemben), felkészülés a megtisztulásra (mivelhogy kovásztalan az ostya) és emlékezés eredetünkre (»Orczád verítékével egyed a te kenyeredet [1*Móz* 3,19]«)”.[9] „Min-

dennapi kenyerünkért" imádkozunk a Miatyánkban, mivel „igazán hatalmas az éhség, ami kenyérrel nem csillapítható" (finn közmondás).

Paracelsus szerint: „A Természet nem alkot tökéletest, hanem az embernek kell azt tökéletesítenie. Ezt a tökéletesítést hívjuk *alkímiá*nak. Alkimista a pék, amikor a kenyeret süti, a borász, amikor a bort készíti és a takács, amikor az anyagot szövi" *(Paragranum)*. A pék magányos teremtés, munkáját gyakran a hajnal előtti törékeny órákban kezdi, műhelyében maradva az ébredés óráiban, de „ami magányban nő, visszatér a közösségbe",[10] mivel „a kenyér azért készül, hogy táplálja az embereket és erősítse őket, hogy élhessenek" (Hildegard von Bingen). Bár tudományos és technológiai „fejlesztések" korrumpálták, a pékség tradicionális mesterség maradt.[11] A világ több területén a kenyérsütés tudományát pékmester kell, hogy továbbadja, ezzel hasonló viszonyok több mint négyezer évre visszanyúló töretlen láncolatába kapcsolva be a segédet.[12] D. M. Dooling szerint:

> „Talán továbbgondolva, amit Coomaraswamy a művészetről és a vallásról mondott, állíthatjuk, hogy »a mesterség művelése alkímia, az alkímia művelése mesterség, nemcsak összefüggők, hanem azonosak«. Mert a mesterség művelője és az alkimista egyaránt tudatában van, hogy legfőbb feladata önmaga megteremtése, a mesteré; és mindenekfölött erre törekszik végtelen türelemmel, »elválasztva a finomat a durvától, gyengéden és nagy körültekintéssel«, hogy amit keze érint, arannyá változzon."[13]

A gabona a lélek mint Isten megnyilvánulása vagy az Istenhez való „hasonlatosság", ahogy „a világegyetem Isten tükre – a tükör, melyben az Ő fensége és tökéletessége tükröződik, a tükör, melyben Ő Önmagát látja."[14] De így, ahogy vagyunk, nyersek és „emészthetetlenek" vagyunk, „bukott" és „tudatlan" állapotunkból kifolyólag. Önmagunk megőrlése *metanoia,* amit „általában »megbánásként« adnak vissza, az szó szerinti értelemben »a gondolkozásmód megváltozása«, vagyis intellektuális metamorfózis (…), a teljes lény átalakulása: az emberi gondolkozásnak isteni értéssé".[15] Ahogy a durva gabonaszem fogyasztásra alkalmas finom lisztté alakul, úgy „őröljük" önmagunkat, megszabadulva gyengeségtől, vágyakozástól és elbizakodottságtól, oly anyaggá, mely alkalmas arra, hogy Ő megváltsa. A lisztet vízzel keverik, hogy tésztát *(dough)* nyerjenek (az indo-európai **dheigh-* gyökből, ami annyit tesz: „formál, épít").[16] A víz itt a *religio* ('az, ami összeköt') értelmében vett vallás; keresztség és beavatás, a hagyományoknak való alárendelődés. Ezután következik a dagasztás (általában kézzel), fizikai nyújtás és hajtogatás, ami erősíti a fehérjemolekulák (glutén: „a kenyér izma") kötéseit, egyben levegővel telíti a tésztát.[17] Ahogy William Stoddart írja: „engedjük, hogy silány egoizmusunkat (…) az isteni Alany, az immanens Én sorvasztó, mégis serkentő hatása járja át".[18] Ha egy hordóba bort akarunk tölteni, először ki kell öntenünk a vizet,

mondja Eckhart Mester;[19] ekkor „putrefakció, fermentáció[20] és trituráció által – melyek mind sötétben történnek – a *materia* megfosztatik eredeti formájától".[21] A képlékeny, formázható tésztát már süthetjük, ekkor kovásztalan lepényhez jutunk, vagy rövid ideig hagyhatjuk kelni. Ez utóbbi egysejtű élesztőgombák hatására történik, amelyek bárhol szabadon előfordulnak, levegőt lélegezve széndioxidot termelnek (amely növeli a tészta térfogatát). A kovászos és kovásztalan kenyér egymás kiegészítői abban az értelemben, ahogy rendre a vallás exoterikus és ezoterikus dimenzióit reprezentálják. Az ezoterizmus misztikus avagy „közvetlen" útja a „központ", amelyből kifelé mutató formák erednek. A kovásztalan kenyér „tiszta",[22] nem mintha a kovászos kenyér „tisztátalan" lenne, hanem mert nem visel magán semmit, sem díszítéseket, sem hozzáadott ízeket. A kovászos kenyér ezzel szemben a vallás „formája": dogma, hit és odaadás. „Hasonlatos a mennyeknek országa a kovászhoz, amelyet vévén az asszony, három mércze lisztbe elegyíte, mígnem az egész megkele" (*Mt* 13,33). Ez jelzi „munkánk" első állomásának végét, a megtisztulást, előkészítve minket a második állomásra, a tökéletesedésre vagy megvilágosodásra;[23] a tésztát a kívánt formára alakítják, majd megsütik.[24] Nem véletlen, hogy a végeredmény, a kész kenyér „aranyszínű" és teljes a maga „egységében". Ahogy Dante mondja: „az angyalok kenyere az, amely itt életet ad, de amelytől senki nem fordul el jóllakottan" (*Paradicsom* 2,11).

Fordította: Vukics Viktória

Jegyzetek

[1] [Forrás: *Eye of the Heart* (Bendigo), 4. sz. (2009) 105–109. o. – *A szerk.*]

[2] J. C. Cooper: *An Illustrated Encyclopedia of Traditional Symbols.* London, 1978, Thames and Hudson.

[3] Rövid lista a teljesség igénye nélkül: *lavash, tabun, sangak, panettone, tortilla, farl, chapatti, roti, brioche, Brezel, naan, oatcake, pita, injera, baba és bagel.*

[4] „Démétér/Ceres árpát és búzát adott a görögöknek/rómaiaknak; Csikomekoatl kukoricát az asztékoknak. Az egyiptomiak Renenutetet, az aratás istennőjét imádták és Mint, a földművelés istenét, a nemzőerő urát, fiuk Nepri, a búza géniusza, életadó princípium volt." M. Toussaint-Samat: *History of Food.* New York, 1992, Barnes & Noble.

[5] M. Montanari: Food Systems and Models of Civilization. In J. F. Flandrin és M. Montanari (szerk.): *Food. A Culinary History.* New York, 1999, Columbia University Press. „A földművelő polgár maradt a római ideál: minden római családja mindennapi szükségleteinek kielégítéséhez elegendő földmennyiséget birtokolt. A rómaiak a *paupertas* kifejezést, a mi szegénység *(poverty)* szavunk gyökerét használva utaltak a felesleg nélküli önellátás ideájára." F. Dupont: The Grammar of Roman dining. In Flandrin és M. Montanari (szerk.): i. m.

[6] „(…) Arkhesztratész, Arisztotelész kortársa és a *Gasztronómia* (tömör beszámoló a mediterrán étkezési szokásokról, melynek címéből ered a gasztronómia kifejezés) szerzője ezen okokból hasonlóan túlzón dicsérte a Leszbosz-szigeti árpakenyeret, mondván »a

kenyér oly fehér, hogy felülmúlja az éteri havat tisztaságában. Ha az égi istenek árpakenyeret esznek, semmi kétség, Hermész Erezoszból veszi számukra«" Harold McGee: *On Food and Cooking.* Jav. kiad. New York, 2004, Scribner.

[7] „A civilizált polgárok nomád vadászó-gyűjtögetőnek képzelték és írták le a barbárokat, szemben azokkal, akik saját terményeiket termelték (…). Ovidius Aniusról és három lányáról szóló mítosza, akik mindent gabonává, borrá és olajjá változtattak, amihez csak hozzáértek, azt az utópiát mutatta be, melyben a természet az emberi kéz által átalakítható. A gabona és a bor fogyasztóját emberré tette, olyannyira, hogy Homérosz a »kenyérevők« kifejezést a »férfiak« szinonimájaként használta." Montanari: Food systems and models of civilization. In i. m.

[8] „A Római Birodalom eme világába jött el Jézus Krisztus, (…) az igazi gyötrelmek és a fizikai éhezés világába, egy olyan világba, ahol gabona-spekulátorok rejtegették a gabonát, és a császár, a kenyértartalékkal politikai célokért visszaélve, csak azokat etette, akik hatalmát támogatták. Ilyen világba jött el Krisztus (…) az Isten fia." H. E. Jacobs: *Six Thousand Years of Bread.* New York, 1997, The Lyons Press.

[9] Toussaint-Samat: i. m.

[10] Paid in Gold: An interview with Ruth Cooke. *Parabola,* 17. évf. (1992) 1. sz.

[11] „A tradicionális társadalom minden tevékenységet megszentelt, nemcsak a munkát, hanem akár a mai szerencsejátékot, ami eredetileg jóslási procedúra volt; játékaink liturgiákra vezethetők vissza, városaink zarándoklatokra, járműveink hordozható tabernákulumokra, székhelyeink és otthonaink szent helyekre, házasságaink a hierogámiára, tréfáink a szent bolondozásra, törvényeink tabukra, nyelvünk és a matematika imádságokra, ruháink papi öltözetekre, orvosságaink engesztelő áldozatokra, munkáink szimbolikus istentiszteletekre." E. Zolla: The Meaning of Tradition. In R. Fernando (szerk.): *The Unanimous Tradition*. Colombo, 1991, The Sri Lanka Institute of Traditional Studies. Lásd továbbá R. Sworder: The Desacralization of Work. In H. Oldmeadow (szerk.): *The Betrayal of Tradition.* Bloomington, 2005, World Wisdom.

[12] Franciaországban a péksegédet *compagnon*nak hívják: angolul „társnak" *(companion)*, ami a latin *com* ('együtt') és *panis* ('kenyér') szavakból ered. Érdekes megjegyezni, hogy a „Boulanger" [a. m. 'pék'] francia vezetéknév is, hasonlóképp az olasz „Panettiere" és az angol „Baker", jelezve, hogy a hivatás és az élet valamikor elválaszthatatlanok voltak.

[13] D. M. Dooling: Alchemy and Craft. *Parabola,* 3. évf. (1978) 3. sz.

[14] Azîz ibn Muhammad al-Nasafî: *Maqsad I aqsa in Oriental Mysticism.* 1938, Cambridge.

[15] A. Coomaraswamy: On Being in One's Right Mind. *The Review of Religion,* 1942, Columbia University Press. „Ha el akarod érni a magot, fel kell törnöd a héjat" (Meister Eckhart).

[16] „A hindúk számára az élet vize a Gangeszban testesül meg (…). Vizét a forrástól a torkolatig tisztának tartják, és a magával hordott finom homok ténylegesen megőrzi minden szennyezéstől. Bárki fürdik megbánással a Gangeszban, megszabadul minden bűnétől: a benső megtisztulást szimbolikusan alátámasztja a külső megtisztulás a szent folyó vizében. Mintha a megtisztító víz az Egekből érkezne, mert forrása a világ tetejének örök jegében a mennyei eredet és isteni kegyelem szimbóluma, amely »élő vízként« az időtlen és változatlan Békében ered. Itt, hasonlóan más vallások és népek rítusaihoz, a víz és a lélek kapcsolata hozzájárul az utóbbi megtisztulásához, pontosabban saját – eredendően tiszta – esszenciájának megtalálásához. Ebben a folyamatban a szimbólum előkészíti a kegyelem útját." T. Burckhardt: The Symbolism of Water. In uő: *Mirror of the Intellect.* Cambridge, 1987, Quinta Essentia.

[17] Ezen folyamatok kémiai hátterének megértéséért a szerző Harold McGee *On Food and Cooking* című könyvének tartozik köszönettel.

[18] W. Stoddart: What is Mysticism? In *Remembering in a World of Forgetting.* Bloomington, 2008, World Wisdom.

[19] R. B. Blakney: *Meister Eckhart. A Modern Translation.* New York, 1941, Harper & Brothers.

[20] „A fermentáció folyamata teszi lehetővé, hogy a szellem meghaladja átlagos korlátait, intuitív erőket szabadítson fel és álmokat alkosson." J. C. Cooper: i. m.

[21] T. Burckhardt: *Alchemy.* Louisville, 1997, Fons Vitæ. [Magyarul: Titus Burckhardt: *Alkímia. Világkép és szellemiség.* Budapest, 2000, Arcticus Kiadó /Libri Operis Magni 1/. – *A szerk.*]

[22] A pászkát „hagyományosan" Pészah ünnepén fogyasztják a zsidók egyiptomi kivonulására emlékezve (*Kiv* 12,20). A Szentostya, ahogy említettük, szintén kovásztalan.

[23] „A »tökéletesedés« második állomása pontosan megfelel a törekvő és a teremtett Logosz hasonulásának. A kereszténységben ez az *»imitatio Christi«*." Stoddart: i. m.

[24] „Majd, mint a kemencében, tűz tör elő az anyagból és elválasztja a legjobbat, szellemet, értelmet, életet (…), felfelé emelkedik, egészen a sisakig, szorosan megragadja, aztán lefelé áramlik (…), hasonlóan, ahogy Isten cselekszik majd az Ítélet napján; tűzzel választva el mindent, elkülönítve az igazat az istentelentől." Martin Luther: *Tischreden.*

Rodney Blackhirst

A TRADICIONÁLIS ÉTELEK ALKÍMIÁJA

„És bort, a mely megvidámítja a halandónak szívét, fényesebbé teszi az orczát az olajnál; és kenyeret, a mely megerősíti a halandónak szívét."
Zsoltárok 104,15

A modernkori gyengélkedés egyik tünete és az integrális bölcsesség elvesztésének egyik következménye az emberek körében elharapódzó zűrzavar az ételeket, étrendet és táplálkozást illetően.[1] Köztudott, hogy a modern, ipari élelmiszerek nem úgy táplálnak minket, mint a múlt ételei, ám az emberi lények számára megfelelő élelmezés hagyományos feltételei – a világ néhány részét leszámítva – teljesen eltűntek. Egyre inkább a feldolgozott és előrecsomagolt modern, ipari ételek számítanak a normálisnak. Néhány éve kiszámították, hogy minden nap tizenhét óránként nyílik egy új McDonald's étterem valahol a világon, s ez az arány azóta valószínűleg csak nőtt. Ugyanakkor létezik egy általános vágyakozás az egészségesebb ételek és táplálkozási szokások iránt is, ám ez csupán a profán tudományosság módszerei és felfedezései miatt kialakult aggodalmakra adott válasz, nem pedig a hagyományos feltételek elveszett örökségének elismeréséből fakad. Hasonlóképpen, sok ember fordul a vegetarianizmushoz és az emberségesebb étrendekhez, de ez a hústermelés új, „gyári" módszereitől való érzelgős iszonyatból fakad, nem pedig annak felismeréséből, hogy a modern hústermelés meggyalázza, és figyelmen kívül hagyja az áldozat és a lemészárolt teremtmény iránti tisztelet tradicionális gondolatát. Sokan folytatnak egzotikus diétát, és még többen kezdenek egyéb hóbortokba. A tudósok egyik nap kijelentik, hogy a búzafű gyógyítja a rákot, a következő napon pedig azt, hogy rákkeltő. Általánosabban, az emberek elvesztették hagyományos kapcsolataikat a múlttal, amellyel családi receptek, az étkezéssel kapcsolatos bölcsességek és a közös asztal szokása útján álltak kapcsolatban, és egyre inkább elvész az a tudás és képesség is, hogy egyszerű alapanyagokból tápláló ételeket készítsenek. Mindez fokmérője a modern ember elidegenedésének és elszakadásának a hagyomány irányadó mintáitól.

KONYHAMŰVÉSZET ÉS KOZMOLÓGIA

A tradicionális rendben az ételek elkészítése és megértése kozmológiai tudomány és művészet. Ezt saját dimenzióin belül végzik, és a kinyilatkoztatás egyfajta módozatán keresztül szakrális összefüggéssel látják el. A *Teremtés Könyve*

a zsidó és a keresztény világban azzal a joggal ruházza fel az embert, hogy élvezze a föld terméseit – noha meg kell dolgoznia értük –, és mind a zsidó, mind pedig a keresztény vallás, amelyek a biblikus kinyilatkoztatásból erednek, ebből következően az étel szentségével tanításuk részeként foglalkoznak. Az ételek elkészítése és elfogyasztása a tradicionális kultúrákban mindenütt nagyon szertartásos, és isteni előírások szabályozzák. Ezzel szemben a modern világban az étel egyszerűen a haszonelvűség, a divat és az érzéki élvezetek tárgya. A Teremtőnek történő, étkezés előtti hálaadás gyakorlata továbbra is megtalálható ugyan vallásos emberek marginális köreiben, ám összességében a modern ember egyetlen gondolatot sem szentel annak, honnan is származik az étele, és sejtelme sincs arról, hogy a testi egészség mellett milyen fontos szerepet tölt be a szellemiekben is. A disznóhús fogyasztásának sémi tilalma ostoba babonának tűnik, a nagyböjt étrendi szigorúsága pedig nevetséges kényelmetlenségnek. Még érthetőbben: a modern embernek fogalma sincs arról, hogy a múltban létezett, illetve a világ néhány részén jelenleg is létezik a táplálkozásnak egy, a szakrális kozmológiából eredő tudománya. A vallások tiltásai és tabui határokat állítanak fel. E határokon belül virágzanak a természet szent értésén alapuló kozmológiai művészetek és tudományok a hagyományos kultúrákban. Az egészséges táplálkozás modern mozgalmai helyesen mutatnak rá azokra a hibákra, amelyek a modern ember természettől való elszakadásából fakadnak, ám arra nem, hogy ennek előzménye a szakrálistól való elszakadás volt. Az egészséges táplálkozás mozgalma profán reakció a modern étrend nyilvánvaló hibáira, azonban csupán kémiai összetevők és vitaminok keretei között gondolkodik. A tradicionális szellem számára a „természet" sokkal inkább *Teremtés* – az ételek Isten kegyelmének és nagylelkűségének bizonyítékai, a természeti rend pedig szakrális tervet tükröz, amelyben az embernek is meghatározott szerep jut. Az ember testét jellemzően a nagyobb mindenség mikrokozmoszának tekinti, e kettőt pedig azonos rend hatja át, amely isteni eredettel bír. Amikor a modern ember egy hagyományos kínai étel elkészítését figyeli, talán nem gondol másra, csupán arra, hogy: „Remek! Imádom a »dobva-rázva sütést«!"[2] Az egészséges ételek hívei esetleg számba veszik az étel fehérje-, ásványi anyag- és enzimmennyiségét, azután szentimentális elégedettséget éreznek, mivel úgy találják, hogy „természetes" alapanyagokkal van tele. Ám a tradicionális ember a mennyek edényét látja a *wok* sima, fekete, homorú formájában, a rizsszemeket a csillagok, a zöldségeket – félhold avagy hatszög alakúra vágott paszternákokat és répákat – pedig a bolygók megtestesítőinek. A hozzávalók kevergetését a mennyei testek örvénylő keringésének tekinti, és a sütés egész tevékenységét a kozmológiai folyamat kicsinyített másának éli meg. Olyan tevékenység ez, amely részt vesz az isteni és értelmes teremtés folyamatában. Az ételek tradicionális szemlélete tágabb kozmológiai összefüggésbe helyezi azokat.

AZ ÉTELEK KATEGÓRIÁI

A profán kémia szénhidrátokon, antioxidánsokon és hasonlókon alapuló szemléletével szemben a tradicionális megközelítések mélyen értik az egyes ételek értékeit és hiányosságait, és azokat kozmológiai kategóriákkal fejezik ki, mint amilyen például a kínaiaknál a *jin* és *jang*. Bizonyos ételeket a *jin*hez, másokat a *jang*hoz sorolnak, az étrend egyensúlyát pedig az határozza meg, hogy elkerüljék a túlzott fogyasztást egyikből vagy másikból, vagy hogy az erősen *jin* ételeket olyanokkal ellensúlyozzák, amelyek erősen *jang*ok. Ennek hagyományos európai megfelelője a négy testnedv rendszere, amely ókori görög forrásokból származik. Bizonyos ételeket hevesnek, másokat hidegnek, egyeseket száraznak, míg másokat nedvesnek tartottak, tápértéküket pedig a test heves, hideg, száraz és nedves szerveivel és nedveivel összhangban álló hatásaiknak megfelelően határozták meg. A tudományos értelem úgy veti el ezeket a rendszereket, mint a természet – végül vegyészek és genetikus kutatók által megfejtett – titkos rendjének feltárására irányuló, meghiúsult kísérleteket. Valójában e rendszerek egy mély, szakrális tudomány arculatai, amely a természet ősi, metafizikai alapelvekben gyökerező szemléletét közvetíti. A négy testnedv rendszerének e tanításából valami a mai napig létezik a muszlim világban, ahol az ételeket ma is hevesként *(garmi)* vagy hidegként *(szardi)* jellemzik, ezeken belül négy-négy további lehetséges alfokozattal, aszerint, hogy az ételek a vérre, a nyálkára, a sárga epére vagy a fekete epére hatnak-e a testen belül. Az osztályozás nem durva vegyi elemzés, hanem sokkal inkább az ételek esszenciája *(akhlat)* alapján történik. A hő és a hideg nem a kalóriák vagy az energia mértékei, amellyel a modern természettudomány foglalkozik, hanem kozmikus polaritások, amelyek benne foglaltatnak a teremtés valamennyi létezőjében. Időnként az alak, a szín, a növekedés módja vagy más tényezők azok, amelyek előtérbe lépnek az étel értékének meghatározásánál. Így például a gömbölyded, rövid szemű rizs inkább heves *(garmi)* ételnek bizonyul, míg a hosszú szemű változatok hidegebbek. Néha e meghatározások közvetlenül a Mohamed próféta által áthagyományozott tanításokból származnak, melyeknek számos gyűjteménye különösen bővelkedik az ételekről szóló bölcsességekben. Egy *hadísz* szerint a Próféta azt mondta: „A betegség legfőbb oka egyik ételt a másikon fogyasztani." Eltekintve e mondás nyilvánvaló józanságától, a muszlim hagyomány úgy értelmezte e szavakat, hogy az emésztés misztériumaira vonatkoznak, ami a heves és a hideg esszenciáktól függ. A testnek mindenekelőtt megfelelő mértékű hőre van szüksége ahhoz, hogy az emésztés valamennyi átalakítását elvégezze, máskülönben a test lehűl, és az átalakítás abbamarad. A modern, feldolgozott élelmiszerek és a modern-nyugati étrend pillérei – finomított cukor, finomliszt, marhahús, tejtermékek, burgonyakeményítő – hideg ételek. A modern-nyugati étrend annyi hőt *(garmi)* ad át, amely csupán a legalapvetőbb, fizikai átalakításokat teszi lehetővé, míg a

szubtilisebb, ám létfontosságú étel-minőségek emésztetlenül hagyják el a testet. Következésképpen az ilyen étrenden élő emberek stimulánsokat keresnek, és a modern orvosságokhoz fordulnak, amelyek – hatásukat tekintve – mind hevesek *(garmi)*. A keleti tradíciók, mint például az ájurvédikus vagy a taoista orvoslás ugyanilyen osztályozást hozott létre, saját kategóriáik keretei között. A muszlim hagyomány az iszlám kinyilatkoztatásában találja meg önmaga tekintélyét, és az iszlám civilizáción belül érvényes fogalomhasználattal él, ám ezek az elvek egyetemesek. A *garmi* és a *szardi* lényegüket tekintve ugyanazok a princípiumok, mint a *jin* és a *jang,* s a táplálkozást a keleti tradíciók is az emésztés alkímiájának tekintik, amely az egyetemes erők egyensúlyát igényli.

TRADICIONÁLIS KONYHAMŰVÉSZETI MÓDOK

A tradicionális sütési és főzési módok egyik jellegzetessége, hogy többnyire kis mértékű hőt alkalmaznak hosszú időszakokon keresztül. Különösképpen ez a helyzet a szemtermésekkel, amelyeket gyakran napokig melegítettek lassú tűzön, mielőtt elfogyasztották azokat. Nem csupán azért történt így, hogy megpuhítsák a szemeket – ez rövidebb főzéssel is elérhető –, hanem hogy emészthetőbbé és táplálóbbá tegyék azokat, valamint hogy alapvető változásokat érjenek el a szem szubsztanciájában. A modern tudományos elméletek szerint a hosszas sütés vagy főzés során elvesznek a vitaminok és a kémiai tápanyagok, ezért nyers vagy félig nyers ételeket javasolnak. A modern élet ritmusa szintén a gyors és egyszerű ételeket támogatja, amelyeket csak felbontunk és bedobunk a mikrohullámú sütőbe. Ám Kínában, Japánban, a Közel-Keleten és a középkori Európában az ételeket gyakran hosszú, nem pedig rövid ideig főzték, és úgy tartották, hogy az így elkészített ételek különleges minőségeket kaptak. A táplálkozásban az időt lényegi tényezőnek tekintették. A sajthoz és borhoz hasonló ételek esetében ezt mindmáig figyelembe veszik, ám többé nem tartják olyan fontosnak a szemestermés- vagy zöldségételek készítésénél. A világszerte megtalálható hagyományos módszerek jellemzően veszik a teljes kiőrlésű szemtermést – például búzát –, vizet vagy húslevest öntenek rá, némi sót adnak hozzá, majd egy nehéz edényben lezárják, és alacsony lángon főni hagyják egy teljes éjszakán, vagy akár néhány napon át. Egyéb hozzávalókat a főzés meghatározott szakaszaiban adhatnak hozzá. A zsidó konyha számos ételt ismer, amelyet hét napig kell főzni. Ezek közé tartozik a közmondásos csirkeleves, melynek esetében a madarat lassú tűzön, teljes egészében főzik hét napon keresztül, amíg kocsonyás állagú folyadékká nem alakul át. Ténylegesen egyfajta házi alkímia ez, amely az alkímiai transzmutáció során alkalmazott hosszú, lassú főzési metódust idézi. Ez az a dimenzió, amelyről a modern tudomány semmit sem tud. A hagyományos, hosszú főzési módok az étel átalakítását célozzák, nem csupán annak átmelegítését. Hasonló szándék húzódik a tojások ecetben való eltevésének kínai gyakorlatában, amelyek így

rendkívül hosszú ideig, akár évszázadokig is eltarthatóak. A tojást nem csupán pácolják, hanem új szubsztanciává alakítják át. Az ételkészítés ilyen módszereit arra találták ki, hogy manipulálják a *garmi*t és a *szardi*t, a *jin*t és a *jang*ot, s hogy az ételeknek ne csupán a puszta alkotórészeiket, hanem esszenciájukat is átalakítsák.

EGYENSÚLY

Az úgynevezett primitív – vadászó-gyűjtögető – népek étrendjét a változatosság jellemzi. A tőzegtelepekben fennmaradt neolitikus maradványokból kiderül, hogy az emberek akkoriban magvak, gyökerek, gumók, lárvák, rovarok, virágok és gyógynövények elképesztően széles választékát fogyasztották, csakúgy, mint halat és húst – valamennyit kis mennyiségben. Egyetlen ételfajta sem került túlsúlyba. A civilizáció eljövetele azonban magával hozta a gabonafélék háziasítását, amelyek így a fő élelmiszerré léptek elő. A primitív étrend változatossága az ételek alapját képező szemtermésekhez – rizs, búza, árpa és kukorica – készített köretekben – szószokban, öntetekben és salátákban – maradt fenn. A primitív étrend változatosságából fakadó benső egyensúlyt az ételeket koncentráló és kiemelő módszerekkel tartották fenn. (A zsidó csirkeleves például egy természeténél fogva mindenevő takarmányállatot párol le egészen annak esszenciájáig.) A húsfogyasztás jellemzően rendszertelen volt, és vallásos előírásokhoz kapcsolódott; a szemtermések mellett a hüvelyes növények számítottak a fehérje legfőbb forrásának. A kínai civilizációnak a rizs és a szójabab volt az alapvető tápláléka, míg a Közel-Keleten a búza és a csicseriborsó, Indiában pedig a rizs és a *dhal* avagy lencse. A modern, nyugati és ipari étrend viszont jelentősen eltér ettől a normától. A – valamennyi vallásos kötelektől megfosztott, és a teremtményhez vagy a Teremtőhöz fűződő felelősség nélkül elkészített – hús vált az étel középpontjává, zöldségek szűkös választékával körítve, és igen gyakran minden szemtermés nélkül. A köretek váltak a főétellé. A modern táplálkozási szakértők „kiegyensúlyozott" étele pusztán a nyers kémia terén kiegyensúlyozott, nem a nagy, tradicionális civilizációk szemtermés alapú étrendje által kiművelt egyensúly jellemzi.

A BURGONYA

A legbomlasztóbb történelmi esemény, amely a nyugati étrendet eltávolította a hagyományostól, a burgonya behozatala volt az Újvilágból. Bevezetése egybeesett a szkepticizmus, a materializmus és a hagyomány elleni lázadás időszakával. Gyakorlati szinten a nadragulyafélék családjának e tagja, amely a gumóját leszámítva minden ízében mérgező, *szemtermés-helyettesítő*ként honosodott meg, és ettől kezdve az európai étrend eltért a hagyományos, szemtermésalapú étrendtől. Néhány országban az uralkodók törvényt hoztak az olyan hagyományos szemtermések termesztésének tiltására, mint például a rozs –

megszakítva a mezőgazdasági élet több évszázados mintáját –, és kötelezővé tették a burgonyatermelést, mivel ez utóbbi gumóként a föld felszíne alatt nő, így a termés viszonylagosan védett a támadó hadseregek pusztításával szemben. Bizonyos helyeken széleskörű ellenállás bontakozott ki a burgonya bevezetésével szemben, valamint gyanakvás ébredt annak táplálkozásbeli értékével kapcsolatban. A modern tudomány keményítő- és vitamintartalmát hangsúlyozza, ám a tradicionális értelem inkább azzal a ténnyel foglalkozik, hogy a napfénykedvelő (vertikálisan növekvő) gabonafélékkel szemben a burgonya (horizontálisan) a talaj sötétjében sokasodik, és valójában annyira gyűlöli a napfényt, hogy annak hatására mérget kezd termelni a héjában. A fotoszintézis a burgonya esetében mérgező folyamat. A szemtermésekkel ellentétben, amelyeket felváltott, a sötétség növénye.

A KENYÉR

Semmi nem illusztrálja drámaibban a nyugati étrend hanyatlását a tradicionális normához viszonyítva, mint a kenyér jelenkori története. Az a fehér, vattaszerű dolog a modern asztalokon, amely állítólag „kenyér", semmiféle hasonlóságot nem mutat az „élet támaszával", amit a tradíció időszakában ismertek kenyérként. A modern kenyér nagymértékben feldolgozott termék, amely ha tartalmaz is egyáltalán bármiféle pozitív minőséget, az szintetikus vitaminok hozzáadása és magának a szubsztanciának az újjáalkotása következtében elpusztul a feldolgozás során. A kenyér hanyatlásának azonban leginkább az élesztőkhöz és erjesztőkhöz van köze. A hagyományos kenyér, vagy kovásszal kelesztett, vagy kovásztalan volt. Nehéz, rágós, ízben gazdag és erősen tápláló. A 19. században viszont német vegyészek elkülönítették az aktív élesztő baktériumtörzseit, és megkezdődött az uniformizált élesztő-hatóanyaggal termelt ipari kenyér korszaka. A kovász nagyon helyhez kötött élelmiszer volt. A képlékeny, híg tésztát kiteszik a levegőre, hogy alávessék az adott vidéken található, bármiféle „kelesztő" hatásának, és hagyják, hogy megerjedjen. Ezt azután belegyúrják a hozzádagasztott (sűrűbb) tésztába, majd megvárják, hogy a dagasztás után megkeljen. Így az emberek igen különleges jártasságra tettek szert lakóhelyük mikroflórájával kapcsolatban, ahogyan ezt a tudósok magyaráznák. Az ipari avagy „német" élesztőket laboratóriumokban, ellenőrzött körülmények között hozták létre. Az élesztők tiszta monokultúrák voltak, és használatuk során uniformizált végtermék jött létre, amely világosabb volt, mint bármely, ehhez képest esetleges módszerrel, azaz kovásszal készített kenyér. A liszt további finomítása még világosabb kenyeret eredményezett, amíg végül sokkal inkább csemegévé vált, nem pedig valódi értelemben vett kenyérré. A hagyományos kenyér íze és alkata egyszerre roppant gyorsan feledésbe merült. Az utóbbi időkben ez a folyamat odáig fajult, hogy mára kémiai élesztő-hatóanyagok váltották fel a német élesztőt, azzal az ürüggyel,

hogy ugyanazt a hatást olcsóbban és gyorsabban képesek elérni, illetve hogy az emberek egyre kevésbé képesek elviselni az élesztő ipari fajtaváltozatait. A kenyér szakrális státusát és a hozzá kapcsolódó misztériumokat nem szükséges részleteiben tárgyalni itt. Elég csupán rámutatunk arra, milyen rendkívüli látvány, hogy a kenyér fent vázolt hanyatlása olyan civilizációban mehetett végbe, amely az ókorban ismerte Démétér kultuszát és az eleuziszi misztériumokat, vagy amelynek középpontjában – kétezer éven át – az Oltáriszentség fenséges rítusa állt.

ITALOK

Számos egyéb dolog is említésre méltó még annak tüneteként, ahogyan a táplálkozási szokások a modern Nyugaton megváltoznak, a tradíciótól való általános eltérésükkel párhuzamosan. A modernitás szomjazik; metaforikusan a bölcsességre, amelynek létezését többé nem is gyanítja, szó szerint pedig egy olyan étrend után, amelyet elárasztanak az italok. A McDonald's éttermek elburjánzása mellett a globális Coca Cola-promóció a másik jelképe a hagyománytalan ipari élelmiszerek elterjedésének. A tradicionális étrendek sokkal kevesebb folyadékot tartalmaznak, mint a tipikus modern-nyugati étrend. Ez főként azért van így, mert a tradicionális étrendek szemtermés alapúak, így a szükséges napi folyadékmennyiség nagy részét a főtt vagy párolt szemcsék által felszívott folyadékon át fogyasztják. A húsok sokkal kevesebb folyadékot és sokkal több sót tartalmaznak, így a modern, hús alapú étkezés megköveteli a kiegészítő folyadékokat, általában cukrozott italok, szódavizek vagy tömérdek csésze tea és kávé formájában. A tradicionális kultúrákban, mint például Japánban, az italokat kis csészékben és rikán szervírozták. Az az elgondolás, hogy a nagy folyadékmennyiség bevitele egészséges, nem tradicionális. A tradicionális felfogás, ahogyan azt már fentebb említettük, az emberi emésztési rendszert az alkimista *athanor*jához hasonlítja, míg a modern Nyugat egyfajta csatornarendszerhez, amelyet rendszeresen át kell öblíteni. A tradicionális sütés-főzési módokkal elért finom átváltozásokat úgy alakították ki, hogy másolják és elősegítik az emberi emésztés folyamatait. (Sok nyelvben ugyanazt a szót használják a főzésre, mint az emésztés folyamatainak leírására.) Számos tradicionális étel, például olyan szójabab ételek, mint a japán *miso,* vagy tejtermékek, mint a joghurt, vagy a káposztafélékből készült ételek, mint a savanyúkáposzta, előemésztett erjesztők, amelyeket hagyományos módszerek segítségével, különleges módon adaptáltak az emberi emésztéshez. Ezek áldásos hatásait és az emésztés legdurvább folyamatát leszámítva minden más is elvész a magas folyadékmennyiség bevételével működő étrendben. Az alkoholos italok, a bor és a sör, egykoron a gyümölcsnedvekből és a szemtermésekből szintén élő erjesztők és élesztők által létrehozott, azokat megőrző élelmiszerek voltak. Hanyatlásuk és denaturációjuk abból a tényből fakadóan is nyilvánvaló, hogy ezen italok

manapság mesterséges tartósítókat igényelnek ahhoz, hogy eltarthatók legyenek, amely feladat eredetileg és helyesen magához az alkoholhoz tartozott.

SÓ

A modern étrend magas folyadékmennyiség beviteléhez kapcsolódik a mélységesen megzavart összefüggés az ember és – az ásványi birodalommal való legbensőségesebb kapcsolódási pontja – a só között. A só az emberiség hagyományos, egyetemes ízesítője, alapvető a túléléshez és az ízek élvezetéhez, a modern táplálkozási elgondolásokban mégis problematikus, és különböző modern kórokkal hozzák összefüggésbe. Ez megintcsak a finomításnak, mégpedig a modern, asztali só finomításának, és a nem-megkötött hatóanyagokkal, valamint – ismételten – a tartósítószerekkel való megrontásának (mintha a só maga, az alkoholhoz hasonlóan, nem tartósító lenne), illetve a modern étrend magas hús- és állati eredetű sófogyasztásának köszönhető. A tradicionális kultúrák jobban belátják a só helyes, akár szakrális szerepét az emberi életben, és megfelelő módon, katalizátorként hasznosítják, hogy kiemeljék az étel ízét, nem pedig hogy elleplezzék annak íztelenségét, mivel az ipari feldolgozású ételek esetében ez utóbbi a só szerepe. A só az emberi közösségek egyik köteléke. Ahogyan a sémi, étkezéssel kapcsolatos korlátozások megtiltják a vér ivását, éppen annyira ragaszkodnak a társadalmi rendhez, amely az ásványi vagy tengeri só helyes elosztását biztosítja. A *hadísz* szerint Mohamed próféta minden étkezést egy csipetnyi sóval kezdett meg és fejezett be, és áldott dologként magasztalta azt. A só a tisztaság és bölcsesség szimbóluma. A só katalizáló jellege nélkül a tradicionális szakácsművészet transzmutációi hatástalanok.

BEFEJEZÉS

Az elégedetlen nyugatiak keleti spiritualitás iránti érdeklődése gyakran társul egy-egy sajátjuktól különböző, hagyományosabb konyha felfedezésével. Ez igen közvetlen módja annak, hogy megtapasztaljanak valamit a tradicionális rendből, amely után sóvárognak. A kínaiak és japánok hagyományos konyhai bölcsessége Kínában és Japánban már nem érvényesül uralkodó módon, ám messze érintetlenebb, mint a Nyugat tradicionális útjai. A szükséges kiigazításokkal még mindig igen sok tradicionális módszert és receptet lehetséges rekonstruálni jelenlegi leromlott állapotukból. Igaz ez a Közel-Kelet konyhájára is. Noha a cukornád (hideg – *szardi* – formája az édességnek, normális esetben heves ételek édesítője), az élénkítőszerekkel (kávé), a nadragulyafélékkel (paradicsom, padlizsán), valamint a muszlim kultúrában általános, túlzott húsfogyasztással együtt, amelyhez a városi élet gazdagsága vezetett, elrontotta azt, mégis észrevehetők a tradicionális étrend körvonalai, amely gabonafélék szemtermésén (kuszkusz, törtbúza) és hüvelyes növényeken (lóbab, csicseriborsó) alapul. Falusi vidékeken még mostanság is találhatunk embereket, akik gaz-

dag, szemtermés alapú ragut főznek, hosszan tartó, lassú, tradicionális főzési módszerrel. Ezek ugyanazok a térségek, ahol még ma is fellelhetők a termékeiket készítő hagyományos kézművesek, és ahol a kinyilatkoztatásból fakadó szakrális minták az élet valamennyi területén érvényesülnek. Ezektől az emberektől megtudhatjuk, hogy a Ramadán böjtje nem csupán arra hivatott, hogy a hívőket emlékeztesse, milyen is éhezni – ahogyan azt a szociológiai és szentimentális magyarázat tartja –, hanem titokzatos hatással van a májra és a testnedvekre. Tradicionális ramadán-étkeket kínálnak ekkor, amelyek megtisztítják a test szerveit, és látomásokkal táplálják a lelket. Kétségtelen, hogy a modernitás olyan étrendet nyújt, amely nem pusztán a profán értelem terméke, hanem amely az embereket is profán létezőkké formálja, érzéketlenné teszi őket a spirituális iránt, és elszigeteli őket a mindenség eleven erőitől. Az általunk fogyasztott ételek esetében több forog kockán, mint belső kémcsöveink rendszeres újratöltése, avagy a rákkeltő anyagok és egyéb kockázati tényezők elkerülése. Egy szakrális kultúrában pedig a táplálék többet jelent, mint pusztán az asztali ima elmondását étkezés előtt. Az ipari élelmiszerautomaták abrakja: lélektelen étel lélektelen létezőknek. Nem csupán egészségünk, de a makrokozmoszhoz fűződő kapcsolatunk, teremtményként a teremtésben elfoglalt helyünk kérdése is ez.

Fordította: Németh Bálint

Jegyzetek

[1] [Forrás: *Sacred Web. Journal of Tradition and Modernity.* http://www.sacredweb.com/online_articles/sw4_blackhirst.html – *A szerk.*]

[2] [A *„stir-fry"* kifejezésnek jelenleg nincsen megfelelő magyar fordítása. A kifejezés Amerikából származik, egy kínai származású szakácskönyv-írónő alkotta meg, kínai konyhatechnológia alapján. Szó szerint azt jelenti, hogy „kevergetve pirítani". – *A ford.*]

Irodalom

Chisti, Shaykh Hakim Moinuddin: *The Book of Sufi Healing.* New York, 1985, Inner Traditions International.

Hauschka, R. (Spock M. és Richards M. ford.): *Nutrition.* London, 1983, Rudolf Steiner Press.

Kamal, Dr. Hassan: *Encyclopedia of Islamic Medicine.* Cairo, 1975, General Egyptian Book Organisation.

Roden, C.: *A New Book of Middle Eastern Food.* Harmondsworth, 1985, Penguin.

Siddiqi, Abdul Hamid (ford.): *Shahih Muslim.* 1–4. köt. Lahore, 1976, 1978, Ashraf Press.

Storl, W.: *Culture and Horticulture. A Philosophy of Gardening.* Wyoming, 1979, Bio-Dynamic Farming & Gardening.

Visser, M.: *Much Depends Upon Dinner.* London, 1986, Penguin.

Ramana Maharsi

A *PAPADAM* DALA

A papadam *India-szerte ismert, csicseriborsólisztből készített sós ízű lepény, amely hasonlít lángosunkhoz, de jóval vékonyabb és nem kelt tésztából készül. Kenyér helyett és ropogtatnivalóként egyaránt fogyasztják.* Papad *(urdu),* pappadam *(malajálam),* appalam *(tamil),* poppadum *(angol) stb. néven ismert.*

Az alábbiakban a 20. századi India egyik legismertebb és vitathatatlan hitelességű bölcse úgy énekli meg a papadam *készítésének módját, hogy közben a szellemi önmegvalósítás fő fázisait is bemutatja. A tény, hogy az ételkészítés alkalmas a spirituális út szimbolikus leírására, az étel/étkezés/ételkészítés ősi misztériumaira, szellemiséggel való kapcsolatára utal.*

Srí Ramana 1914–15 körül, a dél-indiai Aruná-hegy Virupáksa elnevezésű barlangjában élve írta költeményét, ahol édesanyja főzött neki és követői számára. A nagy bölcs gyakran segítkezett a konyhában, ám egy alkalommal megtagadta anyja ez irányú kérését, és inkább az alábbi dalt komponálta. Eredeti címe: Appala-páttu.

Az itteni fordítás Arthur Osborne angol változata alapján készült, a The Collected Works of Ramana Maharshi *1959-es kiadása nyomán (Rider & Co., 86–88. o.). A korábban megjelent magyar verzió K. Szvámináthan fordítása révén közli a verset:* Dal a poppadamról. *In* Srí Ramana Maharsi összes művei. *Budapest, 2006, Filosz, 164–166. o. Szvámináthan professzor változata filológiai szempontból pontosabb, Osborne-é azonban szebb. Az itteni megoldást – amennyire az angol forrás lehetővé tette – formailag a tamil eredetihez igazítottuk, a következő szövegközlés nyomán:* The Works of Bhagavan Sri Ramana Maharshi in His Own Handwriting. *Tiruvannamalai, 2002, Sri Ramanasramam, 26–27. o.*

A *PAPADAM* DALA

Készíts *papadam*ot, süsd ki, aztán edd,
Hogy vágyaid beteljesüljenek.

Bevezető versszak

Nem kell a világot bejárni,
És levertségtől szenvedni;
Készíts otthonodban *papadam*ot
A „Te Az vagy”-tanításnak,
A páratlan igének, a ki nem mondottnak
Megfelelően, szavakkal nem kinyilvánítva,
Megkülönböztetés nélkül.
Az avatott bölcs,
Kinek csendje töretlen,
A nagy apoteózis,
Örök öröksége révén,
Mely lét, tudat, üdv.

1.

Tedd a csicseriborsószemet,
A test termőmezején,
Az ötrétű burokban növekvőt,
Az úgynevezett ént vagy egót,
Kőből készült mozsárba,
Mely a bölcsesség keresése
A „Ki vagyok én?” kérdés révén.
Ekként egyedül az önvaló
Szabad, az egónak részekre kell
Morzsolódnia, porrá kell őrölődnie,
Hogy nem-énné váljon –
Így kell szétzúzni ragaszkodásainkat.

Készíts *papadam*ot, süsd ki, aztán edd,
Hogy vágyaid beteljesüljenek.

2.

Adj *cissus*-léhez,
Ami szent emberek társasága,
A készítés során,
Némi elmekontroll-köménymagot
És a csökönyös érzékek
Megfékezésének borsát.
Add ezekhez a megtartóztatás sóját,
Melynek közömbös
Az általunk látott világ,
Valamint az egység erényére
Irányulás aromáját –
Íme a fűszerek jelentése.

Készíts *papadam*ot, süsd ki, aztán edd,
Hogy vágyaid beteljesüljenek.

3.

Gyúrd most tésztává az eddigieket,
A tudat kőedényébe téve,
Határozott mozdulatokkal,
Szüntelenül locsolva,
Az Én-Én heves simításaival,
A befelé forduló tudat
Mozsártörőjével megszabadítva.
Az elme lassan felhagy küzdelmeivel.
Nyújtsd ki akkor a béke sodrófájával,
A *brahman*-gyúródeszkán.
Folytasd ezt megállás nélkül,
A kedély lendületével.

Készíts *papadam*ot, süsd ki, aztán edd,
Hogy vágyaid beteljesüljenek.

4.

A *papadam,* avagy a lélek immár kész,
Hogy serpenyőbe tedd,

Ami a nagy csend
Határtalan szimbóluma.
Előbb készítsd elő
A Legfelső tisztított friss vajával,
Most forrósítsd fel,
Míg a vaj sercegni nem kezd,
A bölcsesség önmagától ragyogó lángján
Süsd a *papadam*ot, az ént, „Azzá";
Valamennyit egyként élvezve –
Üdvvel, amire mindig törekszünk.

Készítsd az önvaló *papadam*ját, aztán edd;
A tökéletes béke *papadam*ját, és eltelsz vele.

Fordította: Horváth Róbert

Frithjof Schuon

AZ EMBER TERMÉSZETE

AZ EMBER TEREMTÉSÉRŐL[1]

Egy észak-amerikai indián mítosz szerint a Nagy Szellem háromszor teremtette meg az embert, minden alkalommal lerombolva, amit előzőleg alkotott; az első két próbálkozás sikertelen volt, csak a harmadik bizonyult életképesnek.[2] Az állati fosszíliák különféle formái (például a dinoszauruszoké) nem a fajok közötti általános folytonosságról tanúskodnak, hanem inkább azon első kísérletekről, melyek a primordiális káoszból bizonyos „ideák" testet öltésére irányultak. A teremtés nagy hullámainak kezdetén az „anyag" még nem különült el élesen a szubtilis világtól, amelyhez például a szubjektívnek vagy objektívnek tekintett pszichikai elemek tartoznak;[3] a teremtés így nem egyetlen sejtből kiinduló „evolúció" révén bontakozott ki – ami egyébként egy képtelen feltételezés, és csupán kitolja a probléma határait –, hanem egymásra következő „manifesztációk" és „materializációk" révén, a szubtilis állapotból kiindulóan, amely a testet öltő „ideák" kozmikus méhe.[4] A dolgok ilyetén szemlélete nem zárja ki a fejlődés, vagyis a környezethez való alkalmazkodás részleges lehetőségeit, de ezeket csak a metafizikai és kozmológiai alapelvekkel összeegyeztethető részfolyamatoknak tekinti.[5]

Az ókori és középkori világmagyarázatok számos – a lehetőségek e rendjét tekintetbe vevők számára meggyőző – példával illusztrálják az anyag eme „áttetszőségét", az anyagi és szubtilis állapotok kölcsönös egymást-áthatását: az angyalok és a szellemek akkoriban könnyedén megnyilvánultak, minthogy az ehhez szükséges feltételek adottak voltak; a csoda mondhatni „megszokott dolog" volt, az anyag pedig még nem azt az áthatolhatatlan burkot jelentette, amivé az elmúlt évezredben, de mindenekfelett az elmúlt évszázadokban vált, összefüggésben az ember mentális megmerevedésével. Az ősi időkben a kozmikus analógiák még sokkal közvetlenebbek voltak, mint a későbbiekben: a Nap sokkal közvetlenebb módon „isteni" volt, mint a „szolidifikálódott" korokban, és ugyanez igaz a természet minden látható jelenségére: a csillagokra, a fizikai elemekre, a hegyekre, folyókra, tavakra, erdőkre, kövekre, növényekre és állatokra; a „szakrális földrajz" akkoriban még teljességgel megőrizte spirituális hatékonyságát.

A teremtésre – vagy „teremtésekre" – tehát nem úgy kell tekintenünk, mint az „anyagban" végbemenő átalakulásra a szó közönséges, empirikus értelmében, hanem sokkal inkább mint az élet-princípium formáló tettére, vagyis

mint ami a teremtő képzelet egymástól többé-kevésbé elkülönült alkotásaihoz hasonló, amelyek egy formátlan szubsztanciából merülnek fel a lélekben, és nincs közöttük látható összefüggés. Nem a képzetek alakítják önmagukat, hanem az élet-szubsztancia az, ami által létrejönnek, ami megteremti őket. Az, hogy az ember nem is annyira egy fejlődési folyamatnak, mint inkább a „vázlatok" ama sorozatának a logikus végkifejleteként jelenik meg, amely egyre inkább és inkább az emberi formára összpontosul – e vázlatok különböző lenyomatait jelenítik meg az emberszabású majmok –, ez a tény, vagy mondjuk így, ez a feltevés tehát semmi esetre sem jelenti azt, hogy bármiféle közös mérték vagy pszichológiai folytonosság lenne az ember és az őt megelőző emberszabású, többé-kevésbé „embrionális" megtestesülések között. Az ember létrejötte a Szellem hirtelen „alászállása" egy olyan befogadó testbe, amely tökéletes és végleges, minthogy a Feltétlen *(Absolute)* megnyilvánulásához idomul; az ember feltétlensége olyan, mint a geometriai ponté, amely a kör kerületéből kiindulva mennyiségi értelemben szigorúan véve elérhetetlen.[6]

AZ EMBER MINT ISTENI MEGNYILVÁNULÁS

Az ember isteni megnyilvánulás – nem a maga esetlegességében és bukott állapotában, hanem istenhasonlósága *(theomorphism)* szerint, önnön primordiális és principiális tökéletességében. Ő az intellektus „megnyilvánulási tere", ami az egyetemes Szellemet és ezáltal az isteni Intellektust tükrözi; az ember mint olyan a kozmikus teljességet jeleníti meg, a Teremtést, ezen keresztül pedig Isten Létét. Az isteni Értelem ruházza fel intellektussal, racionális ésszel és szabad akarattal; e tulajdonságok – és a beszéd, amelyen keresztül megnyilatkoznak – teszik az emberi lényt „viszonylagosan feltétlen" módon különbözővé az állatoktól. Való igaz, hogy minden értelem, még a növényi értelem is „intellektus", azonban egyedül az emberi intellektus az, ami közvetlen és transzcendens, egyedül ez képes megközelíteni az istenit. Az ember istenszerűsége – amelyről a szakrális és primordiális emberi közösségek a mai napig bizonyságot tesznek – egyúttal azt is jelenti, hogy „Isten megvalósítása" nem lehetséges az emberi norma előzetes megvalósítása nélkül; következésképpen ez utóbbi a „próféta" a bukott emberi egyén számára.

Az ember „porból vétetett", ezért romlandó, éppen ebből fakad a megváltás szükségessége. A nem-formai megnyilvánulás felette áll a romlandóságnak, vagyis inkább csak egyetlen ponton, csak „egyetlenegyszer" rontható meg – ez Lucifer bukása –, mivel a formai világgal együtt járó romlandóság egy megromlott lényegiséget feltételez, amely magát a romlandóságot lehetővé teszi: egy lényegiséget, amelyet az ember vonatkozásában a Sátán „személyesít meg". Lucifer egy lényegiség – vagyis valami, ami „teljesen önmaga" –, ennek megfelelően nem lehet megtéríteni,[7] az embert azonban, aki csupán egy

forma, vagyis „nem teljesen önmaga" – azaz nem teljesen isteni –, meg lehet téríteni „önmagához", önnön isteni természetéhez, mint Ádám képmását, de éppúgy azonosíthatja magát a sátáni lényegiséggel is, amennyiben leválasztja saját formáját isteni Lényegéről.[8] A kárhozat az önnön lényegét megtagadó forma bukása; az ördög esetében azonban éppen az ellenkezőjéről van szó, minthogy ő ama lényegiség, amely megtagadta „Isten formáját" azzal, hogy nem hódolt meg Ádámnak.[9] Az emberi állapot kettőssége abból fakad, hogy mintegy függő helyzetben vagyunk Isten – önnön Lényegünk – és a „porból vétetett" emberi forma között: úgyszólván istenség és por keverékei vagyunk. Az ember maga egy forma, ami azt jelenti, hogy bizonyos mértékig alávetett a *„démiurgoszi"* lényegiség hatalmának, amely megszilárdítja és elválasztja a dolgokat, és amely sötét és felforgató arculatát tekintve az individuáció princípiuma; a Sátán ugyanakkor ennek a szenvedélyes arculata, és ami azt illeti, ténylegesen azok az emberek vesznek el, akik szenvedélyüket az önző énközpontúság keménységében szilárdítják meg – intellektuális elpuhultságuk ellentételezéseként –, és akiket csak a haragvás táplál, az őrjöngő harag az egyetemes „Mássággal", a szükségképpen „objektív" Igazsággal szemben, ily módon pedig mindazzal szemben, ami saját megkeményedett és szenvedélyes szubjektivitásukkal ellentétes.[10] Ez az oka annak, hogy Dante pokla egyaránt magában foglalja a tüzet és a jeget. A túlvilágon, ahol az emberi állapotok a maguk meztelen valóságában mutatkoznak meg, ez az őrjöngő haragvás egyfajta öröm, amely megsebzi az embert, vagyis amely a szubjektív szenvedélyek rendjében örömként, az objektív valóság rendjében sebként nyilvánul meg; a pokol mintegy a nemlét ürességének a lázadása, a semmié, amely mindenné akar lenni.[11] Ha az ember elfordul isteni Lényegétől, önnön Lényege is elfordul tőle, és *én*je súlyos kőként lefelé fogja húzni – az így létrejött űrt pedig a formává sűrűsödés és a bukás sötét lényegisége tölti be.

Amit azonban ehelyütt meg kívánunk vizsgálni, az az ember konkrét fizikai megjelenése, amely „Isten képmásává" teszi, és amely *a priori* megkülönbözteti minden más földi teremtménytől, olyannyira, hogy az emberi testről beszélni majdhogynem ugyanazt jelenti, mint magáról az emberről beszélni; testi formánk semmiféle jelentéssel nem bírna, ha nem saját értelmes és szabad képességeink szolgálatára lenne; csak e képességek fényében nyeri el értelmét. Tegyük hozzá rögtön, az emberi szépség szenvedélyek általi profanizációja nem jogosít fel minket arra, hogy lenézzük a Teremtő eme alkotását: mindazok jó szándéka ellenére, akik az értelem és az igazság rovására akarják megvédeni az erkölcsöt, a testi szépség lealacsonyítása a szentségkáromlás egy formája, annál is inkább, mert az *avatára* szükségképpen a Teremtés teljességét egyesíti testében és szépségében. Némelyek bizonyára ragaszkodni fognak ahhoz, hogy minden földi szépség tökéletlen és szennyezett, ebből azonban tévedés lenne azt a következtetést levonni, hogy nincs igaz szépség a Földön. Másrészt,

még ha a földi szépség tökéletes is a maga fajában, mindazonáltal a szépség minden más fajtáját kizárja magából, így bizonyos értelemben korlátozott: a rózsa szépségében nincs meg a vízililiom szépsége, hasonlóképpen az egyéni vagy rasszbeli emberi szépség különböző formái is kölcsönösen kizárják egymást; egyedül Isten az, aki egyidejűleg az összes lehetséges szépséget birtokolja, minthogy a Lényeg túl van a formák megosztottságán.

Az emberi test istenhasonlósága teljességéből és nemességéből fakad; teljessége mindenekelőtt képességeinek gazdagságában – vagy egyetemességében – mutatkozik meg, olyannyira, hogy ez határozza meg a testi felépítést; nemessége pedig függőleges – vagyis égi – testtartásában és járásában, amely szabad és független, mert elválik a talajtól. Bizonyos állatfajok szintén nemesek – ugyanez elmondható néhány növény- és ásványfajtára is –, de az emberhez képest töredékesek, vagyis nélkülözik a teljességet; a majmok esetében az ellenkezőjéről van szó, abban az értelemben, hogy birtokolják ugyan a fizikai teljességet, legalább is megközelítőleg, de híján vannak a nemességnek, vagy hogy úgy mondjuk, sem járásukban, sem fejtartásukban nem hasonlítanak az emberre, e fogyatékosságok pedig elegendőek ahhoz, hogy az állati létformához kössék őket. A majom az ember előképe az állati létformában, míg az emberi szörnyetegben az állati az, ami felfalja az embert – egy ilyen szörnyetegben az emberség szinte véletlenszerű esetlegesség.

Az ember az egyetlen, akinek a feje „szabaddá lett" a testétől, hogy uralkodhassék felette, mintha egy új, autonóm létező lenne, akárcsak a Szellem, amely uralkodik a káosz felett.[12] A fej és a test ellentétében – melyek mindegyike önmagában egy teljes világ – a fej képviseli a férfit, azaz a Tudatosságot, a test a nőt, azaz a Létezést; azonban az egész test feminin arculatot ölt, ha a szívvel állítjuk szembe, amely ebben az esetben az isteni Intellektust jelképezi, ehhez való viszonyában pedig a teremtmény – mentális értelemben éppúgy, mint a testileg – a maga függő és lunáris természete szerint jelenik meg.[13]

Az istenhasonlóság kérdése felveti a nemek közötti testi és mentális különbözőség problémáját, minthogy mindkét nem hasonló Istenhez, ugyanakkor különbözik a másik nemtől. A férfi test olyan, mint a Szellem közvetlen megnyilatkozása: értelmet, győzedelmes erőt és sebezhetetlen szenvtelenséget sugároz; a női test olyan, mint a Létezés közvetlen megnyilatkozása, amely feltárja a Szubsztanciát – avagy a Teljességet, nem pedig a Centralitást, mint a férfi test –, és szépséget, megindító ártatlanságot, termékenységet és passzív tökéletességet sugároz.

Az ember istenhasonlóságának ugyanezen szemléleti keretei között – amely mindkét nemet egyazon természettel, a középpont és a teljesség természetével ruházza fel, mellőzve a fensőbbség kérdését – a férfi a tudást fejezi ki, a nő pedig a szeretetet; ezenfelül a férfi test „geometrikusabb" – hiszen

végső soron nem más, mint az isteni Személy „absztrakt" képmása –, míg a női test a maga „zeneiségében" olyan, mintha „konkrét" kifejeződése lenne létezésünk Szubsztanciájának és *in divinis* a végtelen Szépségnek. A női test a nemesség és az ártatlanság elegye: nemes, mert Istenhez hasonló – e tekintetben lényegileg nem, csupán megnyilvánulásának módjában különbözik a férfi testtől –, és ártatlan, mert a létezés ártatlanságát tükrözi; testének függőleges vonásai nemességét, gömbölyded idomai pedig ártatlan termékenységét fejezik ki, így a maga hús-vér valóságában a *materia prima* lényegi arculatait testesíti meg: a „kegyelemmel teljes" Szűzanya magasztosságát, tisztaságát és könyörületességét. A nő szépsége a férfi számára úgy jelenik meg, mint ama Lényeg üdvözült boldogságának megnyilatkozása, amelynek ő maga csak mintegy a kikristályosodása – e tekintetben a nőiség felülmúlja a férfit –, ami magyarázatul szolgál a női szépség mint „feloldó" erő alkímiai szerepére: az érzéki élmény okozta megrázkódtatás – a szó legmélyebb értelmében – a „megkeményedett szív felolvasztásának" az eszközévé kell, hogy váljék, ugyanakkor azonban a szenvedélyes érzelem, amennyiben az ebben rejlő „bálványimádó rajongást" a tradíció megszentelő ereje nem közömbösíti, soha nem tud kiszakadni egyfajta kaotikus, alapvetően prométheuszi és halandó állatiság köréből. Ennek kapcsán rá kell mutatnunk, hogy spirituális szempontból a test a „kétélű kard" minőségével bír: hordozója lehet a „létezés tudatosságának", egyfajta kontemplatív „gondolatfelettiségnek" vagy a létet átható, megszentelt nyugalom valamely formájának, de éppúgy hordozója lehet egy pusztán fizikai és érzéki önigazolásnak – ez utóbbi esetben a testet csak a közönséges létezés és nem a tiszta Lét szempontjából „élik" meg. Ily módon a spirituális és testi valóság kontemplatív egyesítésének a lehetősége – és itt elsősorban nem a szexualitásra gondolunk – az adott egyén és közösség mentális beállítottságától függ.[14]

Az emberi lény geometriából és zenéből, szellemből és lélekből, férfiasságból és nőiségből tevődik össze: a geometria révén újra rendet teremt a létezés káoszában, más szóval a vak szubsztanciát ismét ontológiai jelentőséggel ruházza fel, ezáltal létrehozva egy vonatkoztatási pontot a Föld és az Ég között, egy „útjelzőt", ami Isten felé mutat. A zene révén pedig a formák megosztottságát az élet egyesítő elevenségébe vezeti vissza, a formát, ami egyfajta halál, a Lényegre redukálva – legalábbis szimbolikusan és virtuálisan –, s ily módon egyfajta öröm lüktet benne, amely öröm ugyanakkor a Végtelen iránt érzett nosztalgia is egyben.[15] Mint szimbólum, a férfi test a Szellem káosz felett aratott győzelmére utal, a női test pedig a forma megszabadulására a Lényeg által; az előbbi olyan, mint egy mágikus jelkép, amely maga alá rendeli a világegyetem vak erőit, míg az utóbbi a mennyei muzsikához hasonló, amely visszaadja a bukott anyagnak önnön paradicsomi áttetszőségét, vagy amely, a taoizmus kifejezésével élve, a hó alatt virágba borítja a fákat.

Az anyag valóban képes egy isteni forma felvételére, e formát azonban elkerülhetetlenül „elsorvasztják" az élet megpróbáltatásai, amelyek száműzetésére emlékeztetik. Az emberi test istenhasonlósága folytán birtokol valamit az isteniből, így fennáll a veszélye, hogy Istennek – vagy megistenültnek – képzeli magát, ha nem aláztatik meg önnön létezésében; az Istenhez hasonló e megaláztatása a természetben mindenütt megfigyelhető: például a Napnak, az isteni Intellektus fizikai tükörképének is le kell nyugodnia, „hogy leboruljon Allah trónja előtt", ahogy a muszlimok mondják. Minden ilyen esetben – amikor egyrészt közvetlen istenhasonlóságról, másrészt pedig létezésbeli megalázkodásról van szó – a dolgok spirituális jelentősége és fizikai szükségszerűsége egybeesik; ez utóbbi sohasem szolgálhatna elégséges magyarázattal a szóban forgó tökéletlenségekre, pontosan azért, mert maga a fizikai szükségszerűség is metafizikai rendű meghatározottságok meglétét előfeltételezi, amelyek nélkül nem létezhetne. Tegyük hozzá, az ördög mindent megtesz azért, hogy elhitesse velünk: testi, állati létezők vagyunk, valamiféle nyomorult véletlenek a teremtésben, mintha természetes fogyatékosságaink ezzel ellentétben nem éppen arra emlékeztetnének minket, hogy nem ez vagyunk, és hogy másutt van igazi hazánk. Nincs értelme annak a kérdésnek, vajon a természet utánozza-e az embert a maga tisztátalanságaival, vagy pedig az ember utánozza a természetet a maga előítéleteivel; az ember nem „e világból" való, és e világ Isten nevében éppen erre emlékezteti őt; hiszen semmi sem véletlen, minden egy isteni üzenet. Semmi nem tisztíthat meg minket jobban az anyagiság lelki maradványaitól, mint a dolgok mélységes szükségszerűségének és semmi-voltának tudata.

Az ember bűnbeesése

Ádám bűne bizonyos értelemben a kíváncsiságból fakadt, ha szabad ilyet mondanunk. Ádám eredetileg Istennel való kapcsolatuk fényében, nem pedig mint független létezőket látta a létbeli esetlegességeket. Mindaz, amit ebben a kapcsolatban szemlélünk, túl van a rossz hatókörén; azonban a vágy, hogy az esetlegességet mint esetlegességet önmagában lássuk, a rossz látására irányuló vágy – és hogy a jót mint a rossz ellentétét lássuk. A kíváncsiság e bűnének következményeként – vagyis hogy Ádám látni akarta az esetlegesség „másik oldalát" – ő maga és az egész világ az esetlegességbe mint olyanba zuhant; az isteni Forrással való kapcsolat megtört és láthatatlanságba burkolódzott; a világ hirtelen külsővé lett számára, a dolgok áthatolhatatlanná, súlyossá, értelem nélküli és ellenséges töredékekké váltak. Ez a dráma ismétlődik meg újra és újra az emberi közösségek történetében csakúgy, mint az egyéni életben.

Az értelmetlen tudás, amely természeténél fogva, vagy képességeink és ennek megfelelő elhivatottságunk folytán nem illet minket, nem gazdagít, hanem inkább szegénnyé tesz. Ádám elszegényedett, miután szert tett az eset-

legességnek mint olyannak, avagy az esetlegességnek mint korlátozásnak a tudására. Bizalmatlannak kell lennünk a bűvölettel szemben, amelyet a mélység gyakorol ránk; a kozmikus zsákutcák természetéhez tartozik ugyanis, hogy elvarázsolnak és vámpirizálnak bennünket – a formák áramlása nem akarja, hogy megmeneküljünk fogságából. A formák lehetnek csapdák, de ugyanígy lehetnek szimbólumok és kulcsok is; a szépség a formákhoz láncolhat minket, de éppúgy ajtó is lehet számunkra, mely a formanélkülire nyílik.

Másfelől, némileg eltérő nézőpontból: Ádám bűne valójában az volt, hogy valamit a létezés fölé akart helyezni, a létezés fölé, ami boldogság volt; ezáltal elvesztette boldogságát és elnyelte őt a felesleges dolgok nyomasztó és hazug forgataga. Ahelyett, hogy a Lét változhatatlan tisztaságában nyugalmat lelne, a bukott ember a létező dolgok táncába merül, amelyek azonban esetlegességükből fakadóan hamisak és mulandóak. A keresztény világban e hófehér tisztaság a Szent Szűzben ölt testet, aki sérthetetlen és kegyelemmel teljes, mint maga a Lét vagy a Szubsztancia; amikor Isten megtestesül, elhozza Magával a Létet, amely mintha az Ő trónja lenne: Ő alkotta, hogy előtte járjon, általa jön el Ő a világba. Isten csak a szűzi Léten keresztül tud a világba belépni.

*

A bűnbeesés kapcsán felmerül az isteni megnyilvánulás problémája, vagyis a probléma, amit maga a világ jelent. A bűnbeesés csak az egyik láncszeme ennek a folyamatnak, ezenfelül nem is mindenütt jelenik meg „hibaként", hanem bizonyos mítoszokban egy olyan esemény formáját ölti, amelyért sem az emberek, sem az angyalok nem felelősek. Ha létezik kozmosz, vagyis egyetemes megnyilvánulás, léteznie kell bűnbeesésnek vagy bűnbeeséseknek is, minthogy maga a „megnyilvánulás" azt jelenti, hogy „más, mint Isten", és hogy „elkülönülés".

A földön fátyol takarja az isteni Napot; ennek eredményeként a dolgok mértékei viszonylagossá válnak, ami lehetővé teszi, hogy az ember annak tartsa magát, ami nem önmaga, a dolgok pedig másnak látsszanak, mint amik valójában; de mihelyst a fátyol szétszakad, ama születés idején, amit halálnak hívunk, az isteni Nap újra felragyog majd; a mértékek abszolút mértékek lesznek, a lények és a dolgok pedig azzá válnak, amik valójában, követve saját természetük törvényét.

Ez nem jelenti azt, hogy az isteni mértékek ebben a világban ne jutnának érvényre, de mintegy „átszűrődnek" a világi létezés burkán; előzőleg abszolút érvényűek voltak, de a világban viszonylagossá lesznek – ebből fakad a földi dolgok állhatatlan és bizonytalan természete. A csillag, ami a mi Napunk, nem más, mint a Lét, a világ e kemény burkán keresztül szemlélve; e Napot az emberi mikrokozmoszban a szív jeleníti meg. Minden szempontból egy ilyen kemény burokban élünk, ezért van szükségünk a kozmikus feltárulásra, amit

a Kinyilatkoztatás jelent – hogy tudjuk, kik vagyunk és hová tartunk; és ezzel kapcsolatban ki kell mondanunk: a Feltétlen soha nem hagyja, hogy teljesen és szakadatlanul relatívvá váljon.

A bűnbeesésben és annak időbeni visszahatásaiban azt látjuk, hogy a „feltétlenség" elemét végül elnyeli az „esetlegesség" eleme – a Nap természetéhez hozzátartozik, hogy az éjszaka elnyeli, ahogy a fény természetéhez is hozzátartozik, hogy „a sötétségben fénylik" és az nem „fogadja be". Számos mítosz beszél e kozmikus végzetről, mely elválaszthatatlanul hozzátartozik annak legbensőbb természetéhez, amit a „*démiurgosz* uralmának" nevezhetnénk.

A bűnbeesés prototípusa voltaképpen az egyetemes megnyilvánulás folyamata. A megnyilvánulás, a kivetülés, az „elidegenedés" és a kiáradás eszméi magukban foglalják a hanyatlás, az újraegyesülés, a visszatérés és az *apokatasztázis* [helyreállás, helyreállítás – *A ford.*] ideáját is; a materialisták tévedése – bármily finom éleselméjűséggel próbálják is feloldani az anyag hagyományos és mostanra már „elavult" eszméjét – abban áll, hogy az anyagot tekintik kiindulópontnak, mintha egy primordiális és szilárd valóság lenne, holott csak puszta alakulás, egy olyan szubsztancia átmeneti összehúzódása, amely önmagában érzékelhetetlen számunkra. Az anyag, amit mi ismerünk, mindazzal együtt, amit magában foglal, egy érzékfeletti és kiváltképpen plasztikus előanyagból származik; eme előanyagban tükröződik és „ölt testet" a primordiális földi lét – ezt az igazságot támasztja alá a hinduizmusban Purusa feláldozásának mítosza. Minthogy a széttagolásra való irányulás ezen előanyag benső természetéhez tartozik, az isteni képmás széttöredezett és differenciálódott benne; azonban a teremtmények még nem elkülönült egyének voltak, akik egymást darabokra tépték, hanem az angyali mintákból, ezen keresztül pedig az isteni Nevekből származó kontemplatív állapotok. Ebben az értelemben lehet azt mondani, hogy a Paradicsomban a bárány és az oroszlán békében éltek egymás mellett; ez azonban kizárólag a „hermafrodita" – érzékfeletti módon gömbszerű – prototípusokra vonatkozik, vagyis ama isteni lehetőségekre, melyek a „kegyelem" és a „szigor", a „szépség" és az „erő", a „tudás" és az „öröm" isteni tulajdonságaiból fakadnak. Eme előanyagszerű *hülé*ben ment végbe a fajoknak és az embernek a teremtése, hasonlóan egy „túltelített kémiai oldat hirtelen kikristályosodásához". Éva teremtését – a primordiális „androgün" bipolarizációját – követően megtörtént a bűnbeesés, vagyis az emberpár „külsővé válása", amely – minthogy a szubtilis és fényteli előanyagban minden összekapcsolódott és egy volt – maga után vonta az összes többi földi teremtmény külsővé válását vagy „materializációját", ily módon pedig az érzékelhető, súlyos, áthatolhatatlan és halandó anyagban való „kikristályosodását" is.

Platón *A lakoma* című művében felidézi a hagyományt, mely szerint az emberi test, sőt minden élő test, olyan mint egy félgömb; minden képességünk és cselekvésünk egy elveszett középpont felé mutat és irányul – úgy érezzük,

mintha „előttünk" lenne e középpont –, amely elveszett ugyan, de szimbolikusan és közvetetten újra megtaláljuk a szexuális egyesülésben. Ez azonban csupán a dráma fájdalmas megújuláshoz vezet: a szellem anyagba való újabb belépéséhez. Az ellenkező nem pusztán szimbólum: a valódi középpont önmagunkban rejlik, a szív-intellektusban. A teremtmény eme elveszett középpontból ismer fel valamit a társában; az ebből fakadó szeretet Isten szeretetének és bensőséges szépségének távoli visszfénye, illetve a tudásnak, amely lángoló tűzként emészti el a formákat, s amely egyesít és megszabadít.

Az emberben statikus módon a világ teremtésének teljes folyamata fellelhető: anyagból vagyunk, vagyis érzékelhető sűrűségből és „szolidifikációból", de lényünk középpontjában ama érzékfeletti és transzcendens valóság honol, amely végtelen villámként mennydörög és ugyanakkor végtelenül békés egyszerre. Azt képzelni, hogy az anyag az *„alfa"*, mindennek kezdete, annyi, mintha azt állítanánk, hogy lelkünk kiindulópontja testünk, és hogy ennek megfelelően énünk, értelmünk és gondolataink a csontjainkból, izmainkból, fizikai szerveinkből erednek. Valójában azonban, ha Isten az *„ómega"*, szükségképpen Ő az *„alfa"* is, abszurd lenne mást feltételezni. A világegyetem „üzenet Istentől Önmaga számára és Önmaga által", ahogy a szúfík mondanák, és Isten „a Legelső és Legvégső", nem csupán a Legvégső. Létezik egyfajta „emanáció", de ez szigorúan nem lehet folytonos, mert a Princípium transzcendens, illetve a valóság fokozatai lényegileg összemérhetetlenek egymással; az emanációt igenlő szemlélet ezzel ellentétben egy olyan folytonosság eszméjén alapul, amely nem engedné meg, hogy a Princípium a megnyilvánulástól érintetlen maradjon. Azt mondják, a látható világegyetem egy titokzatos középpontból kiinduló robbanás és egy ebből következő szétszóródás eredménye; ami bizonyos, hogy a teljes Univerzum, amelynek legnagyobb része lényegileg, és nemcsak *de facto* láthatatlan számunkra, ilyesféle mozgást mutat – átvitt és szimbolikus értelemben –, hogy végül elérkezzék önnön kiterjedése végpontjához; e végpontot egyrészt a viszonylagosság általános törvénye, másrészt a szóban forgó megnyilvánulási ciklus eredendő lehetőségei határozzák meg. Maga az eleven lét hasonló egy kikristályosodott robbanáshoz, ha fogalmazhatunk így – mintha a lét Isten színe előtt kővé dermedt volna a félelemtől.

*

Az ember, aki elzárta önmaga elől a Mennybe vezető utat, és eredendő bűnbeesését számos alkalommal, egyre szűkebb és szűkebb korlátok között megismételte, végül eljutott oda, hogy elvesztette intuícióját mindarra vonatkozóan, ami meghaladja őt magát. Ily módon saját valódi természete alá süllyedt, hiszen az ember nem lehet teljesen ember, csak Istenen keresztül, és a föld csak a Mennyel való kapcsolatánál fogva lehet szép. Még ha az ember meg is őrzi hitét, egyre inkább elfelejti, hogy mik a vallás alapvető követelményei;

megdöbbentik e világ elemi csapásai, de fel sem merül benne, hogy talán a kegyelem aktusai ezek, hiszen a halálhoz hasonlóan szétszakítják a földi illúzió fátylát, lehetővé téve az ember számára, hogy „még halála előtt meghaljon", és így legyőzze a halált…

Nagyrészt maguk a hívők is túl közömbösek ahhoz, hogy ténylegesen átérezzék, Isten nemcsak „felettünk" van, a „mennyben", de ugyanakkor „előttünk" is, a világ végén, vagy még egyszerűbben fogalmazva, saját életünk végén; hogy egy kérlelhetetlen erő von keresztül minket életünkön, melynek végén Isten vár ránk; hogy a világot egy napon elönti és elnyeli majd a tisztán természetfeletti felfoghatatlan kiáradása – felfoghatatlan, mert meghalad minden emberi tapasztalatot és mértéket. Az ember hiába kutat a múltjában, nem talál semmi ehhez foghatót, ugyanúgy, ahogy a tiszavirág sem tud semmit mondani az évszakok váltakozásáról; a napkelte semmiképp sem válhat megszokott tapasztalattá egy éjszaka született teremtmény számára, akinek az élete csupán egyetlen napig tart; a Napkorong hirtelen megjelenése, amelyet az éjszaka hosszú óráiban egyetlen hasonló jelenség bekövetkezte sem jelzett előre, az apokalipszis eladdig ismeretlen csodájának tűnhet. Isten így fog eljönni. Nem lesz más, csak ez az egy eljövetel, ez az egy jelenlét, amely alapjaiban rengeti meg a tapasztalati világot…

AZ EMBER A VILÁGEGYETEMBEN

A modern tudomány, amely a megismerés alanyát tekintve racionalista, a megismerés tárgyát tekintve pedig materialista, fizikai értelemben nagyjából le tudja ugyan írni helyzetünket, de semmit sem tud mondani nem térbeli helyünkről a valódi és teljes Világegyetemben. A csillagászok többé-kevésbé tudják, hogy az űrben hol vagyunk, milyen relatív „helyen", a Tejút mely külső vonulatán, és talán tudják azt is, hogy Tejút a többi galaxis között hol helyezkedik el; nem tudják azonban, hogy hol vagyunk az egzisztenciális „térben": nevezetesen, hogy a keménység egy állapotában vagyunk, illetve annak középpontjában és csúcsán, ezzel egyidejűleg pedig a roppant „örvény" határán állunk, amely nem más, mint a formák áramlása, a jelenségek „*szanszára*i" folyama, a hérakleitoszi *panta rhei* [„minden folyik" – *A ford.*]. A modern tudomány ama törekvésében, hogy a mélyére hatoljon a léttartalmat hordozó dolgok – mint a tér, az idő, az anyag vagy az energia – misztériumának, megfeledkezett az általuk hordozott tartalom misztériumáról: meg akarja magyarázni testünk leglényegibb tulajdonságait és lelkünk bensőséges működését, de nem tudja, hogy mi az értelem és mi a létezés; következésképpen nem tudja, hogy mi az ember, és ez – „alapelveit" látva – nem is lehet másként.

Ha körülnézünk, mit látunk magunk körül? Elsőként a létezést; másodsorban különbözőséget; harmadrészt mozgást, változást és átalakulást; negyed-

részt pedig megszűnést. Mindezek együttesen az egyetemes Szubsztancia egy állapotát nyilvánítják meg: ez az állapot egyszerre kikristályosodás és örvénylés, nehézség és szétszóródás, szolidifikáció és széttagoltság. Isten úgy van jelen a jelenségekben, mint víz a jégben, vagy a kerékagy forgása a kerék abroncsán; elérhető bennük és rajtuk keresztül – ebben áll a szimbolizmus és az immanencia minden misztériuma. Isten a „Külső" és a „Belső", a „Legelső" és a „Legvégső".

Isten minden evidencia közül a legvilágosabb evidencia. Mindennek van középpontja, következésképpen a dolgok összességének – a világnak – szintén van középpontja. „Valami feltétlennek" a perifériáján vagyunk tehát, és e „valami" nem lehet kevésbé hatalmas, kevésbé tudatos és kevésbé értelmes, mint mi magunk. Az emberek azonban azt gondolják, hogy „szilárd a föld" a lábuk alatt, és hogy valódi hatalommal bírnak; tökéletesen „otthon" érzik magukat a földön és nagy jelentőséget tulajdonítanak maguknak, jóllehet nem tudják sem azt, hogy honnan jöttek, sem azt, hogy hová mennek, és hogy az életen egy láthatatlan fonál vezeti keresztül őket.

Minden dolog korlátozott. A korlátozás fogalma elválaszthatatlan az okozat fogalmától, amely hasonlóképpen elválaszthatatlan az ok fogalmától; ily módon minden dolog – nem kevésbé korlátozottsága, mint tartalma révén – Istent bizonyítja, aki az első Ok és ennek megfelelően korlátlan.

Továbbá: mi az, ami a Feltétlent külsőleg bizonyítja? Mindenekelőtt maga a relatív, amely értelmét vesztené, ha nem lenne feltétlenség, aminek a korlátozása; másodsorban pedig a „viszonylagosan Feltétlen", vagyis a Feltétlen tükröződése a relatív világban. A Feltétlen benső és közvetlen bizonyítékaira vonatkozóan pedig a kérdés fel sem merülhet, hiszen maga az Intellektus, következésképpen létünk teljessége a nyilvánvaló bizonyság erre, így a közvetett bizonyítékok legfeljebb csak alátámasztásként és alkalmi indoklásként szolgálhatnak; az Intellektusban az alany és a tárgy nem különül el, mondhatni áthatják egymást. Ténylegesen létezik tehát bizonyosság, máskülönben maga a szó sem létezne; így nincs okunk tagadni ezt a tiszta értelem és az egyetemesség szintjén.

*

Az *én (ego)* egyidejűleg a képmások rendszere és ugyanakkor körforgás. Olyan, mint egy múzeum, és mint egy egyszeri, visszafordíthatatlan utazás e múzeumban. Az *én* egy mozgó szerkezet, melyet képmások és irányulások alkotnak; az irányulások önnön saját szubsztanciánkból fakadnak, a képmásokat pedig a környezet nyújtja. Önmagunkat a dolgokba helyezzük, a dolgokat pedig önmagunkba, noha valódi lényünk független azoktól.

A képmások és irányulások e rendszere mellett, ami *én*ünket alkotja, számtalan másik ilyen rendszer létezik – néhány ezek közül rosszabb vagy kevésbé szép, néhány pedig jobb vagy szebb, mint a miénk.

Olyanok vagyunk, mint a tajtékzó hullám, amely szüntelenül megújul a létezés óceánjában. De minthogy Isten Önmagát helyezte e tajtékzó hullámba, arra rendeltetett, hogy a csillagok tengerévé váljon a szellem végső kikristályosodásakor. Ha földi esetlegességét maga mögött hagyta, a képmások e parányi rendszerének csillaggá kell lennie, halhatatlanná válva az Istenség glóriájában. E csillagot több szinten felfoghatjuk; archetípusait az isteni Nevek alkotják; a csillagok mögött pedig az Önvaló *(Self)* Napja lángol, a maga tündöklő transzcendenciájában és végtelen békéjében.

Az ember nem választ, hanem természetét és hivatását követi – Isten az, aki választ.

*

Ha az ember mocsárba zuhan, de tudja, hogy bizonyos mérvű erőfeszítéssel, ilyen vagy olyan úton-módon kiszabadulhat onnét, eszébe sem jut, hogy lázadozzon a természeti törvények ellen vagy átkozza a létezést; nyilvánvaló számára, hogy létezik iszapos ingovány, és létezik súly is, mint olyan, így egyedül az foglalkoztatja, hogy kijusson a mocsárból. Mi most a földi létezés mocsarában vagyunk, de tudjuk, hogy kiszabadulhatunk onnét, bármilyen megpróbáltatásokon kell is keresztülmennünk; erről a Kinyilatkoztatás biztosít minket, és az Intellektus képes *a posteriori* ennek tudatára ébredni. Abszurd dolog ezért tagadni Istent és gyalázni a létezést pusztán amiatt, mert repedések vannak rajta, ami nem is lehet másként, máskülönben nem is létezhetne és képtelen lenne a „létesülésre".

Mi emberek mintha egy jégtábla alá szorultunk volna, amelyen sem öt érzékünkkel, sem pedig racionális értelmünkkel nem vagyunk képesek áttörni, az Intellektus azonban – amely az érzékfelettit tükrözi és egyúttal önmagában is a természetfeletti fény egy sugara – könnyedén áthatol rajta, mihelyst a Kinyilatkoztatás lehetővé tette számára, hogy tudatára ébredjen saját természetének. A vallásos hit szintén áthatol e kozmikus burkon, kétségtelenül kevésbé közvetlen és sokkal inkább érzelmi módon ugyan, mindazonáltal sok esetben intuitív érzékenységgel; ezenfelül az isteni Kegyelem – amelyet az egyetemes Valóság magában foglal, és amely e Valóság alapvetően „jóságos" karakterét bizonyítja – arra vágyik, hogy a Kinyilatkoztatás közbeavatkozzék mindenütt, ahol csak létezik e jégtábla vagy burok, olyannyira, hogy sosem vagyunk teljesen bezárva, kivéve persze, ha a Kegyelmet megtagadjuk. A jeget azonban, amely börtönbe zár minket, összetévesztjük a Valósággal, így nem tudjuk, mit zár el előlünk, és nem érzünk vágyat a megszabadulásra; a jeget próbáljuk arra kényszeríteni, hogy boldogsággá legyen. A fizikai törvények rendjében senkinek nem jut eszébe elutasítani a Kegyelmet, amely közvetetten a dolgok természetében lakozik: aki a vízben fuldokol, nem utasítja el a felé nyújtott faágat; de túl sokan utasítják el a világ rendjének egészében rejlő Kegyelmet,

mert az már meghaladja mindennapi tapasztalataik szűk kereteit, csakúgy mint értelmük nem kevésbé szűk korlátait. Az ember általában nem akarja, hogy megmentsék, kivéve, ha ehhez nincs szükség önmaga meghaladására.

Maga a tény, hogy be vagyunk zárva öt érzékünk börtönébe, a Kegyelem egy arculatát foglalja magában, bármennyire paradoxnak tűnjön is azok után, amit az imént mondtunk. Ha érzékeink száma megsokszorozódnék – és e megsokszorozódás elméletileg és elvben korlátlan lehet –, az objektív valóság úgy söpörne végig rajtunk, mint egy hurrikán, darabokra szaggatva és ezzel egy időben összezúzva minket. Lényünk „vitális tere" áttetsző lenne, mintha szakadékszerű mélység felett függenénk, vagy egy mérhetetlen makrokozmoszon száguldanánk keresztül, amelynek – hogy így mondjuk – kilátszanak a belei, és rettegés tölti be. Ahelyett, hogy a világegyetem egy lehatárolt rekeszében élnénk, mely anyai gondoskodással óv minket, jótékonyan megvédve a fénytől és a víztől – hiszen a világ anyaméh, a halál pedig keserves születés –, mindörökre a terek és mélységek határtalan teljességével, a teremtmények és jelenségek miriádjaival találnánk szemközt magunkat, ezt pedig egyetlen egyéni létező sem lenne képes elviselni. Az ember a Feltétlenre vagy a Végtelenre teremtetett, nem az esetleges létezés határtalanságára.

Az ember tehát olyan, mintha egy jégtábla maga alá temette volna. Ezt különböző módon éli meg: olykor e kozmikus jég azonos az anyaggal, annak jelenlegi és immár nem édeni, megszilárdult állapotában, olykor pedig ez a nem-tudás jege.

A Jóság a világegyetem lényegéhez tartozik, ebből következően közvetlenül áthatja az általunk ismert anyagot, bármennyire „elátkozott" legyen is az. A föld gyümölcsei és az égből hulló eső, amelyek az életet lehetővé teszik, nem egyebek, mint a Jóság megnyilatkozásai, amely mindenütt áthatja és melegével élteti a világot; e Jóságot önmagunkban hordozzuk, jéggé fagyott szívünk mélyén.

*

A szökőkút szimbóluma emlékeztet minket arra, hogy természetéből fakadóan minden dolog egyfajta kihelyeződés, ami kivetül az ürességbe, mely önmagában nem létezik, de a jelenségekben érzékelhetővé válik; e hasonlatban a víz „az anyag, melyből az álmokat szövik" (Shakespeare), amely létrehozza a világokat és a létezőket. A vízcseppek eltávolodása forrásuktól a makrokozmikus rendben megfelel a megmerevedés, a megszilárdulás és bizonyos szinten az individuáció elvének; a súly, ami miatt a cseppek visszahullanak, az isteni Középpont természetfeletti vonzása. A szökőkút képe mindazonáltal nem veszi tekintetbe a valóság fokozatait, kiváltképpen pedig a Középpont vagy a Princípium feltétlen transzcendenciáját; amit tekintetbe vesz, az a „szubsztancia", vagyis a „nem-valótlanság" egysége, amit azonban nem, az a létezésbeli elkü-

lönülés, amely a relatív létezőt elszakítja a Feltétlentől. Az előbbi a Princípium viszonya a megnyilvánuláshoz, az utóbbi a megnyilvánulás viszonya a Princípiumhoz – azt is mondhatnánk, hogy a Princípium „nézőpontjából" egység van, a teremtmények nézőpontjából pedig különbözőség és elkülönültség, már amennyiben pusztán önmaguk és semmi többek.

Bizonyos értelemben a világok olyanok, mint az élő szervezetek, a lények pedig, mint a vér vagy a levegő, amely bennük kering; a tartalmak éppúgy a Princípium „illuzórius" kivetülései, mint az, ami tartalmazza őket – illuzóriusak, hiszen valójában semmi sem különülhet el tőle –, azonban a tartalmak dinamikusak, míg az, ami tartalmazza őket, statikus; e megkülönböztetés a szökőkút szimbólumában nem jelenik meg, megjelenik viszont a légzés vagy a vérkeringés szimbólumában.

A bölcs a dolgokat szükségszerűen tökéletlen és átmeneti külsőlegességük fényében szemléli, de egyúttal tökéletes és örökkévaló tartalmuk fényében is. Morális, következésképpen szigorúan emberi és akarati viszonylatban e külsőlegesség közvetve megfeleltethető a „bűn" ideájának, ez pedig olyan szempont, amit az embernek, mint aktív és szenvedélyes teremtménynek, soha nem szabadna figyelmen kívül hagynia…

*

Az embernek tudnia kell, hogy mi az, ami a tartalmat hordozza, és nem szabad szétszóródnia a tartalmazott dolgokban. Ami a tartalmat hordozza, az elsősorban a létezés csodája, másodsorban a tudatosság vagy értelem csodája, harmadrészt pedig az öröm csodája, amely kiterjedő és kreatív erőként mintegy betölti a létezés és az értelem „tereit". Mindannak, ami nem képes halhatatlanná lenni, el kell emésztődnie; a járulékos esetlegességek elenyésznek, egyedül a Valóság marad. Minden emberben van egy romolhatatlan csillag, egy lényegi alap, amely arra hivatott, hogy a Halhatatlanságban kristályosodjon ki; ennek örök előképe jelenik meg az Önvaló ragyogó közelségében. Az ember az igazságon, az imán és az erényen – és csakis ezeken – keresztül oldozhatja fel e csillagot időbeli kötelékeiből.

Fordította: Laki Zoltán

Jegyzetek

[1] [Forrás: Seyyed H. Nasr (szerk.): *The Essential Frithjof Schuon*. Bloomington, 2005, World Wisdom, 385–403. o. – *A szerk.*]

[2] E mítosz figyelemre méltó egyezést mutat a *Szaura-puráná* tanításával: miközben Siva, mint Kála [az „Idő" – *A ford.*], az új Teremtésen meditált – miután a régi leromboltatott, vagyis inkább újra felszívódott a *prakriti*be – elsőként a *tamasz*ból származó

elemek jelentek meg, úgymint a sötétség, a vakság, a tudatlanság és a tehetetlenség. Ez a Teremtés azonban elégtelennek bizonyult, ezért egy új Teremtés gondolata fogant meg benne, és így tovább, egészen az emberig.

[3] Guénon szavával élve, a világ még nem „szolidifikálódott". E téma, valamint a „szakrális földrajz" kapcsán lásd Guénon *The Reign of Quantity and the Signs of the Times* (Luzac, 1953) című művét [Magyarul: uő: *A mennyiség uralma és az idők jelei*. Debrecen, 2006, Kvintesszencia Kiadó – *A szerk.*], illetve *Spiritual Perspectives and Human Facts* című munkánkat (London, 1954, Faber and Faber).

[4] Ilyesmi *mutatis mutandis* napjainkban is megtörténhet, kivételes körülmények között és korlátozott mértékben, a mágikus – vagy „spiritiszta" – műveletek alkalmával, amelyek során tárgyak „dematerializálódhatnak" [megszűnhetnek anyagi-fizikai valóságukban – *A ford.*] és „rematerializálódhatnak" [újra megjelenhetnek anyagi-fizikai valóságukban – *A ford.*], valamint különféle pszichikus befolyások ölthetnek emberi formát. A szeánszok „ektoplazmája" a primordiális anyag egyfajta mágikus és formátlan utánzata.

[5] Tévedés azt hinni – noha ez egy széles körben elterjedt nézet –, hogy egyedül a vallásos felfogás az, ami szemben áll az evolucionizmussal.

[6] Ugyanez ismétlődik meg az anyaméhben: amint a test megformálódik, a halhatatlan lélek hirtelen, villámcsapásszerűen alászáll és rögzül benne, így semmiféle folytonosság nincs eme új lény és azon embrionális fázisok között, amelyek létrejöttét előkészítették. A transzformizmussal szemben helyesen mutattak rá nemcsak arra, hogy „a magasabbrendű nem származhat az alacsonyabbrendűből" (Guénon), hanem arra is, hogy – még ha egy létező képes is finomodni vagy visszafejlődni – egy fajnak semmiféle indítéka nem lehet rá, hogy új elemmel bővítse ki létezését, nem is beszélve arról, hogy semmi sem garantálja egy ilyen új elem örökölhetőségét (Schubert-Soldern).

[7] Minthogy a Sátán nem egy személy, Órigenész a „Halál" „elpusztításáról" beszél, és nem az ördög megtérítéséről; mindenesetre e végső elpusztítás nem jelent teljes megsemmisülést, minthogy nem a gonosz hatalmak valódi szubsztanciája, hanem ezek megromlott formája pusztíttatik el. Az *apokatasztázis* egy olyan átalakulás, amely nem jelent „személyes" reintegrációt. Az angyalok körében – legyenek jók vagy rosszak – a megszemélyesítések valójában csak „esetlegesek", és mindig az emberi világgal való kapcsolatuk függvényei.

[8] Az angyalok lényegét – a legfőbb vagy „centrális" angyalok esetétől eltekintve – nem közvetlenül Isten, hanem az isteni Attribútumok képezik; az angyalok magasabbrendűek az embernél, tisztán lényegi természetüknél fogva, vagy más szóval a formai kikristályosodás hiányából fakadóan; az ember ugyanakkor felettük áll középponti helyzeténél fogva – ez az oka annak, hogy a *bráhmin*ok „parancsolni" tudnak a *déva*knak. Ami a legfőbb angyalokat illeti, ezekről könyvünk, a *Dimensions of Islam* [London, 1969, Allen & Unwin – *A szerk.*] „En-Nur" című fejezetében szóltunk.

[9] Ez az Iblísz bukásáról szóló tanítás. Érdemes megjegyezni, hogy a *Korán* szerint Iblísz „tűzből teremtetett", következésképpen ő egy *dzsinn,* vagyis egy olyan lény, aki nem „fényből" való, hanem „tűzből". Hindú kifejezéssel élve azt mondhatnánk, hogy a *tamasz* (a sötétség, a „föld", a létbeli „megkeményedés" és a nem-tudás princípiuma), közvetve a *radzsasz*ból származik, azáltal, hogy „leválasztja" magát a *radzsasz*ról (a „tűz", a létbeli „kiterjedés" és a szenvedély princípiuma), amely viszont hasonlóan „görbe" úton a *szattvá*ból ered (a fényteljesség, a spirituális „áttetszőség" és a tudás princípiuma). A Lucifer név jelzi, hogy a rossz szelleme – nyilvánvalóan a bukáson keresztül, vagyis közvetett módon – a „fény hordozásából" ered, azaz a *szattvá*ból; e megközelítésben a közvetítő *radzsasz* a *tamasz*hoz vált hasonlóvá, pontosan úgy, mint ahogy a tudás szempontjából

a szenvedély a nem-tudáshoz hasonlítható, habár a kettő közötti különbség a maguk szintjén valóságos marad.

[10] E megsűrűsödésre, elkülönülésre és bukásra irányuló szenvedély hátterében egészen eltérő attitűdök állhatnak; székhelye lehet a gondolkozásban vagy a testben is – ez utóbbi bálványozása ugyanannyira vagy közel olyan mértékben végzetes lehet, mint az Igazság tagadása, nem is beszélve a rosszindulatról, amelyben a megkeményedés és a szenvedélyesség összekapcsolódása fölöttébb nyilvánvaló.

[11] Böhme, illetve az iszlámban al-Dzsílí, nagyon helyesen ragaszkodtak a pokolbeli állapotokkal járó élvezetek ezen aspektusához. Jegyezzük meg ennek kapcsán, hogy ha a pokol a szó valódi értelmében „örökkévaló" *(eternal)* lenne, és nem csupán „időben örökké tartó" *(perpetual)*, ily módon pedig az idővel együtt elenyésző, akkor az ördög részben jogosan követelné magának az isteni rangot; ez azonban nem lehetséges, minthogy a „semmi" nem tud „lenni".

[12] Mindezek ellenére nem lenne szabad alábecsülni az emberalatti teremtményeket. Egy metafizikai szempontból elfogadhatatlan, jóllehet bizonyos tekintetben kétségtelenül hasznos „emberközpontúság" klasszikus példája az a vélekedés, mely szerint az állatok és növények kizárólag azért teremtettek, hogy az ember testi létének fenntartását szolgálják – mintha minden növény és állat hasznos lenne az ember számára, és mintha e hasznosság magyarázatot adna e lények formájára, színére és egyéb végtelenül változatos jellemzőire, nem is beszélve a magasabbrendű állatok lelki egyediségéről és kontemplatív arculatáról. Mi több, ezen arculatok mindegyike nagyon nagy mértékben haszontalan maguknak az állatoknak és növényeknek a fennmaradása szempontjából. Az a tény például, hogy az oroszlán egyrészt nem hasznos az ember számára, másrészt sörénye van, ami viszont nem hasznos saját létfenntartása szempontjából sem, a maga módján rávilágít arra, hogy az állat egy olyan célt hordoz, amely egyfelől független saját testi lététől, másfelől független az ember vagy másvalaki számára való hasznosságától. Kétségtelen, hogy az állatnak nincs racionális értelme, azonban van tudatossága, amely szintén meghaladja a durva anyagot; márpedig egy tudatosság rendeltetés szerinti célját nem kereshetjük a tudattalanban; a természetben minden „Isten dicséretére" teremtetett.

[13] E téma kapcsán lásd Frithjof Schuon: *Gnosis* (London, 1959, John Murray), „Az emberi mikrokozmosz hármas arculata" című fejezetet.

[14] A *hatha-jóga* egyfajta „testi-létezésbeli gondolkozás", amit nemcsak hogy gyakorolni nem tud, de felfogni is képtelen egy olyan ember, aki az öltözködéssel kapcsolatos moralizmusban szenved.

[15] E funkció, a kikristályosodott formák redukálása a Lényegre, világosan rámutat a nő és a bor, avagy a szerelem és a megittasultság közötti szimbolikai megfelelésre. A lefelé, a formaalatti, homályos és kaotikus lényegiségek felé történő feloldódás számos tévképzet forrása, ami magyarázatul szolgál arra, miért nem használhat az exoterizmus bizonyos szimbólumokat. Másfelől azonban a geometrikus rendezettség ugyanígy baljós meghamisítások forrásává lehet, nevezetesen az elmebeli korlátozottságok kikristályosodásához vezethet, egy olyan szellemiséghez, amely a rendszerezés és részekre bontás jegyében áll, és a „logika tévedéséhez", amely tagadja és rossz hírbe hozza a Lényeg nem-formai, tiszta világosságát; ez utóbbi az, amelyet aztán tévesen a káosszal azonosítanak, miközben a forma a Feltétlen szinonimájává válik, a Végtelenség ideáját pedig felváltja a Lét Tökéletességének eszméje, amint az a „klasszikus gondolkozás" némely arculatában megmutatkozik.

Vukics András

A MODERN ÉS POSZTMODERN ORVOSLÁSRÓL

„Olyannak kell lennie az orvosnak, hogy mint a paraszt dönti ki fejszéjével a fát, úgy döntse ki ő is a betegséget."

„Mert úgy kell tárgyalni az orvoslás filozófiáját, hogy megértsék a szemek is, s a fülben is úgy csengjen, mint a Rajna zúgása, s hogy a filozófia moraja oly hangosan visszhangozzék a fülben, akár a zúgó szelek a tenger felől; s a nyelv is úgy ismerje, mint a mézet s epét; s ki tudja venni az orr is minden egyes illatát az egésznek."[1]

E tanulmány célja, hogy az egészség tradicionális felfogásának perspektívájából felvázolja a modern orvoslás alapjait és fundamentális tévedését. Ennek kapcsán foglalkoznunk kell a legutóbbi időkben színre lépő, a modern medicinát felváltó posztmodern orvoslással is, mely a tévedésnek egy egészen új rendjén alapszik.[2]

Ez a téma aligha igényel motivációt. Egyrészről tudjuk, hogy az orvoslás terén az utóbbi néhány évszázad során lezajlott, fejlődésnek tekintett folyamat önmagában igazolja a modern eszmerendszer egészét sok kortársunk szemében, még ha közülük néhányan egyébként el is ismerik a modernség egynémely következményének visszás mivoltát. E vonatkozásban tehát szükséges néhány hamis mítoszt eloszlatnunk. Másrészről a jelenkori orvoslásra épülő úgynevezett egészségügy a modern-posztmodern világ egyik meghatározó – hatalmi – tényezője, mely e világ embere számára megingathatatlan tekintéllyel rendelkezik, és amelyből való részesedést az általánosan sugalmazott felfogás szerint minden ember számára hovatovább elemi jognak kell tekinteni. Ezért e világ urai megdöbbentő nagyságrendű erőforrásokat fordítanak az ilyen értelemben felfogott medicina és egészségügy előmozdítására, melynek sikerét az állam illetve a kormányzat minőségének egyik elsődleges fokmérőjeként állítják be.[3]

A modern orvoslás alapvető tévedésének gyökerét könnyű megérteni, ha belátjuk azt, hogy az élet teljesen értelmetlen, ha nem rendelkezik életen túli, életfeletti céllal. Ezt voltaképpen, az egészen primitív emberek kivételével, lényének legmélyén mindenki tudja, és egy ilyen cél hiányának – esetleg a hétköznapi tudat körén kívül maradó – tudata idézi elő például a jelenkorban egyre általánosabbá váló depresszió különböző formáit. Vagyis e tudat a

depresszióhoz hasonló, félrecsúszott formákban annak ellenére képes felszínre törni, hogy a modern és méginkább a posztmodern ember monstruózus mechanizmusok egész sorát hozta létre és tartja fenn egyedül annak érdekében, hogy életének ilyetén értelmetlenségét elfedje.

Az életnek csak akkor van értelme, ha egy olyan szellemi út keretévé és eszközévé válik, amely az életen túlra vezet, meghaladva annak minden esendőségét, egy olyan cél felé, amely bárminemű megfosztottságtól mentesen a földi-emberi élet összes lehetőségét is integrálja magában. Bármilyen betegségből pedig csak akkor van értelme meggyógyulni, ha az így létrejött illetve elért állapot az útnak egy újabb, magasabb stációját jelenti, vagyis amennyiben mind a megbetegedés, mind pedig a gyógyulás szellemi aktus, amely bizonyos értelemben autonóm. Paracelsus mindezt, az általa egyébként nem nagy hangsúllyal figyelembe vett kereszténységnek megfelelő formában, a következőképpen fogalmazza meg:

> „Vegyétek jól észbe, hogy Isten büntetést vezetett be, jelként, hogy betegségeink által tudomásunkra hozza, miszerint összes dolgaink a semmivel egyenlőek, és a semmiben alapoztuk meg magunkat, és tudatlanok vagyunk az igazság vonatkozásában. Sőt, minden tekintetben gyarlóak vagyunk, és képességeink és tudásunk a semmivel egyenlőek. (…) Továbbá, minden kór egy purgatórium."[4]

Az idézet értelmezéséhez azt kell megjegyeznünk, hogy Isten akarata egyáltalán nem független az emberétől, hanem éppen ellenkezőleg, az ember leginkább autonóm akaratával esik egybe. Minden betegség tehát Isten – vagyis az ember leginkább autonóm – akarata szerint egy olyan (relatív) purgatórium, melynek célja az igazság felőli tudatlanság, valamint az evilág semmivel egyenlő dolgaihoz való kötöttség és az azokban való megalapozottság (relatív) felszámolása.

A modern orvoslás fundamentális tévedése tehát ama attitűd, miszerint amennyiben lehetséges, mindenkit meg kell gyógyítani, az életet mindenáron, minden rendelkezésre álló eszközzel a legvégsőkig fenn kell tartani, akkor is, ha a páciens ennek következtében egy szellemi értelemben még a megelőzőnél is sötétebb, reménytelenebb állapotba kerül, és esetleg számos ilyen közbenső, egyre hanyatló stációt követően élete valamilyen még nyomorultabb módon ér majd véget. A modern gyógyításnak ez az eredménye az általános, és minden egyes „gyógyítási" aktusa jellemző módon csak a testbe, az életbe, az evilágba való belecsontosodást és a halálfélelem fokozódását, vagy éppen a teljes elbutulást idézi elő. Ezt a helyzetet mindennél jobban illusztrálja a mai öregek többségének állapota. Nem képesek a szellemi tekintély valamely magas fokát realizálni, mely cél az aggkor megérésére való törekvés egyetlen motivációja le-

hetne, hiszen egyedül ez képes kompenzálni a test öregedésével járó negatívumokat.[5] Ehelyett a *dementia* és a démoni megszállottság egyénenként változó arányú keverékével jellemezhető, vagy egyenesen élőhalottszerű állapotokba jutnak. Összességében tehát annak pozíciójában találják magukat, aki mindenben csak veszített, melynek fényében nem csoda, hogy a mai öregek által nem kevés további méreg jut a jelenkor egyébként is mélységesen intoxikált világába.

Egy némileg más megközelítésben a modern orvoslás tévedése azzal kapcsolatos, hogy az egészséget nem a megfelelő síkon keresi. Az *Egész*ség ugyanis nem az evilágban keresendő, mert ott nem lehet megtalálni. Ehelyett – az olyan, végső soron azonos célfogalmakkal együtt, mint a Szabadság, a Boldogság, a Tudás, a Béke, amelyeket a modernek ugyancsak nem a megfelelő síkon próbálnak fellelni – az élet életfeletti, transzcendens céljával van összefüggésben.[6] Vagyis a betegségnek és a gyógyulásnak csak akkor van értelme, ha a páciens e transzcendens értelemben *egészségesebbé* válik, mint azelőtt volt. Továbbá, mivel egészség az evilágban nem lehetséges, a közönséges, vagyis az evilág által meghatározott emberi életet magát is egyfajta betegségnek kell tekintenünk.[7] Egy olyan gyógyítási aktus tehát, amely eme ontikus kór felszámolása érdekében semmit sem tesz, sőt, annak csak egyre idültebb és gócosabb formáit idézi elő, egyáltalán nem is tekinthető orvoslásnak.

A Tradíció világának embere rendelkezett az ahhoz szükséges szellemi alapelvekkel, hogy fizikai testét teljesen önmagáénak tudhassa, önmaga egy olyan részének, melynek fenntartásáért illetve gyógyulásáért – mint ahogy egy magasabb szinten a megbetegítéséért is – végső soron ő a felelős. Ezzel kapcsolatban másoktól legfeljebb támaszt és útmutatást várhat, a gyógyulásra illetve gyógyításra a tradicionális orvos rávezetheti, mindezek azonban esszenciálisan az ő, a test *birtokosának* kezében vannak. Paracelsus ennek kapcsán így szól:

> „[M]inden kór egy tisztítótűz. Ezért egyetlen orvos sem képes gyógyítani, csak akkor, ha a tisztítótüzet kioltotta Isten [vagyis az ember leginkább autonóm] akarata. Ezért az [igazi] orvos az, aki az eleve elrendelt tisztítótűzzel harmóniában dolgozik."[8]

Itt az „eleve elrendelés" ugyancsak egybeesik a „szabad akarattal", vagyis az ember leginkább autonóm akaratával. Az orvosnak a medicina e legmagasabb szintjén tehát az a szerepe, hogy az isteni, vagyis az ember legigazibb önmagából származó befolyások csatornájává váljék.[9]

A modernek számára ez persze értelmezhetetlen. Az ő eszmerendszerük logikus következménye, hogy az embert tökéletesen a testtel azonosítják, teljesen a fizikalitásból vezetik le. Ám amikor nem mennek el idáig, akkor is kiszolgáltatják őt testének, hiszen ez a nyomorúságos kis sajka az, amely az embert

felszínen tartja az életét körülölelő Semmi határtalan tengerén. E hordozó szerkezet *meghibásodás* esetén pedig *javítás*ra szorul, melyet szakavatott specialistákra kell bízni, és amely folyamat során a páciens részéről a gyógyulási processzus tudatos irányítása, sőt, akár bármilyen szintű tudatosítása nem szükséges, és általában teljesen hiányzik.[10]

A modern orvoslás eljárásának alapmodelljét nagyon egyszerűen összegezhetjük, ha egy olyan sarkításhoz folyamodunk, amely kimutatja a modellben bennerejlő utópiát. A modern páciens felkeresi a modern orvost, vagyis az emberi test mint fizikai[11] mechanizmusok összességéből álló szerkezet javításának avatott specialistáját. Az orvos egzakt fizikai diagnosztikai módszerekkel megállapítja a probléma fizikai szintű eredetét, mely az egyetlen olyan szint, ami számára felmerülhet.[12] A diagnózis alapján pedig kiválasztja az orvosi módszerek fejlődésének adott pontján rendelkezésre álló legmegfelelőbb terápiát, amely ugyancsak tisztán a fizikai síkon lezajló operációkból áll.

A vázolt modell azonban működésképtelen. És ennek nem az az elsődleges oka, hogy gazdasági és egyéb tényezők miatt a szükséges eszközök nem állnak rendelkezésre, vagy nem alkalmazhatók, hanem tisztán elvi okok teszik működésképtelenné. És valóban, az, amit e tanulmány keretei között *modern orvoslás*ként definiálunk, és amely az elmúlt mintegy két évszázadban, egészen a legutóbbi időkig egyeduralkodó volt a hivatalos orvoslásban, nem is így működött. Az említett egzaktságot (amelynek fogalmát alább pontosítani fogjuk) csak a *posztmodern orvoslás* képes megvalósítani, azonban óriási áron.

A modern medicinában számos nem-egzakt elem volt jelen, amely az orvos személyén keresztül megnyilvánuló minőségekből származott. Ismeretes például, hogy a modern medikus diagnózisa gyakran nem analízisen alapszik, hanem egyfajta relatív egységlátásból, „intuícióból" fakad, melyben a személyes tapasztalaton kívül jelentős szerepet játszik egy speciális, ilyen irányú egyéni kvalitás, amely az orvost „jó diagnosztává" teszi. Emellett a modern korszakban a terápia megválasztásában is megnyilvánultak személyes preferenciák, megérzések és egyéb, az orvos személyéből fakadó tényezők.

Az 1990-es évektől kezdődően a hivatalos orvoslásban mind a koncepcionális, stratégiai, mind pedig a gyakorlati, taktikai síkon az imént vázolt, mérsékelten modern szemlélettel szemben mindinkább átveszi az uralkodó szerepet egy, a modernséget maximalizáló szemlélet: az úgynevezett bizonyítékokon alapuló orvoslás, ismertebb angol megnevezéssel *evidence-based medicine*.[13] Álláspontunk szerint a hivatalos medicina ezzel a posztmodern korszakba lépett.[14] A bizonyítékokon alapuló orvoslás bevezetésének meghökkentő hallgatólagos üzenete – amely azonban összhangban áll azzal, amit imént az általunk modernként definiált medicina nem-egzakt mivoltáról elmondtunk –, hogy körülbelül az 1990-es éveket megelőzően a hivatalos orvoslás nem, vagy nem eléggé alapult „bizonyítékokon"!

Vizsgáljuk meg, mi az elvi oka ennek, miért van az, hogy a modern medicina általunk vázolt modellje nem alapszik, de nem is alapulhat bizonyítékokon, pontosabban olyan tényeken, melyeket a modernek tudományos bizonyítékoknak tekinthetnének. A modern természetszemlélet szerint a természet kvantitatív módon írható le a fizika mint modern tudomány alapján. A pozitív és mennyiségileg kifejezhető tények alkotják az egyedüli biztos tudást. Minden tapasztalható minőség megalapozható mennyiségileg, és minden entitás illetve folyamat, legyen bármilyen összetett, redukálható a fizika entitásaira illetve folyamataira. Az élő szervezet és az emberi lény sem más, mint atomok illetve még elemibb részecskék speciális módon elrendezett halmaza.

Bár a modern természetszemlélet mindezt magabiztosan posztulálja, a természet mennyiségi leírása valójában még a modernek saját szempontjai szerint sem tekinthető sikeresnek. A fizika modern tudományában ugyanis a mennyiségi leírás például már akár csak kevéssé összetett atomok esetében sem vihető végig teljes következetességgel, és akkor milyen messze vagyunk még a kémia által vizsgált entitásoktól, vagy a biológia vizsgálódásainak tárgyát képező élő szervezetektől, amelyek – legalább ennyit a moderneknek is el kell ismerniük – még a kémiai molekuláknál is számos nagyságrenddel összetettebbek. A fizika mennyiségi leírásának ilyetén korlátja pedig nem a módszerek „fejletlenségéből" vagy a számítási kapacitás korlátaiból következik, hanem tisztán elvi – matematikai – okokból adódik, vagyis e helyzeten semmiféle jövőbeli „fejlődés" nem változtathat.

Ismeretes azonban, hogy a természet modern tudományos leírása nem áll meg az egyszerű atomoknál, hanem sokkal bonyolultabb fizikai, kémiai és biológiai entitások leírására tör, és látszólag ezekben az esetekben sem teljesen eredménytelen. Hogyan hidalja tehát át a mennyiségi leírás következetes végigvitelének lehetetlenségét? Ennek két, alapvetően eltérő módját azonosíthatjuk. Az első stratégia alapja az, hogy a modern tudós az egyre bonyolultabb „rendszerek" vizsgálata esetében megelégszik egy egyre kevésbé teljes kvantitatív leírással, kevesebb számú mennyiséggel kísérelve meg leírni a rendszert, mint amennyit a teljes leírás megkövetelne, és a kvantitatív leírásban ily módon keletkező hézagokat kvalitatív elemekkel igyekszik befoltozni.[15]

Ez a módszer a medicina vonalán úgy jelentkezik, hogy például az emberi vérkeringés vizsgálatakor – amely bár csak egyetlen szervrendszer a sok közül, mégis önmagában is szinte határtalanul komplex, valamint a többi szervrendszerrel is nagyon összetett kapcsolatban áll, sőt, lelki tényezőkkel is, odáig elmenően, hogy akár csak egy közepes erősségű emóció jelentős változásokat idézhet benne elő – a modern orvos az esetek túlnyomó többségében kénytelen három mennyiségi jellemzővel – a vérnyomás két értékével és a pulzusszámmal – megelégedni. Az így kapott, enyhén szólva hézagos kvantitatív leírást pedig a diagnózis felállítása érdekében kénytelen minőségi

elemekkel megfoltozni, vagy egyenesen holisztikus jellegű, intuitív meglátásokhoz folyamodni, melyek révén megkerülve azt, hogy analitikus módon fel kelljen fejtegetnie a komplexitás sok-sok egymásra épülő szintjét, mintegy egy lépésben eredményt érhet el. Mindez a modern orvos esetében jobbára tudattalanul történik, és mind a folyamat, mind pedig az eredmény az adott személytől is erősen függhet. Összefoglalva elmondhatjuk tehát, hogy a modern medikus még elvben, a modern orvostudomány saját szempontjai alapján sem rendelkezhet olyan eszköztárral, melynek révén egzakt, „bizonyítékokon alapuló" módon megállapíthatná a hozzá forduló páciens állapotát, illetve felállíthatná a diagnózist.

Azonban, mivel a következetes kvantitatív leírást lehetetlenség keresztülvinni, született egy második, az előzőtől radikálisan eltérő, sőt, azzal bizonyos szempontból ellentétes stratégia is, amely eléri azt, hogy a hiányos mennyiségi leírás hézagai *mennyiségekkel* foltozhatók be, ám egy egészen más, a fizikai mennyiségek síkjánál is alacsonyabb síkhoz tartozó mennyiségekkel. Ezáltal nagymértékben kiküszöbölhetők az első stratégia alapján kénytelenül bevezetett, a maximálisan modern szemlélettől idegen minőségek, ám csak ama óriási áron, hogy teljesen le kell mondani az egyedi rendszerek leírásáról, és ehelyett rendszerek sokaságának leírására kell áttérni, feltételezve azt, hogy a sokaság elemeit alkotó rendszerek teljesen egyformák. A statisztikus leírásról van szó, az említett alacsonyabbrendű mennyiségek pedig a különböző események sokaságbeli megvalósulásának statisztikus súlyai, melyeket közönségesen – és hibásan – a „valószínűség" terminussal jelölnek. A statisztikus módszer lényege, hogy lehetőséget ad úgynevezett korrelációk megállapítására: ha a sokaságban két esemény elegendően nagy számban, elegendően nagy valószínűséggel együttesen fordul elő, akkor azokat korreláltaknak tekintik, melynek alapján ok-okozati összefüggést is megállapítanak a két esemény között.[16] Ez a statisztikus módszer alapján anélkül megtehető, hogy a kauzális összefüggés hátterében meghúzódó valódi folyamatokat feltárnák. Ezek a folyamatok ugyanis az e módszerrel vizsgált rendszerek esetében meghatározatlanul bonyolultak lehetnek, és éppen e komplexitás megkerülése érdekében folyamodnak a statisztikus leíráshoz.

Azt mondhatjuk, hogy míg a modern medicina az első stratégiát választotta, nem szembesítvén az embert a modernség ama maximális következményével, miszerint ő pusztán egy statisztikus sokaság elemének tekinthető, addig a posztmodern orvoslás már minden különösebb aggály nélkül a második stratégiát teszi magáévá. Valóban, ha közelebbről megvizsgáljuk, mit ért a bizonyítékokon alapuló orvoslás a „bizonyíték" fogalma alatt, akkor kiderül, hogy amit nagyon határozottan előnyben részesít, sőt, szinte kizárólagosít, az a statisztikai alapú klinikai vizsgálat,[17] miközben az orvos személyes, tapasztalatokon – vagy az említett speciális értelemben vett intuíción – alapuló vé-

leményét csak a legutolsó sorban, végszükség esetén lehet figyelembe venni. A páciensnek tehát, aki magát a posztmodern orvoslásnak aláveti, azzal kell szembesülnie, hogy a diagnózis és a terápia során voltaképpen nem is őt magát fogják vizsgálni illetve gyógyítani, mert az erre szolgáló módszereket már előre kvantitatív igénnyel kidolgozták, hozzá tökéletesen hasonló egyedek ezrein végzett statisztikus vizsgálatok alapján. A páciens ennek következtében olyan prognózisokkal találkozik, hogy például jelenlegi állapota alapján – pontosabban az alapján, amit a posztmodern orvos az állapotának tekint, mert a beteg valódi állapota számára hozzáférhetetlen, sőt, mint posztmodern orvost nem is érdekli – bizonyos valószínűséggel fog kifejlődni bizonyos betegsége, ami még a valószínűség fogalmának is tiszta kiforgatása, hiszen az csak a tetszőleges számban ismételhető jelenségek esetében lenne alkalmazható, míg az említett helyzetben a legtöbb, amit valójában mondani lehetne, az az, hogy *az adott személynél* vagy kifejlődik a kérdéses betegség, vagy nem.[18]

Iménti leírásunk talán nyilvánvalóvá teszi a posztmodern medicina cinikus embertelenségét. Nekünk azonban nem az a célunk, hogy moralizáljunk, hanem tisztán elvi okok alapján kívánjuk demonstrálni a statisztikára alapozott orvoslás alkalmatlanságát, ami attól is teljesen független, hogy a gyakorlatban működik-e vagy sem, hiszen ha működni látszik, végső soron az is csak a működőképesség helytelen kritériumai miatt van, amelyek szorosan összefüggenek az egészség helytelen modern felfogásával. A statisztikus módszer voltaképpen soha, semmilyen esetben, a vizsgálat semmiféle tárgya esetében nem érvényes, ám ha valaki ember létére önmagára nézve érvényesnek tartja, azzal már eleve nagyon súlyos betegnek deklarálja magát, ráadásul elzárva a gyógyulásnak és az egészségnek még a lehetőségétől is.

Nyilvánvaló, hogy bárhogyan is építsék fel a vizsgálatok alapját képező statisztikus sokaságot, annak egyedei sohasem lesznek azonosak – vagyis nem létezhet homogén statisztikus sokaság –, legfeljebb bizonyos szempontok szerint hasonlóak.[19] Az is igaz azonban, hogy az anyag, az individuáció princípiuma, a legalacsonyabb, leginkább kvantifikálható szintjein egyben az egyformaság, az uniformizáció princípiuma is. Minél alacsonyabb szinten tekintünk rá az emberre, minél inkább mennyiségileg próbáljuk leírni, az egyes emberi individuumok annál egyformábbnak fognak látszani. Bármennyire furcsának tűnjön is a modern-posztmodern antropológusnak, mégis a testi szint az, amelyen az emberek a leginkább uniformak, míg a lelki szinten már jóval nagyobb, a szellemhez való viszony szintjén pedig egészen radikális különbségek állnak fenn az egyes emberek között. Minél inkább eltávolodunk a valódi szellemi autonómiától, annál inkább az uniformizáció érvényesül, míg paradox módon az *egyetlen* Isten akaratának megnyilvánulása a különböző létezőkben, bár a nyelv tehetetlensége miatt Istenről csak úgy tudunk beszélni, mint egy lényről, valójában a legtávolabb áll az uniformizációtól. A poszt-

modern medicina döntő elvi hibája tehát az, hogy az általa kizárólagosított statisztikus mennyiségi módszer alkalmazhatósága érdekében az embert csak a leginkább uniformizáló, legalacsonyabb, tulajdonképpen már emberalatti síkon ragadja meg, és ezzel végérvényesen megfosztja őt az egészség, a betegség és a gyógyulás bármilyen szinten autonóm megélése, sőt, a transzcendens értelemben vett Egészség lehetőségétől, amely vonatkozásokban a modern orvoslás minőségibb szemlélete bizonyos lehetőségeket még nyitva hagyott. Annak, hogy *a jelenkorban* a statisztikai alapú kvantitatív bizonyítékokra építő medicina nem teljesen működésképtelen, egy lényeges oka az is, hogy egyre több a minőségtelen tömegember, az olyan ember, akivel kapcsolatban leírásmódja nem teljesen érvénytelen.

Miért tekintjük a medicina statisztikus mennyiségi bizonyítékokon alapuló vonulatát, illetve általánosabban az ember statisztikus leírását posztmodernnek, azon túlmenően, hogy fentebb az orvoslás vonalán maximalizált modernségként jellemeztük? Miért ezt tekintjük posztmodernnek, amikor ezáltal szembemegyünk olyan, magukat modernként definiáló orvos-gondolkozókkal, akik éppen a „tudományos bizonyítékokon" alapuló medicinát igyekeznek megvédelmezni a posztmodern *en bloc* tudománykritikájával[20] vagy a *New Age* álspiritualitásának kuruzslási metódusaival szemben?[21] Mi e szerzőknél jóval általánosabban definiáljuk a posztmodern fogalmát, és az ennek megfelelő álláspontunk szerint a statisztikai alapú orvoslás nem tekinthető tudományosnak még a modern értelemben sem. Ellenkezőleg, benne a posztmodern ama attitűdjének megnyilvánulását látjuk, mellyel cinikusan beismeri ugyan a modernség, a modern tudomány tehetetlenségét egy olyan összetett „rendszerrel" szemben, mint az emberi individuum, de a modern állapotot nem valamely, a modernséget megelőző, szellemibb állapot restaurációja értelmében számolja fel, hanem egy még szellemtelenebb állapottal helyettesíti. Mindezt pedig olyan látens, a modernségből alattomban átcsempészett alapelvek mentén teszi, mint amilyen esetünkben az ember anyag általi teljes meghatározottsága, az emberek egyenlőségének elve, illetve az egészség hibás modern felfogása. A posztmodern egy másik vonása is megnyilvánul azonban a statisztikára alapozott orvoslásban, amelyet már a posztmodern filozófia – helyesebben „miszozófia" (Buji) – ama alapfogalmában azonosíthatunk, amit „diskurzusnak" nevez.[22] A posztmodern ugyanis a modernitásból nemcsak a tudományosságot támadja, hanem az individualizmust is, azonban ismét csak nem azzal a céllal, hogy a tradíció emberének a legfőbb, a személyfelettiségre irányuló törekvését restaurálja vele szemben, hanem éppen ellenkezőleg, az individuumot a kollektívumban oldja fel, tudása és világátélése vonatkozásában teljesen a kollektívum által meghatározottnak tekinti. E szemlélethez pedig tökéletesen illeszkedik a medicina ama vonulata, amely az embert egy statisztikus sokaság elemeként kezeli.[23]

Végezetül tekintsük át röviden, milyen okok vezették a medicinát a „bizonyítékokon alapuló orvoslás" bevezetésére. A modern korszakot jellemző fent említett személyes orvosi tényező, melyet a posztmodern medicina magából kiküszöbölni igyekszik, két vonatkozásban okozott súlyos problémákat az elmúlt néhány évtizedben, azonban mindkét vonalon a problémák végső oka nem ez, hanem a degenerált modern szemlélet. Az első az orvos felelősségének kérdése illetve az egyre szaporodó orvosi kártérítési perek problémája, amelynek végső oka az a hibás szemlélet, mely szerint mindenkinek joga van a modern egészségügyi ellátásra, sőt, bizonyos körülmények között köteles is annak alávetni magát. Főleg az utóbbi esetben, illetve olyankor, amikor a páciens nem rendelkezik a döntés lehetőségével, súlyos dilemmákat okoz egy esetleges orvosi hiba megítélése. Ennek kiküszöbölése érdekében terjesztették el a protokolláris orvoslás elvét, amely szerint a medikusnak a diagnosztikában és a terápiában egyaránt előre megszabott, „bizonyítékokon alapuló" módon felállított sémák, úgynevezett protokollok szerint kell eljárnia, melyek várható eredménye statisztikus vizsgálatok alapján mennyiségileg is kifejezhető. A bírói gyakorlat szerint, ha az orvos szigorúan ragaszkodik a protokollhoz, akkor nagymértékben mentesül bármiféle műhiba vádja alól egy esetleges eljárás során.[24] A személyes orvosi tényező okozta másik probléma az, hogy igen megnehezíti az egészségügy gazdasági és pénzügyi szabályozhatóságát, amelynek végső oka azonban ismét csak egy degenerált modern-posztmodern szemlélet, mely szerint a társadalom minden aspektusa redukálható a gazdaságra, sőt, a pénzügyre, amely utóbbi még a gazdaságnak is csak a legalacsonyabb, mennyiségileg kifejezhető szintjét képviseli. A posztmodern „orvoslásban" – ahol a páciens is csak egyfajta „fogyasztó" – ugyanis már egyáltalán nem kell mindenkit, mindenáron meggyógyítani, hanem nagyon jelentősen figyelembe kell venni a gazdasági-pénzügyi hatékonyság szempontját is. Az ilyen vonatkozású szabályozhatóság problémáját a jelenkor által megkívánt szinten megoldják a nagyskálájú statisztikus felmérések, és az ezekhez jól illeszkedő protokolláris orvoslás.

Korunk destruktív eszmei szintű, társadalmi, politikai vagy éppen tudományos folyamatainak azonban a gazdaság minden esetben csak egy felszíni mozgatórugója, még olyankor is, amikor az itt tárgyalt helyzettel ellentétben e szempont maga is csak többé-kevésbé rejtetten érvényesül. E folyamatok fő motivációja ugyanis – függetlenül az azokat bármilyen szinten megvalósító vagy az azokban résztvevő személyek szándékától – „az Ég beboltozásának" (Guénon) tökéletesítése, a szellem felé való nyitás lehetőségeinek eltorlaszolása, az ember eltérítése a szellemtől illetve a valódi, transzcendens értelemben felfogott Egészségtől, az ember egyre súlyosabb megbetegítése ebben az értelemben, és bebörtönzése az anyag egyre mélyebb, nivelláló és uniformizáló bugyraiba. Amint láttuk, a statisztikus mennyiségi bizonyítékokon alapuló orvoslás valósággal excellál e tekintetben, és éppen ez a legmagasabb-legmélyebb oka

annak, hogy a jelenkor destruktív folyamatait *végső soron* irányító sátáni erők a bevezetésén és általános elterjesztésén fáradoznak. Hiszen talán éppen ebben pillanthatjuk meg a maximálisan modern tudomány legördögibb üzenetét az ember számára: hogy lehetséges őt – élesre állítva, az Ént – úgy kezelni, mintha az csak egy statisztikus sokaság eleme lenne.

*

Írásunknak természetesen nem volt célja eltántorítani az olvasót attól, hogy bármilyen körülmények között igénybe vegye a hivatalos medicina módszereit. Egy önmaga lehetőségeit komolyan vevő embernek azonban minden síkon világosan kell látnia ennek következményeit. Ama roppantul baljós tendenciát pedig, hogy a modern-posztmodern orvoslásnak illetve az annak megfelelően felfogott közegészségügynek való alárendelődést a legkülönfélébb törvényi és egyéb eszközökkel immár mindenki számára kötelezővé kívánják tenni – és ez újabban mindinkább a modern pszichológiának való alárendelődésre is kiterjed –, semmiképpen sem nézhetjük tétlenül.

Az orvoslás tradicionális formáinak jelenkori állapotával és – egyáltalán – alkalmazhatóságával kapcsolatos, roppantul összetett problematika tárgyalása messze meghaladta volna e tanulmány kereteit, így erre egy másik alkalommal szándékozunk visszatérni. Mindezeken túlmenően azonban a gyógyulás és az egészség végső, transzcendens, múlhatatlan és romolhatatlan szintje az, amit a leginkább szemünk előtt kell tartanunk.

Jegyzetek

[1] Paracelsus: *Paragranum. Az igaz gyógyítás oszlopai.* H. é. n. Helikon Stúdió, 14. és 24. o.

[2] A szerző köszönetet mond Vukics Viktóriának a tanulmány koncepciójának kialakításában és az írás elkészítésében való esszenciális közreműködéséért.

[3] Jelen írás keretei között mindvégig fenntartjuk azt az álnaiv attitűdöt, miszerint a jelenkor döntési pozícióban lévő személyei az egészségügy ilyetén előmozdítását jóhiszeműen eszközlik, ám szemléleti degeneráltságukból kifolyólag nem számolnak a témánkat képező szempontokkal. (A „degeneráció" kifejezést itt és az alábbiakban nem pejoratív, hanem tisztán etimológiai értelemben használjuk.) Nem foglalkozunk tehát azzal az egyébként fontos jelenséggel, hogy az orvoslással kapcsolatos egyes technológiák a nem éppen jóhiszemű ellenőrzés és befolyásolás eszközévé, vagy egyenesen fegyverré válhatnak bizonyos jelenkori érdekcsoportok kezében.

[4] Theophrastus von Hohenheim (Paracelsus): *Volumen Medicinæ Paramirum.* Baltimore, 1949, The Johns Hopkins Press, 57. o.

[5] Ama relatív kompenzációval, melyet az utódok egyre újabb generációi önmagukban jelenthetnének, a család intézményének fokozódó széthullása miatt, napjainkban már egyre kevésbé lehet számolni.

[6] Ezt az összefüggést a legszebben talán a német *das Heil* szó fejezi ki, amely egyszerre jelenti a teljes lény, vagyis a test, a lélek és a szellemmel való kapcsolat egészségét és az Üdvösséget.

[7] Erre a problémára bizonyos mértékig még ma is reflektálnak (modern) keresztény orvosok. Lásd például D. Aldridge: Healing and medicine. *Journal of the Royal Society of Medicine,* 84. sz. (1991. szeptember) 516–518. o. Valamint Donal P. O'Mathuna és Dennis McCallum: Postmodern Medicine: Miracle or Menace? *Today's Christian Doctor,* 27. sz. (1996. ősz) 28–32. o.

[8] Uo.

[9] Paracelsus erre néhány oldallal később némileg paradox megfogalmazással tér vissza: „Isten megteremtette a medicinát és az orvost, annak ellenére, hogy Ő Maga az orvos, és az orvoson keresztül tevékenykedik, és Önmagában, az orvos nélkül semmit sem tesz." Uo. 61. o. Az idézett részletek a szerző által tételezett öt hierarchikus kórok közül a legfelső, az *Ens Dei* leírásából származnak. Ezen a szinten a betegség mechanizmusáról már semmit sem lehet mondani, és az orvos nem tehet semmit, mert a páciens „Isten akaratának megfelelően", vagyis teljesen autonóm módon szabja ki magára mind a betegséget, mind pedig a gyógyulást. Az egyre alacsonyabb szinteken – *Ens Spirituale, Ens Naturale, Ens Veneni, Ens Astrale* (lásd még 17. jegyzet) – az autonómia mindinkább csökken. Az öt *Ens* abban az értelemben alkot hierarchiát, hogy a magasabbak a legtöbb megbetegedésben jelen vannak, olyankor is, amikor az alacsonyabbak hatása nem mutatható ki, míg az *Ens Dei* kivétel nélkül minden esetben jelen van.

Az e tanulmányban többször hivatkozott Paracelsus a tradicionális nyugati medicina különleges alakja, a hermetikai orvoslás teoretikusa és gyakorlója. Műveiben – amelyeknek befogadását gyakran jelentősen nehezíti az a hermetikai szerzőkre jellemző módszer, mellyel mondanivalójuk lényegét az avatatlanok illetve a nem elegendően elszánt törekvők elől egy sereg irreleváns, humoros, paradox vagy egyenesen önellentmondó részlet közé rejtik – komoly kritikát fogalmaz meg az orvoslás mindazon irányvonalaival szemben, melyek nem a filozófián alapulnak, mert „az orvoslásban egy alap van csak, hasadhatatlan", és „az [igazi] orvos tudja, mi volt az ember előtt: ez a filozófia", amely filozófiának szupraracionális rendűnek kell lennie, hiszen „nem elég az ész az orvoskodáshoz", „mert értelmünk, ahogyan koponyánk magába zárja, túlságosan is gyenge ahhoz, hogy orvost állítson ki". A filozófia fogalma alatt Paracelsus tehát a hermetika filozófiafeletti tradícióját érti, modern interpretátorai mégis hajlamosak ezt a modern tudomány egy germinális formájával azonosítani, Paracelsust pedig megújítóként, a modern tudóstípus egyik nagy előfutáraként feltüntetni, aki a haladás és a racionalizmus égisze alatt kritizálta volna „maradi" kortársait. Pedig nem nehéz észrevenni, hogy kritikája bármely más irányzatnál inkább éppen a modern tudományra, illetve az arra alapozó orvoslásra érvényes. Hiszen mindenkinél inkább a modernek azok, akik „töredékeken nőttek fel", „a mesterségnek nem inkább a szikláját [akarván] tekinteni, hanem a homokját", mivel a jelen tanulmányban elmondottak értelmében a természetnek csak töredékei, homokszemcséi hozzáférhetők számukra, akik „tudományukat a tükör halott ábrájából akarják meríteni", és „szirupjaikkal meg piluláikkal túl akarnak kiabálni minden arkánumot". Paracelsus így szól hozzájuk: „A természet dolgai nálatok minden igazságnak híján lettek leírva, s szavatok és alapotok merő vélekedés és sejtelem, nem más (…). Haramianyelv, amit mondotok mindenkinek, s furcsálatos fejtő- meg szótárakat faragtatok, aki beléjük néz, rászedés nélkül nem ússza meg, s ilyen különc haramianyelvvel külditek az embereket a patikába, hogy a saját kertjükkel is jobban járnának." *Paragranum.* Id. kiad., elszórtan.

[10] A modernség egy későbbi fázisában színre lépő modern pszichológia a meghibásodás és javítás metaforájának érvényét a lélekre is kiterjeszti, pontosabban arra, amit lélekként tételez, és amelyet a helyébe állít mindannak, ami a tradicionális antropo-

lógiai struktúrában a lélek összehasonlíthatatlanul gazdagabb tartományát képezi. A modern pszichológia ilyetén attitűdje komoly problémákat vet fel az emberi identitás vonatkozásában, hiszen az ember mint olyan most már nemcsak a testben, hanem a lélekben sem lelhető fel. E pszichológia kritikai bemutatásához lásd Titus Burckhardt: Modern pszichológia. *Ars Naturæ* (Szeged), III–IV. sz. (2011) 238–256. o. Az úgynevezett pszichiátria mint a modern klinikai orvoslás egyik ágazata módszereinek embertelen elnagyoltsága és beavatkozásainak döbbenetes brutalitása miatt voltaképpen már kritikát sem érdemel.

[11] A „fizikai" szó alatt e tanulmányban nemcsak azt a tartományt értjük, amely a fizika mint modern tudomány vizsgálódásainak tárgyát képezi, hanem a modernek által természetként felfogott tartomány egészét, vagyis a kémia és a biológia mint modern tudományok tartományait is.

[12] Ez a vegytiszta modernitásban annak ellenére így van, hogy a gyakorlatban a modern orvos esetleg elismeri az emberi „lélek" szerepét a megbetegedések alakulásában. Ez azonban olyan, a lélek hagyományos felfogásával ellentétes értelmezési keretben is lehetséges, miszerint e lélek ugyancsak teljesen a fizikalitás által meghatározott, ám annyira komplex „rendszer", hogy egzakt fizikai leírása – legalábbis egyelőre – nem lehetséges.

[13] E szemlélet röpiratszerűen tömör, átfogó leírásához lásd Jonathan Belsey: *What is evidence-based medicine?* London, 2009, Hayward Medical Communications.

[14] Az eszmetörténetileg szorosan vett modernitás mint „mérsékelt modernitás" és az eszmetörténeti posztmodernitás mint „maximális modernitás" értelmezéséhez lásd Buji Ferenc: Isten halálától az ember haláláig. Az értelem posztmodern önfeláldozása. *Ökotáj* (Budapest), 41–42. sz. (2009) 10–31. o.

[15] Valójában bármilyen fogalomalkotás, amely pedig elengedhetetlen ahhoz is, hogy e tudományokról egyáltalán beszélni lehessen, már önmagában a kvalitatív leírás körébe tartozik, amiért is a természet leírásának modern programja eleve abszurd. Fontos tudatosítani, hogy a modern tudomány összes fogalma – tehát az olyanok, mint a fizikában az atom, az erő, az egyensúly; a kémiában a molekula, a reakció, a lúgosság, a savasság; a biológiában a szervezet, az anyagcsere, a szerv, a vérkeringés, az idegrendszer stb. – illetve a leíráshoz használt összes kvalitatív eleme *nem* szigorúan modern. Mindezek a minőségek valójában tradicionális reziduumokként vannak jelen, egy minőségekkel operáló tudomány maradványaiként. Mert egyedül a mennyiségi leírás birodalmát követelheti magának a modern tudomány – *saját* eredményei kizárólag a mennyiségként prezentált eredmények. E jobb sorsra érdemes minőségi elemek azonban a modern leírásban teljesen idegenül, gyökértelenül, mintegy élőhalottként fungálnak, hiszen kiszakadtak egy integrális minőségi leírás éltető és megszentelő közegéből. Számuk ráadásul a modern tudomány vizsgálódási körének kiterjedése mentén minden határon túl növekszik. A modern szcientifista rátekintés tehát e minőségek ilyen halmazaként mutatja be a természeti világot, amely láthatóan *nem rendet, hanem észbontó káoszt jelent.*

[16] Itt máris azonosíthatjuk a módszer két gyenge elvi pontját: egyrészt teljesen önkényes ama határvalószínűség rögzítése, melynél nagyobb előfordulási arány esetében valamely esemény bekövetkezését illetve valamely korreláció fennállását a módszer alkalmazója „biztosnak" tekintheti. Másrészt, ami sokkal fontosabb, hogy a kauzális összefüggés megállapítása ugyancsak teljesen önkényes, hiszen a módszer semmit sem közöl azzal kapcsolatban, hogy a két, együttesen előforduló esemény közül melyik okozza a másikat, illetve sohasem zárható ki, hogy mindkettőt egy harmadik, figyelmen kívül hagyott esemény okozza.

A statisztikus módszer kimerítő kritikáját e tanulmányban nem végezzük el, hiszen ezt megtették előttünk mások. Lásd René Guénon: *A mennyiség uralma és az idők jelei.* Debrecen, 2006, Kvintesszencia Kiadó, különösen 10. fej. A statisztika illúziója, valamint az ezt megelőző fejezetek. Továbbá Szmorad Csaba: A statisztika valószínűtlenül kártékony szerepe. *Északi Korona* (Budapest), 24. sz. (2006. november) 52–55. o. Itt a módszer kapcsán a posztmodern medicina kritikai ismertetésére szorítkozunk.

[17] Lásd Belsey: i. m. Konkrétan a nagy esetszámú, véletlen besorolást alkalmazó kontrollos vizsgálatokról (angolul *randomized controlled trial*) van szó, melyeknek lényege, hogy egy adott tünetegyüttessel rendelkező sokaságot véletlenszerűen kettéosztanak, és a két rész egyedeit két különböző beavatkozásnak vetik alá (melyek közül az egyiken az is lehet, hogy nem alkalmaznak valódi beavatkozást, csak valamilyen formájú *placebó*t), majd a két részben bekövetkező eseményeket statisztikusan összehasonlítják. Lásd Varga Zoltán: Evidence-based medicine: hogyan fordítsuk magyarra? *British Medical Journal Magyar Kiadás,* 6. köt. (1998), 252–253. o., ahol a szerző egészen odáig megy, hogy az angol *evidence* szót valamilyen módon már eleve a *randomized controlled trial* kifejezés magyar megfelelőjével kívánná visszaadni.

[18] Ez a paracelsusi legalacsonyabb betegségok, az *Ens Astrale* szintje, a páciens autonómiájának teljes hiánya, a teljesen elveszített sorsszerűség a betegségben, amikor csak annyit lehet mondani, hogy a beteg azért betegedett meg, mert véletlenül éppen megbetegedett – mert a csillagok állása erre predesztinálta. A szorosan vett modern orvoslás betegségre való rátekintését ezzel szemben hozzávetőlegesen az eggyel magasabb szintű kóroknak, az *Ens Venen*inek feleltethetjük meg, mely szerint a megbetegedést a pácienst érő különböző külső behatások okozzák.

A modern és a posztmodern orvoslás által képviselt szemlélet tehát Paracelsus öt betegségoka közül a két legalacsonyabbrendűnek felel meg, vagyis elmondhatjuk, hogy a modern kor beköszönte óta a medicina teljesen ignorálja a betegségre és a gyógyításra való rátekintés három magasabb szintjét. Paracelsus koncepcióját teljességében ehelyütt nincs módunkban kifejteni, ezért a két közbülső tényezőt röviden úgy jellemezzük, hogy az *Ens Naturale* a lelki szintet, illetve egy alacsonyabbrendű, természeti mágia szintjét, az *Ens Spirituale* pedig a szellemi szintet, illetve a teurgikus mágia szintjét jelenti. Az *Ens Dei*ről fentebb már esett szó (lásd 8. jegyzet).

[19] E megállapításból rögtön látható a bizonyítékokon alapuló orvoslás egy logikai jellegű elvi hibája, analógiában azzal, amelybe bármely olyan próbálkozás torkollik, ami a biztos tudást pusztán racionális kritériumokkal próbálja meghatározni. Egy körkörös érvelést vehetünk itt észre, hiszen azt, hogy melyek a sokaság homogenitását biztosító releváns szempontok, ugyancsak „bizonyítékokra alapuló módon", vagyis ismét csak statisztikus vizsgálatokkal kellene eldönteni. Valójában persze ezen a ponton már nagyon is belépnek – esetleg nem teljesen átlátható módon – a posztmodern orvoslás által olyannyira alábecsült „szakértői vélemények", illetve egyéb, a modern korszakhoz tartozó, minőségi jellegű elméletek. Vagyis előáll az az abszurd helyzet, miszerint a bizonyosság legmagasabb fokának tekintett statisztikus módszer alapjainál, már a statisztikus sokaság mibenlétének meghatározásánál megjelennek a bizonyítékokon alapuló orvoslás által alacsonyabbrendűeknek tekintett tudásformák.

[20] Lásd például Paul Hodgkin: Medicine, postmodernism, and the end of certainty. *British Medical Journal,* 313. sz. (1996. december) 1568–1569. o. E rövid esszé, a bizonyítékokon alapuló orvoslás naiv és vulgáris felmagasztalásán túlmenően bizonyos szempontból jól láttatja a modernség felbomlását a medicinában.

[21] Lásd például Thurstan B. Brewin: Logic and magic in mainstream and fringe medicine. *Journal of the Royal Society of Medicine,* 86. sz. (1993. december) 721–723. o.

[22] Buji Ferenc: i. m.

[23] Van azonban a jelenkori orvostudománynak egy olyan ágazata, mely bizonyos tekintetben kivételt képez. A sebészetről van szó, amely a modern korszakban végbement hatalmas technikai kibontakozása ellenére – amely folyamat önmagában nem szükségképpen érinti egy diszciplina lényegét – megőrizte egy manuális mesterség főbb vonásait, ahol az adott helyzetek szülte egyéni megoldások nagymértékben kizárják az általunk posztmodernként azonosított szemlélet bevezetését. Figyelemreméltó, hogy Paracelsus a *Paramirum*ban (id. kiad. 2. o.) a sebészetet eleve teljesen különválasztja az orvoslástól, mert míg az utóbbi tárgyát a centrumtól a periféria felé haladó rendellenességek képezik, addig a sebészetnek a periféria felől a centrum felé haladó rendellenességek kezelése a tulajdonképpeni illetékességi területe.

[24] E ponton már ideje megjegyeznünk, hogy Magyarországon az egészségügy terén illetve az összes ezzel kapcsolatos területen sokkal bonyolultabb a helyzet, semhogy az e tanulmányban vázoltak alapján teljességében megragadható lenne, hiszen itt mind a medicina modern formája gyakorlásának, mind pedig a bizonyítékokon alapuló orvoslás bevezetésének komoly – gazdasági és egyéb – akadályai vannak. Ez a bonyolultság azonban jórészt felszíni, és a mélyben zajló folyamatok vonatkozásában írásunk itt is érvényes.

Hamvas Béla

A BETEGSÉG

AZ ANALÓGIA ÉS AZ UNIVERZÁLIS INTELLIGENCIA[1]

A történeti ember egyes analógiákat esetleg könnyen megért, sőt az archaikus ember analógiás gondolkozását is néha követni tudja. De sem maga analógiákat alkotni nem tud, sem az analógiás gondolkozást magáévá tenni nem képes. Amit tud és amire képes, az mindössze a hasonlat, ezt pedig úgynevezett költői alakjában alkalmazza; ami viszont azt jelenti, hogy számára a hasonlatnak hiteles jelentése nincs. Analógiát látni és analógiásan gondolkozni csak univerzális intelligenciával lehet, vagyis sem individuális, sem kollektív intelligenciával nem lehet. Aki nem éber értelemmel kíván analógiákat megállapítani, legfeljebb a hasonlatig jut el. A történeti embernek ahhoz, hogy analógiákat mondjon ki, eszköze nincs. A történeti nyelv az analógiára alkalmatlan. A nyelvnek nincsenek jelképei, nincs mítosz ereje, nem eléggé kozmikus, nem univerzális, nem metafizikus, egyszóval nem éber. A középkor óta a szimbólum is fokozatosan háttérbe szorul, és a nyelv legmagasabb, legszabadabb és legvilágosabb fokát a metaforában éri el. A metafora azonban a köznyelvben frázissá válik. Ahol egyetemesebb jelekre van szükség, s ahol még a mélyebb metafizikai tartalom él, ott a történeti ember kénytelen archaikus szavakat használni. A nyelv hovatovább megszűnik az analógiák tárháza lenni és elszegényedik. Ez az újkori, úgynevezett kijózanodott nyelv, és az őskori analógia egész erejében és mélységében csak kivételes nagy költőknél él.

A történeti ember számára csaknem érthetetlen az állatok és az istenek analógiája. Nem tudja követni azt a gondolatot, amely az állati lényben a lét kvintesszenciájának valamely jelképét látja, ugyanazt a jelképet, amelynek hordozója az istenség. Nem látja, hogy a Nap körébe tartozó állatok, mint az oroszlán, a bátor, nyílt, heroikus lélek jelképei. A kasztok jelképei szintén lehetnek állatok is: a *brahman*-szellemi kaszt jelképe a medve, a keltáknál és az indiánoknál éppen úgy, mint Indiában; a lovagi-kormányzói kaszt jelképe a vadkan;[2] a gazdasági kaszt jelképe a termékenység és bőség állata, a hasznos állat, a disznó; a kaszttalan szolga jelképe a kutya. De az isteneknek növényanalógiáik is vannak: van Nap-virág, Hold-virág, van virága és növénye minden egyiptomi, görög, iráni, hindú, kínai, mexikói, kelta, perui istenségnek. Görögországban a tölgy Zeusz-jelkép, a babér Apollón-jelkép, az olaj Pallasz Athéné jelképe, Iránban a liliom Bahmané, a legfőbb Amsaszpandé, a vörös jázmin Ahura Mazda, a rózsa Din.

Az analógia az élet egyetlen területéről sem hiányzik. A ruhák analógiájánál alig van komolyabb, s ez nemcsak az egyes kasztok öltözetén látszik, hanem az egyes emberi rangok külső megjelenésén is. „Aki a logosz értelmében él – mondja az alexandriai feljegyzés –, annak kozmikus jelekkel ellátott ruhát kell viselnie." A középkorban már látványos és komolytalan lett az égi jelekkel díszített bő palást, amit azok az iráni, kaldeus és babilóniai asztrológusok hordtak, akik az Atyák szellemével kapcsolatban állottak. Az őskori hagyomány szerint minden népnél szent ruhadarab volt az öv, a hindú *koszti,* amely „a lélegzetet szabályozta, s így az embert a lélegzet által összekötötte istennel". Ezért az övre akasztották azt, amit mindenképpen meg akartak őrizni (kései visszasüllyedt emlék, hogy az indián övére akasztja a skalpot és a békepipát), és a tanítványok mestereik szavát öveikre írták. Az öv alatti és öv fölötti részek elválasztása, amire a történeti ember gondolna, már moralizáló, s így elég lapos magyarázat: az öv Isten és ember szövetségének jele volt, az övet a halott magával vitte a sírba. Az ételek analógiáiról külön kellene szólni, főként azért, hogy miért voltak egyes ételek bizonyos létfokon élő emberek számára tilosak és miért voltak egyes ételek tisztátalanok.

Bizonyos létfokon élő embernek nem volt szabad érintkeznie a reá veszedelmes lét köreivel – ez pedig nem azt jelentette, hogy nem volt szabad egyes emberekkel közösségben élni, hanem azt, hogy a létnek ezt az egész körét kerülnie kellett: e körbe tartozó növényt, állatot, embert, ételt, gondolatot. Ezért voltak égi ételek és démoni ételek, anyagi ételek és tisztátalan ételek, s ezért volt analógia Görögországban a búza és Démétér, Mexikóban a kukorica és Kenteotl istennő között: ha az ember kenyeret evett, belépett Démétér és Kenteotl világába és az analógiák ezreit idézte. Így volt analógiája a történet minden eseményének a csillagos égen éppen úgy, mint a madarak repülésében és az áldozati állat beleiben és a legmagasabb szellemi körökben. Ezért voltak jósok és asztrológusok, akik a kozmikus helyzetet, a madarak repülését s az áldozati állatok beleit kutatták, és ott olvasni tudtak. Az állatok húsa éppen úgy tudott gyógyítani, mint az, hogy az emberekben fölébresztettek bizonyos állati vagy isteni tulajdonságot. Ugyanilyen gyógyító hatásuk volt egyes növényeknek és ásványoknak is – a lét egyes köreit megerősítették és felszabadították. De ugyanilyen hatásokat ismertek Indiában, Kínában és Tibetben éppen úgy, mint Egyiptomban és Mexikóban más irányokban is. Toth titka volt Egyiptomban a szín és a hang és a szó és az illat; amely ölni tudott – de az az illat és hang és szó és szín is, amely halottakat fel tudott támasztani.

A BETEGSÉG ÉS AZ ÖTÖS SZÁM ANALÓGIÁJA

A történeti ember azt gondolja, hogy az, amit betegségnek nevez, a legkülső nehéz anyagi rétegből megérthető és gyógyítható. Tény az, hogy a történeti

ember még a legkülső, nehéz anyagi életben élt életével sem tud mihez fogni és nem tud vele elkészülni. Mélyebb rétegekről nem is szólva. Már a pszichológiai és társadalmi körökben teljes tájékozatlansággal küzd, az asztrális és szellemi köröket pedig nem is sejti. A betegségnek egészen elenyésző része a felületen levő nehéz anyagi burok betegsége. Túlnyomó részben mélyebbről fakad, s a mélységet megérteni másképpen, mint analógiával nem lehet.

Hogy a betegségre magára egészen egyetemesen és természetesen, a lényeget éppen csak érintve, némi világosság derüljön, meg kell találni a betegség számát. A betegség száma: az öt.

Az öt ugyanabban a viszonyban áll a tízzel, mint a kettő az eggyel. Megfelezi, kettészeli, elválasztja. A kettő az eggyel szemben a viszály, a kétség, a szakadás száma. Az öt a tízzel szemben ugyanaz. Az egységnek az a haladványa, amely túlhaladt az összes lehetőségeken, a tízes számban elérte a legmagasabbat, a Mindent. Mert a tíz nem egyéb, mint visszatérés a Mindenhez. Az öt ezt a Mindent kettétöri. Egyiptomban az ötös szám hieroglifája a szamárfej volt, a szamár pedig Széth állata, és a külső sötétséget jelenti. Az ötösben jelentkezik a világnak az a gonosz és támadó ereje, amellyel Széth megölte Oziriszt, és feldarabolta. Az öt az ellentmondás, az ellentét, a Minden megbontásának és lerontásának száma. A Vízözön óta a jelenkor az ötödik korszak, hindú elnevezéssel a Jamarászana, forrása mindannak, ami elaggott, nehéz, halálos, tele gonddal, sötét, szenvedő. Egyiptomi tudás szerint az ötödik korszak ura Széth, és Széth egyik jelentése az ötszög: a feneketlen mélység, a *duat,* az alvilág. A *Kabbala* szerint az ötös szám teszi az embert képessé arra, hogy rosszat tegyen. Ha csak a négyest ismerné, egyenlő lenne az istenekkel. Saint-Martin szerint az ötös a bálványok és a romlás száma.

A betegség nem egyéb, mint az ötös szám uralma az emberen: az ember a Minden analógiája, az öt ennek a Mindennek a megfelezése és kettétörése. Az öt felidézi a külső sötétséget és megmozdítja az alvilágot. Az ötös hozza a gyengeséget és a romlást, a gondot, a fájdalmat, a görcsöt, a kínokat. Az öt az embert szétmarcangolja, mint Széth Oziriszt. Persze nem úgy, hogy az ötös szám az erőközpont, ahonnan a romlás sugárzik. Az öt mindannak, ami betegség, fájdalom, görcs, sötétség, értelemmel még követhető analógiás jelképe. A dolgok további összefüggései az ember számára már követhetetlenek. Az ötös tulajdonképpen nagy és erőszakos katabázist jelent, olyan alvilágba való leszállást, amelyet nem az élet küszöbét átlépő lélek él át, sem a beavatás nagy lépcsőit átélő tanítvány, hanem amit kísértésszerűen idéz a sötétség démonikus hatalma, s amit természetellenesen és felkészületlenül kell az embernek átélnie. Éppen ezért a betegség rokonságot tart a beavatással és a meghalással is: az ember olyan ajtókon lép be, amelyek élő ember számára tilosak – csak egy esetben szabadok, ha azt szakrális tudásért, éberségért teszi.

A beteg olyan tapasztalatokat szerez, amelyek kivétel nélkül törvényellenesek és amelyeket az élet szellemei nem engedélyeztek. Ezért van a betegség kapcsolatban a bűnnel és a gonosszal. A betegség a tisztátalan sötétségbe vezet, a vétkes homályba, Széth világába, a *Hádész*be, a *Seol*ba, ahol tiltott módon bűnös érintkezést folytat a gonosz hatalmakkal, s ezek a gonosz hatalmak megmérgezik, csábítják, fogva tartják. Minden betegségben van valami csábító, ami a tehetetlen lelket kíváncsivá teszi: olyan borzongató élményekkel kecsegtet, amilyenekről az egészséges léleknek sejtelme sincs és nem is lehet. De boldog az, aki a bűnös kíváncsiságból támadt vágyaknak nem enged és nem szédül meg a reszketés borzongató gyönyöreitől, amit a sötétség ígér: az ájultságoktól, a roskadozó gyengeségtől, a félelmetes megrázkódtatásoktól, a természetellenesen felfokozott, de tisztátalan életérzéstől, a kísérteties remegéstől, a betegség hatalmainak lassú dagasztásától, amelyben a lélek csak akkor tudja már pokoli örömét lelni, ha az egészséges, világos élet szépségét és nagyságát teljesen elfelejtette.

A BETEGSÉG ÉS A HIERARCHIÁK

Ezek után az inkább általános szavak után, amelyek eléggé aláhúzták, hogy a betegség nem kivétel, nem elszigetelt valami, és nem olyasmi, amit az emberi életből ki lehet űzni – legalábbis nem olyan módon, ahogy ezt a történeti korban, főként az újkorban gondolják –, könnyű belátni, mi az, ami a betegségben az anyagi test burkán messze túllép, más szóval: miért van és miért kell minden betegség okának és eredetének messze az anyagi test határain túl feküdnie. A hangsúly különös módon és egész határozottan arra esik, hogy ez minden betegségre és kivétel nélkül minden, az emberi lényt érintő támadó és gyengítő állapotra vonatkozik. Az emberi testen egyetlen tűszúrás és egyetlen karcolás sem eshet meg az anyagi természetből érthető és magyarázható okból. Mert az, amit véletlennek hívnak, démonikus hatalom és a sorsnak éppen olyan ereje és tényezője, mint bármelyik más: a véletlen az a *daimón,* amely a törvénybe betör és azt olyan pontokon, ahol éppen tudja, megbontja, olyasvalamivé teszi, aminek látszólag sem előzménye, sem következménye nincs.

A betegség sohasem lehet valamely szerv elszigetelt betegsége, hanem mindig az egész életet, vagyis az egész embert érinti. A betegség száma az öt, az öt pedig a romlás és a gonosz száma. A legközelebbi analógia a lélek. Persze nem az a lélek, amit pszichének hívnak, nem az *átman,* de még csak a *dzsíva* sem, hanem a toll-lélek, a madár, akit Egyiptomban *ba*nak hívtak, az elröppenő *thümosz,* aki teljesen bele van nőve a *prána*ba, a lélegzetbe, vagyis az anyagi és szerves testbe, és csak a test rothadása után repül vissza a paradicsomba az Élet fájára. Ez a lélek olyan érzékeny, mint a toll; az idegszálakban lakik, de érzékenysége nemcsak kifelé irányul, hanem fokozottabb mértékben befelé is.

Az emberi tudat nappali köre számára hozzáférhetetlen helyekről nyeri élményeit, s ezeket az idegeknek továbbadja. A testi betegséget az idegeken át a *ba* irányítja, illetve hozza. De honnan hozza?

A föld közvetlen körében laknak azok az elköltözött lények, amelyek az anyagi természettől nem tudnak elszakadni és mindig azt remélik, hogy visszatérhetnek. Ezek a sötét és botor hit kényszerében élő lelkek, akik az *anankhé*t, a szükséget nem tudták legyőzni, s így őrületszerű megzavarodásban, *abhimáná*ban szenvednek. Itt kóválygognak szüntelenül mint kísértetek, és a legkisebb alkalmat és lehetőséget is felhasználják arra, hogy az élet dolgaiba beleavatkozzanak, hogy ezzel önmagukkal az élet látszatát elhitessék, mert földi jelenlétükben is látszat lét volt az, amit éltek, s a kettő között most se tudnak különbséget tenni. A *Kabbala* ezeket a lelkeket embrióknak hívja, olyan korcs lényeknek, amelyek mások életén élősködnek. A *ba* innen nyeri benyomásainak nagy részét, mert ez a világ fekszik hozzá legközelebb. Ez a világ vetíti képeit az álmok többségében az emberi tudatra.

Ezen a közvetlen asztrális körön túl, a tágabb asztrális térben élnek a démonikus erők és a sors hatalmai, az előbbieknél mérhetetlenül éberebbek: angyali és sátáni erők és lények, minden élet jó és rossz jelenségének feltétlen urai. A *ba* ezt a világot már nem látja közvetlenül, ha az ösztönzéseket, parancsokat, utasításokat állandóan kapja is. A *ba* különösen érzékeny a sors hét körének hét urára – ez a hét úr az, akiket az asztrológia analógiarendszere a hét bolygónak nevez. Mind a hét bolygónak és az állatkör mind a tizenkét jegyének az emberi test egy-egy része felel meg. A Kosnak a fej, a Bikának a nyak, a Ikreknek a tüdő, a két kar és a váll, a Ráknak a gyomor, és így tovább. A Napnak a szem, a hátrész, az arc, a homlok és a vér; a Holdnak a nyálka, a gyomor, a Merkúrnak a kar, a motorikus idegpálya, az agyvelő és így tovább. A csillagos égen a bolygók vándorlásának megfelelő konstellációk analógiában állnak a földi anyagok elváltozásával és az emberi test elváltozásával is. A sors hét ura küldi az egészséget és a betegséget. Minden úr csak saját birodalmában úr: – a Nap a hátfájást, a szívbajt, a szembajt idézi elő, a Hold a gyomorbajt, az emésztési zavart, idegbajt, érzelmi megzavarodást, a Szaturnusz a köszvényt, reumát, csúzt, csontbetegségeket, fogfájást, csonttörést, lassú, emésztő, kínos sorvadásokat.

Az asztrális körön túl a betegség eredete követhetetlen. Az őskori szakrális szubjektumok rendelkeztek tudással és intuícióval, amellyel a rossz eredetét egészen a gyökérig, egészen az ötös szám alapjáig tudták követni. Ez a tény világosan látható azokból a gyógyításokból, amelyeket ezek a szakrális szubjektumok nem kivételesen, hanem egész természetesen végrehajtottak. Az archaikus beavatott mesterek, Toth és Aszklépiosz papjai ismerték a betegség gyökerét. Ami a történeti korra maradt, mindössze annyi, hogy a testi betegség gyökereit az ember a sors hatalmaiig követni tudja.

AZ ALACSONYABBRENDŰTŐL VALÓ FÜGGÉS TÖRVÉNYTELEN ÁLLAPOTA

Az emberi test betegsége annak a kozmikus világténynek felel meg, hogy az Egy haladványainak során eléri a romlást és azt érinti. A betegség nem az anyagi testben keletkezik, hanem elérhetetlen szellemi szférában, innen száll le a sors köreibe és az eredeti szellemi szférában keletkezett egyetemes zavar valamely körben realizálódik. Innen száll le tovább az anyagi világot közvetlenül körülvevő körbe, és csak innen az emberi lélekbe: a lélek továbbadja a képzeletnek, a tudattalannak, végül az idegeknek, és az idegeken át keletkezik az a szervi elváltozás, amit betegségnek hívnak. Baader azt mondja, hogy a betegség az emberi test törvényes állapotának elvesztése és átképződése a törvénytelen állapotba: a beteg ember nem ideáktól függ és nem tőlük kapja a fényt és az erőt, hanem függ az ideák ellentététől, Paracelsus szavával: az *evestrumok*tól kapja a sötétséget és a leromlást. Így tehát a betegség a magasabbrendűnek az alacsonyabbrendűtől való abnormis függését fejezi ki – az ember lefokozódik, saját létéhez méltatlan –, az anyag válik rajta uralkodóvá, vagy ami még rosszabb: az anyagban lakó nehéz sötétség. A *Kabbala* tanítása szerint a betegség a szándékos rosszakarat eredménye – a szándékos belépés az ötös szám körébe. Mert sohasem a testi betegség az elsődleges. Ugyanaz a viszony, írja al-Ghazzálí, ami a test és az árnyék között van, ugyanaz van a spirituális és az anyagi világ között. Az archaikus korban senkinek sem jutott volna eszébe az árnyék betegségéről beszélni. Először megnézték, hogy a test milyen állapotban van, az igazi test, vagyis a láthatatlan. S ezzel természetesen egyenértékű, hogy senkinek sem jutott volna eszébe merő külső eszközök birtokában oly reményeket táplálni, hogy a betegséget az anyagi életből teljesen száműzni lehet. A betegségek egy része olyan életrend eredménye, amely a helyes életrendbe való visszatéréssel jóvátehető és kiküszöbölhető. Van azonban betegség, amely bizonyos határozott arculata és bélyege a sors elkerülhetetlenségének, és ennek következménye. Ez magából az individuális létből fakad, és csak akkor oldódik fel, ha az individuális lét az egyetemesben újra feloldódik. Hiszen az emberi lét sem egyéb, mint magasabbrendű spirituális lénynek az alacsonyabbrendű anyagi erőktől való abnormis függése. Ez a betegség a lehető legszorosabban azzal függ össze, amit a hagyomány elanyagiasodásnak, az Egységből való kiszakadásnak, bűnbeesésnek vagy eredendő bűnnek nevez.

ARCHAIKUS GYÓGYÍTÁS

Az őskori emberiség a betegséget lényegében másképpen értette meg, mint a történeti emberiség, s éppen ezért a gyógyításnak is lényegesen más módszerei fölött rendelkezett. A legelső teendő mindig az volt, hogy meg kellett állapítani, a betegség a lét melyik köréből indul. Ha az idegek köréből indul, más

a betegség természete, aránylag egyszerűbb, simább, felületesebb, könnyebben gyógyítható, mert csak az anyag színén úszik. Ha a lélekből *(thümosz, ba, prána)* fakad, más gyógyítási eljárást kell alkalmazni, mint ha a föld közvetlen szférájából indul, vagyis ha az úgynevezett *hádész*i, alvilági inspirációjú betegségről van szó. Ismét más gyógyítást kell alkalmazni, ha az asztrális körből fakad, és a gyógyításnak egyszerűen nincs lehetősége és értelme, ha a betegség az ember sorsának, anyagi inkarnációjának természetes következménye. Ilyenkor a gyógyító egyetlen kötelessége az emberben a világosságot, az erőt és az éberséget felnyitni, hogy sorsát elviselje. A betegség az emberhez tartozik, mint sorsának ötödik fejezete.

A gyógyszer igen sok esetben állati vagy növényi vagy ásványi anyag. A megválasztást mindig az analógiás gondolkozás irányítja. Az állati és növényi és ásványi anyagok hatása analóg a lét egyes köreivel, asztrológiai nyelven szólva: a növényi, állati és ásványi anyagok asztrális hatalmak uralma alatt állanak; az alkímia nyelvén szólva pedig: az anyagok mindig metafizikai eszszenciákat képviselnek. A Nap-betegségeket a Nap erejének növelésével kell gyógyítani. Ha csak felületi betegségről van szó, elég a felületre hatni. Ha a betegség mélyebbről fakad, tartósabb hatású gyógyszerre van szükség. Az idegek és a lélek *(thümosz)* betegségénél gyakorta használták a szakrális alvást, így Egyiptomban, Indiában, Tibetben, s még a történeti idő emlékezetébe esik az Aszklépiosz szentélyében, Epidauroszban alkalmazott gyógyítás. Kellő előkészítés után, amely nagyobbára az volt, hogy Aszklépiosz papjai bizonyos képek felkeltésével a betegben bizonyos lappangó erőket szabadítottak fel, a beteg a szentélyben lefeküdt és aludt. Álmában a felkeltett képek hatása kibontakozott. A gyógyulás rendesen álmokkal járt együtt. A hagyomány szerint Egyiptomban ez volt a gyógyítás legáltalánosabb módja.

A gyógyító személy természetesen éppoly kevéssé volt közömbös, mint más: nem mindenki orvos, aki racionális értelmével bizonyos külsőségeket gépiesen megtanul. S itt a legtöbb esetben ismét az alkímia vagy az asztrológia analógiáit használták fel, hogy valakiről megállapítsák, van-e benne elég gyógyító erő. A gyógyítás a személyes lelki, szellemi, asztrális és misztikus hatások nélkül teljesen reménytelen; a tisztátalan ember, a kapzsi, az önző, az irigy, a hiú, az ostoba a beteget még csak betegebbé teszi. A gyógyítás a lehető legszemélyesebb hatás, még akkor is, ha az növényi vagy ásványi anyag közvetítésével történik, és személyes lelki és asztrális és misztikus erőket visz át az orvosból a betegbe. Az őskorban csak olyan beavatott gyógyíthatott, aki önmagában az egészség istenségének erőit megtanulta realizálni, és nem saját emberi képességeit sugározta, hanem az isteni erőt. Volt olyan beavatott, nem is ritkán, aki az isteni erőt olyan intenzíven élte, hogy kézrátevéssel tudott gyógyítani. S ilyenkor senkinek sem jutott eszébe az orvosnak hálálkodni vagy csodáról beszélni.

A gyógyítás magas eszköze volt a *mantra* – az ige, a hatalmi szó. Később varázsmondatnak hívták, de a *mantrá*nak a varázslathoz semmi köze. Az ige feltámasztotta a betegben szunnyadó egészség-erőt, és a parazita démonikus hatalmát el tudta űzni. *Mantra* hatása volt egyes fémeknek és drágaköveknek és mozdulatoknak is. Az összefüggés ismét analógiás. A középkor végén a beteg fület úgy gyógyították, hogy imát írtak le, s a papirost a fülbe dugták; ez már értelmetlenné vált, groteszk csökevénye volt az őskori szertartásnak, és sok tekintetben hasonlít a legújabbkori orvosláshoz, amely a betegnek kémiai készítményeket ad, s a gyógyulást ettől várja.

A legmélyebb gyógyítás, amikor a betegség eredete túlnyúlik még a sors körein is, a vallásos gyógyítás volt. Minden betegség a katabázis egy neme, vagyis alvilági és démonikus érintkezés. A beteg azonban nem éber értelmével száll az alvilágba, mint a beavatásra váró tanítvány, hanem elvakult gyönyörre, uralomra, élvezetre vágyó szenvedéllyel. S ezért minden betegségben része van a szégyentelen életéhségnek, amely az embert a sötétség hatalmainak kiszolgáltatja. A betegség ezért egyben bűn és bűnhődés és büntetés, ha a lélek nem is tud róla. Ezért kell a mély gyökerű betegségeket – fokozottabban, mint az enyhébbeket – a legmélyebb metafizikai erőkkel, a vallással gyógyítani. Mert amiről szó van, hogy a rossz katabázist jó anabázissá kell fordítani. Erre néha elég a *mantra* alkalmazása; néha elég a szakrális alvás; néha hosszabb és alaposabb eljárásra van szükség. Mert minden gyógyítás felébresztés, persze ott, ahol lehet és kell ébreszteni, a rejtett lélekben és szellemi birodalmakban. Az egyetlen gyógyszer a világosság. Az a világosság, amit a lélek önmaga, kell hogy fakasszon önmagából és önmagában. És a gyógyításnak sohasem szabad negatívnak lenni. Nem egészséges még az, aki a betegségek körén kívül áll. Az egészség valami pozitívum: a földi életben a legnagyobb testi pozitívum. Új erőket kell felszabadítani és az életet el kell mélyíteni. Ebből a szempontból a betegségnek ösztökélő hatása van: mélyebb életre és nagyobb világosságra kényszerít. A helyes gyógyítás után az ember egészségesebb, mint azelőtt volt.

Az analógia azt mondja, hogy minden betegség részesedés[3] a szenvedő Isten sorsában. Az ember az Isten sorsát választhatja éber elhatározással, s akkor a szenvedés, a betegség, bármilyen legyen is, csak az anyagi test köreire vonatkozik, mélyebb és magasabb részt nem érint: az ember belül, lélekben és szellemben egész, érintetlen, egészséges marad. Ha az ember az isteni sorsot nem vállalja, tiltakozik; mivel tiltakozik, negatív, s mivel negatív, éppen mély és magas szellemében és lelkében kell szenvednie. A betegség eredete minden esetben túlvezet az anyagi szervezeten és minden esetben metafizikai természetű. Ha az ember tudja, hogy szenvednie kell, mert a szenvedő isten sorsából részt kell vállalnia, az Isten sorsát magára vette – az méltóságot, nyugalmat, biztosságot és mindenekfölött világosságot hoz. Ha pedig a lélek világos, a test minden romlásán mosolyog.

A SZENT VÁZA

Az emberi test maga is analógia: a teremtett világ minden egészének analógiája. Az emberi test analógiája pedig: a szent váza.

A középkorból még emlékezetes a Grál mítosza, s még a mai emberben is él néha különös, távoli sejtelem, amikor ősi görög, egyiptomi, kínai, perui vázákat lát; és érti is, meg nem is, hogy ennek az edénynek valamilyen rejtett értelme és jelképe van. Peruban a vázakészítést beavatott asszonyok végezték: a munkát böjt, tisztálkodás, fürdés, aszketikus ima előzte meg, s a készítés szakrális titok volt éppen úgy, mint az anyag megválasztása, a festék keverése, az égetés.

A vázakészítés alkimista tevékenység volt: az emberkészítés jelképe, mert az embert is agyagból teremtették és alakították. A váza a szent edény, amelynek tartalma a *szóma,* az élet szubsztanciája, a lét, a *théleszma,* az örök és halhatatlan lény. A szent edényt az emberre bízták, hogy benne gyűjtse a szent folyadékot, a bort vagy az olajat vagy a szent anyagot: a búzát vagy az aranyat, s ezzel a világ üdvösségét növelje, a világot gazdagabbá és fényesebbé tegye. A váza az *asa* gyűjtőmedencéje, amely az isteni adományok gyűjtésére való – ezt mondja el a Grál mítosza, erről beszél, alakjának szépségével és megjelenésének misztikus jelentőségével a görög, a kínai, a perui, az egyiptomi, a mexikói váza.

Az ember a szent edényt nem mindig arannyal és borral vagy búzával tölti meg, s ha az edénybe olyasvalami is kerül, ami nem *asa,* nem az örök és a halhatatlan lényhez méltó, akkor az oda nem való szenvedély, vagy vágy, vagy kívánság, vagy akarat, vagy emlék a váza tartalmát megerjeszti és megrontja. Ez a romlás a betegség. Az archaikus szertartás ilyenkor a vázát a templomokba vitte, gondosan megtisztította, a templomban a pap illatos füstölőkkel a szent anyag befogadására újra alkalmassá tette. A nagy misztikus edények, mint a Grál, önmaguktól megtisztultak, az évnek ugyanazon a napján megteltek újra szakrális vérrel. A váza tisztítása, friss vízzel való megtöltése, a friss virág belehelyezése az ősi szertartásnak már kezdődő elhomályosodása, de a rítus magas volta még mindig érezhető benne. A virág a lélek jelképe, s a lélek a vázában levő vízből él – a testben a vér által él: a vérből táplálkozik, ahogy a virág a vizet szívja. A virág a testben élő lélek, a test pedig a szent váza, amely a szakrális folyadék edénye, az életadó nedvesség tartója, hogy benne a virág nyíljon és illatozzék.

Jegyzetek

[1] [Forrás: Hamvas Béla: *Scientia sacra. Az őskori emberiség szellemi hagyománya.* 1. rész, 2. köt. V. könyv, 5. fej. 2. kiad. H. é. n. Medio Kiadó /Hamvas Béla művei 9/, 226–243. o. A közlés a jogutód engedélyével történt. – *A szerk.*]

[2] [Valójában a szellemi kaszt jelképe a vadkan, a lovagi-kormányzói kaszté pedig a medve. – *A szerk.*]

[3] [Ennek mély megértéséhez lásd A. K. Coomaraswamy „Utánzás, kifejezés, részesülés" című tanulmányát a jelen kötetben. – *A szerk.*]

Seyyed Hossein Nasr

A TEST BÖLCSESSÉGE

Ez a test egyszerre por és méltó a feltámadásra az Úr színe előtt,
A lélek börtöne, de földi társa is,
Paripája, melyen végigvágtat az élet útján,
Belső érzékeinket elfedő lepel, egyben Istennek és városának tabernákuluma.
Akadály, mégis segítség az Egy megvalósításában,
Önvalónk, de e bőrt le kell vetnünk a halál végső hívására.
Magára maradt a mozgás és anyag tudományával,
Többé nem tekintik a Szellem lakhelyének, az Isteni Bölcsesség tárházának,
A vallásnak most vissza kell követelnie sajátjaként, újra felfedezvén,
Hogy a test misztériuma oly könnyen feledésbe hull,
S általa nyerhető vissza a természet tudása,
Mely rend visszatükröződik testünkben,
Belülről tapasztaljuk, a találkozás eme egyetlen helyén
A nagyobb kozmikus rendet, a makrokozmoszt,
Melynek mi mind kicsiny másai vagyunk és testünk
Ama világnak tükre, híd Isten teremtéséhez,
Lényege szerint méltó, hogy üdvtestté alakuljon át,
A Szellem fényétől tündöklővé válva,
Emiatt már itt is, most is megszentelt templom.

Csupán a fizikai testünkben tapasztaljuk meg közvetlenül a természeti rendet bensőleg, és nyilvánvalóan a test által vagyunk képesek kapcsolatba kerülni a körülöttünk lévő természet világával.[1] Testünk – jelen fejezetben ugyanis az emberi testtel fogunk foglalkozni – egyszerre kiterjesztése a természet világának és része az „énünknek", melyet képesek vagyunk közvetlenül megismerni, és amelyről közvetlen tudatossággal rendelkezünk, szemben mindazzal, ami körülvesz minket és amit megkülönböztetünk az „énünktől", avagy attól, amit köznapi tudatosságunkkal[2] közvetlenül és intuitíve „önmagunkként" ragadunk meg. Azonosítjuk magunkat a testünkkel, és mégis megkülönböztetjük tőle magunkat; s miközben ismerjük és közvetlenül tapasztaljuk testünket, *valójában* nem ismerjük, legalábbis nem mindenki. Továbbá akadnak olyanok, akiknek a testre vonatkozó tudatossága oly módon kifejlődött, hogy új viszonyba kerülnek vele és még bizonyos ellenőrzést is gyakorolnak testük felett, mely szó szerint rendkívüli, hiszen a legtöbb ember nem birtokol ilyen képességeket és nem is törekszik a tudatosság eme állapotára.

A vallások mint a szellemi kibontakozás korlátjáról, ám – ezzel egyidejűleg – mint megszentelt térről beszéltek a testről. A vallás azonban tradicionálisan minden esetben a legintenzívebb érdeklődést tanúsította a fizikai test iránt, míg a modern világban a természeti rend felfogásának szekularizációja egyre inkább visszatükröződött a modern férfiak és nők felfogásában saját testükre vonatkozóan is, ami így még inkább konfliktusba került a vallásos nézőponttal, mely konfliktus most robbanást okozott a Nyugat közösségi életében azáltal, hogy a modern technológiák progresszív módon behatoltak az élet legalapvetőbb folyamataiba. Manapság fontos közkérdéssé vált annak eldöntése, hol végződik a családtervezés és honnan kezdve beszélhetünk gyilkosságról, és miben is áll az élet szentsége, melyhez a modern civilizáció egyfelől olyannyira ragaszkodik – legalábbis amennyiben az emberi életről van szó – és amelyet másfelől oly büntetlenül pusztít.

Az emberi élet eredetének nagy drámája és a biomérnökösködés**,** valamint a bioetikához kapcsolódó problémák által felvetődő temérdek kérdés mind rámutat arra az igazságra, hogy a természet rendjének vallási felfogása, amennyiben az az emberi életre is kiterjed, most végső kihívással néz szembe a szcientista és szekularista világkép révén. A nyugati vallás nagymértékű hallgatólagos beleegyezésével ez a világkép sikerrel szekularizálta a kozmoszt, mechanisztikus – avagy agnosztikus, vitalisztikus – nézeteit pedig kiterjesztette a természeti rendre is, még nagyobb mértékben, mint az emberi testre. Következésképpen az emberi testet sokan nem tekintik többnek mint egy merőben kvantitatív természeti rend részét, amit a fizika és a kémia törvényei kormányoznak, s magát a biológiát is igyekeznek ezek működésére redukálni. Ennél az oknál fogva a természeti rend vallási értelemben vett újrafelfedezésének a test központi kérdéséhez kell fordulnia, ahol a spirituális, pszichikai és fizikai összetevők egységet alkotnak, amelynek egésze szükségképpen jelentőséggel bír a vallás számára. Ez az oka annak is, hogy komoly ellenállást tanúsítottak még a modern Nyugaton is a test materialista felfogása és a pusztán materialisztikus orvoslás kizárólagos követeléseivel szemben. Mind a környezeti válság, mind a természet jelentőségének újrafelfedezése a vallásos gondolkozók által, amint azt az előző fejezetben tárgyaltuk, az utóbbi néhány évtizedben együtt járt a fizikai test és annak vallási jelentősége iránti érdeklődés figyelemre méltó növekedésével. S Nyugaton éppen itt zajlik a legnagyobb küzdelem, e homlokegyenest ellenkező nézetek közt, az élet és halál értelmére és az emberi test jelentőségére vonatkozóan.

Kezdetként mindjárt ki kell mondanunk, hogy minden tradicionális vallás szentként tekintett az emberi testre. Ez nem csupán az ősi vallások vagy olyanok esetében igaz, mint a hinduizmus, hanem az ábrahámi vallásokat tekintve is, annak ellenére, hogy a nyugati kereszténység *mainstream* köreiben a vallás ezen aspektusa elhomályosodott az elmúlt néhány évszázad során és

így a Madame Blavatsky-hoz és Alice Bailey-hez hasonló alakokkal kapcsolatba hozható okkultista körök tették magukévá. A *Biblia* kijelenti: „testetek a Szentlélek temploma, aki bennetek van" (1*Kor* 6,19). A *Korán*ban Isten azt mondja, „életet leheltem bele [Ádámba] a Lelkemből" (38,72). A test tehát a Szellem jelenlétének helye, és eme jelenlét következtében szent, akár egy templom.

A testet hasonlították városhoz is, mely Istenhez tartozik és ennélfogva az Ő birtoka; jóllehet nekünk adatott és akaratunknak engedelmessé tétetett, a test végső soron Istennek felelős.[3] Továbbá mi is felelősek vagyunk Isten előtt megőrzéséért és jólétéért.[4] Mindenesetre az emberi test szentsége, makrokozmikus megfeleléseivel, sőt, metakozmikus jelentőségével együtt, szimbolikusan szólva, olyannyira evidens a világ különböző vallásaiban, hogy ezt aligha kell vita vagy demonstráció tárgyává tennünk. Elég szemügyre vennünk olyan különböző helyek szakrális architektúráját, mint Luxor vagy Chartres, melyek mind kapcsolatban állnak annak testével, akit a szúfík Univerzális Embernek neveznek, hogy felismerjük a próféta vagy az *avatára,* s kiterjesztve minden emberi lény testének megszentelt voltáról szóló doktrína univerzalitását, mely tanítás a mai napig nagymértékben megőrződött a világ számos pontján.

A vallás eme centrális igazságát vonták kétségbe Nyugaton a reneszánsszal kezdődően, amint az már Leonardo da Vinci fizikai testről készült rajzaiban is visszatükröződik, melyekben a különféle testrészek és szervek szinte mechanikus elgondolása tárul elénk. Az akkoriban „a testtel" azonosított kadáverek [halotti tetemek – *A ford.*] anatómiája iránti érdeklődéstől csupán egy kis lépés volt eljutni a test mechanisztikus szemléletéig, sőt, a test gépként való felfogásáig, amit Descartes és különösen Julien de La Mettrie indítványozott, majd számos filozófus és orvos is elfogadott, ha a nagyközönség nem is.[5] Ettől az időszaktól kezdve egészen napjainkig tart az emberi test misztériumának folyamatos rombolása, átalakítva azt egy Istenhez tartozó, személyes belső térből egy oly közönséges hellyé, melyből a misztérium iránti érzék teljesen eltávolíttatott.[6] Ennek következményeként jött létre egy olyan orvostudomány, amely vívmányait tekintve bámulatos, elborzasztó viszont hibáit illetve az emberi páciens végső dehumanizációját figyelembe véve, amely mostanság igen fontos kérdéssé vált és amely az orvoslás mértéktelen kommercializációjával és „technologizációjával" együtt oly sok embert arra csábított még Nyugaton is, hogy az orvoslás alternatív, az emberi lény holisztikus, azaz testet, lelket és szellemet is felölelő szemléletén alapuló változatai felé forduljanak.

A test felfogása fokozatosan alakult át a ma érvényben lévő elképzeléssé. A nyugati emberek még egy évszázaddal ezelőtt is eltérő felfogással bírtak testükről a mostanihoz képest, ami részben tükröződik a szexualitásról vallott nézeteikben is. A Descartes és William Harvey által elindított változás az em-

beri testet illetően nem kezdett szélesebb befolyásra szert tenni egészen a 18. század végéig és a 19. század elejéig.[7] A testnek, mint „konstans" biológiai valóságnak az ideája egészen új keletű, amit az a klinikai szemlélet váltott ki, mely a páciens testére úgy tekint, mintha az halott volna.[8] A lélek realitását sutba dobták, a közte avagy az én és a test közötti relációt pedig, ha nem is tagadták meg teljesen, sokkal kevésbé centrális kérdésként kezelik, mint a tradicionális orvoslás irányzataiban.[9] Ezután a test olyasfajta konkrét objektummá lett, amilyeneket a kémiai vagy fizikai laboratóriumokban találhatunk, s nem egy élő pszicho-fizikai entitás többé.[10] Az emberi test nyilvános és szociális entitássá vált, párhuzamban az ember új definíciójával, a misztériumától megfosztott *homo œconomicus*-szal, a test pedig elveszítette szakrális és „mágikus" jellegét, amit valamennyi vallás követője hozzá társított. Manapság, amint azt Barbara Duden is megerősíti, a folyamat elérte végső határait, legalábbis a test főáramú tudományos felfogását tekintve, amiből kiveszett minden misztérium és „közhellyé" lett.[11]

Ennek a történeti folyamatnak a fényében, melynek részletekbe menő vizsgálatára jelen keretek között nem vállalkozhatunk, szükséges a jelenlegi krízis kapcsán a test jelentőségének megértésével is foglalkoznunk. Napjainkban Nyugaton létezik egy olyan általános tendencia, amely törekszik a test jelentőségének újrafelfedezésére mind vallási, mind egyéb szempontból.[12] Eme tendencia a sport és az atlétika mértéken felüli dicsőítésétől és a szexualitás egyre inkább elüzletiesített deszakralizációjától kezdve a keresztény szerzetességből átvett, a testtel foglalkozó spirituális technikák újbóli bevezetéséig és a szexualitás szakrális karakterének újrafelfedezéséig terjed. Kezdve a testi lendületességtől, hangos zajoktól és rikító színektől stb., melyek olyannyira jellemzik napjaink populáris kultúráját, amely a testi realitás túlhangsúlyozásával lázadt fel a modern világ mértéktelenül agyközpontú civilizációja illetve annak elmére és testre osztott dualizmusa ellen, felöleli a test és a lélek viszonyának újraértékelését is a holisztikus orvoslás különféle formáiban.

Nyugaton két szembenálló erő látszik egymásra hatni és egymással konfrontálódni, olykor egészen heves módon, az emberi test jelentőségével foglalkozó területen. Egyrészről létezik a test szakrális természetének újrafelfedezésére irányuló impulzus a főbb egyházi irányzatokon belül éppúgy, mint az úgynevezett *„New Age"* vallásokban. Ez jól megmutatkozik a szubtilis (azaz nem anyagi) testnek a korai nyugati forrásokra alapuló tanulmányozása iránti fokozódó érdeklődésből; a nem-nyugati tradíciókban a testtel való foglalkozásból oly módon, amint azt az egyre elterjedtebb *hatha-jóga* is demonstrálja; az orvoslás olyan alternatív irányzataiból, mint az akupunktúra és az ájurvédikus gyógyászat, melyek természetükből fakadóan holisztikus szemléletűek; valamint a test számos másféle kezeléséből, melyek mind a testi egész-ség koncepciójára alapoznak, a természetes élelmiszerektől kezdve egészen addig, amit

ma a „test teológiájának" neveznek, a betegségeknek hittel és imákkal való gyógyításáig.

Másrészről létezik az egyre növekvő mértékű tudományos behatolás és beavatkozás az összetett gépnek tekintett test működésébe, ami a fizikai világot tudományosan felfogó számos kortárs orvos szemében sem olyan népszerű többé. Ennek eredménye egy nagyfokú krízis, különböző etikai, gazdasági és szociális utóhatásokkal együtt, melyek mindenki számára szemmel láthatóak, noha kevesen fordulnak a központi kérdés felé, amely ama nézetek különbözőségében rejlik, hogy mi is alkotja az emberi testet.

Igaz az, hogy az emberi testre vonatkozó keresztény szemléletmódot, noha támadásoknak volt kitéve, a test szentségét illetően sohasem hagyták el teljesen Nyugaton. Olyasvalaki számára, aki a Nyugatot kívülről tanulmányozva próbálja megérteni, a mai napig rejtély, hogy egy vallás, amely a Megtestesülésen alapul, a Logosz behatolásán Krisztus valós testébe, és amely tanításának központi elemeként vallja a testnek feltámadását, miként engedhette meg, hogy a fizikai test kikerüljön intellektuális érdeklődésének köréből és sokáig csak olyan teológiákra összpontosítson, amelyek többé nem veszik komolyan a test spirituális jelentőségét. Ugyancsak nem könnyű megérteni, hogy a nyugati kereszténység fő áramlata, ellentétben más vallásokkal és az ortodox kereszténységgel is, hogyan vesztette el spirituális technikáinak nagy részét, melyek a testet éppúgy magukban foglalják, mint az elmét. Mindenesetre a természet vallási rendjének újrafelfedezésére tett törekvés részeként, sőt, valójában ezen törekvés szíveként áll fenn az a szükséglet, hogy újra felismerjük: a test Isten temploma; nem pusztán metaforikus értelemben, hanem szimbolikus és éppen ezért valós értelemben is, az emberi test az Isteni Bölcsesség megnyilvánulásának színtere, kozmikus jelentőséggel bíró mikrokozmosz és olyan valóság, melynek szerepe van a spirituális realizációban. Szintén esszenciális a fizikai test jelentőségének felismerése az ember és a természet világa közötti tradicionális és éppen ezért normális kapcsolat visszaszerzéséhez.[13] Ezen célok eléréséhez azonban elsőként fel kell idéznünk a különböző vallások emberi testre vonatkozó tradicionális tanításait.[14]

A VALLÁSOK NÉZETEI A NEM-NYUGATI VILÁGBAN

HINDUIZMUS

Ami a spirituális gyakorlatokat illeti, a világ valamennyi fennmaradt vallása közül egy sem foglalkozik olyan átfogóan és módszeresen az emberi testtel, mint a hinduizmus. Ha az ember Indiára gondol, azonnal eszébe jutnak a testi működésüket rendkívüli módon kontroll alatt tartó és hihetetlen testi mutatványokra képes jógík, még ha a *jóga* integrális értelmében igen távol is

áll attól, hogy pusztán a testtel törődjék. Képzeljük magunk elé Siva kozmikus táncát, illetve a meztelen *szádhu*kat, akik számára az egész tér az ő öltözékük és tudatosan a kozmosszal azonosítják testüket.

Itt van továbbá a tantrizmus és a megszentelt szexualitás, amelyet különösen félreértelmeztek és melynek torzulásai fölöttébb kiemelkednek a Nyugaton, de főleg Amerikában a napjaink vallási horizontjának szerves részévé vált pszeudo-hinduizmushoz köthető téves interpretációk tengeréből. Ám a félreértések ellenére is ama általános felismerés, miszerint a testtel különös jelentőséggel bíró módon bánnak a hinduizmusban, főként ami a megvalósítási technikákat illeti, igaz. Mind teoretikus értekezéseit, mind élő gyakorlatait tekintve a hinduizmus mérhetetlenül gazdag forrást jelent a test vallási és spirituális jelentőségének megértéséhez, még akkor is, ha egyes tételei erősen specifikusak és aligha ültethetőek át más vallási éghajlat alá.

Már a *Cshándógja-upanisad*ban is található utalás mind a szív és a fej, avagy a *csakrák* szubtilis centrumaira, melyeket később oly alaposan kifejt a *kundaliní-jóga*. A hinduizmus ezen alapvető szent szövegében olvashatjuk:

„Befonja hálóval a szívet százegy ér.
Ezek közt egy van, mely a fej felé visz.
Ez öröklétbe vezeti a távozót,
a többi száz minden irányba szertefut."[15]

E tanítások a Krisztus után 8. században kerültek világos kifejtésre a *jóga*nak a tantrizmus néven ismert formájában.[16] Ebben a jól ismert irányzatban a testet az isteni manifesztációjának tekintették. A tantrizmuson belül a Krisztus után 6. századra datálható *Sziddha*-mozgalomban a tanítás főként a *sziddhá*ra, avagy szellemi adeptusra vonatkozott, aki elérte a tökéletesedést *(sziddhi)* az átlényegített test révén. Ezt követően, feltehetően a Krisztus után 10. században alakultak ki a „test művelésének" *(kája-szádhana)* iskolái, s ezekből nőtt ki a Nyugaton ma oly népszerű „erőszakos jóga" *(hatha-jóga)*.[17] Mindezek az iskolák főképpen az életerővel *(prána)* foglalkoztak, mely egyesíti a testet és lelket egy egészben, és amely az ájurvédikus gyógyászat holisztikus szemléletében is központi szerepet tölt be.[18] A *kundaliní*-hagyományt a tizenhatodik században a *Satcsakranirúpana* foglalta össze, Nyugaton pedig Sir John Woodroffe figyelemreméltó művei (*Serpent Power, Principles of Tantra, The World as Power, Shakti and Shakta. Essays and Addresses*) révén vált elérhetővé.

Woodroffe hangsúlyozza a tantrizmus alapvető tételét, miszerint az anyag, s így a test sem más, mint a *sakti* hatalmának megnyilvánulása, azaz az Isteni Valóság feminin aspektusából kiáradó erő. Ezért a testet nem szabad ellenezni vagy lebecsülni.[19] A gyakran illúzióként fordított *májá* maga is valójában az Istenség kreatív, feminin ereje és etimológiailag a mértéket jelentő *má* gyökkel

áll kapcsolatban. Távolról sem puszta illúzió, hanem az az erő, amely a szó püthagóreus értelmében „mérték szerint" e világot generálja és „szubsztanciáját" alkotja. Korántsem képzeletbeli káprázat, hanem bizonyos értelemben tudatos fátyol.[20] „A Szellem, az elme és az anyag (így a test is) végső soron egyek, utóbbi kettő a Lényegi Szubsztanciának avagy *Brahman*nak és hatalmának avagy *sakti*jának iker-aspektusai."[21] A test maga is a tudatosság egy formája, ám „oly nagy mértékben elfátyolozott és benne az életerő olyannyira visszafojtott, hogy az érzéketlenség, tompultság és merő mechanikus energia látszatát kelti."[22] De ez csupán látszat. Még a vaskos és durva testben is megfigyelhetjük a tudatosság aspektusait, melyek valóságának alapjául szolgálnak.[23]

A durva test csupán legalacsonyabb szintje „testi valóságunknak", amely a hinduizmus szerint, ahogy más tradíciókban szintén, a további testeket, így a „szubtilis testet" is magában foglalja, ami a fizikai test közvetlen princípiuma. Ez a test válik tudatossá a *kundaliní-jógában* a *csakrák* energiaközpontjaihoz való hozzáférés révén, melyek különböző pontoknak feleltethetőek meg a fizikai testben, és számtalan ér vagy csatorna *(nádí)* húzódik rajta keresztül. A *csakrá*kat rendszerint szimbolikus nyelven írják le, összefüggésben a különféle kozmikus és isteni erőkkel s mindegyiknek megvan a maga „elnöklő istene". A *kundaliní* gyakorlása révén ezek a centrumok aktiválódnak, a cél pedig a legmagasabb *csakra*, ahol az „ezerszirmú lótusz" kinyílik és a *kundaliní* feminin ereje, a kozmikus *sakti* individualizált formája egy kozmikus ölelésben egyesül Siva maszkulin erejével.[24]

A *jógá*ban különbséget tesznek a *dzsnyána-jóga* – melyben az extázist a meditáció, a mantrák segítségül hívása és a világról való leválás mentális folyamatai *(krijá-dzsnyána)* révén érik el – és a *kundaliní* között. „Utóbbi különleges, mint a *hatha-jóga* azon része, melyben az értelmi folyamatok ugyan nem elhanyagolhatóak, az egész test teremtő és fenntartó *sakti*ja egyesül ténylegesen és valóban a Tudat Urával. A *jógí* bemutatja őt az Urának, és általa élvezi az egység boldogságát."[25] A *kundaliní*ben az ember az élet valódi lüktetése révén testében az univerzális életet valósítja meg. Emiatt a testet tisztelni és becsülni kell. Elutasítása a rajta keresztül áramló univerzális vagy isteni élet megtagadása; tagadása a szellem, lélek és test egységének, s annak feledése, hogy a test az isteni feminin erő avagy *sakti* manifesztációja.[26] A tantrizmus perspektívájából, minthogy a spirituális, a mentális és a fizikai nem választható szét, hiszen ezek a „mindent átható tudatosság" aspektusai, a testet is figyelembe kell venni a spirituális realizáció során és emiatt mély vallási jelentőséggel is bír.[27]

A hindú tradícióban az elme és a test közötti kapcsolatról szintén részletes tanításokat találhatunk, mely kapcsolatot átalakítják a spirituális gyakorlatok. Az ilyesfajta gyakorlatok alapját a test és a különféle kozmikus valóságok és isteni lények közötti megfelelés adja, mely megfelelések és viszonyok egyfelől a test és a természet rendje, másfelől a test és a Szellem világa közötti ösz-

szefüggésről szóló, kifejezetten religiózus doktrína különböző dimenzióira és aspektusaira vonatkoznak.

Ehelyütt csupán arra szorítkoztunk, hogy ízelítőt adjunk a hindú tanításokból a test használatáról és a spirituális megvalósításban betöltött fontos szerepéről azáltal, hogy felidéztük a test jelentőségét „Isten templomaként". Jelenlegi témánk kontextusában nem szükséges kitérnünk azokra az operatív eljárásokra, melyek révén a test átlényegül és egyesül a szubtilis és kozmikus testekkel, noha természetesen ezek gyakorlati szempontból igen nagy fontossággal bírnak.[28]

JAPÁN BUDDHIZMUS

A buddhizmus felé fordulván fejtegetéseinket Japánra korlátozzuk, kimondottan azért, mert a japán buddhizmus – legalábbis legfontosabb irányzataiban – az emberi test vallási jelentőségére különös súlyt fektet, nem mintha ilyen tanítások másutt, különösen Tibetben vagy Kínában nem léteznének. Ehhez járul még az is, hogy a test vallási jelentősége áthatotta az általános japán kultúrát az emberi formának, mozdulatainak és a bensőséges gyakorlatokban betöltött fontosságának igen kifinomult és szertartásos koncepciója révén. Ugyanakkor Japán tükrözi ama ideákat, amelyek a Távol-Keletet és a Keletet általában jellemzik. Ezen doktrínák közé tartozik az elmének és a testnek a fogalmi megkülönböztetésen túl fenntartott ontológiai egysége, valamint az a megállapítás, hogy ez az egység spirituális gyakorlatok révén művelhető ki, nem következik eleve az emberi állapotból. A japán buddhizmusban centrális szerepet tölt be az a Keleten másutt is fellelhető tanítás, miszerint a bölcsességet mind a testben, mind az elmében ki kell bontakoztatni, így a bölcsesség éppannyira „fizikális", mint intellektuális; ebből fakad a testet is bevonó meditáció jelentősége.[29]

Jóllehet hatással volt rá a jungi pszichológia, a japán tudós, Yasuo Yuasa továbbra is hangsúlyozza azt a tradicionális értelmezést, mely szerint az intellektuális intuíciókat azoknak a testi reakcióin és tettein lehet felmérni, akik állításuk szerint ilyesfajta belátásokra tettek szert.[30] A *zen*ben például a *szatori,* a felvillanásszerű megvilágosodás nem annyira mentális propozíciók, hanem sokkal inkább annak a személynek a tettei révén nyer igazolást, aki átélte ezt a tapasztalatot. A testtel is foglalkozó modern nyugati gondolati irányzatok, még azok is, akik érdekelődést mutatnak a test és az elme egysége iránt, olyan állapotokat tanulmányoznak, melyeket általánosnak tekintenek az emberi lényekre vonatkozóan, anélkül, hogy rámutatnának a spirituális fejlődés szükségességére, és elmulasztják figyelembe venni ama kivételes eseteket, melyekben a megvalósítást elért lények aktualizálták eme egységet spirituális gyakorlataik által. Keleten ezzel szemben éppen a megvalósításban magasra jutott lények avagy spirituális tanítók, akik az elme és test egységét elérték, kerülnek az

érdeklődés középpontjába. Ezért van az, hogy a japán gondolkodás olyannyira hangsúlyozza „a test és elme elért egységét", mely felfogás idegen a nyugati intellektuális hagyomány nagy része, különösen a modern gondolkodás számára, amely a tökéletességet elért emberi lényekről való beszédet is kerüli. Manapság Nyugaton a mentális és szomatikus állapotok közti viszony tarthat számot némi érdeklődésre, míg ellenben a keleti és különösen a japán gondolkodás azzal törődik, milyen fegyelmezett spirituális gyakorlat vezethet el a test és lélek egységéhez, melyben formai és esztétikai tényezők is nagy szerepet játszanak.

A gyógyászatban is jól látható mindez. A modern nyugati orvostudomány a test és az elme közötti összefüggést konstansnak tekinti, szemben a keleti gyógyászattal, ahol teljes mértékben figyelembe veszik ama igazságot, miszerint ez a viszony folyton változó. A legnyilvánvalóbb eset a *jógi*ké, akik elméje képes kontrollálni a test olyan részeit is, melyek felett másoknak nincs hatalmuk, és amelyeket a modern orvostudomány úgy tekint, mint tudatos akaratunk fennhatóságán kívül esőket. A test–elme relációja valójában eltérő a különböző egyénekben, ennek következtében a gyógyítás lehetősége sem ugyanolyan módon érvényes minden emberre. A test nem egyszerűen egy biológiailag meghatározott puszta tárgy, ahogyan a modern orvoslás állítja; sokkal inkább olyasvalami, ami átalakítható ama folyamat során, melyben megvalósul a szellem, az elme és a test egysége, a spirituális törekvés és fegyelmezett gyakorlás gyümölcseként.

Yuasa elemzésnek veti alá a modern Japán legjelentősebb, a fizikai test kérdésével is foglalkozó gondolkodói közül Tetsuro Watsuji és Nishida Kitaro eszméit. Jóllehet őket is erősen befolyásolta a modern nyugati gondolkodás, a testtel kapcsolatos nézeteik mégis sokkal inkább összhangban vannak a tradicionális japán, mint a modern nézőponttal. Watsuji foglalkozott átlagos és rendkívüli emberekkel is, de nála még az általános embertípusok tárgyalásának módja is eltér a nyugati gondolkodókétól.[31] Szerinte a Nyugat az elme időbeliségét hangsúlyozza a test térszerűségével szemben, holott a fundamentális emberi létmód térbeli, egy „köztesség" *(aidagara)* értelmében, azaz a „térbeli hely" *(basho)* az, ahol „megtaláljuk az életvilág összekapcsolt jelentéseit."[32] Az emberi létezés azt jelenti, hogy ezzel az élet-*basho*val együtt létezünk és ez magában foglalja azt is, hogy testünk következtében létezünk. A világban való létezés ennélfogva implikálja a test térbeli dimenzióját is, olyan jelentőséggel ruházva fel a térbeli létezést, ami nagyon eltér egy dualista kontextusban a testtel együtt létező, de a testtől elválasztott elme modern ideájától.

Nishida Kitaro az átlagos egyénektől a kivételes személyiségek felé fordul.[33] Azt állítja, a „létezés tereként felfogott *basho*"[34] szokványos eseteiben az intuíció passzív és csak a cselekvés aktív. Az intuíció révén az elme–test adatokat kap a külvilágból és internalizálja azokat. A megvalósított személy

esetében azonban ez a helyzet megfordul. Az intellektuális intuíció aktív és a tapasztalatokat oly módon integrálja, hogy az elme–test spontán módon cselekszik (amit Nishida Kitaro „passzívnak" nevez). A személy egyszerűen reagál az intuíció aktív és teremtő lendületére. Ami eme intuíciót illeti, megfelel annak, amit a tradicionális doktrínák a „tudatfeletti" kifejezéssel illetnek, amire Yuasa, a modern nyugati pszichológia által befolyásolva mint „a semmi tereként felfogott *basho*ban" cselekvő „sötét tudatra" utal.[35] A „semmi" kifejezést itt azonban a *súnjatá* [üresség – *A ford.*] tradicionális buddhista értelmében véve kell felfognunk.

Hogy világosabbá tegyük ezt a kijelentést, szükséges többet is mondani a sötét és a világos tudatról. Minthogy utóbbit a hétköznapi tudattal azonosítják, az előzőt a tudatfelettivel és nem a freudi és jungi pszichológia tudattalanjával kell egynek tekintenünk, ha a buddhista nézőponthoz kívánunk igazodni. A tudat világos rétege behatol a sötét rétegbe a meditáció gyakorlata révén, melyben a légzés központi szerepet játszik, mint az egyetlen akaratlagosan kontrollálható pszichofizikai funkció. A légzés által az átalakított tudat behatol a testbe, és kölcsönhatások újabb útvonalai nyílnak meg, melyek a testet is átalakítják és a fentebb említett egységet előidézik. A tudat egyik módozatából a másikba való eme átalakulás változtatja meg úgy a teret avagy *basho*t az emberi egzisztenciában, hogy a hétköznapi személy számára szokványosan létező dolgok értelmében vett „létezői létet" felváltja az a semmi [*nothingness:* nemlétezés, nemdologiság – *A ford.*], amely az üresség megvalósítását és a megvilágosodás elérését jelenti.

A sötét tudatban, ami – ha tradicionálisan fogjuk fel – fényességének intenzitása miatt sötét, a Descartes *cogito*-jának megfeleltethető világos tudat egója eltűnik és megvalósul lényünk egysége, beleértve az elmét és a testet is. Hogy mindez miként érhető el, abban a személyes vallásgyakorlat *(shugyo)* és a művészi képzés *(keiko)* segít. A vallásgyakorlatot lényeges oly módon művelni, hogy a világos tudat egy formát szabjon az elme–testre úgy, hogy végül a sötét tudat váljék uralkodóvá. A művészeti képzés pedig végső soron szintén a vallásgyakorlatból vezethető le.

Mindezek a kortárs japán gondolkodók által kifejtett tanítások, annak ellenére, hogy a gondolkodás modern kategóriái által befolyásoltak, Japán klaszszikus buddhista tradíciójában gyökereznek, melynek számos mestere hangsúlyozta a test jelentőségét már a legkorábbi idők óta. Már Kukai (Krisztus után 774–835) is, aki a buddhizmus egyik első nagy interpretátora Japánban, igen részletes, tíz lépésben kifejtett magyarázattal szolgált arról, a sötét tudat hogyan váltja fel a világos tudatot, valamint azt állította, hogy a *Dharmakája,* avagy a Buddha Isteni Teste közvetlenül kommunikál az általa alapított Shingon irányzat gyakorlójával. A Shingonnak volt egy, a *kundaliní-jógára* emlékeztető erotikus dimenziója is, amit a híres mondás foglal össze: *sokushin*

jobutsu – azaz „elérni a megvilágosodást ebben és eme test által".[36] Kukai így írta le a megvilágosodást:

> „Ha elmédet az exoterikus tanításra irányítod, három *kalpa* (*eón,* világkorszak) szükséges, (de) ha testedet (a tanítások) ezoterikus kincsesházában tartod, a tizenhat (a mandala tizenhat bódhiszattvája) élete egy pillanat (alatt elérhető)."[37]

Kukai számára az Univerzumot és a tudatot is alkotó elemek a Buddha-test elemei. „A Mahávairócsana (a Buddha-test) magának az univerzumnak is *esszenciá*ja, nem materiális értelemben, hanem metafizikai dimenzóját tekintve."[38] A buddhista kozmológia hat eleme (föld, víz, tűz, szél, tér és tudat) a Tathágata *szamaja* teste, *szamaja* alatt azt az állapotot értve, melyben a metafizikai valóság fenomenális alakban is megjelenik, vallási nézőpontból tehát a látható világegyetem magának a Buddha-testnek a fenomenális formája. A tökéletesedés lépcsőfokain felfelé emelkedő emberben a Buddha-mivolt egyre nagyobb mértékben nyilvánul meg mind lelkében, mind testében. Végső soron valójában minden létező kölcsönös kapcsolatban áll egymással, és *így* az emberi test a Buddha teste.[39]

Ezeket a test spirituális jelentőségére vonatkozó korai doktrínákat számos későbbi mester hangsúlyozta, így például a 13. századi tanító, Dógen is, aki a *zazen*ben ragaszkodott a test szerepének fontosságához, illetve a test és lélek egységbe olvasztásához oly módon, hogy az önös tudat eltűnésével az elme és a test mélyebb egységét elérvén az ember ülőmeditációja során megtapasztalja a Buddha *szatori*ját. Dógen számára a gyakorlás valóban a test révén volt elérhető, s egészen odáig ment, hogy kijelentette, az énközpontúság illúziójától való megszabadulás érdekében az embernek rá kell ébrednie, hogy a teste nem tartozik a racionális tudatossághoz. A testet hagyni kell úgy uralkodni az elmén, hogy az ember el tudja felejteni magát és minden dolog által hitelesítetté váljon.[40]

Kukai tanításai főként az ezoterikus buddhizmus Shingon irányzatában indultak virágzásnak, amely a mai napig jelentős ága a buddhizmusnak Japánban.[41] Ezen iskola szerint az önvaló megismerése „a gyakorló mikrokozmikus és makrokozmikus tevékenységeinek kölcsönös felhatalmazásából és képessé tételéből származik. Ez megköveteli a test, a beszéd és az elme használatát, továbbá a hitet."[42] A test titkos aktivitását hangsúlyozza az, ahogy megnyilvánítja magát a *mudrák*ban,[43] avagy kéztartásokban, melyek az egyént titokzatos módon azonosítják az Univerzummal. „Ily módon az emberi test a makrokozmosz élő szimbólumaként jelenik meg."[44] Kukai erre a tanításra utal, amikor azt írja: „Ha a Buddhák a Dharma Birodalma, a testemben léteznek. Ha magam is a Dharma Birodalma vagyok, akkor Én a Buddhákban létezem."[45] A *mudrá*t úgy tekintik, mint a Dharma Birodalom – azaz az Univerzum – szimbólumát, mely-

nek segítségével az ember a Dharma Birodalom felé irányozza testét. A teljes testtartás is használható az istenséggel való eggyéválás szimbólumaként.[46]

Hasonlóan a Shingon gyakorlatához, a *mantrá*k a testtel éppúgy kapcsolatban állnak, mint az elmével, s ez megtalálható a szúfizmusban is. Ami a Shingont illeti:

> „A »világi gyakorlatban« a meditációt végző egy maga elé helyezett Buddhaképet szemlél, felidézve egy lótuszt az istenségen belül, melyen megjelenik egy holdkorong. A korongon megjelennek a *mantra* szótagjai, fényt árasztva magukból. A gyakorló egyenként vizualizálja a szótagokat, megfigyelve növekvő sugárzásukat, majd elképzeli, ahogy a fejtetőn keresztül a testbe behatolva áramlanak körbe saját testében, eltávolítva minden tisztátalanságot és homályosságot."[47]

A szóban forgó gyakorlat kifejtése a *mantra* hangjainak leírásával folytatódik, majd megemlíti, hogy „a gyakorló vizualizálja a mantrikus formulákat, ahogy lélegzetével együtt ki-be mozognak testéből".[48] Ezek a formulák elhagyják a száját, hogy behatoljanak az istenség hasüregébe, átáramoljanak az istenség mellkasán, a száján át távozzanak, majd ismét belépnek a gyakorlóba a fejtetőn keresztül, töretlen körforgásként folytatva ezt a mozgást. Aligha kell bármit is hozzátenni ehhez a leíráshoz, hogy érezzük, milyen centrális szerepet tölt be a test a Shingon buddhizmusban már Kukai kezdeti tanításaitól fogva.

Mielőtt magunk mögött hagynánk a japán világot, szólnunk kell egy szót a test vallási jelentőségének „túlcsordulásáról" az általában vett japán kultúrában, amint az a *hara* japán koncepciójában is tükröződik. *Hara* alatt „a japánok azt a mindent felölelő általános attitűdöt értik, amely képessé teszi az embert arra, hogy megnyissa magát az őseredeti életerő képessége és teljessége számára, majd kifejezze azt a saját életében megnyilatkozó beteljesülés, értelemteljesség és uralom révén."[49] Ez az uralom különösen vonatkozik a testre, melynek mozdulatai és tartásai a tradicionális japán kultúra hétköznapjaiban is szellemi alapelvek által kontrolláltak és szentesítettek, hasonló értelemben, mint az iszlám *adab* esetében, mely egyszerre jelent kultúrát, irodalmat, udvariasságot *és* testi viselkedést, melyben az, hogy az ember miként hordozza magát fizikailag, illetve a test fegyelmezettsége ülés vagy más pozíciók esetén ugyancsak szellemi alapelveket tükröz.[50] A spirituális megvalósításban a *hara* egyre nagyobb fontossággal bír, a test különféle régióinak jelentősége megváltozik és részt vesz az ember átalakulásában. Amint azt egy megfigyelő megjegyezte:

> „Az új látásmódban a test szimbolizmusa szintén más értelmet ölt. A fej és a felette lévő tér szimbolizálja az elmét és birodalmát, az Isteni Rend totalitásaként. A szív és a szívverés jelképezi a lelket és világát – ama birodalmat, ahol az ember szeretetben és szabadságban tesz tanúbizonyságot a Létről. A

> test alsó része jelképezi a titokban működő Természetet – az Isteni Forrás birodalmát. Minden, ami az emelkedettebb élettel áll kapcsolatban, itt fogan, hordatik ki és születik meg. Minden megújulásnak itt van a kezdete és egyedül innen emelkedik fel."[51]

Az ember utazásának innen kell kiindulnia, ahol van, a Földről. A Földről és ebből a testből kiindulva, ezek segítségével kell rálépnie az embernek a spirituális megvalósítás ösvényére. A *hara* az, ami ezt lehetővé teszi. Ez integrálja a testet a szellemi élet öntőformájába és mivel mindenütt elterjedt a tradicionális japán kultúrában, a testnek és vallási jelentőségének megszenteltségét ruházza rá az egész tradicionális kultúrára, a testet ugyancsak magában foglaló spirituális gyakorlatokat végző körök keretein túlmenően is. A test és a testnek a lélekkel való intim összeköttetése iránti tisztelet, amint az a Japánhoz hasonló tradicionális társadalmak tagjainak életében kifejeződik, jelzi a test vallási értelmének jelentőségét a különféle tradicionális közösségekben, valamint közvetve és tágabb értelemben a természeti rend vallási felfogásának élő valóságát a tradicionális társadalmak átlagos tagjai és azok számára is, akik még mindig a tradicionális világnézet mátrixában, ha már nem is egy tökéletesen tradicionális társadalomban élnek.

KERESZTÉNYSÉG

Annak ellenére, hogy a nyugati keresztény gondolkozásban és nagymértékben a gyakorlatban is az emberi test jelentősége a reneszánsz és a reformáció óta elhomályosodott, a keresztény hagyomány maga igen gazdag a testre vonatkozó tanításokban, melyekhez mind a katolikus, mind a protestáns teológusok előszeretettel fordulnak újabb keletű munkáikban. Az ortodox kereszténységben ez a hagyomány azonban sosem homályosult el; ugyancsak erős folytatásra lelt a keresztény hermetikai tradícióban, míg ez aktív volt, most pedig feltámasztásra kerül a keresztény ezoterizmus iránti megújuló érdeklődés következményeképpen, ide számítva mindazt, amit nagy általánosságban keresztény hermetizmusnak nevezhetünk. Emiatt a keresztény hagyomány e két dimenziójához fordulunk, megkísérelvén röviden összefoglalni a fizikai test vallási és spirituális jelentőségére vonatkozó tradicionális keresztény felfogást.

A test használata és ennek pozitív jelentősége a spirituális gyakorlatban egyaránt hangsúlyos, különösen az ortodoxiához tartozó, hészükhizmusnak nevezett misztikus irányzatban, melynek neve a görög *hészükhia,* „csend" szóból ered.[52] Ez a kontemplatív imára és invokációra alapuló tiszteletreméltó hagyomány, mely a mai napig fennmaradt az ortodox szellemiség centrumaiban, például az Athosz-hegyen vagy Görögország és más ortodox országok egyéb pontjain, egészen a keresztény történelem legkorábbi évszázadaira vezethető vissza. Jóllehet a korai mesterek némelyike, például Evagriosz Pontikosz és Órigenész úgy írt az

imáról, mint ami lényegileg az elméhez és a lélekhez kapcsolódik, a hagyományosan az egyiptomi Szent Makariosznak tulajdonított *Homíliák* azonban az elmével együtt hangsúlyozza a testet is és a szívről mint a test centrumáról beszél. Ezen kezdetekből bontakozott ki a „szív imájának" nevezett metódus, amely összekapcsolódott fizikai gyakorlatokkal, légzéssel és sajátos testtartásokkal, „a fej lehajtva, az áll a mellkason nyugszik, a szemek a szív helyén rögzülnek."[53] Ezeknek az imáknak betetőzése az Isten Teremtetlen Fényének megpillantásával járó misztikus tapasztalat, melyről a bizánci misztikusok talán legnagyobbika, a 11. századi Új Teológus Szent Simeon vált különösen híressé.

A testnek az imákban való használatát azonban kritizálta Calabriai Varlaam, talán az Európában a középkor végén elterjedő nominalizmus befolyására. Számos későbbi nyugati keresztény teológushoz hasonló modorban egészen odáig ment, hogy a test használatát az imák során materialisztikusnak és Isten tökéletes transzcendenciáját és megismerhetetlenségét kompromittálónak tekintette. A neves ortodox teológus, Palamasz Szent Gergely állt ki, hogy válaszoljon Varlaamnak és megvédje a hészükhizmust illetve a test használatát az imában, mely kérdés természetesen kapcsolódott az ikonok teológiájához és a testnek a Megtestesülésben betöltött jelentőségéhez is.

Palamasz Szent Gergely, aki a 14. században élt, megszilárdította a hészükhaszta hagyományt az ortodox teológián belül, művei mérték- és irányadóvá váltak a későbbi évszázadok számára. A *Triádok*ban Gergely egyenesen az ima hészükhaszta módszerével és a test transzformációjával foglalkozott.[54] Miután bibliai szakaszokat idéz az emberi alakról mint Isten templomáról, világosan különbséget tesz maga a test illetve az érzéki gondolatok és bűnös vágyak között. Így ír:

> „Ezért szállunk szembe a »bűn törvényével« és űzzük ki testünkből, helyébe bevezetvén az értelem felügyeletét, ily módon megszilárdítván egy olyan törvényt, mely egyaránt megfelel a lélek minden képességének és a test minden tagjának (…) Aki megtisztította testét a mértékletesség által, aki az isteni szeretet révén alkalmat talált erényt kovácsolni kívánságaiból és vágyaiból, aki Istennek ajándékozta az ima által megtisztított értelmét, megkapja és meglátja magában ama kegyelmet, mely mindazoknak megígértetett, akiknek szíve megtisztult (…) Így az Atya világosságát hordozzuk Jézus Krisztus jelenlétében földi járműveinkben, azaz testünkben, hogy megismerjük a Szent Szellem dicsőségét."[55]

A test ekkor, már nem háborgatván az elmét, ama hordozóvá válhat, mely Isten jelenlétét foglalja magában. A spirituális gyakorlat valójában azt jelenti, hogy az elmét inkább a testen belül tartjuk, s nem hagyjuk meg szétszóródott állapotában. Szent Gergely felteszi a kérdést: „Nem látod-e, mily lényeges, hogy azok, akik eltökélten figyelmet szentelnek önmaguknak a belső csend-

ben, összpontosítsák az elméjüket és bezárják a testbe, s különösen ama »testbe«, mely a testben a legbensőbb, amit szívnek hívunk?"[56] Valójában csak az elmét a testbe zárva nyerhetjük el az erényt. Ezért mondhatta a hészükhaszták egyik mestere, „Hészükhaszta az, aki bezárja a testetlent a testébe."[57]

Gergely beszél a légzés szabályozásának fontosságáról, mint az elme feletti ellenőrzést elősegítő és az elme szétszórtságát meggátló eszközről, mely így „összeszedettséghez"[58] vezet, a tekintetnek a mellkasra vagy a köldökre való összpontosításáról, valamint a testhelyzetek jelentőségéről – ezek mind olyan spirituális technikákkal mutatnak hasonlóságot, melyek megtalálhatóak a *jóga*ban és másutt is, de Nyugaton szinte a legutóbbi időkig elfeledettek voltak. Ugyanakkor Palamasz Szent Gergely hangsúlyozza az „Isten által munkatársként hozzánk köttetett"[59] test szenvedélyein való felülkerekedés jelentőségét. Ha a szenvedélyeken úrrá lettünk és az elme megtelt szellemi örömmel, képes behatolni a testbe, átalakítani azt és szellemivé tenni oly módon, hogy a test nem húzza le többé az elmét, hanem maga is felemeltetik. „Így válik az egész ember szellemivé."[60] A szellem így átsugározódván a testre, „a testet is részesíti az isteni dolgok tapasztalatában és lehetővé teszi számára ugyanazokat az áldott tapasztalásokat, melyeken a lélek keresztülmegy."[61] A szellem tehát nem csupán a lélekre, de a testre is átruházódik, és a test a lélekkel együtt részesül az ember teljes lényét átalakító kvintesszenciális imában.[62] S miként a lélek, a test is engedelmeskedik Isten parancsolatainak, a szem közvetíti Isten kegyelmét, a fül figyelmes az Ő parancsaira, valamint a nyelv, a kéz és a láb is az Ő akaratának szolgálatára áll.

Nagy jelentőségű tény, hogy Szent Gergelynek illetve az ortodox teológia hészükhizmussal foglalkozó más mestereinek tanításai az ortodoxia élő hagyományaként a mai napig fennmaradtak, amint a hészükhaszta gyakorlat ösvénye is. Nem ez a helyzet Nyugaton, ahol dacára bizonyos katolikus és protestáns gyakorlatoknak, melyek szintén hangsúlyozzák a test fontosságát, a vallásos gondolkozás fő vonulata nem csupán a természet világát, de a testet is átengedte az anyag és a mozgás kvantitatív tudományának, majd később az evolucionista biológiának. Nem csoda, hogy a test spirituális jelentősége iránti fokozódó érdeklődés újjáéledése miatt Nyugaton számos ember fordul nemcsak a *jóga*hoz, a *shingon*hoz és más gyakorlatokhoz, de az ortodoxiához és főként a hészükhaszta hagyományhoz is. Ám amint már említettük, a nyugati tradíció szintén igen gazdag a test vallási és spirituális jelentőségével foglalkozó forrásokban, különösképpen igaz ez a keresztény hermetizmusra, a zsidó és keresztény kabbalára, az alkímiára, illetve más főbb ezoterikus irányzatokra, melyeket egyre inkább félredobtak a 17. századtól kezdődően.

Robert Fludd, a 17. századi angol tudós, orvos, alkimista, asztrológus, muzsikus, illetve keresztény hermetikus és filozófus volt azon alakok egyike, akik a régi kozmológiai látásmód kihunyásának és a modern tudomány felemelkedésének pillanatában bukkantak fel, és aki ezek közül a test ezoterikus jelentősége iránt

is erősen érdeklődött. Noha a későbbi pozitivista tudósok és racionalista filozófusok nem vették komolyan, Fludd nézetei értékes példái a testtel a makrokozmosz relációjában és spirituális jelentőségének tudatában foglalkozó keresztény hermetikus tanoknak, valamint feltárják azt a reneszánsz bölcselők körében oly elterjedt gondolkodásmódot, melynek gyökerei a kereszténység bizonyos dimenzióiba korábban szervesen beépültek s mind az emberi testet, mind a szakrális művészetek tárgyainak anyagát illetően az „anyag átszellemiesítését" lehetővé tévő hermetikus tradícióból fakadnak.[63] Fludd magát a *„philosophia perennis"* követőjének tekintette abban az értelemben, amit e kifejezés alatt a reneszánszban értettek. Az emberi testet és kozmikus megfeleléseit illetően olyan ideákat képvisel, melyek megtalálhatóak másutt, így természetesen a zsidó és iszlám tradíciókban is. Ugyanakkor mégis egy keresztény univerzumban tevékenykedett és a keresztény ezoterizmus kontextusán belül kell értelmezni műveit. Különösen az 1607-ben Oppenheimben (Németország) nyomtatott, *Utriusque Cosmi Maioris Scilicet et Minoris Metaphysica, Physica Atque Technica Historia* címet viselő művében foglalkozik az emberi lénnyel, beleértve a testet mint mikrokozmoszt is, melynek a makrokozmosszal való megfeleltethetőségét részletesen tárgyalja számos, a reneszánsz hermetikai művekre jellemző illusztráció segítségével.[64]

Az ember megfelel a makrokozmosz égi [éterikus] és elemi [természeti] részeinek egyaránt. A zodiákus jegyei megfelelnek a teljes test felett uralkodó állócsillagoknak, a fej felett uralkodó Kostól a lábak felett domináló Halakig. Az elemek világában is osztozik abban az értelemben, hogy a test négy alapvető nedve megfeleltethető a négy elemnek, hiszen a szublunáris világban minden ezekből épül fel az arisztotelészi kozmológia szerint. Az ember magasabb képességei továbbá összhangban állnak a zodiákus feletti tartományokkal, értelme és intellektusa megfelel az angyali és arkangyali világoknak, és Magához Istenhez vezetik az embert.

Fludd az agy részeit is vizsgálta az ember három magasabb képességével, az ésszel, az értelemmel és az intellektussal, valamint az emlékezés és a mozgás képességeivel való összefüggésükben. Orvos lévén jól ismerte az emberi anatómiát, feltehetően jórészt Andreas Vesalius révén, és beszélt a test csodáiról illetve a különféle szervek funkcióiról. Erősen foglalkoztatta a szubtilis test, melyről Paracelsus is beszélt és megkülönböztette a durva fizikai testtől, melyet a legtöbb ember egyedüli testének tekint. Fludd a fizikai testet az emberi lény legalacsonyabb, mégis szerves részének tekintette, melyet Isten úgy alkotott meg, hogy tükrözze a kozmoszt részleteiben és sajátosságaiban, beleértve numerikus szimbolizmusát is. Nem csupán a zodiákus jegyei és a test különböző szervei között meglévő, hanem a bolygók és a szervek között fennálló összefüggéseket is vizsgálta az asztrológusok által jól ismert módon.[65]

Az emberi testnek és bonyolultságának kozmikus jelentőségét fejtegetvén Fludd habozott a testet börtönnek tekintő felfogás és az Isteni Bölcsesség ma-

nifesztációjaként megjelenő pozitív szerepe között. A lét(ezés) hierarchiájának szimbólumaként felfogott Jákob lajtorjájának bibliai történetéről így írt:

> „Milyen bámulatos, hogy oly eltérő dolgok, mint a gyarló test és a halhatatlan szellem egyesülnek az emberben! Nem kevésbé csodálatra méltó az sem, hogy Isten maga is belevonta magát a testiségbe; és az ember úgy alkottatott meg, hogy az örök boldogságban részesülhet. Micsoda öröm származik ebben a világban egyedül a szellem jelenlétéből a romlandó testben."[66]

Fluddnál észrevehető a feszültség a test két eltérő felfogása között, amely a nyugati vallásos gondolkozás nagy részét jellemzi és amely minden bizonnyal hozzájárult ahhoz, hogy a test oly könnyedén a tudományos vizsgálódások tárgyává vált anélkül, hogy szem előtt tartották volna a testre „Isten templomaként" tekintő religiózus felfogást, megfeledkezvén Pál szavairól: „Nem tudjátok, hogy Isten temploma vagytok?" Pedig Fludd a nyugati keresztény vallásos gondolkozásnak azt a dimenzióját képviselte, amely nagy érdeklődést mutatott a test jelentősége, kozmikus összefüggései, sőt, metakozmikus jelentése iránt is. Más tradíciókkal ellentétben azonban Nyugaton egy olyan gondolkodó, mint Fludd, hamarosan kiűzetett a komoly diskurzusok arénájából, legyenek azok akár tudományosak, akár vallásiak, az út pedig szabaddá lett a test gyors demisztifikációja, illetve vallási értelmének redukciója előtt, leszámítva a teológiai jelentősége iránt az egészen a legutóbbi időkben feléledő érdeklődést.

Az iszlám mint a nem-nyugati világhoz tartozó „nyugati vallás"

Az iszlám, amely egyszerre nem-nyugati és nyugati is abban az értelemben, hogy a vallások ugyanazon családjához tartozik, mint a judaizmus és a kereszténység, olyan tanításokat foglal magában az ábrahámi monoteizmus mátrixán belül, melyek rendkívül fontosak a Nyugaton jelenleg zajló kutatás szempontjából az emberi test vallási jelentőségének újrafelfedezéséhez. Az iszlámban, miként a kereszténységben is, szilárd meggyőződéssel vallják a testi Feltámadást és így a test részvételét végső rendeltetésünkben. Bár Nyugaton oly gyakran félreértik, azt gondolván, hogy érzékiek és anyagiasak, a Paradicsom koráni leírásai valójában spirituális valóságokat mutatnak be érzékien körülírva és hangsúlyozva a test pozitív aspektusát a Szellemmel való relációjában. Továbbá, miközben tagadja az inkarnációt, az iszlám folytonosan hangsúlyozza a spirituális és a korporális egységét, és az iszlám művészet egy része, különösen a szúfí költészet állandóan visszatér a testi és érzéki átszellemiesítésének, illetve a szellemi megtestesítésének témájához, teljes ellentétben azzal a karteziánus dualizmussal, mely

Nyugaton az elmúlt négy évszázad során szembeállította az elmét vagy szellemet a testtel.[67] A síita imámok ezoterikus mondása, *arwáhuna ajszudana wa ajszudana arwáhuna,* „Szellemünk a testünk és testünk a szellemünk"[68] mindemellett eszkatológiai és alkímiai jelentésekkel is bír, rámutatván a szellem, lélek és test végső egységére az iszlám egységes szemléletének megfelelően.[69]

Az iszlám története során számos szellemi tekintély kifejtette a test spirituális jelentését a koráni tanítások alapján, kiegészítve a hadíszokkal és a síitizmus esetében a Próféta szavain kívül még az imámok mondásaival is. Első lépésként óva intettek attól, hogy a pusztán szenvedélyek székhelyeként tekintett testtel azonosítsuk magunkat. Másodsorban törekedtek arra, hogy megkülönböztessék az Isten bölcsességének és jelenlétének helyeként, illetve a szellemi életben támaszként szolgáló testet az érzékiségből és szenvedélyekből szőtt fátyoltól, hasonló módon, mint Palamasz Szent Gergely. Harmadsorban felhívták a figyelmet arra a tényre, hogy nem csupán testből és lélekből állunk, de szellemből is, amely meghaladja az előbbiek kettősségét és végül is a végső egységbe integrálja azokat. Ebben az értelemben kell felfogni az ünnepelt 12. századi perzsa szúfí költő, Szánai híres *qaszídá*jának kezdő szakaszát:

„Ne tartózkodj a testben vagy a lélekben,
mert emez lealacsonyodott, amaz emelkedett,
Lépj egy lépéssel túl mindkettőn, ne légy se itt, se ott."[70]

Végül is az iszlám tradicionális tekintélyei különféle nyelveken részletekbe menően taglalták a test spirituális jelentőségét, a spirituális megvalósításban betöltött szerepét, viszonyát az Önmagunkhoz való tudatossághoz, szimbolikáját, a makrokozmikus valósággal való összefüggéseit, a testek hierarchiáját, beleértve a szubtilis testet is, a szexualitás spirituális jelentőségét,[71] illetve számos egyéb doktrínát, melyek teljes ismertetése köteteket tenne ki.[72] Mind a szúfíkat, mind az iszlám filozófusokat nagymértékben foglalkoztatta ez a kérdéskör. A szúfík közül a közép-ázsiai Kubrawiyyah ismert főként „a fény embere testének" fiziognómiájára vonatkozó fejtegetésekről, illetve Ala al-Dawlah Szemnani a belső ember és szubtilis testei különféle szintjeinek azonosításáról „lényünk prófétáival".[73] Azok a szúfík, akik a *dhikr/zikr,* avagy az invokáció és a szent szúfí tánc, a *szamá* technikáiról írtak, szükségképpen szintén foglalkoztak a testtel, mint ama személy lényének szerves részével, aki részt vesz a spirituális átalakulás művében.[74]

Ami a filozófusokat illeti, különösen olyan kései személyek írtak az átszellemiesített testről, a szubtilis testről, a feltámadás testéről és hasonló témákról, mint Mulla Szadra és követői, például Haddzsi Mulla Hadi Szábzevari. Ám ezeknek a tanításoknak megvannak az előzményei. A szúfizmust illetőleg a téma legalaposabb kifejtéseit Ibn Arabínál találhatjuk meg, akire valójában a

későbbi filozófusok is jelentős mértékben támaszkodtak. Az iszlám legkorábbi bölcselői között, akik hatással voltak a filozófusokra és bizonyos szúfíkra egyaránt, az Ikhwán al-Szafá nevű titkos társaság volt az, amely meglehetősen behatóan foglalkozott a test különféle aspektusainak tárgyalásával. Ezért mi is az Ikhwánhoz és Ibn Arabíhoz fordulunk, hogy néhány konkrét példával szemléltessük az emberi testre vonatkozó iszlám tanításokat.

Az Ikhwán al-Szafá avagy a Tisztaság Testvérei által összeállított *Raszáil* („Levelek") ötvenegy episztolája között akad három, melyek kifejezetten a testtel foglalkoznak.[75] Ezek közé tartozik a tizenharmadik, „A test felépítéséről", a huszonhatodik, „A bölcsek ama mondásáról, miszerint az ember egy mikrokozmosz" és a harmincnegyedik, „A bölcsek ama mondásáról, miszerint a világ egy makrokozmosz".[76] Az első értekezés beszél a testről, mint házról, melyben a lélek lakozik, nagy részletességgel összehasonlítva a kettőt. Ám hangsúlyozzák, hogy az emberi mikrokozmosz a házat éppúgy magában foglalja, mint lakóját. Mivel az embernek mélységeiben meg kell ismernie önmagát, három különböző perspektívából kell magára tekintenie: önmagában véve a testként, beleértve részeit és természetét; önmagában véve a testtől független lélekként; végül ezek egységeként, amely az ember teljességét alkotja. A test tehát benne foglaltatik az emberi állapot totalitásának felfogásában.[77]

Felépítésének leírása során, egy házhoz és az azt alkotó különféle építőanyagokhoz hasonlítván a testet, részeinek funkcióit és így tovább, az Ikhwán nagymértékben támaszkodik a püthagóreus értelemben vett számszimbolikára, és ebben a matematikai rendben látja a test egységének alapját, kapcsolatát a makrokozmosszal, valamint visszatükrözését ama archetipikus valóságoknak, melyeket ezek a számok jelképeznek.[78] Kibővítvén a párhuzamot, a testet összehasonlítják egy várossal és annak elkülönülő negyedeivel, a különféle funkcióknak kimért terekkel, a várost uraló különböző erőkkel és hasonlókkal. Természetesen ők itt a tradicionális városra gondolnak, melyet metafizikai és kozmológiai alapelvek alapján építettek, nem pedig arra a kaotikus urbánus burjánzásra, melyet manapság a világ számos részén város névvel illetnek.[79] Részletekbe menő összevetéseik felidézik a test bonyolult működését, melyet még nyilvánvalóbbá tesz hasonlóságuk felismerése a tradicionális város komplex, mégis rendezett működésével.[80] Az effajta összehasonlítás a tradicionális városok szimbolikus jellegének következtében nem csupán a test vallási jelentőségének kihangsúlyozása miatt fontos, hanem mert rávilágít a tradicionális keretek közt élő emberek és a környezetük közötti élő kapcsolatra. Az, hogy a testre nem az emberi mikrokozmosz szerves részeként, hanem inkább gépként kezdtek tekinteni, bizonyosan nem független a modern városi környezetnek egy olyan embertelen mechanikus légkörré való lefokozódásától, melyben a szellem megfullad, és amelyet még a test és a kozmosz szekularizált szemléletének néhány harcos védelmezője is kifogásol manapság.

Végül az Ikhwán kiterjeszti analógiáinak és megfeleltetéseinek körét a testnek és magának a természet világának összehasonlítására is. Így írnak erről:

> „A test maga olyan, akár a föld, csontjai, mint a hegyek, velői, mint a bányák, hasa akár a tenger, zsigerei, mint a folyók, vénái, mint a patakok, húsa, mint a por és a sár. A szőr a testen olyan, akár a növények, ama helyek, ahol szőr nő, olyanok, mint a termékeny talaj, ahol pedig nem nő, a szikes területek. Arctól a lábig a test olyan akár egy benépesült város, a hát akár az elhagyatott vidékek, eleje, mint kelet, hátulja, mint nyugat, jobbja dél, bal oldala észak. Lélekzése olyan, akár a szél, szavai, mint a mennydörgés, kiáltása, mint a villám. Nevetése olyan, akár a déli verőfény, sírása, mint az eső, szomorúsága az éj sötétje, alvása, mint a halál, és ébrenléte, mint az élet. A gyermekkor napjai olyanok, akár a tavasz, az ifjúságé, akár a nyár, az érett koré, akár az ősz, az aggkoré pedig, mint a tél. Mozdulatai és tettei olyanok, mint a csillagok mozgása és forgása. Születése és jelenléte olyan, mint a felkelő és emelkedő konstellációk, halála és elvesztése pedig ezek lehanyatlása."[81]

A harmadik kötet harmadik, a világról mint makrokozmoszról (*inszán kabír,* arabul szó szerint „nagy embert" jelent) szóló értekezésében az ember és a kozmosz közti analógiát megfordítják, hogy megmutassák a kozmosz, illetve a szellemből, lélekből és testből álló emberi mikrokozmosz közötti összefüggéseket. Az Ikhwán számos költői hasonlattal ébreszti rá az olvasót, hogy bizonyos értelemben a kozmosz teljességét hordozzuk magunkban, s amit belül megtalálunk, azt találjuk a természet világában is, nem annyira a sok modern író által említett materialisztikus szempontból, hanem legfőképpen kvalitatív értelemben. Testünk bensőséges felfogása tehát kulcs a természet világának megértéséhez, éppúgy, mint a lelkünk és testünk közti viszony, komplementaritásuk és egy egészbe integrált voltuk megértése is. Az Ikhwán világosan kifejezi ama igazságot, hogy kapcsolatban állunk a csillagokkal, amint azt számos modern ökoteológus is állítja, ám a Testvériség kitart amellett, hogy eme viszony nem pusztán materiális, avagy modern nyelvezettel élve, nem egyszerűen ugyanazon kémiai összetevőkön osztozunk. Ez a viszony sokkal inkább ugyanazon archetipikus valóságok visszatükrözésén alapszik mind a makro-, mind a mikrokozmoszban, melyet az Ikhwán a számszimbolika segítségével, illetve ama tény által demonstrál, hogy a szellemből, lélekből és testből álló emberi lényünk teljessége ugyanazon szubsztanciákból épül fel, amikből a makrokozmosz is. A természet világához nem csupán testünk, de lelkünk és szellemünk révén is kapcsolódunk és a szellem, lélek, test viszonya bennünk kulcs a természet rendjének spirituális és vallási jelentőségének megértéséhez.

A *Korán*on alapuló iszlám szemléletmóddal összhangban, mely olyannyira ragaszkodik ahhoz, hogy Isten bölcsessége tükröződik az Ő teremtésében, különösen az emberi testben, az Ikhwán is hangsúlyozza, hogy a testre vonatkozó

fejtegetéseik célja nem más, mint felidézni „Isten jeleinek és az Ő titkainak" *(ayat Allah wa asraruh)*[82] jelentőségét, melyek az emberi testben találhatóak. Valójában a csoda érzékelése Isten bölcsességében korszakokon át központi szerepet töltött be a test tanulmányozását illetően az iszlám gondolkozás bölcseleti dimenzióiban. Hasonlóképpen, a test tanulmányozását úgy tekintették, mint kulcsot a Teremtő által belé helyezett misztériumok megértéséhez, különösen a szív misztériumához, ahol az emberi állapot testi szintje összeér az emberi lény magasabb szintjeivel. Erre az igazságra utal a 11. századi bölcselő és szúfí al-Ghazzálí, az iszlám teológusok talán leghíresebbike, amikor így ír:

> „A test felépítésének tudományát anatómiának nevezzük: nagyszerű tudomány, de a legtöbb ember nem törődik vele. Ha valaki tanulmányozza is, csupán az orvoslásban való jártasság megszerzése miatt teszi, nem pedig azért, hogy megismerje Isten hatalmának tökéletességét. Az anatómia ismerete eszköz, miáltal megismerjük a testi életet: a testi élet ismerete révén megszerezhetjük a szív ismeretét és a szív ismerete kulcs Isten ismeretéhez."[83]

Ibn Arabí ezeket, illetve a testtel, köztük a szexualitással is foglalkozó egyéb témákat ugyancsak a legelmélyültebb értelmükben fejtette ki számos írásában, főként monumentális *al-Futúhát al-makkiyyah (Mekkai kinyilatkoztatások)*[84] című művében, ahol a testre és bölcsességére, beleértve az Isten által agyagból gyúrt *(al-tín)* test jelentőségét is, amit a *Korán* szintén megerősít, több fejezetben hivatkozik. Írt egy művet *al-Tadbirat al-ilahiyyah fi iszlah al-mamlakat al-inszaniyyah (Az emberi királyság Isteni kormányzása)* címmel, mely egyenesen a test spirituális jelentőségének kérdésével foglalkozik.[85] E mű első fejezetének címe „Ami a kormányzó *(khalífah)* létezését illeti, aki a test királya", míg a harmadik fejezet „A test városának megalapításáról és részletes kidolgozásáról a tekintetben, hogy az ennek a kormányzónak a tulajdona"[86] címet kapta. Amint azt címeik is megerősítik, e fejezetekben fejtegetések találhatóak mind a *kalifá*t, aki a testben lakik, mind a testet mint lakhelyét illetően.[87] Ibn Arabí interpretációjában a *kalifa* a Világosan Látható Vezető *(al-imám al-mubín)*, a Trón *(al-ars)* és az Igazság Tükre *(mirát al-Haqq)*, valamint a lét(ezés) körének közepében lévő pont. Azt mondja, „az Isten által teremtett első lény egy egyszerű, szellemi szubsztancia volt",[88] melyet a testben lakozó *kalifá*val azonosít. A test ennélfogva székhelye az Isten által az egész Univerzumban megteremtett legmagasabb valóságnak, ami nem más, mint a *rúh,* azaz Isten Szelleme, melyet Ádám testébe fújt.

Ibn Arabí kijelenti, hogy midőn Isten megteremtette a *kalifá*t – azaz az embert –, egy várost is épített neki, ahol lakjon, munkásokkal, mesterekkel és kormányzattal, melynek teljességét Ő testnek nevezte. Ez a város a négy elemnek megfelelő négy oszlopból áll, illetve egy centrumból, melyet Isten a *kalifa*

lakhelyéül választott, ez pedig a szív. A testi szív annak a valódi szívnek a helye, amelyre a *Korán* több sora is utal: „Ő küldte alá a nyugalmat a hívők szívébe" (48,4) és „Aki hisz Istenben, annak Isten az igaz útra vezeti a szívét" (64,11).

Azután Isten megteremtette a város legmagasabb pontját, amely az agy, ama lakhely, ahonnan a *kalifa* uralja az egész várost, értve ezalatt a test szerveit, az érzékeket és a képzeletet is. Ennek az emelkedett birodalomnak a közepén Ő felépített egy kincstárat, a gondolatét, majd végül az emlékezet kincsesházát. Az agyat tette meg a *kalifa* vezírének lakhelyéül is, ami nem más, mint az értelem. Ezután megteremtette a lelket *(nafsz)*, mely Isten Zsámolyából *(al-kurszi)* ered, miként a Szellem *(al-rúh)* a Trón *(al-ars)* körül tartózkodik. A koráni kozmológiából származó Trón és Zsámoly az isteni és a kozmikus rend közötti határ szintjeit jelképezi.[89] Ibn Arabí kifejti a szellem és a lélek közti összefüggést is az emberben, valamint ezek kapcsolatát a testtel. Megemlíti al-Ghazzálí egy mondását is, miszerint a test a szellem és a lélek házasságából született, hangsúlyozván ezzel egy másik alapvető ezoterikus tanítást a testre vonatkozóan, mely doktrína szerint a test a lélek kiterjesztése, és a léleknek lehetősége van testének regenerálására, noha a kozmikus történelem e kritikus pontján Isten gátat vetett a lélek eme teremtő képessége elé, megakadályozván egy ilyen képesség megnyilvánítását.

Általában a testre vonatkozó iszlám tanítások mind hangsúlyozzák annak Isteni Eredetét – azaz Isten által való teremtettségét és hogy teleologikusan a legnagyobb jelentőséggel bír az emberi állapot megértése szempontjából. A test csodás működésében Isten bölcsességének megnyilvánulását látjuk és az emberiség végső céljához társítjuk a testet. Egyfelől a test része ama totalitásnak, ami az ember, emiatt integrálni kell az emberi állapot végső valóságába is, eszkatológiai kifejezéssel élve. Másfelől a test Isten teremtménye és megvannak a saját jogai, így az ember felelős érte és nem követelheti magáénak, függetlenül Teremtőjének jogaitól. Mint már említettük, az Ítélet Napjáról szóló hadísz szerint az emberi test minden egyes szervének megvan a maga saját függetlensége és tanúságot fog tenni Isten előtt a szóban forgó test lelkének tetteit illetően, míg evilágon a test minden egyes része Istent dicséri külön-külön, a maga módján. A lélek és a test közötti kapcsolat szerves egységet képez, túl minden külsőleges dualitáson és oly mélységesen, hogy meghaladja a halál szerencsétlenségét.

A TEST JELENKORI ÚJRAFELFEDEZÉSE

Amint ennek a fejezetnek az elején már említettük, az emberi test újrafelfedezése egyik jelentős alkotóeleme napjaink általában vett kulturális életének illetve a vallási mozgalmaknak is, különösen Nyugaton, s főleg Amerikában. A test imádata tekinthető úgy, mint az ember állatias természetének kifeje-

ződése, miként az a sportolók bálványozásából is kitűnik, valamint a testnek puszta mennyiséggé és egyszerű géppé való lefokozásából, amit jól példáz a rekordok megdöntésére irányuló állandó törekvés és a statisztikák növekedése a sportokban, illetve a gépek egyre nagyobb fokú alkalmazása a testépítésben. Ugyancsak megjelent a szexualitás újdonsült „felfedezése", amelynek következménye mind a lélektől függetlenített emberi alak dicsőítése, mind a szexualitás deszakralizációja, valamint merő biológiai tevékenységgé való redukálása, elválasztva misztikus és szakrális jellegétől.

Párhuzamosan eme fejleményekkel, illetve az érzékek egyre fokozódó kielégítésével és hedonizmussal, melyek a Nyugatra és immár egyre nagyobb mértékben a bolygó többi, modernizálódó részére is jellemzőek, létezik egy vallásos kutatás is a test újrafelfedezésére, amely megnyilvánul a *mainstream* kereszténységben, amint azt már említettük, valamint az úgynevezett *„New Age"* vallásokban is, melyek eddig csak főként Amerikában és az észak-európai országokban működtek, ám újabban Európa katolikus nemzeteiben, így Spanyolországban és Franciaországban is terjednek, ahol a keresztény csoportok erős ellenállásába ütköznek.[90] Szinte valamennyi *„New Age"* vallás hangsúlyozza a test jelentőségét, a mikrokozmosz és makrokozmosz közti kozmikus megfeleléseket, az elme és a test kettős egységéhez való holisztikus attitűdöt és határozott érdeklődését a holisztikus gyógyászat iránt, valamit számos egyéb olyan jellegzetességet, melyek gyakran a tradicionális tanítások fragmentumai. Ezeket azonban kiragadják kontextusukból és tradicionális kereteik közül. Így megfosztják őket attól a szerves egészt képező metafizikától és kozmológiától, mely egyedül képes a szükséges világosságot biztosítani az ilyesfajta tanítások teljes megértéséhez és nélkülözhetetlen védelmet nyújt a szétszóródás, sőt a feloldódás erőiből fakadó veszélyek ellen, melyek minden olyan kísérlet velejárói, ahol töredékes és kontextusukból kiragadott szakrális eredetű gyakorlatokat folytatnak. A gyakran homályos, szubsztanciátlan, vagy akár éppen tévelygő és démonikus jellege ellenére mindannak, amit a „*New Age* spiritualitás vagy vallás" gyűjtőfogalomként takar, jelen kontextusban az az érdekes, hogy éppen ezt az utat választja oly sok ember, akik gyakran jó szándékkal bírnak, ám híján vannak a megkülönböztetés képességének, mely nélkülözhetetlen a teljesség és a test spirituális jelentőségének újrafelfedezéséhez.

Ami a *mainstream* kereszténységet illeti, a kutatás a test vallási jelentőségének újrafelfedezése után számos formát öltött, ideértve a testet is bevonó meditációs gyakorlatok bevezetésének kísérletét, melyeket gyakran keleti forrásokból vesznek át, így manapság sok hívő keresztény beszél keresztény *jóga*ról vagy keresztény *zen*ről.[91]

Egy további elterjedt trend a manapság a „test teológiájának" nevezett irányzat, amely egyik kifejtője szerint „nem több és nem kevesebb, mint kísér-

letünk a testtapasztalat kifejezésére Isten kinyilatkoztatójaként",[92] teológiájuk feladata pedig „kritikai vizsgálata testi tapasztalatainknak, Isten megtapasztalásának fundamentális tartományaként".[93] Ám ha tovább vizsgálódunk, mit is értenek testi tapasztalatok alatt, felfedezzük, hogy szó sincs Krisztusnak a Kálvárián átélt szenvedésének megtapasztalásáról, vagy épp Pio atya stigmáiról, de még csak egy misztikus érzékelhető teofániában megjelenő Isten-látomásáról sem, hanem olyan közönséges tapasztalásokról beszélnek, mint amilyen „a kávé aromája", „a lonc illata" vagy épp „a háborúban megbecstelenített és szétszaggatott testek". Az efféle test-teológia tehát nagyon eltér a testnek attól a megvalósított lényekre vonatkozó vallásos felfogásától, ahogyan azt Keleten értelmezik, például a japán buddhizmusban, amiről már szóltunk. E kísérlet célja mégis pontosan az, hogy újra felfedezze a test vallási jelentőségét egy olyan világban, mely elfeledkezett az integrális metafizikáról és a tradicionális kozmológiákról, pedig ezek kontextusában válik egyedül érthetővé a maga teljességében a test vallási értelme.

Némely keresztény szerzők tudomással bírtak a test teológiájának elveszett hagyományáról, amelyet most igyekeznek feltámasztani. Jó példa erre a katolikus szerző, Benedict Ashley, aki egy terjedelmes művet szentelt a test teológiai értelmével foglalkozó keresztény és nem-keresztény nyugati tradícióknak egyaránt.[94] Noha Ashley kritikusan viszonyul a test tudományos és modern filozófiai felfogásaihoz, így Kant és Marx értelmezéseihez is, erőfeszítéseinek java részét arra fordítja, hogy felszínre hozza és kidomborítsa a test különféle keresztény teológiáinak, különösen a keresztény platonizmusnak és arisztotelianizmusnak kiemelkedő vonásait és szembenállásukat a tizenhetedik századi humanizmussal és későbbi filozófiai irányzatokkal, például a folyamat-filozófiával. Eme hosszú tradíció fényében, mely a tradicionális keresztény tanítás elsötétedésével végződött, beszél Ashley a spirituális test, a megdicsőült test és a halhatatlanság kérdéseire vonatkozó keresztény nézetekről, bevégezve fejtegetéseit az „anyag istenességével". Kijelenti, hogy „az anyag méltósága *alázatosságában* rejlik, nyitottságában Isten teremtő szeretetére, a szeretet nagylelkű átadásának *agapé*jára, melyre *erósz*-szal válaszol, az adományt kívánó és elfogadó szeretettel."[95] Megkerülvén a matéria modern szcientista mennyiségkénti vagy „mérhető eseménykénti" felfogását, Ashley megismétli a régi tanítást az anyagról, mint Isten kreativitását visszaverő tükörről, mely doktrína nagy fontossággal bír a test értelmének és vallási jelentőségének újraértékelése szempontjából.

Ha az univerzum anyaga Istent „tükrözi" és az emberi test összegzi az univerzumot Isten eme tükrözésében, és ha az emberi intelligencia felhasználja ezt a testet az univerzum megismerésére, melyben elkezdi látni Istent, és saját testét az univerzum részének tekintve elkezdi megismerni benső önmagát, akkor benső önmagában csakugyan Isten képére bukkan.[96]

A kortárs világ a test vallási jelentőségének újrafelfedezésére tett különféle kísérletek szemtanúja, mely próbálkozások eredményei a fennkölttől egészen a nevetségesig terjednek. Vegyük szemügyre ezek közül akár az autentikus keresztény tradicionális doktrínák újrafelfedezését, akár a valódi keleti tanítások felé fordulást, az elfeledett alapokra visszanyúló ezoterikus doktrínák maradványainak egybeolvasztását, a rég kiüresedett vallások elemeinek újraélesztését, vagy éppen a követőikre a lehető legnagyobb spirituális és pszichikai veszélyekkel leselkedő új szekták kitalálását, mindenütt megfigyelhetjük a próbálkozást, hogy felfedezzék az emberi test mélyebb értelmét, mely hidat képez a varázslatos természethez és összekapcsol legbensőbb önmagunkkal, amitől a modern ember eltávolodott ugyanazon folyamat során, amely a természet külső világától is elidegenítette.

A TEST ÚJRAFELFEDEZETT BÖLCSESSÉGE

Foglaljuk össze, miben is áll tehát a test vallási jelentősége, ahogyan azt a különféle, fentebb részben már említett tradíciókban értelmezik? Mielőtt felelnénk erre a kérdésre, mindenekelőtt hangsúlyoznunk kell, hogy *létezik* olyan, a testre vonatkozó vallási és spirituális tudás, amely független bármiféle megszerezhető szcientifikus ismerettől. Előbbi kinyilatkoztatásból, intellekcióból, közvetlen tapasztalásból és bensőségességből származik, míg az utóbbi, legalábbis ami a modern tudományt illeti, a testet pusztán objektív „dologként" kezelő, illetve azt más „dolgokhoz" hasonlóan analizáló és vizsgáló külsőleges érzékelésből. Szcientifikus tanulmányozása sok mindent megtanított az emberi test működéséről, ám ugyanakkor sokat el is takart valóságából. Létrehozott egy tudományt és egy orvoslást lenyűgöző vívmányokkal és veszélyes hiányosságokkal, közvetve pedig az élet valódi jelentőségének, sőt szentségének elhomályosításához, valamint a társadalom-mérnökösködést és a családtervezést az élet elpusztításától elválasztó határvonal elmosásához vezetett. Megmentett számos életet, miközben az emberiséget olyan társadalmi és demográfiai rendellenességekbe sodorta, melyek a legsúlyosabb következményeket hordozzák a természeti rendre, valamint arra az erkölcsi világrendre nézve, mely eleddig uralta az emberi társadalmakat, az erősen iparosodott társadalmakban egyre kényesebb kérdéssé váló, az orvosláshoz kapcsolódó gazdasági problémákról már nem is szólva.

Nem feladatunk ehelyütt, hogy kritikával illessük a redukcionizmuson alapuló modern orvoslás megcsonkított felfogását a testet illetően, mely végül az emberi testben semmi többet,[97] csupán összetett gépezetet lát, és oly sok embert késztet arra, hogy a gyógyítás alternatív formái felé forduljanak. Mindössze megállapítjuk, hogy noha a test modern tudományos és orvosi

felfogása megfeleltethető ugyan valósága valamely aspektusának, korántsem meríti azt ki teljes mértékben. Testünk, mely Isten temploma és részt vesz a Feltámadásban, nem tárul elénk egészében az MRI vizsgálatok képernyőin és a röntgenképeken. A testre vonatkozó vallási és spirituális tudás egy közvetlen és valóságos ismeret, mely „tapasztalati úton" is hitelesíthető és igazolhatóan független marad a testről megszerezhető bármiféle orvosi vagy tudományos ismerettől, s nem vonhatják kétségbe a modern tudomány totalitárius követelőzései sem. Továbbá a pozitivista tudomány monopolisztikus állításait (és nem a modern orvostudomány legitim megállapításait) a testre vonatkozóan el kell utasítani amiatt is, hogy a test jelentősége kapcsán „teret" biztosítsunk az autentikus vallási és spirituális nézeteknek, illetve újra megerősítsük a tradicionális gyógyászat különböző formáinak elemeit mindenféle apologetikától mentesen.[98]

A vallási felfogás szerint a test, a teizmus nyelvezetét alkalmazva, Isten Háza, melyben a Szellem lakozik és az valóban, ahogy az iszlám kijelenti, Isten Szelleme. Ennélfogva szent és miszteriózus módon részesül a Szellemhez társuló Isteni Jelenlétben. Az Ő Bölcsességének tárháza is egyben, mely megnyilvánul a működését lehetővé tévő hihetetlen intelligencia merőben fenomenális és kvantitatív szintjén is. A test valójában saját intelligenciával bír és saját „értelme" szerint szól, tükrözve egy olyan bölcsességet, melyen még a pszeudotudássá nem homályosult és a büszkeségtől és szenvedélyektől el nem fátyolozott emberi intelligencia is csak ámuldozni tud, lenyűgözve a Teremtő Tudásától. A hit sokkal vakmerőbb „halálugrását" követeli meg annak „elhívése", hogy egy ilyen csoda, mint a test, pusztán a véletlen és az úgynevezett evolúciós folyamat eredménye, mint a hit a teremtő Istenben, esetleg a *Tao*ban vagy a *Dharma*ban, mint olyan princípiumokban, melyek személytelen módon szabják meg a kozmosz törvényeit és teszik lehetővé a test alig hihető működését.

Az emberi test megfelel a kozmosznak is, nem csupán abban az értelemben, hogy ugyanazon alkotóelemeken osztoznak, hanem hogy kicsinyített formában az egész kozmoszt magában hordozza. Minthogy megfelelés áll fenn köztünk, élő testből, lélekből és szellemből álló lények, illetve a kozmosz egésze között, amely ugyancsak él – hiszen saját „lélekkel" bír és a Szellem kormányozza –, képesek vagyunk megismerni a kozmoszt. Ráadásul speciális és centrális pozíciót töltünk be abban, mivel lényünk a kozmikus teljesség miniatűr alakban, az Univerzum hasonmása, így a kozmosz teste legmélyebb értelemben a *mi* testünk. Bensőséges kapcsolatunk a környező természet formáival, valamint a csillagok szépségéhez való vonzódásunk nem puszta szentimentalitásból fakad, hanem egy benső *szümpatheia* meglétéből, amely minden dologgal összekapcsol minket, az esszenciák, avagy a „belső lélekzet" ama egységében, melyre Rúmí *hámdámi*ként utal, és amely elménk és testünk kettős egységében hozzáköt bennünket a környező világhoz és végül az egész kozmoszhoz. Ez a kö-

telék azonban jóval tágabban értendő, mint egyszerűen a vas jelenléte a vérben és a kövekben. Beleértendő a Szellem, mely lélekzetével életre kelti testünket, illetve a kozmosz és az Isteni Archetípus is, melyet testünk visszatükröz, lévén ezek ugyanazon mennyei valóságok, melyek az ásványok világában is visszatükröződnek, de a lét partikuláris síkjának megfelelő módon, s természetesen ugyanez igaz a növények és az állatok világára is.

A test egyidejűleg a lélektől különálló valóság és vele való egység is. Mint már említettük, a teljes emberi mikrokozmosz valójában a *spiritus,* az *anima* és a *corpus* hármasságából épül fel, amint azt a nyugati tradíció állítja, s nem csupán a modern gondolkozásban uralkodó elme–test kettősségből. Továbbá a test lényünk szerves része, nemcsak ebben a világban, hanem végső rendeltetésünkben is. Ebben rejlik a test Feltámadásáról szóló doktrína jelentősége, mely különösen a kereszténységben és az iszlámban hangsúlyos. A modern tudomány által molekulák és atomok összességeként felfogott anyagi test nem egy pusztán fizikai és független valóság. A test sokkal inkább egy alászállás eredménye és végül majd reintegrálódik princípiumába.[99]

Lévén a Szellem megnyilvánulásának helye, a test a spirituális gyakorlatok legfontosabb eszköze is. Az „elme" és a test közötti viszony valójában szellemi éberségünk állapotán múlik és nem állandó minden emberi lényben. A test megtapasztalható úgy, mint a szellem „kikristályosodása", miként a spirituális alkímiában, ahol a cél a test átszellemiesítése és a szellem megtestesítése.[100] A test és a szellem közti benső viszony, illetve az előbbiben az utóbbi által végbevitt átalakulás az, ami alapjául szolgál a szentek testének romolhatatlanságával foglalkozó jelenségek széles spektrumának, melyeket a kereszténységben és az iszlámban egyaránt feljegyeztek, de említhetjük a *dzsívan-mukta* testének speciális jellegzetességeit a hinduizmusban, a hívők vonzódását szentek testi maradványaihoz, a jámbor életet élők arckifejezésének ragyogó átszellemülését, a dicsfény megjelenését számos vallás szakrális művészetének ikonográfiájában, a hit által való gyógyulásokat és más jelenségeket, melyek túl sokfélék ahhoz, hogy akár csak megemlítsük itt őket.

A tradicionális vallások szempontjából nézve az emberi test nem véletlenek vagy véletlenül bekövetkező evolucionisztikus változások eredménye, inkább a szimbolizmus révén bizonyos archetipikus valóságokat tükröző isteni teremtésé. Az ember felegyenesedett helyzete, testtartása, a fej elválasztása a vállaktól, a mellkas, az isteni alkotóerőt jelképező nemi szervek és természetesen az arc is mind isteni valóságokat tükröznek. A férfi és a női test továbbá az osztatlan és isteni ősalak egy-egy aspektusát fejezi ki, emiatt tekint mindkét nem a másikra az „isteni vonzalom" pólusaként és találja a testi egybekelést, ha csak pillanatnyi időre is, de a hétköznapi, világi tudatosság börtönéből való megszabadulás forrásának.[101] Elegendő az emberi test szimbolizmusát megérteni ahhoz, hogy belássuk szellemi eredetét, hogy miért vesz részt a Feltámadásban,

és miért alkotja valóságunk szerves részét az időben élő, de halhatatlanságra rendeltetett lényekként. Ugyancsak könnyen felfoghatóvá válik így az is, hogy az olyan vallásokban, mint a kereszténység, a hinduizmus és a buddhizmus, az emberi alakot öltő Istenember, avagy az *avatára* teste miért játszik oly centrális szerepet nem csupán a mindennapi vallásos rítusokban és a szakrális művészetekben, hanem ezoterikus értelemben is, és miként képes nem pusztán kozmikus, de metakozmikus valóságokat is tükrözni.

Noha számos tradicionális irányzat beszél a szellem, lélek és test hierarchiájáról az emberen belül, létezik magának a testnek a hierarchiája is. Nem csupán fizikai testtel vagyunk ugyanis felruházva, de szubtilis testtel, képzelettesttel *(imaginal body)*, sőt, a magasabb síkok „testeivel" is, melyek elérik magát az Isteni Rendet, ahol így Isteni Testről is beszélhetünk.[102] Hierarchikusan elhelyezkedő, a kozmikus és metakozmikus hierarchia különböző szintjeinek megfelelő *testeket* birtokolunk. Ezen „testeken" keresztül kapcsolódunk valamennyi kozmikus világhoz, hiszen saját létünk a fizikai testen túli világokba nyúlik, olyan birodalmakba, melyekben nem csupán intelligenciánkkal, értelmünkkel és képzeletünkkel (az *imaginatio* tradicionális értelmében, s nem fantáziálásként értve), hanem testünkkel is részesülünk. S ezek a „testek" azok, melyek a fizikai síkon lévő legalacsonyabb vetületükkel együtt részt vesznek majd a végső reintegrációnkban *in divinis*.

Végül is a test bölcsességének újrafelfedezése és autentikus tudásként való megerősítése kulcsfontosságú a természet világával való helyes viszony visszaállításához és megszentelt minőségének újrafelismeréséhez. Amíg a testet csupán gépnek tekintjük, képtelenek leszünk komolyan venni a természet rendjének vallásos felfogását és harmóniában élni környezetünkkel. Hogy a testet újra felfedezzük az Isteni Jelenlét színházaként és az Isteni Bölcsesség megnyilvánulásaként, valamint a valóság egy olyan aspektusaként, mely egykor lényünk bensőséges eleme és a természeti rend része volt, ismét hidat kell vernünk önmagunk és a természet világa között, meghaladva a pusztán fizikai és hasznossági szempontokat. Hogy újra felfedezzük a testet a Szellem hajlékaként, mely érdemes a Feltámadásra az Úr színe előtt, valamint bizalmas társa a léleknek evilági utazása során s megszentelt önmagában és az őt átható élet okán is, egyidejűleg újra rá kell ébrednünk a természet megszentelt voltára is. Helyre kell állítanunk kapcsolatunkat a növényekkel és az állatokkal, a patakokkal, a hegyekkel és a csillagokkal. Meg kell tapasztalnunk a Szellem jelenlétét létezésünk fizikai dimenziójában, valamint a természet világában, melyhez fizikailag és spirituálisan egyaránt kötődünk, testünk, lelkünk és a Szellem által is, mely tükröződik testünkben, mint Isten templomában, illetve a természet világában, mint a teofániák színházában és az Isteni Teremtőerő tükrében.

Fordította: Umenhoffer István

Jegyzetek

[1] [Forrás: Seyyed Hossein Nasr: *Religion and the Order of Nature.* The Wisdom of the Body című fejezet. New York, Oxford, 1996, Oxford University Press, 235–239, 243–269. o. – *A szerk.*]

[2] Ezt a közvetlen tudást az iszlám filozófiában jelenlét általi tudásnak *(al-ilm al-hudúri)* nevezik, szemben a közvetve, fogalmak révén elnyerhető ismerettel, melyet szerzett tudásnak *(al-ilm al-huszúli)* hívnak. E közvetlen tudásnak nyilvánvalóan mély episztemológiai és filozófiai implikációi vannak, melyeket itt most nem tárgyalunk. Lásd Mehdi Hairi Yazdi: *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy Knowledge by Presence.* Albany, 1992, State University of New York Press.

[3] Érdekességképpen megjegyezzük, hogy az iszlám eszkatológiai tanításai szerint az Ítélet Napján testünk minden egyes szerve tanúságot tesz majd Isten előtt, akaratunktól függetlenül, jó és gonosz tetteinkre vonatkozóan.

[4] Ez az eszkatológiai alapja az öngyilkosság tilalmának, amit főbűnnek tekintenek az iszlámban. Minthogy nem mi teremtettük testünket és nem mi leheltük bele az életet, jogunk sincs elvenni tőle.

[5] Lásd elsősorban de La Mettrie *L'Homme machine* című művét, mely nagy befolyással bírt Európában a 18. században.

[6] Szükségesnek tartjuk megemlíteni, hogy a vallás nem mondott le olyan gyorsan a testről, mint tette azt a kozmosz esetében, az anyag és mozgás tudományának javára. A boncolással való szembenállás, mely az emberi test megszentelt voltának ideáján alapszik, fennmaradt, akárcsak a hit általi gyógyítás, az imák gyógyító eszközként való használata, valamint az egészséges léleknek a test egészségében játszott szerepének hangsúlyozása. Ne feledjük, hogy a keresztény tudomány a 19. századi Új-Angliához tartozik és hogy a test egészségére és betegségére vonatkozó vallásos nézetek, akár szemben állnak vele, akár kiegészítik a *mainstream* orvosi álláspontot, még ma is igen elevenek mind Amerikában, mind Európában.

[7] Lásd Barbara Duden: *The Woman Beneath the Skin. A Doctor's Patients in Eighteenth-Century Germany* (Cambridge [US-MA], 1991, Harvard University Press), mely könyv részletesen kifejti, milyen változásokon esett át az emberi test fogalma Nyugaton a 18. század óta. A szerző munkatársa Ivan Illichnek, aki ebben a fontos témában folytatott kutatásokat az elmúlt két évtized során.

[8] Uo. 1–3. o.

[9] „Magában foglalja egy egyedülálló és felbecsülhetetlen testi valóságra kiterjedő én fogalmának lefokozódását egy olyanra, amelyben az én csak lazán és homályosan birtokolja a testet." Karl Figlio: The Historiography of Scientific Medicine. An Invitation to the Human Sciences. *Comparative Studies in Society and History,* XIX. évf. (1977) 277. o.

[10] „Ez (az új orvosi) szemlélet a testet és az azt birtokló pácienst egy újfajta elvont tárggyá változtatta." Duden: *Woman Beneath the Skin.* Id. kiad. 4. o.

[11] Nagyrészt ez a témája Duden könyvének, melynek címe *Disembodying Women. Perspectives on Pregnancy and the Unborn*. Cambridge [US-MA], 1993, Harvard University Press.

[12] Lásd például David V. Transley: *Subtle Body. Essence and Shadow* (London, 1977, Thames és Hudson) című népszerű művét, mely mindazonáltal figyelemre méltó a témában.

[13] A testünkről alkotott fogalmunk és a világ közötti mély kapcsolatot több kortárs gondolkodó is felismerte, akik „a test teológiájával" foglalkoztak. A teológus James B. Nelson például azt írja, „Descartes, akinek filozófiája oly mélyen befolyásolta a modern

orvostudomány testfelfogását, azt tanította, hogy a test lényegében egy gép. (…) A test értelmére vonatkozó ezen szerkezeti értelmezés egyik legszégyenletesebb eredménye, hogy elszakadtunk a természettől. Ha a testem lényegileg egy komplex gép, az erősen arra késztet, hogy a föld testére is mechanisztikusan tekintsek. Nem látom sem organikus egész voltát, se mély összeköttetésemet vele. Lényegileg »másnak érzem magam«, mint a föld." Nelson: *Body Theology*. Louisville, Westminster, 1992, John Knox, 49. o.

[14] Ez olyan terjedelmes témakör, hogy az ember még akkor sem tud egykönnyen igazságot tenni e kérdésben, ha minden egyes tradíció legmegfontoltabb összegzését adja. Ezért kiválasztottunk bizonyos elemeket több hagyományból is, kiemelvén a test felfogásának komplementer aspektusait oly módon, hogy ezek együtt legalább néhányat bemutassanak a kérdésre vonatkozó főbb szempontokból és elősegítsék a test tradicionális felfogásának jobb megértését. Szükséges megemlítenünk, hogy minden egyes szerves tradíció birtokában van a test jelentőségére vonatkozó valamennyi fő tanításnak az olykor igen jelentős formális ellentétek dacára is, valamint akár egy hagyományon belül is létezhetnek különféle nézetek a testtel kapcsolatban, melyek akár szemben is állhatnak egymással. Ám ilyenkor mindig a felmerülő kérdés perspektívájának megértése a döntő, illetve nem szabad megfeledkezni a „test" kettős értelméről és ambivalenciájáról sem, lévén egyszerre fátyol és a szellem tartálya.

[15] R. C. Zaehner: *Hindu Scriptures*. London, 1977, Dent és Sons, 126. o. [Magyar nyelven: In *Titkos tanítások. Válogatás az Upanisadokból*. H. n. 1987, Helikon /Prométheusz Könyvek 14/, 102. o. Vekerdi József fordítása – *A szerk.*]

[16] A szubtilis test doktrínája kialakulásának történetéről a hinduizmusban, valamint a buddhizmusban és a tantrizmusban, lásd John Mann és Lar Short: *The Body of Light*. Boston és Tokyo, 1990, Charles Tutle; a hinduizmust illetően lásd a 39. oldaltól.

[17] A *jóga*ban használatos különböző kifejezéseket illetően lásd Georg Feuerstein: *Encyclopedic Dictionary of Yoga*. New York, 1990, Paragon House.

[18] Popularizált formában ez a doktrína képezi az alapját Deepak Chopra számos könyvének, melyek az ájurvédikus gyógyászatot népszerűsítik napjaink Amerikájában. Lásd például *Ageless Body, Timeless Mind. The Quantum Alternative to Growing Old*. New York, 1993, Harmony Books.

[19] John Woodroffe: *The World as Power*. Madras, 1974, Ganesh, 161. oldaltól, „Power as Matter" *(Bhuta-shakti)*.

[20] John Woodroffe: *Shakti and Shakta. Essays and Addresses*. Madras, 1975, Ganesh, 178. o.

[21] Uo. 186. o.

[22] Uo. 206. o.

[23] „A négy *átmá*ban, melyeket a *csitkundá*ban a *múládhára csakrá*ban kontemplálunk, az *átmá pránarúpí* jelképezi a vitális aspektust, a *dzsnyánátmá* az Intelligenciát, és az *antarátmá* a *paramátmá* ama szikráját, mely benne rejlik minden testben, s amely kiterjedvén *(vjápta)* mint *bhúta* avagy az érzéki anyag öt alakja jelenik meg, ami a durva testet alkotja. Ezek mind az egyetlen *paramátmá* aspektusai." Uo. 186. o.

[24] A *csakrák* elhelyezkedéséről a fizikai testben és ezek aktiválásáról lásd Mann és Short: *The Body of Light*, az 50. oldaltól. A *csakrák* és *nadik* kapcsán lásd még Mircea Eliade: *Yoga. Immortality and Freedom*. Princeton, 1969, Princeton University Press, 236. oldaltól [Magyar nyelven: uő: *A jóga. Halhatatlanság és szabadság*. Budapest, 2005, Cartaphilus, 287. oldaltól. – *A szerk.*]

[25] Woodroffe: *Shakti and Shakta*. Id. kiad. 438. o.

[26] „Semmibe venni vagy megtagadni a test szükségleteit, úgy gondolni rá, mint valami nem istenire, nem más, mint a nagyobb élet semmibe vétele és megtagadása, amely-

nek része; valamint a mindenek egységéről szóló nagyszerű doktrínának és az Anyag és Szellem végső azonosságának meghamisítása. Ha egy ilyen koncepció vezérel minket, még a legcsekélyebb fizikai szükséglet is kozmikus jelentőséget ölt. A test *sakti*. Szükségletei a *sakti* szükségletei; ha az ember élvez, a *sakti* élvez általa. Mindenben, amit lát és tesz, az Anya az, aki lát és cselekszik. Szemei és kezei az Övéi. Az egész test és minden funkciója az Ő megnyilvánulása." Uo. 440. o.

[27] A tantrikus tradíció kapcsán lásd még Agehananda Bharati: *The Tantric Tradition*. Westport (US-CT), 1965, Greenwood Press.

[28] Manapság számos gyakorlati kézikönyv létezik különböző európai nyelveken is ebben a témában. De hozzá kell tennünk, hogy bármely spirituális technika aktuális gyakorlását, beleértve a testet felhasználókat is, autentikus mester irányítása alatt kell végezni. A napjaink elüzletiesedett világában oly könnyen beszerezhető „csináld magad" jellegű, „önmegvalósító" „barkácsládikák" igen ártalmasak lehetnek és pszichológiai stabilitáshiányhoz vezethetnek. Ez igaz valamennyi tradicionális tanításra is, melyek közül mintha a hindú doktrínák lennének leginkább kénytelenek eltűrni az illegitim kizsákmányolást és eltorzítást.

[29] „Az igazság nem pusztán a világról való gondolkozás egy módja; ez egy létmód a világban, mely magában foglalja az ember saját testi létezését is." Yasuo Yuasa: *The Body. Toward an Eastern Mind-Body Theory*. Albany, 1987, State University of New York Press, a szerkesztői előszó 2. oldalán.

[30] Uo. 21. oldaltól. Az ezt követő elemzés az ő magyarázatain alapul, mely magában foglal a modern nyugati pszichológiával és filozófiával való összehasonlításokat is, ezek azonban jelen témánk szempontjából érdektelenek.

[31] Uo. 37. oldaltól.

[32] Uo. 38. o.

[33] Nishida gondolatainak elemzése kapcsán lásd i.m. 49. oldaltól.

[34] [Lásd a következő lábjegyzetet. – *A szerk.*]

[35] [Yasuo Yuasa The *Body. Toward an Eastern Mind-Body Theory* (id. kiad.) című könyvében a *„basho vis-à-vis létezés" és „basho vis-à-vis semmi"* kifejezéseket használja. A *„vis-à-vis"* ebben az esetben azt jelenti, hogy *„valamivel kapcsolatban, valamire vonatkozólag* vagy *valaminek a tekintetében fennálló*", így a két kifejezés az *önátélés terének* két módozatára vagy dimenziójára utal. Az első a közönséges létezés külső tere, amelyet az alanyi–tárgyi kettősség, és e kettősség által teremtett szembenállás és távolság jellemez. Ez a dolgok tere, amelyek szilárd és lezárt tárgyi formában nyilvánulnak meg, a megismerés alanyi centrumán kívül és azzal szemben, mintha önálló létezők, saját léttel bíró valakik és valamik lennének. A második a semmi tere, vagyis az „üres tér", amelyben a létezők a tudat bensőségességében, saját fényének tükröződéseként nyilatkoznak meg. Ez ismét kétféle értelemben üres. Egyrészt „tartamai" puszta jelenségek, melyek nem önmagukban és önmagukként léteznek. Másrészt – mélyebb értelemben – ez a tudat még nem tárgyiasult, teremtő potencialitásának a „tere": az a tudati élet és akarat, amely minden megnyilvánulás szabad, teremtő forrása. Azért „sötét", mert megelőzi a konkrét, fizikai megnyilvánulást, fénye „még" nem vetül ki és nem oltódik ki az érzéki–tárgyi formákban. – *A szerk.*]

[36] Uo. 82. o. Kukai testre vonatkozó tanításainak részletesebb bemutatását lásd a 125. oldaltól kezdődően. Kukai kapcsán lásd még Yoshito S. Hakeda: *Kukai – Major Works. Translated with an Account of His Life and a Study of His Thought.* New York, 1972, Columbia University Press.

[37] *Goshorai mokuroku* című művéből, idézi Yuasa: *The Body*. Id. kiad. 148. o.

[38] Uo. 150. o.

[39] „Ez a test az én testem, a Buddha-test, és minden érző lény teste. Ezeket mind »testnek« nevezik. (…) *Ez* a test, kétség kívül, *az* a test. *Az* a test, kétség kívül, *ez* a test. A Buddha test kétség kívül minden érző lény teste, és minden érző lény teste kétség kívül a Buddha test. Különbözőek, mégis azonosak. Nem különbözőek, mégis különbözőek." Kukai: *Sokushinjobutsugi*. Idézi Yuasa: *The Body*. Id. kiad. 156. o.

[40] „Úgy kultiválni-hitelesíteni minden dolgot, hogy átadjuk önmagunkat nekik, téveszme; mivel minden dolog előlép(tet)ése és önmagam kultiválása-hitelesítése a *szatori*. (…) Magunkat a Buddhák útja alapján alakítani annyi, mint önmagunkat önmagunk után alakítani. Magunkat önmagunk után alakítani annyi, mint elfeledkezni önmagunkról. Magunkról elfeledkezni annyi, mint minden dolog által hitelesítve lenni. Minden dolog által hitelesítve lenni annyi, mint megvalósítani a test–elme egybeolvadását, mind sajátunkét, mind másokét." *Dogen I in Nihon shiso taikei*. Idézi Yuasa: *The Body*. Id. kiad. 116. o.

[41] A Shingon irányzat kapcsán lásd Minoru Kiyota: *Shingon Buddhism. Theory and Practice* (Los Angeles és Tokyo, 1978, Buddhist Books International) illetve Taiko Yamasaki: *Shingon. Japanese Esoteric Buddhism* (Boston és London, 1988, Shambhala); ezekben a könyvekben a Shingon irányzat története mellett a doktrínák és gyakorlatok is kifejtésre kerülnek.

[42] Yamasaki: *Shingon*. Id. kiad. 112. o.

[43] A *mudrá* kifejezés feltehetően az avesztai nyelvből került át a szanszkritba és eredetileg „pecsétet" jelentett, majd a szanszkritból vette át a japán nyelv. A buddhizmusban már a gandhárai korszakban is használták, a Buddha kéztartásait jelölték vele, melyek mindegyike specifikus jelentést hordozott. A *mudrá*k használata természetesen a hinduizmusban is megtalálható és primordiális jelentőséggel bír. Sokan a művészetek és az ábécé eredetének tekintik. A kéztartások jelentőségéről Indiában lásd Ananda K. Coomaraswamy: *The Mirror of Gesture. Abhinaya Darpana of Nandikeshvara*. New Delhi, 1987, Munshiram Manoharlal.

Kukai *mudrák*ra vonatkozó teóriáját illetően lásd David Shaner: *The Body-Mind Experience in Japanese Buddhism. A Phenomenological Study of Kukai and Dogen* (Albany, 1985, State University of New York Press), különösen a második fejezetet, „A Phenomenological Description of Bodymind", 37. o.

[44] Yamasaki: *Shingon*. Id. kiad. 112. o.

[45] A *Discourse on the Visualization of Truth by Mindful Recitation of Mantra* című művéből idézi Yamasaki: *Shingon*. Id. kiad. 112. o.

[46] A Shingonban használatos különféle *mudrá*k leírása kapcsán lásd Yamasaki: *Shingon*. Id. kiad. 114. oldaltól.

[47] Uo. 118. o.

[48] Uo. 118–119. o.

[49] Karlfried Graf von Durkheim: *Hara. The Vital Centre of Man.* London, 1977, Unwin Paperbacks, 12. o.

[50] Érdekes megfigyelni, hogy a modern világban, s különösen Amerikában, ugyan minden mértéken felül magasztalják a testet, ám az mégsem vesz részt olyan jelentőségteljes módon a mindennapi életben, hogy az akár csak némiképpen is hasonlítana arra a fegyelmezettségre, amit a japán *hara* vagy az iszlám *adab* doktrínája megkövetel. Aligha létezik élesebb kontraszt annál, mint ami egy amerikai iskola tanulóinak testbeszéde – természetesen kivételek itt is vannak – és az al-Azhar egyetem diákjainak magatartása között fennáll, egy *zen* kolostor szerzeteseinek viselkedéséről nem is beszélve.

[51] Karlfried Graf von Durkheim: *Hara*. Id. kiad. 119. o.

[52] Az irányzatról és történetéről lásd Timothy Ware: *The Orthodox Church*. Hammersmith, 1981, Penguin, illetve Baltimore, 1963, Penguin, 72. oldaltól.

[53] Uo. 75. o.

[54] Lásd Palamasz Szent Gergely: *The Triads*. New York és Toronto, 1983, Paulist Press, 41. o.

[55] Uo. 42. o.

[56] Uo. 43. o.

[57] Lépcsős Szent János az *Égbe vezető lajtorja* című művéből idézi Palamasz Szent Gergely: *The Triads.* Id. kiad. 48. o.

[58] A hészükhizmus sok mindenben, beleértve a szív imáját, az invokációt és az elmélyülést is, emlékeztet a szúfizmusra és a *dhikr* gyakorlatára, ami figyelemre méltó morfológiai hasonlóságokra, és nem történeti influenciákra utal. Lásd S. H. Nasr: The Prayer of the Heart in Hesychasm and Sufism. *Greek Ortodox Theological Review,* XXXI. évf. (1986), 195. oldaltól.

[59] Palamasz Szent Gergely: i. m. 48. o.

[60] Uo. 51. o.

[61] Uo. 51. o.

[62] A test részvételéről a hészükhizmus kvintesszenciális imájában lásd még Timothy Kallistos Ware: *The Power of the Name*. London, 1989, Marshall Pickering. A szív imájának kérdéséről lásd Vladimir Lossky: *Theologie mystique de l'eglise d'Orient*. Paris, 1944, Aubier, különösen a X. fejezetet, a 193. oldaltól. [A témával kapcsolatban lásd Horváth Róbert: A zarándok elbeszélései. *Axis Polaris* (Budapest), 2. sz. (2000); http://www.tradicio.org/horvath/Azarandokrol.pdf – *A szerk.*]

[63] Robert Fluddal kapcsolatban lásd Joscelyn Godwin: *Robert Fludd. Hermetic Philosopher and Surveyor of Two Worlds* (Boulder [US-CO], 1979, Shambhala); Allen Debus: *The Chemical Dream of the Renaissance* (Cambridge [US-MA], 1969, Harvard University Press), 20. oldaltól; *The English Paracelsians* (London, 1965, Oldbourne; New York, 1966, F. Watts) 104. oldaltól; a *Dictionary of Scientific Biography* „Robert Fludd" címszavát (New York, 1972, Scribner's), V. kötet, 47–49. oldal; Serge Hutin: *Robert Fludd (1574–1637), alchimiste et philosophe rosicrucien* (Párizs, 1971, Edition de l'Omnium litteraire); illetve Frances A. Yates: *The Rosicrusian Enlightement* (London és Boston, 1972, Routledge és Kegan Paul), 70. oldaltól.

[64] Ezen illusztrációk közül Godwin is sokat újra megjelentetett idézett művében, a 68. oldaltól.

[65] Uo. 72–73. o.

[66] Idézi Godwin: i. m. 71. o.

[67] A perzsa költő, Hafez a legkitűnőbb példája ennek az alapelvnek, költészete egyszerre erősen spirituális és érzéki. A témát átfogóbban tárgyaljuk esszénkben, lásd Rolof Beny és Seyyed Hossein Nasr: *Persia. Bridge of Turquoise* (London, Thames és Hudson; New York, 1975, Time and Life), 23–24. o.

[68] Corbin *Spiritual Body and Celestial Earth* (Princeton, 1977, Princeton University Press) című művének II. kötetében a 108. oldaltól kezdve részletesen foglalkozik ezzel a kérdéssel. A későbbi iszlám filozófusok közül sokan, így például Mulla Szadra is foglalkozott ezzel a mondással, mely alapjául szolgált a képzeletbeli világ, a szubtilis test doktrínáinak és az iszlám eszkatológia más alapvető sajátosságainak kifejtéséhez. Iszlám források szintén gyakran beszélnek a szellem alakját felvevő testről. Lásd Sachiko Murata: *The Tao of Islam*. Albany, 1992, State University of New York Press, 191. o.

[69] Mondanunk sem kell, a tradicionális iszlám bölcselet, miként a tradicionális keresztény gondolkozás is, amint az oly sok keresztény forrásból, de különösen a keresztény hermetizmusból visszatükröződik, az emberi mikrokozmosz három részből álló felosztásában hitt, úgymint *rúh (Spiritus)*, *nafsz (anima)* és *dzsiszm (corpus)*, szemben a test és lélek vagy elme és test későbbi dualizmusával.

[70] Szánai: *Díván*. Teherán, 1341/1963, Ibn Sina Press, 51. o.

[71] Ami a szexualitást illeti, az iszlám és a főáramú nyugati kereszténység attitűdje meglehetősen eltérő. A kereszténységben a szexualitást átszínezi a bűn, amely a Bűnbeesés következménye; ebből következik a házasság megszenteltségének szükségessége. Az iszlámban a szexualitás önmagában is szent, jóllehet szigorúan szabályozza az isteni Törvény *(al-Saría)*; következésképpen az iszlám házasság egy férj és feleség közötti szerződés, mely inkább a törvény alapján áll, mint a szentségén. A különbségeket illetően lásd Frithjof Schuon: *Christianity/Islam. Essays on Esoteric Ecumenism*. Bloomington (US-IN), 1985, World Wisdom Books, 112–113. o.

[72] Sajnos nem létezik ilyen mű angolul, noha Sachiko Murata: *Tao of Islam* (Albany, 1992, State University of New York Press); William Chittick: *The Sufi Path of Knowledge* (Albany, 1989, State University of New York Press); Henry Corbin: *The Man of Light in Iranian Sufism* (London, 1978, Shambala), illetve néhány további mű is foglalkozik eme hatalmas téma bizonyos aspektusaival.

[73] Mind az ő, mind Nádzsm al-Dín Kubra, Nádzsm al-Dín Razi és mások nézeteit is részletesen ismerteti Corbin *The Man of Light* című művében.

[74] A Sadhiliyyah rendből Ibn Ata Allah al-Iszkandari művei különösen jelentősek ebben a tekintetben. Lásd például *Traité sur le nom Allah* (Paris, 1981, Les Doux Océans). A Qadiriyyah, Csistiyyah és a Naqszbandiyyah rendeket illetően lásd Mir Valiuddin *Contemplative Disciplines in Sufism* (London és The Hague, 1980, East-West Publications).

A szúfí tánc hangsúlyozza a test és a kozmosz közötti harmónia megteremtését az Isten iránti egységes elragadtatásban, amint az a Mawlawi *szamá* esetében is látható, és az Isteni Jelenlét testbe való lehozását, amint azt a Sadhiliyyah rendben a *hadrah* mutatja. A szúfí tánc kapcsán lásd Jean-Louis Michon: Sacred Music and Dance. In S. H. Nasr (szerk.): *Islamic Spirituality. Manifestations*. New York, 1991, Crossroad Publications, 469. oldaltól.

[75] A 10. századi, feltehetően iszmáilliyyah hátterű, az iszlám világra nagy hatással bíró Ikhwán és leveleik kapcsán lásd Nasr: *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. Albany, 1948, State University of New York Press, 25. oldaltól kezdődően. A teljes *Raszáil* még nem jelent meg angol fordításban, európai nyelven egy viszonylag hű fordítása létezik, F. Dieterici: *Die Philosophia der Araber.* Leipzig és Berlin, 1858–1891, J. C. Heinrichs'sche és Nikolai'schen. Az Ikhwánnal foglalkozó legújabb tanulmányok és részleges fordítások kapcsán lásd a bibliográfiát és a kiegészítő bibliográfiát Nasr *Introduction to Islamic Doctrines* című művének 291–293 illetve 306–307. oldalán. [Az Ikhwánról magyar nyelven lásd *Az állatok és az emberek pere a Dzsinnek királya előtt – A Tisztaság testvérei (Ikhwán asz-Szafá)*. Budapest, 2010, Corvina Kiadó, 239. oldaltól. – *A szerk.*]

[76] Lásd Ikhwán al-Szafá: *Raszáil*. Beirut, 1957, Dir Sadir. A három levél a következő oldalakon található: II. kötet, 378–395. o.; II. kötet, 456–479. o.; III. kötet, 212–231.o.

[77] Uo. 379. o.

[78] Az Ikhwán számfelfogásáról lásd Nasr: *Introduction to Islamic Doctrines*. 47. oldaltól.

[79] A tradicionális iszlám város kapcsán lásd Titus Burckhardt: *Fez. City of Islam*. Cambridge, 1992, Islamic Text Society. Illetve Nadjmoud-Dine Bammate: *Cités d'Islam*. Párizs, 1987, Arthaud.

[80] „Tudd hát, és Isten adjon neked ebben segítséget, hogy az ember teste a Teremtő által úgy alakíttatott ki, mint egy város. Anatómiai összetevői hasonlítanak a kövekre, téglákra, farönkökre és fémekre, melyek egy város építésének szolgálatában állnak. A test különböző részekből tevődik össze, és különféle biológiai rendszerekből áll, akár a város negyedei és épületei. A tagokat és szerveket különféle összekötő elemek kapcsolják össze, miként a sugár- és körutak a negyedeket." A *Raszáil* III. kötetéből, angol fordítása S. H. Nasr: *Introduction to Islamic Doctrines.* 99. o. Lásd még Murata: *The Tao of Islam*. 30. o. Az Ikhwán emberi testre vonatkozó nézeteit összegeztük fentebb idézett munkánk, *The Microcosm and Its Relation to the Universe* 4. fejezetében, a 99. oldaltól kezdődően.

[81] Uo. 101–102. o.

[82] *Raszáil*. II. köt. Id. kiad. 394. o.

[83] Al-Ghazzálí: *Alchemy of Happiness*. Albany, 1873, J. Munsell, 38–39. o.

[84] In Nasr: *Three Muslim Sages*. 3. fej. Delmar (US-NY), 1979, Caravan Books. Itt foglalkoztunk Ibn Arabíval, a művet *The Meccan Revelations* címmel le is fordítottuk. Újabban azonban az első részleges fordítás is megjelent *Meccan Illuminations* címmel. Lásd Michel Chodkiewicz (szerk.): *Les Illuminations de la Mecque. The Meccan Illuminations*. Párizs, 1988, Sindbad. A félreértések elkerülése végett mi itt ugyanazt a címet használjuk, amit a fordítók választottak.

[85] Közzétette Henrik S. Nyberg: *Kleinere Schriften des Ibn al-Arabi*. Leiden, 1919, E. J. Brill. Ibn Arabí nézeteiről a testet illetően lásd még Souad Hakim: Invocation and Illumination according to Ibn 'Arabi. In Stephen Hirtenstein (szerk.): *Foundations of the Spiritual Life according to Ibn 'Arabi. Prayer and Contemplation*. Oxford és San Francisco, 1993, Muhyiddin Ibn 'Arabi Society, 33. oldaltól.

[86] Nyberg: *Kleinere Schriften*. Id. kiad. 120–128. illetve 131–138. o.

[87] E fejezetek tartalmát összefoglalta Nyberg *Kleinere Schriften* (id. kiad.) című művéhez írt német bevezetőjének 90. oldalától, „Der Mensch" címmel.

[88] Uo. 121. o.

[89] Az *ars* és a *kurszi* szimbolizmusáról az iszlám kozmológiában lásd S. H. Nasr „The Islamic View of the Universe", az UNESCO *Islamic Civilization* című sorozatában.

[90] Ez a feszültség különösen megfigyelhető Franciaországban. Lásd Jean-luc Porquet: *La France des mutants, Voyage an coeur du Nouvel Age*. Párizs, 1994, Frammarion.

[91] Lásd például Aelred Graham: *Zen Catholicism. A Suggestion* (New York, 1963, Horcourt, Brace and World); illetve Bede Griffiths műveit, például *River of Compassion. A Christian Commentary on the Bhagavad-Gita* (Rockport, Mass.: Element Books, 1990); valamint William Johnston: *Still Point. Reflections on Zen and Christian Mysticism* (Bronx [US-NY], 1986, Fordham University Press).

[92] Nelson: *Body Theology*. Id. kiad. 50. o.

[93] Uo. 43. o.

[94] Lásd Benedict Ashley: *Theologies of the Body. Humanist and Christian*. Braintree (US-MA), 1985, The Pope John XXIII Medical-Moral Research and Educational Center.

[95] Uo. 697. o.

[96] Uo. 697. o.

[97] Furcsa, hogy a modern világban az ember előbb feltalál valamit, majd azonosítja magát saját találmányával. A reneszánsz feltalálta a mechanikus órát és kifejlesztett egyéb gépeket, ezután a filozófusok és tudósok elkezdték az embert magát is gépnek nevezni, mintha nem is létezett volna a találmánya előtt. A 20. században feltalálták a számítógépet, ami elözönlötte a modern életet. Napjainkban sokan nevezik az agyat komputernek,

ismét az ember egy találmányához hasonlítva azt, mintha a számítógépek feltalálása előtt az agy más lett volna, mint ma.

[98] Ivan Illich művei részletes kritikát fogalmaznak meg a körültekintő tudományos vizsgálódás talaján állva a modern orvoslás totalitárius követeléseivel szemben. Lásd főként *Medical Nemesis. The Exploration of Health* (New York, 1982, Pantheon Books) című művét.

[99] A hinduizmus ezen doktrínája kapcsán, mely az ábrahámi vallások eszkatológiai tanaitól való eltérései ellenére is hasonló tanításokat rejt magában az emberi teljesség állapotára és a testnek az emberi állapotban betöltött szerepére vonatkozóan, lásd René Guénon mesteri kifejtését, *Man and His Becoming According to the Vedanta* (London, 1945, Lucaz [Magyarul: uő: *Az ember sorsa a Védánta szerint.* Budapest, 1998, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó – *A szerk.*]).

[100] Jelen műben nem foglalkoztunk az alkímia doktrínáival és fontosságukkal a test spirituális jelentőségének tanulmányozásában. Csupán annyit emelnénk ki ehelyütt, hogy az alkímia spirituálisan felfogva valóban a legmélyebb tanításokat tartalmazza a test spirituális jelentőségére és – a taoista alkímia kifejezésével élve – a „halhatatlanság testévé" való átalakítására vonatkozóan, mely azonosítható a fémeknek arannyá való átalakításával és a „testi halhatatlanság" elnyerésével. Ebben a témában lásd Titus Burckhardt: *Alchemy. Science of the Cosmos, Science of the Soul* (Londmead [UK], 1981, Shaftesbury), főként az 57. oldaltól [Magyarul: uő: *Alkímia. Világkép és szellemiség*. Budapest, 2000, Arcticus /Libri Operis Magni/. – *A szerk.*]; valamint Joseph Needham (Lu Gwei-Djen közreműködésével): *Science and Civilization in China*. V. kötet (Cambridge, 1974, Cambridge University Press).

[101] A test szimbolizmusa kapcsán lásd Frithjof Schuon: The Message of the Human Body. In uő: *From the Divine to the Human*. Bloomington (US-IN), 1982, World Wisdom Books, a 87. oldaltól.

[102] Ez nem csupán a buddhizmusra igaz, amely *Dharmakáj*áról beszél, de az iszlámra is, ahol egy olyan személy, mint Mulla Szadra, az Isteni Esszencia transzcendenciájának igazolása közben ismerteti, a *Korán* miért beszél Isten „szemeiről" vagy „kezeiről" s hogy ezek a testnek a legmagasabb értelemben vett felfogásaként magára az Isteni Rendre utalnak. Ha a test legfőbb princípiuma nem létezne abban a Rendben, Isten nem beszélne bizonyos Attribútumairól a test különféle részeire hivatkozván. Mulla Szadra természetesen ragaszkodott a transzcendencia avagy a *tanzíh* doktrínájához, miközben azonban hangsúlyozza a *tasbíh* avagy szimbolikus összehasonlíthatóság jelentőségét is, ami nélkül a test ama különböző részei, melyekre a *Korán* utal, nem rendelkeznének semmiféle jelentéssel. Továbbá Mulla Szadra tökéletesen cáfolta ama korai szekták nézeteit, melyek a test részeit szó szerint Istennel azonosították, ezzel antropomorf vonásokat tulajdonítva Neki, az ortodox iszlám tanításokkal ellentétben. Mulla Szadra tanításainak ezen aspektusa főként *Sarh uszúl al-kafi* című művében fedezhető fel.

A FÖLD, MELY TÁG TERET NYIT A LÉTRE

Védikus himnuszok

A Föld himnusza[1]

1. Az Igazság, a Hatalmasság és a szörnyű erejű Rend, a beavatás, az aszkézis, *Brahman,* s az áldozat: ezek tartják fenn a Földet;
   Úrnője Ő mindannak, ami volt, s ami lesz, a Föld: nyisson nekünk tág teret a létre!

2. A Föld, kinek magas hegyeit, meredek lankáit, hatalmas, kiterjedt síkját az emberek sűrűje nem zsúfolja be;
   Ki a sokerényű gyógynövényeket hordozza: táruljon ki és gazdagítson minket!

3. Benne lakozik az óceán, a folyó s [mind] a vizek, belőle ered étel és termény;
   A Földön él mindaz, mi lélegzik és mozog: tegyen minket elsővé a [lét rendjében]!

4. Övé a négy égtáj, belőle ered étel és termény,
   Ő hordja számtalan formában mindazt, mi lélegzik és mozog, a Föld: adjon nekünk ételt s teheneket!

---

[1] *Prithiví szúkta*. *Atharva-véda* XII. 1. A védikus himnuszok olvasásakor és értelmezésekor érdemes szem előtt tartanunk Julius Evola szavait: „(…) amit a *Véda*k lényegi és legősibb része tükröz, az az indo-árja szellem egy kozmikus állapota. Nem elméletekről vagy teológiákról van szó, hanem egy olyan tudatot fennkölten tükröző himnuszokról, amely a metafizikai világgal és valósággal még összeköttetésben állt, úgyhogy a *Véda*k különböző »istenei« nem egyszerűen vallási képzetek, hanem az emberben, a természetben vagy a természetfelettiben észlelt szignifikációk és erők tapasztalásának kivetítései, kozmikus, héroikus és »áldozói« eréllyel, szabadon és úgymond »triumfálisan«." (Julius Evola: *A felébredés doktrínája. Tanulmány a buddhista aszkézisről.* Debrecen, 2003, Kvintesszencia Kiadó, 34. o.)

5. Hol egykoron őseink léte kibontakozott, hol az istenek
győzedelmeskedtek a démonok felett;
Tehenek, lovak és madarak otthona, a Föld: nyújtsa nekünk a
jólét kegyét s ragyogó erélyt!

6. A mindenséget hordozó, szilárd alap, a bőség kincsestára,
aranyló kebel, hol a világ otthonra lel;
Ő hordozza Agni Vaisvánarát, Indrát s bikáját, a Föld: tegyen
minket gazdaggá![2]

7. A Föld, a mindent-adó, kit örökké éber istenek vigyáznak
lankadatlanul:
Harmatozzon édes nektárt nekünk, itasson át minket
ragyogó eréllyel!

8. Ő, ki kezdetben víz volt az égi óceán felett, s kit a bölcsek a
varázslatok révén kutattak fel;
A Föld, kinek szíve a legmagasabb égben lakozik
halhatatlanul, az igazságba burkolózva:
Hevítsen minket izzó fénye, adjon nekünk erőt ama
legfensőbb birodalomban!

9. A Föld, hol rohanó vizű folyók zúgnak éjjel-nappal
lankadatlanul:
Üdítsen fel minket áradó bőségének tejével, itasson át minket
ragyogó eréllyel!

10. A Föld, kit az Asvinok mértek ki, kit Visnu járt be [hatalmas]
lépteivel;
Kit Indra, a hatalom és kegy ura, megtisztított az
ellenségektől önmaga számára:
Bocsássa ki tejét Nekem, mint anya a fiának![3]

---

[2] Agni a Tűz isteni princípiuma a védikus mitológiában. Vaisvánara (a „minden-ember" vagy „mindenség-ember") az ember egyetemes valóságának „neve". Agni Vaisvánara, a „minden-ember tüze", az embert éltető egyetemes szellemi fény, mely az „emberiségben", az emberi személyek változatos sokaságában nyilatkozik meg. Indra a királyi fensőbbség, a győzelem és uralom istene. Hordozója és egyszersmind attribútuma a bika *(vrisabha)*.

[3] A két Asvin („lovas" vagy „lovag") a védikus mitológia isteni „ikerpárja", akik minden hajnalban megjelennek az égen lovak vagy madarak vontatta arany szekerükön, a fény és a nappal hírnökeként. Visnu a hindú tradíció későbbi formáiban a három isteni arculat *(trimúrti)* egyike, aki a világot – a maga horizontális kibontakozásában – fenn-

11. Ó Föld, sziklás, hófödte hegyeid, kies vadonod fogadjon
szelíd jóindulattal;
Szabadon állok e Földön, sértetlenül és meg nem rontva:
a barna, sötét és vörös, ezer színben pompázó, szilárd
talajon, mit Indra oltalmaz!

12. Ó Föld, vonj minket középpontodba, köldöködbe, éltető
erőid körébe, melyek a testből fakadnak,
Tisztíts meg minket! Anyám a Föld, az ő fia vagyok, apám
Pardzsanyja: szabadítson meg minket Ő![4]

13. A Föld, amin az oltár szent terét körülzárják, amin a minden-
teremtők az áldozat [örök] fonalát szövik,
Ahol az oszlopokat felállítják, magasba emelve őket tisztán és
ragyogóan, az áldozati rítus előtt:
A Föld, a gazdagon növekvő, növeljen minket naggyá![5]

14. Aki gyűlöl minket, aki ellenséges velünk és támad minket
elméjében vagy fegyverrel:
Igázd le azt, ó Föld, ahogy tetted korábban!

15. Tőled születnek és benned élnek a halandók, Te hordod s
táplálod a kétlábúkat és a négylábúakat;
Tiéd, ó Föld, az ember öt faja, kik halandók ugyan, [de] a
felkelő nap sugarai halhatatlan fénnyel ragyogják be őket.

16. Ontsák felénk bőségüket egyszerre mind e lények, zengj édes
dalt nekem, ó Föld!

---

tartja és élteti. A vaisnava hagyományvonulatok központi istenalakja. A vers Visnu „három lépésének" mítoszára utal (*Rig-véda* I. 154, VII. 100.) mellyel kitárta, kimérte és megteremtette a három világ (az ég vagy menny, a levegőég és a föld) „terét".

[4] Pardzsanyja az Eső isteni princípiuma.

[5] A „minden-teremtő, minden-alkotó vagy mindent-cselekvő" *(visvakarman)* a mindenséget megalkotó isteni Kézműves vagy Építőmester megnevezése. A *Rig-véda* X. 81. úgy ábrázolja őt, mint akinek testét mindenütt szemek, arcok, kezek és lábak borítják. A védikus mitológiában nagyrészt Pradzsápatival azonosították, a későbbi hagyományban Tvastrival rokon önálló istenalak, a mesterségek, művészetek, és általában minden fizikai tevékenység isteni princípiuma. A versben a *visvakarman* szó az áldozatot bemutató *bráhmaná*kat jelöli, akik az áldozati aktus révén teremtik és újítják meg a mindenséget.

17. A Föld, min vándorlunk örökké, a mindeneket szülő, a
gyógynövények anyja, a szilárd Föld, kit a Törvény
(dharma) tart fenn:
Legyen kegyes és szelíd hozzánk!

18. Hatalmassá lettél, létünk óriás terévé, hatalmas lendület
mozgat s renget;
A hatalmas Indra őrködik feletted lankadatlanul;
Add, ó Föld, hogy aranyló fénnyel ragyogjunk, és senki ne
gyűlöljön minket!

19. A Földben és a gyógynövényekben a Tűz (Agni) lakozik, a
Tűz hordja s táplálja a vizeket, Tűz van a kövekben
És az emberekben, Tüzek égnek a tehenekben és lovakban.

20. A Tűz hevével izzik a Nappal, a tágas égbolt is övé, az Istené;
A tüzet, az áldozat hordozóját, a tisztított vaj szerelmesét, a
halandók gyújtották lángra!

21. A fekete-térdű Föld, ki a Tűz ruháját magára ölti: szítsa fel
erőm hevét, élezze meg elszántságom!

22. A Földön mutatják be az áldozatot, s tesznek méltó felajánlást
az isteneknek;
A Föld táplálja a halandó embereket, megadva mindnek a
maga ételét:
A Föld segítsen minket éltető lélegzethez és erőhöz; a Föld
adjon nekem hosszú életet!

23. Ó Föld, hadd illatozzak édesen illatoddal, mi belőled
származik, s a növényekben, vizekben él,
Miből a *gandharvá*k és *apszaraszo*k részesültek [egykoron];
add, hogy senki ne gyűlöljön minket![6]

[6] A *gandharvá*k és az *apszaraszo*k az égi, mennyei lények egy-egy csoportját alkotják. A *gandharvá*k (a *Rig-véda*ban a kifejezés még általában egyes számban jelenik meg, egyetlen lényre utalva) a *szóma* őrzői az égben, egyszersmind a mennyek „zenészei" és „énekesei". A későbbi hagyomány a halált követő köztes létformákkal, illetve a megszállottság különböző állapotaival hozza összefüggésbe őket. Az *apszaraszo*k (szó szerint: „az [égi vagy földi] vizekben siklók") nimfák, a gyönyör és szépség megtestesítői, a *gandharvá*k

24. Ó Föld, hadd illatozzak édesen illatoddal, mi a lótuszban
testet öltött, s mit a Nap menyegzőjén
A halhatatlanok készítettek el egykoron; add, hogy senki ne
gyűlöljön minket![7]

25. Hass át minket illatoddal, ó Föld: ez a boldogság kegye és a
szépség ragyogása az emberekben, férfiakban és nőkben,
Ahogy a lovakban, a hősökben, a vadon állataiban és az
elefántokban,
S ez a fiatal lányok tündöklő szépsége. Add, hogy senki ne
gyűlöljön minket!

26. A Föld: szikla, kő és por – egységbe tömörül és szilárdan
megtartatik:
Neki, az aranyló keblű Földnek hódolok tisztelettel.

27. Ahol a fák, az erdő urai állnak örökké mozdulatlan:
A Földet, a mindent-táplálót, a szilárdan megmaradót
köszönti hódolatunk.

28. Ha ülünk vagy felkelünk, állunk vagy útnak indulunk,
Jobb lábunkkal vagy bal lábunkkal előre lépünk: ne inogjon
meg alattunk a Föld soha!

29. A Földhöz szól imám, a megtisztítóhoz, a türelmes Földhöz,
kit Brahma növelt hatalmassá;
Ó Föld, benned virágzik az éltető erő, Te osztod az ételt
termékenyen: hadd telepedjünk meg rajtad!

30. Tisztán áradjanak a vizek, hogy testünk [ép maradjon];
nyomorúságba taszítjuk, ki bánt minket;
Megtisztítom magam, ó Föld, a tisztulás eszközeivel!

31. Keleti égtájaid s az északiak, a dél irányok s a nyugatiak:
Fogadjanak engem kegyes jóindulattal utamon. Míg lábam a
földre támaszkodik, ne vesszek el soha!

---

hitvesei. E két lénycsoport – égi természete ellenére – több helyütt ártó, démoni erőként jelenik meg a himnuszokban.

[7] A vers a Napistennő *(szúrjá)* és a Holdisten *(szóma)* mitikus menyegzőjére utal, melyről a *Rig-véda* X. 85. számol be.

32. Ne űzz el minket nyugatról és keletről, északról és délről,
Légy jó hozzánk, ó Föld; az útonállók ne leljenek ránk, tartsd
távol tőlünk a gyilkos fegyvert!

33. Amíg társam, a Nap segedelmével Rád tekintek:
Ne hunyjon szemem világa, ahogy múlnak az évek!

34. Amikor fektemben jobb oldalra, bal oldalra fordulok, amikor
minden irányban kinyújtózva s bordáinkat feléd fordítva
lefekszünk Rád:
Ne bánts minket akkor, ó Föld, légy mindnyájunk
[nyugalmas] ágya!

35. Ha földed kiásom, gyorsan növekedj és virágozz újra,
Ó megtisztító, add, hogy ne ejtsek rajtad halálos sebet, ne
sértsem szíved, érzékeny lényeged!

36. Tied, ó Föld, a forró nyár, az esős évszak, az ősz és a tél, a
fagyos tavaszelő és a tavasz;
Rend kimérte évszakaid és éveid bőséget harmatozzanak
nekünk éjjel-nappal!

37. A Föld, a megtisztító, ki a Kígyótól visszahőkölt: benne voltak
a tüzek, mik a vizek mélyén lakoznak;
Ő szolgáltatja ki [Indrának] az isten-gyalázó *daszju*kat; Indrát
választja, s nem Vritrát, megőrzi magát Sakrának, a
legkiválóbbnak, a hatalmasnak.[8]

38. A Föld az, kin az oltárt, az áldozati edényt és oszlopot
felállítják;
Ahol a *bráhmaná*k zengik imájukat, a *Rig-véda*, a *Száma-véda*
és a *Jadzsur-véda* tudói;
Ahol az áldozópapok buzgólkodnak, hogy felajánlják a *szómá*t
Indra italául.

[8] Vritra a sötétség és a szomjazó szárazság ellen-istensége, mélyebb értelemben a lét természetfeletti eredetű szilárdságát és épségét kikezdő démoni erő, melyet Indra igázott le, felszabadítva az éltető „vizeket", és megteremtve a világ uralt rendjét. Vritrát gyakran az „égi kígyóval" *(ahi)* azonosítják. A *daszju* az istenek ellenségeinek „gyűjtőneve". *Sakra* („erős, hatalmas") Indra jelzője.

39. A Föld, melyen egykoron a látók *(risi)*, a hét világ-teremtő
szent, előhívták énekükkel a teheneket:
A rítus, az áldozat és az aszkézis által.[9]

40. A gazdagságot tárja fel előttünk a Föld!
Bhaga segődjön társául, s Indra vezesse őket útjukon![10]

41. A Föld, amin a halandók táncolnak és énekelnek szerteszét
zajongva;
Hol a háborúk dúlnak, s a dobok harcba hívó hangja zeng:
Űzze el ellenségeinket a Föld, szabadítson meg ellenségeimtől
engem!

42. Rajta terem étkünk, a rizs és a gabona, övé az ember öt faja:
Hódolat neki, a Földnek, Pardzsanyja úrnőjének, kit az eső
hizlal és dúsít!

43. Erődjeit az istenek alkották, sík mezején bontakozott ki [az
emberek léte];
A Föld, ki a mindenséget méhében hordozza: Pradzsápati
tegye szelíddé nekünk minden táját![11]

44. Drága kincset hord magában a Föld, számtalan rejtekén: adja
nekem kincsét, drágakövét, aranyát;
Az Istennő, a kincset-adó, [bőkezű] adakozó, ajándékozzon
meg kegyesen kincseivel minket!

45. Sokfajta népet hord magán a Föld, kik más-más nyelven
beszélnek és különféle törvényt követnek, lakóhelyük
szerint;
Tápláljon engem [e Föld] a drága javak ezer folyamával, mint
nyugodt tehén, ki ellenkezés nélkül adja tejét!

---

[9] A *risi* („látó, bölcs") az, aki a *Véda*kat egy közvetlen tapasztaláson alapuló tudás birtokában kinyilatkoztatja, „megénekli", vagy – más megközelítésben – aki rituális énekével képes megidézni az isteneket.

[10] Bhaga („juttató, részesítő") a gazdagság, bőség és jólét istene, a szerelem és a házasság isteni patrónusa.

[11] Pradzsápati („a születettek vagy teremtények ura") a teremtés és az eredet Istene. Kiemelkedik a védikus istenek közül annyiban, amennyiben – *Brahman*hoz hasonlóan – a lét egyetemes és egyetlen teremtő forrását jeleníti meg.

46. [Ó Föld], kígyód, s durva csípésű skorpiód, kit a tél titkos
rejtekére űz, a hidegtől elzsibbadva,
A giliszta, s ami csak esős időben megelevenedik és mozogni
kezd: a csúszó-mászó mind kerüljön el minket, bánj
velünk szelíd jóindulattal!

47. Sok a Te utad, min az emberek utaznak, kocsik és szekerek
járnak,
S hol találkozik egymással jó és gonosz; add, hogy sikerrel
tegyük meg utunkat, elkerülve az útonállókat és a
rablókat: bánj velünk szelíd jóindulattal!

48. Ő hordozza az ostobákat, s a mestereket [is], türelmesen
szállást ad jóknak és rosszaknak egyaránt;
Társa, kivel harmóniában van, a vadkan: a vaddisznó előtt
nyitja meg tereit.[12]

49. Vadállataid, kik az erdőben élnek kedvükre, az emberevő
oroszlán és tigris, kik a vadon ösvényeit járják,
A sakál és a farkas: tartsd távol őket tőlünk, ó Föld, űzd el a
bajt, a rossz szellemet, az ártó démont!

50. A *gandharvá*kat és az *apszarasz*okat, az *arájá*kat, a
*kimídin*okat,
És a *pisácsá*kat: tartsd távol tőlünk mind az ártó démont, ó
Föld![13]

51. A Föld, akit a szárnyas kétlábúak követnek reptükkel:
hattyúk, sasok, keselyűk, s mind a madarak;
Hol sebesen rohan a szél, Mátarisvan: felkavarva a port és
megrázva a fákat,
S a szél fúvásával-zúgásával együtt lobog a tűz lángja.[14]

---

[12] A vadkan *(varáha)*, a fensőbbség, a magasrendűség és kiválóság szimbóluma. A vaisnava hagyomány szerint Visnu harmadik alászállása *(avatára)* vadkan formájában jelent meg a világban.

[13] A *pisácsá*k női hulladémonok, akik nyers húst, holt tetemeket esznek (vö. *Atharva-véda* V. 29.). Az *arájá*k és *kimídin*ok az ártó szellemek közelebbről meg nem határozott csoportját jelölik a védikus irodalomban.

[14] Mátarisvan a korai himnuszokban Agni egyik arculataként jelenik meg. Ő az, aki lehozta az isteni tüzet a mennyből a földre (*Rig-véda* I. 93.). A későbbi szövegek a széllel hozzák kapcsolatba alakját.

52. A Föld, hol egyesül és megoszlik az éjszaka és a nappal, az éj sötétje és hajnal vöröslő napvilága;
A Föld, kit az eső beborít és magába ölel: fogadjon minket szerető jósággal s kedvesen, bárhol lakozunk!

53. Djausz adta nekem e [világot], a Föld s a levegőég e tág teret;
Agni, a Nap, a vizek s együtt az összes istenek adták nekem az értelem erejét.[15]

54. Én vagyok a győzedelmes, nevem a Földön: a legfensőbb;
A Győző vagyok, ki úrrá lesz a mindenségen, meghódítva minden szegletét.

55. Az istenek [Földnek] neveztek el, mikor kitártad előttük tered, ó Istennő, s szerteszét kiterjesztve magad hatalmassá lettél;
Beléd költözött a jó lét ekkor, s megalkottad a négy égtájat.[16]

56. A falvakban és az erdőben, s ahol csak összegyűlnek emberek e Földön,
Gyűléseinken és tanácskozásainkon: szeretettel szólunk rólad [ó Föld]!

57. Mint ló a port, lerázta magáról a népeket, kik [rajta], a Földön éltek immár születése óta,
[Ő] a világ csodás vezére, a fák őre, ki a gyógynövényeket magában hordja.

58. Amit mondok, édes szavakkal mondom, amit látok, szeret engem,
Erőm ragyog, szilaj hevem gyorsan izzik: lesújtok azokra, kik ártani akarnak!

59. Békés Föld, csodás-illatú, szelíd kedvességgel fogad, tőgye tejtől duzzad, nektárja bőséggel csordul:
Áldjon meg jóságával és nektárjával engem!

---

[15] Djausz a mennyei fény istene a védikus mitológiában.

[16] A vers a Föld *(prithiví)* szó etimológiájára utal, mely szerint e kifejezés a *prath* („kiterjedni, kitárulni, szétnyílni, tágassá lenni") gyökből származik.

60. Őt kutatta Visvakarman az égő áldozattal: őt, ki a hullámzó
ég bensejében lakozik;
Tápláló edény, elrejtve mélyen: feltárta élvezetét azoknak, kik
anyjukként bírják őt.

61. Te vagy az emberek edénye, a vágyainkat betöltő határtalan
tökéletesség, a messze kiterjedő;
Miben hiányt szenvedsz, beteljesíti azt Pradzsápati, a Rend
elsőszülötte!

62. Szülötteid, kíntól és kórtól szabadon, legyenek a mi
üdvünkre;
Életünk hosszú legyen, s éber világosságban áldozzunk Neked
[sokáig]!

63. Ó Föld, Anyám, őrizz meg engem boldog örömmel, szilárd
bizonyosságban;
Összhangban az Éggel, ó Költő *(kavi)*, hozz nekem ragyogó
dicsőséget, gazdag jólétet!

A gyógynövények himnusza[17]

1. A gyógynövények, kik az ősi időkben születtek, három
világkorszakkal az istenek előtt,
A barna színűek száz és hét helyét idézi elmém.[18]

2. Ó, kedves anyák, százféle helyen születtek, ezer formában
szökkentek szárba,

[17] *Ósadhí szúkta*. *Rig-véda* X. 97. A himnuszt Szájana (14. század) kommentárja szerint Atharvan fia, Bhisadzs (a szó jelentése: „gyógyító, orvos") énekelte meg. Ha az áldozatot bemutató papot megtámadta valamilyen betegség, e himnuszt recitálták gyógyulása érdekében.

[18] A barna *(babhru)* vagy a növények színére utal (eredeti vagy szárított formájukban), vagy – más értelmezések szerint – az általuk, s különösen a *szóma*, a „gyógynövények királya" által hordozott tápláló, éltető és megelevenítő funkcióra (a *bhr:* „hordoz, táplál, fenntart" gyökkel kapcsolatban). A száz és hét „hely" *(dhámán)* jelenthet születési helyet, származást, állapotot. Egy korábbi kommentátor, Jászka (6–7. század) szerint ez a gyógynövények százhét fajtájára vagy az emberi test százhét „érzékeny pontjára" *(marman)* utal, amelyekre e gyógynövényeket helyezték.

Gyógyító erőtök szintúgy ezerféle: szabadítsátok hát meg
[betegemet] minden kórtól!

3. Örvendjetek e gyógynövényeknek [ó emberek]: virágokkal
ékesek, gyümölcsökben gazdagok;
Ők azok, kik [a betegséggel szemben] sikerre visznek [minket],
mint győztes lovak a versenyben.

4. Gyógynövények, istennők, kedves anyáink: a Ti
[orvosságotokért] folyamodom;
Hogy [gyógyításommal] elnyerjek lovat, tehenet, ruhát, s
visszanyerjelek téged, ó ember!

5. Otthonotok az *asvattha* fa, a *parna* fában lakoztok,
Teheneket nyertek jutalmul [áldozatom révén], ha
visszaadjátok ezt az embert nekem![19]

6. Kinél a gyógynövények egybegyűlnek és egységbe forrnak,
mint a királyok, mikor [a csatában] szövetségre lépnek,
Ő a bölcs, a gyógyító (*bhisadzs*): lesújt az ártó erőkre, s elűzi a
betegségek démonait.

7. Imám hívja a lovak erejét hordozót, a szómában gazdagot, az
éltetőt és az erőt adót,
Szólítom az összes gyógynövényt, hogy megóvják őt minden
bajtól.[20]

8. Mint a tehenek, mikor a karámból kiözönlenek,
Úgy árad a gyógynövények esszenciája beléd, hogy
részesülhess gazdagságukból, ó ember!

[19] Az *asvattha* fa (*Ficus religiosa,* szent fügefa), a *parna* vagy *palása* fa *(Butea frondosa)* és a gyógynövények kapcsolatára több magyarázat született. Az egyik szerint ez a *szóma* elrablásának mítoszával függ össze (mely során a *szóma* egyik levele vagy az őt elrabló sas egyik tolla lehullott, és ebből született a *parna* fa). Más értelmezések szerint e két fából készítették az áldozatok során használt merítőkanalat (mellyel a *szómá*t vagy más felajánlott anyagot a tűzbe öntik), esetleg e fából készült dobozban hordozták a gyógynövényeket. Végül, e kapcsolat utalhat az *arundhatí* gyógynövényre, ami – többek között – az *asvattha* és a *parna* fán él.

[20] Szájana szerint a vers a gyógynövények négy specifikus fajtájára utal, más értelmezések szerint négy általános jellemzőjükre vagy funkciójukra.

9. Anyátok az éltető egészség, ó Gyógynövények, ti vagytok a gyógyulás, a helyreállítás;
[Tiétek] a szárnyaló folyékonyság erénye: általatok nyeri vissza épségét mindaz, kit betegség gyötör.

10. Minden akadályon [gyorsan] áthatolva, akár a tolvaj,
A gyógynövények eltüntetik a test minden kórját.

11. Ha kezembe ragadom e gyógynövényeket, hogy [betegemet] életre serkentsem,
Elpusztul a kór, mint mikor [a vadász] elragadja az életét [áldozatának].

12. Tagról tagra, ízről ízre szétáradva, ó gyógynövények,
Űzzétek ki belőle a kórt, mint a középpontban uralkodó, rettentő erejű király [az ellenséget]!

13. Betegség, repülj el gyorsan a kék szalakótamadárral,
A szél sebes fuvalmával, pusztulj a hirtelen lecsapó viharral![21]

14. Serkentsétek és támogassátok egymást, ó gyógynövények,
S mindőtök összhangja lelkesítse át szavam!

15. A gyümölcsöt termők s a gyümölcstelenek, a virágot hozók s a virágtalanok,
Brihaszpati szülöttei: szabadítsanak meg minket gyötrelmeinktől![22]

16. Szabadítsanak meg engem az átoktól, mi bűneimből s Varunától ered,

[21] A versben a bengáli szalakóta *(Coracias benghalensis)* két szinonim megnevezése *(csása, kikidívi)* szerepel, melyek valószínűleg önálló fajokat jelöltek eredetileg. Szájana másutt a héja *(sjéna)* és a szalakóta *(kikidívi)* kettősét említi, melyek a széllel együtt a három testnedvvel (*pitta:* „epe", *kapha:* „nyál, nyák", és *váta:* „szél") összefüggő betegségre *(tridósa)* utalnak.

[22] Brihaszpati („az ima ura") vagy Brahmanaszpati a papi funkció, és ezzel összefüggésben a *bráhmana varna* ősi istene. Ő az istenek atyja (*Rig-véda* II. 26.), aki elsőként született a legmagasabb égben, s mennydörgő hangjával, ragyogó fényével elűzte a sötétséget (*Rig-véda* I. 50.).

Oldozzanak fel minket a halál béklyójából és a vétkekből, mit az istenek ellen elkövetünk.[23]

17. Mikor a gyógynövények az Égből alászálltak, így szóltak:
Az élő, akit a mi [erőnk] hat át és tölt be [élettel], nem sérül [soha].

18. A százezer formában ragyogó gyógynövények királya Te vagy, ó *szóma:*
A legmagasabb, ki szívünknek kedves, s szerető vágyunk betölti.

19. Királyotok a *szóma*, ó gyógynövények, az [égből alászállva] szerteszét terjedtek a földön,
Brihaszpati szülöttei, adjatok erőt [e betegnek]!

20. Baj ne érjen engem, ha kiáslak Titeket [a földből], s őt se, kiért [teszem ezt];
Rokonaink és állataink legyenek mind bajtól mentek!

21. Ti, akik halljátok beszédem, és Ti is, kik a messzi távolban vagytok:
Gyűljetek hát egybe mind, ó növények, s adjatok erőt [e betegnek]!

22. [Ekkor] a gyógynövények királyukkal, a *szóma*val tanácsra gyűltek, s mind egyszerre mondta:
Megmentjük azt, kit egy *bráhmana* gyógyít, ó király!

23. Te vagy a legfensőbb, [ó *szóma*], a fák a Te alattvalóid;
Legyen a mi alattvalónk, ki ellenségként közeledik felénk!

Fordította és jegyzetekkel ellátta: LAKI ZOLTÁN

[23] Varuna az, aki – mint a kozmikus rend őre – látja az emberek bűneit, s csapdáival vagy bilincseivel *(pása)* megbéklyózza a bűnösöket. Ily módon Yamával, a halál istenével együtt „az isteni büntetés" princípiumának megtestesítője.

MŰVÉSZET ÉS TERMÉSZET

„Hajdan az egész természet élénkebb és érzékenyebb lehetett, mint mai napság. Azok a hatások, amelyeket mostanság már az állatok is alig vesznek észre, s kizárólag az emberek fognak föl és élveznek, az idő tájt az élettelen testeket is megmozgatták, és így volt lehetséges, hogy egymagukban a művességek tudói létezhetővé tettek olyan dolgokat és előidéztek olyan jelenségeket, amelyek most előttünk teljesleg hihetetlennek és mesésnek tűnnek. Így (…) ősidőkkel ezelőtt élhettek dalnokok, akik csodálatos hangszereik felülmúlhatatlan zengésével megélesztették az erdők titkos lelkét, a fákban szunnyadó szellemeket; sívó, puszta vidékeken szárba szökkentették a holt magvakat, és támasztottak viruló kerteket; megszelídítettek fenevadakat; rendet és erkölcsöt plántáltak elvadult emberekbe, s elültették bennük a nyájas hajlandóságok és a békés művességek csíráit; féktelen sodrú folyamokat jámbor víztükörré csillapítottak, és még a legholtabb köveket is arányos, táncos mozdulatokra perdítették. Egyszerre lehettek jósok és papok, törvényalkotók és orvosok; ugyanakkor elbűvölték varázstudományukkal a magasb lényeket, akik feltárták előttük a jövendő titkait, minden dolgok zsinórmértékét és természetesen elrendezését; szintúgy a számok, a növények és minden kreatúrák benső erényeit és gyógyhatását megnyilvánították előttük. Mint a rege tartja, csupán azóta bukkantak föl a természetben a sokzengésű hangok s a különböző rokonszenvek és rendek, mivel azelőtt minden vad, rendezetlen és ellenséges vala. Csak az a furcsa, hogy bár fennmaradtak e jótevő férfiak emlékezetének nyomai, de vagy az ő művészetük, vagy a természet finom érzékenysége veszendőbe ment."

Novalis

Hegedűs Zoltán

NYÚLVADÁSZAT – SZIMBÓLUMOK NYOMÁN

„Egy kép többet ér ezer szónál."
Kínai közmondás

E me tanulmány megírásának egyik előzménye, hogy amikor 2009-ben Kínában jártam, eljutottam Dunhuang híres barlangszentélyeibe is, ahol meglepetésemre egy számomra régóta ismert szimbólummal, a „három körbefutó nyúl" képével találkoztam. Ez a találkozás ösztönzött arra, hogy felgöngyölítsem az ezzel kapcsolatos szálakat. Ráadásul, amikor 2011 elején beköszöntött a Nyúl éve (a kínai asztrológia szerint), a téma igazán aktuálissá vált. E szimbólum alaposabb vizsgálatához a művészet és a természet viszonyát, a szimbólumok szerepét, jelentőségét is érdemes újra átgondolnunk.

A paderborni székesegyház gótikus ablakmérműve

A természet művészete és a művészet természete

„Mint ahogyan egy gyerek játék közben utánoz minket, utánozzuk mi játék közben azokat az erőket, amelyek megteremtették és létrehozzák a világot."
Paul Klee[1]

A természet lényege, hogy termést terem, a művészeté pedig, hogy műveket, műalkotásokat hoz létre (hozzátehetjük: a kézműves és iparművész pedig ter-

mékeket termel).[2] A Teremtő a teremtés folyamán hívja életre a természeti teremtményeket, a művész a műveit pedig egyfajta művelet révén, ami (jó esetben) a művelődés folyamatába illeszkedik, és műveltséget eredményez. A láthatatlanból valami látható áll elő, ami nemcsak megjeleníti a Teremtőben illetve a művészben addig rejtve lévő tartalmat, hanem egyúttal el is takarja őt, mivel úgy tűnik, mintha önálló, független létező lenne. A természetet illetve a műalkotást szemlélő személyben dől el, hogy a „mű" mögött meglátja-e az „igazit", a valót, az alkotót, aki maga is személy (azaz végső soron: meglátja-e önmagát), vagy pedig „rabul ejti" a mű, „magával ragadja" a látvány.

Így tehát mind a természet, mind a művészet kettős természetű: segítheti, de akadályozhatja is a tapasztaló tudatot. Mivel a természetet, mint „meglévő természetet" elsődlegesen, adottságként tapasztaljuk, a művészetet viszont mi hozzuk létre, mintegy másodlagosan (akár a természeti képek, akár a természetből vett anyagok felhasználását tekintve), ezért az ember feladata és felelőssége is ez utóbbi téren mutatkozik meg (nem elfelejtve persze, hogy a természet természetes állapotának megőrzése és védelme is fontos). Művészetével vagy a tarka sokaságot és a homályt gyarapítja, beleragadva egy mesterséges álomvilágba, amivel a *szanszárá*t (a létforgatagot) teszi még zavarosabbá; vagy láthatóvá tevő, azaz láttató, látást segítő műveket hoz létre, amik a relatívumból az abszolútumba nyitnak utat, azaz utat mutatnak olyan műveletek végrehajtásához, amiket a művet szemlélő személynek, az azt tapasztaló tudatnak kell aktív, cselekvő módon megtennie. Az igazi (és igaz!) mű használható és használ is. Az igazi mű valójában a szemlélőben „készül el", ő „fejezi be", ő teljesíti be mindazt, amiért az létrejött. Minderre a szimbólumok, a szimbolikus művek a legalkalmasabbak (lásd később). Nem véletlen, hogy szakrális és spirituális céljaira valamennyi tradicionális vallás alkalmazza azokat.

Ahogyan egy hiteles műben önmagunkra ismerünk, vagy meglátjuk lényünk lényegét, úgy a természetben is észrevehetjük a művészit, és megláthatjuk önnön természetünket is. Fölismerhetjük mindennek a szimbolikus értelmét és érvényét. Amikor valaki „kemény, mint a szikla", vagy „olyan, mint egy fatuskó", vagy „majd elolvad a gyönyörűségtől", vagy „ragyog, mint a nap", „sápadt, mint a hold", derűs vagy borús (miként az ég), „virul, mint a virág" (és még sorolhatnánk: „úgy eszik, mint a disznó", „hízeleg, mint a macska", „károg, mint a varjú", „fecseg, mint a fecske" stb.), akkor a természet természetéből részesül, illetve a vele való bensőséges összetartozásunkról tesz tanúbizonyságot. Amit viszont a természetben leginkább művészinek tekintünk (vagyis aminek szépen megformált alakja miatt leginkább van alkotás jellege), azok az olyan szimmetrikus képződmények, amikhez hasonló formákat az emberi művészetben és építészetben[3] is találunk. Ernst Haeckel[4] egyik műve e téren elévülhetetlen, mert *Kunstformen der Natur* című, 1904-ben megjelent albumával meggyőzően tárta elénk ennek igazságát. Említésre érdemes még W. A.

Bentley *Snow Crystals* című, először 1931-ben kiadott híres könyve, amelyben több mint kétezer hópehely fényképével adta újabb bizonyságát a természet szinte végtelen változatosságának. A hópelyhek világa az egyik legszebb példa arra, hogy lehet valami úgy egyszeri és teljesen egyedi, hogy közben a lényeget illetően megtartja az egységet és a „többiekkel" való egyezőségét (azaz a hexagonális, hatszöges kristályformát).

ÁBRÁZAT ÉS KÁPRÁZAT

Mindaz, amit látunk, mindaz, amit tapasztalunk (akár durva anyagi, akár kifinomultabb szinteken), az érzékeléssel kapcsolatos. A fizikalitás síkján működő érzékszerveink eleve korlátok közé zárják tapasztalásukat. Bizonyos állatok az emberhez képest a természeti jelenségeket tágabb (vagy legalábbis más) tartományokban (is) érzékelik. A rovarok például a látható fényen kívül érzékelik az ultraibolya fényt is,[5] egyes állatok pedig ultrahangot (denevér, delfin), vagy infrahangot (patkány, elefánt) is használnak, továbbá közismert a kutyák sok ezerszer kifinomultabb szagérzékelése.

Mindemellett létezik az „érzékcsalódás" jelensége is,[6] amit esetenként szándékos „csalás" idéz elő, gondoljunk a bűvészekre, az illuzionistákra. Trükkjeik érzékelésünk megtéveszthetőségén, becsaphatóságán alapulnak. A „bűvészet" és „művészet" szavak összecsengése nem véletlen.

Megemlítendő még a *szinesztézia* (összeérzés) fogalma, amikor az egyik érzékszervünk által keltett benyomás automatikusan aktivál egy másik érzetet. Ilyen például az úgynevezett „színes hallás", amikor bizonyos hangok színérzetet váltanak ki (ilyen képessége volt például Vaszilij Kandinszkij orosz festőművésznek). Az irodalom költői eszközként (mint a metafora egyik altípusa) alkalmazza a különböző érzetek fölcserélését.

A hindú tradíció egyik központi fogalmát, a *máját* általában *illúzió*nak, *káprázat*nak, vagy *mágiá*nak szokták fordítani, A. K. Coomaraswamy szerint azonban szerencsésebb a *művészet* szóval visszaadni a jelentését.[7] A *májá* „egyfajta »anyai« mérték és eszköz, amely elengedhetetlenül szükséges ahhoz, hogy megnyilvánulhasson a jelenségek mennyiségileg meghatározott, és ebben az értelemben »anyagi« világa, amely azután egyaránt szolgálhatja megvilágosodásunkat vagy elkápráztatásunkat, érettségünk fokától függően".[8] „*Májá* az a »szövevény«, amit a (…) szövés megnyilvánulása eredményez", „a lényeket a *májá* fátyla burkolja be, (…) ez a fátyol egyben eltakarja, elrejti a lények szeme elől az Alapelvet".[9] A *májá* teremtményei tehát realitások, hiszen „mindegyik az Alapelvből, akárcsak minden mű a művészből fejez ki valamit".[10] Illuzórikus jellegük a csökkent éberségű szemlélet, a „tudatlanság" *(avidjá)* következménye, ami az Alapelven kívülinek láttatja a megnyilvánulásokat, másrészt persze az Alapelv abszolút valóságához képest mégiscsak valótlanabbak (de mégsem tekinthetjük őket pusztán semminek). Mivel „a megtévesztés és a ra-

vaszság is a jelentésárnyalatai közé tartozik",[11] mondhatjuk azt is, hogy a tudat számára a jelenségvilág képei, lényei, mint lehetséges csapdák, figyelemelterelő „hadműveletek" jelentkeznek. Nem véletlen, hogy a pszichotikus állapotok gyakori kísérőjelenségei a víziók és hallucinációk, de maguk az *álom*képek is *ál*valóságok, sőt gyakran *ál*nok, megtévesztő megnyilvánulások, esetenként rémálmok.[12] (Persze az álmoknak is megvan a maguk szimbolikus „nyelve", és a hétköznapok felszínes világához képest mélyebb tartalmakat is kifejezhetnek, sőt olykor több közük lehet az igazabb valósághoz, mint a hétköznapi tudatállapotban megtapasztaltak, de ettől azok még csalóka káprázatként működnek.)

Ahogyan a pók a maga szőtte háló „foglyává" válik (habár eredetileg másoknak szőtte e csapdát), az éberségét vesztő tudat is úgy gabalyodik és ragad bele a maga szőtte szövedékbe, és úgy válik egy varázslat, egy csalóka káprázat foglyává. Bizonyos kultúrákban az istenség mint csaló, kópé, bajkeverő jelenik meg,[13] aki valójában sorozatos próbatételek elé állítja az útonjárót, a beavatandó személyt.

Ilyen megvilágításban tehát a művészet *ambivalens:* akadályozhatja is (a csábító-kábító-káprázat narkózisát erősítő vagy azt éppen elősegítő mesterkélt mesterkedéseivel), de segítheti is (a katarzis megtisztító és az igazság kinyilatkoztató és leleplező erejének mesteri műveleteivel) a felébredés, megvilágosodás, megszabadulás folyamatát.[14] Az előbbi elválasztja és eltávolítja a jelenségvilág elemeit azok eredetétől (tehát *diabolikus,* azaz „szétválasztó, ellentétet szító, megcsaló, rászedő, ördögi" praxis), az utóbbi viszont reintegrálja, visszavezeti őket oda, megmutatva a lények lényegét, esszenciáját, feltárva eredeti jellegüket, jellemüket, jelentésüket és jelentőségüket (tehát *szimbolikus,* azaz „egyesítő, összeillesztő, a megismerést segítő" praxis). Második gondolatmenetünk ismételten a szimbólumokhoz vezetett.

A szimbólumok mibenléte

A görög *szümbolon* (hitelesítő jel; ráismerési jel; pecsétlenyomat; összevetés) főnév a *szümballo* (összevet; összeilleszt; egyesít; találkozik) igéből származik. Eredetileg egy kettétört tárgy (cserép, pénz) külön megőrzött része volt, amit összeillesztve felismerési eszközként vagy személyazonosság igazolására használtak tulajdonosaik. Elvontabb értelemben viszont azt mondhatjuk, hogy a jelenségvilág tárgyiasult, jól körvonalazható elemeit *kép*es (!) összekapcsolni olyan szellemi tartalmakkal, eszmékkel, ideákkal,[15] amik ezáltal fel*fog*hatóbbakká (vö.: *fog*alom) és megragadhatóbbakká válnak, miközben megőrzik tágas szellemi horizontjukat.

Mivel a *jelölő* (ami érzékelhető, konkrét) viszonya a *jelölt*höz (ami kevésbé konkretizálható, eszmei elem, képzet, élmény) többértelmű, ezért egy szimbólum aktív befogadásra ösztönöz, vagyis „használni kell" (cselekvő módon,

gondolni kell vele), mert „használ" (vagyis építő–gyógyító[16] hatással lehet rám). Egy igazi szimbólum képzettársítások sorát, egy egész analógialáncolatot idéz meg és hoz mozgásba, szellemi síkon. Segít megtalálni és feltárni a létezők szellemi értelmét, a jelenségek jelentését és jelentőségét, segíti a látszólag az anyagi világban megdermedt és megrekedt létezők visszaintegrálását a tudatba, visszavezetését legvégső eredetükhöz a Szellem világába. Tradicionális szempontból az igazi szimbólumok nem az emberi fejlődés (valamiféle „kultúrevolúció") vagy egyfajta önkényes közmegegyezés termékei, mint ahogyan azt sokan gondolják, hanem az időtlen, örök metafizikumból erednek, és „megtestesülésük" csupán az anyag halmazállapot-változásaihoz hasonlóan megy végbe: a „légneműből" kicsapódva, majd megszilárdulva, mintegy „kézzel foghatóvá" válnak. (A „láthatatlan" vízpára éppúgy H_2O, mint a „látható" jég.)

Az a fentiek ellen gyakran felhozott érv, hogy ugyanaz a szimbólum a különböző kultúrákban esetenként eltérő jelentéseket hordoz (tehát nem lehet örökérvényű), nem veszi figyelembe azt, hogy a kettősségek világában a szimbólumok is ambivalensek. Közismert példa, hogy a Nap éltető és pusztító sugarakat egyaránt kibocsát, ahogyan egy magyar népdal is mondja: „Naptól nyílik, Naptól hervad a rózsa". Mivel az egyes kultúrák nem feltétlenül képesek felvonultatni egy szimbólum jelentéstartományának teljes spektrumát, ezért van szükség egyfajta „szinopszisra", a különböző helyeken és különböző korokban felbukkanó esetek összevetésére és együttlátására. Esetünkben éppen erre teszünk kísérletet.

Három nyúlnak hány füle van?

A kérdés egyszerűnek tűnik, könnyű megválaszolni: hat füle van. Az alábbi „*kép*let" szerint viszont csak három!

Festett templomi mennyezetkazetta, Kraszna, Szilágyság.

És ha ez csak egy nyúl, három mozgásfázisban feltüntetve? De hát egy nyúlnak két füle van, nem?! Lám csak, kissé összezavarodtunk…

Mi is az, amit látunk? Egy természeti létező (mégpedig egy, amúgy szabadon és vadon féktelenül és gyorsan rohangáló, máskor meg mozdulatlanná merevedve meglapuló létforma emblematikus módon megidézve) úgyszólván bele van kényszerítve egy *statikus* és geometrikus zárt formába. Ez megháromszorozva és örvényszerűen

körbeforgatva *dinamikus*sá válik, amit a láthatatlanul is jelenlévő középpontiság, a centrum tart egybe.

Ha körültekintünk a világ különböző kultúráiban, akkor minden tradicionális (és persze a vallásbölcselethez kapcsolódó) művészetben találunk ilyen, szanszkrit terminológiával szólva *mandalá*t, eredetileg kör alakú meditációs (azaz a centralitása révén koncentrációt, összpontosítást segítő) diagramot.

Carl Gustav Jung az 1950-ben megjelent *„A mandala szimbolikájáról"* című tanulmányában ezt írja: „A mandalában ábrázolt folyamatokról való elmélkedés célja [hogy a jógi] az individuális lét illúzióját felejtve átélje az isten-állapot teljességét".[17] A tanulmányhoz kapcsolódó képanyagban Jung közli a fent bemutatott kép párhuzamának, a paderborni dóm gótikus ablakmérművének fotóját is, de ezt lényegében nem kommentálja.

Számunkra irányadóbb René Guénon egyik (1926-ban megjelent) tanulmánya, amelyben a Centrum fontosságát hangsúlyozva így ír: „A Középpont mindenekelőtt az eredet, mint minden dolog kiindulópontja, forma- és dimenzionélküli, oszthatatlan, tehát a Primordiális egység egyetlen lehetséges megjelenítési módja. Kisugárzása által keletkezett minden (…) A tér, amely kisugárzását kitölti, (…) a szó legtágabb értelmében vett Világ, a manifesztációt alkotó minden létező és létállapot együttese. [A Változatlan Középpont az], ahol az Ég aktivitása megnyilatkozik (…) Egy hindu kifejezés szerint ő a belső rendező *(antaryama)*, mivel minden dolog legmélyén minden dolgot belülről, a Centrumból irányít. (…) Ha ő a kiindulási pont, akkor ő kell, hogy legyen a végpont is: mivel minden dolog belőle származik, végül mindennek belé is kell visszatérnie."[18]

Ha meggondoljuk, ilyen alapon a világ összes mandalája is ebből az abszolút értelemben vett Középpontból bomlik ki, és ugyanide mutat vissza, vagyis az ide történő reintegrációt sugallja. Ahhoz, hogy mélyebben és teljesebben megérthessük, mit rejt magában az általunk vizsgált szimbólum (azaz mi bontakozik ki esetünkben a Centrumból), magát az élőlényt és életmódját is meg kell ismernünk, majd át kell tekintenünk, mit jelentett a nyúl a különböző népek és korok számára.

A NYULAK BIOLÓGIÁJA

A gerincesek *(Vertebrata)* törzsébe és azon belül az emlősök *(Mammalia)* osztályába tartozó nyúlalakúak *(Lagomorpha)* rendje két családot, tizenöt nemzetséget és nyolcvankét fajt foglal magába. Az egész világon elterjedtek, a sarkvidéktől a trópusi esőerdőkig és sivatagokig.

Ezek közül csak az igazi nyúlfélék *(Leporidæ)* családjának két jól elkülöníthető (életmódjukban és különösen szaporodásukban igen eltérő) nemzetségét, az üregi nyulakat *(Oryctolagus)* és a valódi nyulakat *(Lepus)* vesszük szemügyre.

Az üregi nyúl *(Oryctolagus cuniculus)* körülbelül feleakkora, mint a mezei nyúl, zömökebb, alacsonyabb, rövidebb fülű, bundája inkább szürke szí-

nezetű, és homokos dombokon, erdős-bokros területeken, vasúti töltéseken él, társasan, maguk vájta föld alatti fészekben. Sokkal inkább elviselik az ember közelségét, mint a mezei nyulak. Eredetileg csak a Pireneusi-félszigeten éltek, innen terjesztette el az ember egész Európában, és a mai házi nyúlnak is ez az őse. Domesztikálása a 16. század óta fokozatosan történt, de már a Krisztus előtt 1. században vittek belőlük a rómaiak Ibériából Itáliába, s ott nyúltenyészetekben, úgynevezett *leporárium*okban tenyésztették őket. „A vemhes anyából kivágott embriók, vagy az éppen világra jött nyúlfiak *laurices* néven ínyenc falatoknak számítottak az ókori Rómában. Ez az eledel a németországi kolostorokban és főpapi kolostorokban a késő középkorig is dívott, ugyanis ez a pecsenye böjti eledelnek számított."[19] Kőfalakkal körülvett kertekben tartották őket, de sok közülük kiszabadult, és ezektől származik az európai állomány nagy része. Ausztráliába 1859-ben hurcolták be, ahol nagyon elszaporodott.

A mezei nyúl *(Lepus europæus)* előbbi rokonánál lényegesen nagyobb, karcsúbb, hosszabb lábú, és hosszú, jellegzetes lapátfülei („tapsifülei") vannak, amiknek a végén feltűnő fekete folt van. Bundája inkább vöröses vagy vörösesbarna. Rövid, körülbelül tíz centiméteres farka (vadásznyelven „bokréta") párzási időben csalogató ismertetőjelül szolgál: alja vakítóan fehér, felső része sötét színű. Életmódjukban is mások: a párzási időszakon kívül egyedül járnak, és veszély esetén külön-külön a futásban keresnek menedéket. A mérések szerint 50–70 km/h sebességű futásra is képesek, miközben gyakran hirtelen irányt is váltanak.[20] Mezőn, réten, erdőben élnek (az Alpokban egészen háromezer méteres magasságig előfordulnak), üreget nem ásnak, csak a felszínen szoktak kaparni egy kis védett teknőt. Az embert kerülik, csak nagy hidegben merészkednek kertek, falvak közelébe.

A két nyúlféle között nem lehetséges keveredés (viszont a mezei és a havasi nyulak kereszteződhetnek). Általában meg sem tűrik egymást: ahol az üregi nyúl megjelenik, onnan a mezeiek elhúzódnak. „Ha harcra kerül sor kettőjük között, mindig a mezei nyúl marad alul. A kisebb üregi megöli nagyobb rokonát úgy, hogy átharapja a gégéjét, ha annak nem sikerült elfutni."[21] Ezen kívül közismert a „nyúlboksz": a bakok a párzási időszak alatt (január végétől nyár közepéig) állandóan a párosodás jogáért harcolnak, a nőstények pedig elhárítják a nem megfelelőnek talált hímek közeledését. Szaporodásukban is több különbség mutatkozik. Az üregi nyúl nőstényének vemhességi ideje harmincegy nap, tizenkét (néha több) fiat ellik egyszerre, kicsinyei csupaszok, vakok, gondozásra szorulnak. Minden ötödik-hatodik hétben kölykezik, kedvező körülmények között tehát évente ötször-hétszer. Ha egy-egy kölykezésre öt életképes utódot számítunk, ez évente huszönöt-harmincöt szaporulat! A mezei nyúl vemhességi ideje negyvenkét nap, két-három fiat ellik, amelyek szőrösek, látnak, és hamar önállóak, futni tudnak. Legalább négyszer fiadzik

egy évben, gyors egymásutánban, szinte futószalagon. Néha a szülés után már tizenkét nappal újra ellik, mert vemhes állapotában is fogamzóképes (ez az úgynevezett *superfoetatio*).

Még néhány érdekesség megemlítendő. Szemük a fej két oldalán kiemelkedik, így igen nagy a látóterük, és a hallásuk is kiváló. Szagmirigyeik váladékával is kommunikálnak. A növényi eledelen kívül állati eredetű táplálékot is fogyasztanak. Kétféle bélsárt ürítenek: a rendes ürülék mellett a vakbelükben puha, baktériumdús, nagy B_1-vitamin tartalmú exkrementumot termelnek, amit rendszerint az ürítés után azonnal elfogyasztanak (ez az úgynevezett *coecotroph*).

Jellegzetes fajok még Eurázsia északi részén és az Alpokban a havasi nyúl *(Lepus timidus)*, amely a mezei nyúlnál kisebb, zömökebb és rövidebb fülű, és a nyári szürkésbarna szőrzetét télen fehér színűre cseréli, továbbá, különösen nagy fülük miatt (amivel hűtik magukat), említésre méltó az Afrikában élő sivatagi nyúl *(Lepus capensis)*, és az Észak-Amerikában élő szamárnyúl *(Lepus californicus).*

Nyúlfarknyi nyúlcipő (a nyúl szimbolikája)

„Omnis creatura significans." ('Minden teremtmény jelentéssel bír.')
Alain de Lille (1120–1202)

„Ugrasszuk ki a nyulat a bokorból", és lássuk, mit *kép*viselt a nyúl a különböző kultúrákban. Kezdhetjük a közmondásokkal,[22] amik a legnyilvánvalóbb tulajdonságain alapulnak. Aki „felhúzta a nyúlcipőt" vagy „felkötötte a nyulak bocskorát", az gyáván megfutamodik, és olyan „félénk, mint a nyúl", vagyis „nyúlszívű" (a nyúl szíve ugyanis gyorsan és jól láthatóan ver), habár „van még a nyúlnál is félénkebb" (az æsopusi mesékben a békák még a nyúl elől is elugranak). Aki „nyúlfej", az használhatatlan, mert „nyúlfark az esze", vagyis kurta. „Nevem: nyúl" – mondja a németek szerint az, aki semmiről nem akar tudni, és mossa kezeit ártatlanságában. Aki „ébren alszik" vagy „félszemre alszik, mint a nyúl", és „fülel, mint a nyúl a bokorban", az jól kiismeri magát, és tudja, hogyan kell viselkednie, vagyis „tudja, hogyan fut a nyúl". Ha valaki jókedvű, „nyulat foghatsz vele" (pedig az nem könnyű mulatság), viszont ha „nyulat látánk, nem leszen jó szerencsénk" (mert az rossz jel), talán mert „hamar cselt vet az öreg nyúl". A „bolond, mint a márciusi nyúl" szólás pedig valószínűleg a szerelemtől megrészegült baknyulak „ökölharcára" és féktelen, szeszélyesen irányt változtató futkározásukra utal. (Az udvari bolondok szamárfüles sapkája és a nyúlnak a szamáréhoz hasonló nagy füle is eszünkbe juthat.) Az újabb keletű (némileg ízléstelen) „házinyúlra nem lövünk", és a „nehogy már a nyúl vigye a vadászpuskát!" szólások (mindkettő részben erotikus tartalmú) is tanulságosak.

A nyulak prémje és húsa igen kiváló. „Nem is üldözik pedig az emberek őtet az ő kártételéért, hanem amint közbeszédben mondják, »a Nyúl az ő húsáért üldöztetik.« Ahonnét más közbeszéd is származott: »Igazán Nyúl vagy ám te«, azaz, a te jóvoltodért háborgattatol."[23]

Cesare Ripa *Iconologia*jában[24] a „félelmet" és „rettegést" jelképező alak ábrázolásához ezt javasolja: „Bal karja alatt nyulat tartson", ami természettől fogva igen félénk állat. „A félénkség a lélek szenvedélye, amelyet az afelől táplált kétség szül az emberben, hogy várakozásai megvalósulnak-e." A félelem „az ember egyfajta tökéletlensége, hiszen saját elégtelenségének tudatából származik". A „lopás" figurájának „fülei a nyúléhoz hasonlóak (…), nyúlfülei a folytonos gyanakvást és örökös félelmet jelentik, amelyben a minden percben a leleplezéstől rettegő tolvaj él. Ezért gyűlöli és kerüli a napvilágot, s az éjszaka barátja." A „gyávaság" alakja mellett „házi nyúl legyen". „Gyávának mondjuk az olyan embert, aki kevesebbre tartja magát, mint amit ér, s nem meri megtenni azt, amit pedig dicsősége végett megtehetne."

Mindezek ellenére a nyúl barátságos külsejű, „szimpatikus állat, van benne valami törékeny, valami bizalomébresztő. Nyúltermészetű emberek rendszerint jól meg is élnek ezekből a tulajdonságokból."[25] A gyermekek körében különösen közkedvelt figura (a gyermekrajzokon gyakran őrállatként szerepel), és népszerű játékszer a plüssnyúl. Közismert mondóka a „nyuszi ül a fűben…"

A különböző hagyományok eléggé egybehangzóan a Holdhoz és egyúttal a nőiséghez és nőiességhez, a menstruációs ciklushoz és a termékenységhez társítják a nyulat, tehát *lunáris, feminin* (illetve Kínában *jin*) állatnak minősül. Híresen „szapora" állat (ez a magyar szó egyszerre jelenti a gyorsaságot és a gyors szaporodást is!), így ennek kapcsán az érzékiség, a szexualitás, a szerelem, a szerencse és a bőség jelképe, pejoratív értelemben viszont a bujaság, szemérmetlenség, mértéktelenség, paráznaság, kicsapongás és pazarlás jelképe is. A lényében rejlő erotikus töltést jól kifejezi, hogy kínai nyelven a „nőstény nyúl" *(yintu)* a vulvára használt kifejezés. Egyiptomban viszont a nyúl hieroglifája egyenesen a „létezés" fogalmának megtestesítője.

A görög-római kultúrában *Aphroditél/Vénusz* és *Erósz/Cupido* szerelemistenségeknek, továbbá *Artemisz/Diána* hold- és vadászistennőnek is attribútuma, szent (és olykor áldozati) állata a nyúl, miként a kelta lunáris és vadászistenek is gyakran tartanak nyulat a kezükben. Emellett *Hekaté* (a boszorkányság mestere, aki a keresztutakat kísérti) kísérő állata is. Ezzel függhet össze, hogy a magyar néphitben baljós jel, ha nyúl keresztezi valakinek az útját (más európai babona szerint pedig különösen akkor, ha jobbról balra fut át). Számos afrikai legendában a fehér nyúl átváltozik feketévé, vagyis boszorkánnyá. Egyébként is alakváltoztató (a lelki átalakulást jelképező) hírében áll: egyfajta ravasz isteni kópé,[26] az „ármányos istenek" egyik alakja, a csaló archetípusa (amely gyakran ölti fel a nyúl alakját), az „ártatlan cselek" megszemélyesítője, csibész, csínytevő,

aki (talán ébersége és fürgesége révén is) igazi szélhámos, és gyakran becsapja az embereket, vagy más állatokat. Eurázsiában, Afrikában és Észak-Amerikában egyaránt találunk olyan meséket, amelyekben ez a motívum előfordul. „Minden kultúrában agyafúrtnak tartják őket. Általában ők a gyengébb fél a küzdelemben, ám ügyességükkel és gyorsaságukkal természetes ellenségeiket is lefőzhetik. (…) Féktelenségük és az, hogy összevissza és szeszélyesen irányt változtatva futnak, ha üldözik őket, nagyban hozzájárult a ravaszságukról szóló hiedelmek kialakulásához."[27]

Az azték indiánoknál a nyulat a *pulque* nevű erős alkoholos itallal és a részegséggel társították. „Az aztékok tisztelték és félték a Nyúlistent, a részegség patrónusát. Az azték mitológia szerint egy nyúl fedezte fel (…) az agavé kaktusz erjesztett nedvéből és egy pulque fa (vagy ördögfa) nevű bozót gyökeréből készített" szeszes italt. „A fegyelmezetlen nyulaknak a részeges viselkedéssel való összefüggését könnyű megérteni. (…) A pulque-istenek képmásai könnyen felismerhetők a *yacameztli* („holdorr") viseléséről; ez a félhold alakú orrgyűrű *Tlazoltéotl*lal, a szenny és szexuális vágy istenével hozható kapcsolatba. Ők ily módon társították a szabados szexuális viselkedést a részegséggel – személy szerint a nyúllal –, és így a női termékenység holdciklusával."[28] Rituális naptárukban a nyolcadik napot, a *tochtli*t, vagyis a „Nyúl Napját" társították a részegséggel.

A fentiekkel szorosan összefügg, hogy a nyúl egyfajta *kultúrhérosz* és/vagy *demiurgosz*. „Sok észak-amerikai indián nép mitológiájában, különösen az Egyesült Államok dél-keleti részén a [nyúl] találékony hős, jót tesz az emberekkel, elhozza a tüzet az óceánról."[29] Esetenként „a nyúl bíróként szerepel két állat vitájában".[30]

A nyúlnak a húsvéttal való kapcsolata többrétű. A húsvét angolul *Easter,* ez pedig a kereszténység előtti, angolszász *Eostre* (germán *Ostara*) holdistennő nevéből ered, aki a termékenység hajnalt és megújulást hozó, új életet teremtő, a tavaszt és az újholdat jelképező nyúlfejű istennője volt. A tiszteletére rendezett ünnepséget tavasszal tartották. A keresztény luniszoláris naptárban a húsvét időpontját a holdjárás határozza meg: a tavaszi napéjegyenlőség utáni holdtöltét követő vasárnap (*Sunday* = Nap napja) és hétfő (*Monday* = Hold napja) a húsvét. A Nap és a Hold, mint két (a mítoszok szerint) tojásból kikelő égitest mozgása tagolja az idő múlását. A Hold húsvéthétfőn mindig tojásdad, mivel ekkor már fogyóban van. Egyébként a Hold húsvét havában, a Bika hónapban van „erőben", és termékenyítő hatását a Bika-úrnő Vénuszé csak fokozza.[31]

A Hold foltjaiban számos nép nyulat lát: Kínában az úgynevezett „holdbéli nyúl" vagy „jáde-nyúl" az örök élet elixírjéhez, a halhatatlanság italához szükséges gyógyszereket töri varázsmozsarában. Egyes tájakon a népnyelv „doktornak" vagy „nemes nyúlnak" nevezi alakját. Az amerikai indiánok *Manabozó* nevű holdbéli nyula a fény állata, és a szeleket és vizeket irányítja,

éles eszű, és az emberek állati természetének magasabb szintre emelésén fáradozik. A mezoamerikai kultúrában a Hold arcvonásairól azt tartották, hogy egy nyúléira hasonlítanak. Két történet is szól arról, hogyan került a Holdra a nyúl. Az egyikben *Tecciztécatl* holdisten túl fényesen ragyogott, ezért az istenek egy nyulat dobtak a Hold arcára. A másikban Tecciztécatl büntetése, hogy egy nyúlnak mindig árnyékot kell vetnie a Hold arcára, hogy elhomályosítsa éjszakai fényének dicsőségét, mert amikor feláldozhatta volna magát, hogy megteremtse a Napot, megrettent, és háromszor is visszahátrált attól, hogy belépjen a tűzbe.[32]

A fentiek értelmében a Hold, a tojás és a nyúl, mint a termékenység és az új élet csírája, a természet ciklikus (tavaszi) megújulása, újjászületése jelképeként egyaránt beolvad a húsvét ünnepének és a feltámadás eszméjének körébe. A periodikus újjászületés kapcsán az egyiptomi *Ozirisszel* is összefüggésbe hozták a nyulat. A Holdhoz még annyiban is kapcsolódik, hogy (bár a mezei nyúl vemhességének ideje másfél holdhónap, miközben a legtöbb emlősállaté a holdhónapok egész számú többszöröse) pontosan huszonnyolc napon belül a fiatalok érettek lesznek az önálló életre. A kínai hagyomány szerint pedig teliholdkor a mezőre sereglenek a nyulak, ezért tekintik a Hold közvetítőjének.

Az égen másként is „látható" a nyúl: a *Lepus* csillagkép formájában, amint a vadász *Orion* és kísérője, a Nagy Kutya *(Canis Maior)* elől menekül. Ez az őszi és téli éjszakákon figyelhető meg, ebben az időszakban a nyulak „szüzek", vagyis nem párzanak.

Fontos megemlíteni, hogy a Szűz jegy megfelelője a keleti állatövben a Nyúl (mégpedig a legszerencsésebb jegynek tartják a kínaiak: kedvességet, bölcsességet, nyugalmat és életörömöt, de hanyagságot is jelent, az ilyenkor születettek érzékenyek, erényesek, törekvőek, jó az állóképességük). Ez éppoly ellentmondásos, mint az, hogy a hosszú életet is jelképezi, miközben egy-két, maximum tizenhárom évig élnek. Keresztény ábrázolásokon *Szűz Mária* (aki „Szűzanyaságával" nemcsak Isten megtestesülését közvetíti, hanem a szellemi értelemben vett „termékenységet" is képviseli) lábánál a fehér nyúl részben a tisztaság, részben az alantas ösztönök feletti erkölcsi győzelem, a bujaságon győzedelmeskedő, a testiséget és a vágyakat legyőző szüzesség jelképe.[33] *Szent Anna* ábrázolásainál pedig a meddőség utáni termékennyé válást jelzi.

Ijedős természete, félénksége, préda-volta miatt a védtelenséget és az ördög elől *Krisztus*hoz menekülő, a magát kizárólag Istenre bízó embert is jelképezi, ehhez kapcsolódik a hegynek fölfelé menekülő nyúl képe a *Physiologus* szerint. A buddhizmusban szintén egyfajta „megváltás-szimbólum". Egy történet szerint a nyúl önmagát feláldozva a tűzbe ugrott, hogy megsüljön és élelmül szolgáljon az éhező *Buddhá*nak, aki ezért hálából felhelyezte őt a Holdba. Ily módon a megváltásban bízók önfeladó magatartását is jelképezi.

A nyúlhús fogyasztásához különféle hiedelmek kapcsolódtak. Az ószövetségi zsidóság számára tiltott eledel, mert tisztátalan állatnak minősül (*MTörv* 14,7 és *Lev* 11,6 szerint), részben bujasága miatt, és részben talán a már említett táplálkozási „szokásai" miatt, továbbá vélhetően „a Nyúl hús megételének tilalmával, Isten a Nyúl erkölcsének követését, a félénkséget akarta tilalmazni".[34] Középkori *bestiárium*ok szerint a nyúl „mélabús természete" átszáll abba, aki eszik a húsából, vagy álmatlanságot is okozhat. *Idősebb Plinius* (23–79) szerint viszont, mivel Aphrodité istennő kedvenc állata, nagyon hasznos a nők számára: a nyúlhús termékennyé teszi a meddő asszonyokat, a nyúlhere elfogyasztása pedig elősegíti, hogy fiút foganjanak. Ez utóbbit szerelmi varázsszerként is ették, miként a nyúlhájat is.

A nyúl ismét csak gyorsasága, fürgesége okán a Hold után leggyorsabb planétához, a Merkúrhoz *(Mercurius)* is kapcsolódik (miként az analógiás megfelelések sorában a szintén „gyors" *higany* is!). Ennek görög megfelelője a hírvivő *Hermész*, az istenek hírnöke, akit az egyiptomi *Thot* isten alakjával azonosítottak. Thot a bölcsesség és az írás istene, az istenek írnoka és hírvivője volt. „Mivel a Hold fontos szerepet játszott az idő megállapításában és mérésében, Thot, a holdisten a kronológia és a számolás istene is volt."[35] Kultuszközpontját *Hemenu*nak (görög nevén *Hermupolisz*nak, azaz Hermész városának) nevezték. Az e helyen korábban tisztelt egyik helyi istenséggel, *Unet (Wenet, Unnut)* nyúlistennő alakjával (akit olykor túlvilági démonnak is tartottak) is egybeolvadt Thot. Ennek emléke annak a *nomosz*nak (tartománynak) a nevében élt tovább, amelynek Hemenu volt a székhelye, vagyis a 15. felső-egyiptomi nomoszében *(Un)*. Kissé meglepő tény, hogy a közép-amerikai maja indiánok tanmeséje szerint (is!) a nyúl találta fel az írást, ezért írnokként tisztelték. „A Nyugati Nagy Tavaknál, Minnesota és Észak-Dakota ojibwe népe a »Nagy Nyulat« a növények és az állatok első tanítójának, valamint a díszítőművészetek kitalálójának tartja."[36]

Plutarkhosz (50–125 körül) megállapítja, hogy a nyúl gyorsaságában és éberségében van valami isteni. [37] Ebből adódóan a serény szolgálatot és az erényes életet is jelképezheti. A fentebb már bemutatott jelképünk, a „három körbefutó nyúl" utalhat a gyorsan futó időre is, amely sebesen végzi körforgását, és a holdciklusra is, amelynek valójában csak három fő fázisa (első negyed, telihold, utolsó negyed) látható, továbbá az élet mulandóságára és a halálra (ez részben éjszakai életmódjával is kapcsolatos). Ez egy „zárt kompozíció, melyen úgy jelenik meg a három figura, hogy tulajdonképpen eggyé válnak. A nyúl az ördög elől menekülő embert jelenti, a három nyúl ily módon való ábrázolása az ördög által megbonthatatlan egységet szimbolizálja. Ezért volt alkalmas arra, hogy a Szentháromságot jelképezze. (…) Kapcsolatba hozható a szvasztikával is."[38] Ezt az ábrát egy 1803-ból származó német mintakönyvben is megtalálhatjuk, egy versike kíséretében: *„Drey*

Hassen und drey Ohren / hat keiner keins verloren" ('Három nyúl és három fül / egyiknek sem hiányzik semmije').[39] Valószínűleg ehhez hasonló mintakönyvek is segítettek abban, hogy ez a motívum Eurázsia szerte elterjedt. A Kárpát-medencében tudtommal csak az észak-erdélyi *Kraszna* és a kárpátaljai *Técső* festett mennyezetkazettás templomában fordul elő, illetve két további adata a *lőcse*i Jakab templom sekrestyéjének egyik 14. századi záróköve és a *gyulafehérvár*i székesegyház szentélyének 13. századi kőfaragványa.[40] A budapesti Néprajzi Múzeum 2008/2009-ben megrendezett „Legendás lények" című kiállításának tanúsága szerint mázas cserépedények, tálak mintájaként valaha sokkal elterjedtebb lehetett. Napjainkban Nyugat-Európában, úgy tűnik, újra népszerűvé vált ez a jelkép: egy projekt (*Three Hares* néven) és több internetes oldal[41] is nyílt az egyes előfordulások bemutatására és az újabb adatok felkutatására. Így derült ki, hogy a legrégebbi ismert előfordulások bizony a tanulmányom elején említett kínai *Dunhuang* barlangtemplomaiban *(Mogao Caves)* találhatók, és a *Sui-dinasztia* (581–618) idejéből származnak. E tanulmányt követő képanyag részben e motívum előfordulásait és párhuzamait, vonatkozó analógiáit, részben pedig a nyúl szimbolikájával kapcsolatos példákat mutatja be.

Összegzés

Elmélkedésünk és kultúrtörténeti kalandozásunk végére érve tegyünk még néhány fontos megállapítást. Jelképünk vázát két tökéletes forma: a *kör* és az egyenlő oldalú *háromszög* képezi. Mindkettő egy közös *centrum*ot is magában foglal, ami arra is alkalmas, hogy a látható, fizikális világot a láthatatlan spirituálissal összekösse (miként az ortodox ikonelvűség lényege is az, hogy a kép a szellemi világ felé nyíló kapu legyen). A két forma között a *szanszárikus* lét örvénylését, az állati természetet (annak egyik konkretizált állapotát) megidéző emblematikus nyúlfigurát láthatunk, mintegy megháromszorozódva. Ez a nyúl a célt soha el nem érve a végtelenségig kering, vagy éppen őrjáratával a centrum valóságát védi? A Szűz jelképeként a körülkerített, idegenektől elzárt kertre *(Hortus conclusus)*, a Paradicsomkertre és benne a „lepecsételt forrásra" utal? Felpörgeti gondolkodásunkat, vagy éppen a felgyorsulás veszélyeire figyelmeztet? Egy biztos: ez a szimbólum megszólít, továbbgondolásra ösztönöz, és talán segíti utunkat a *Nirvánā*ba…

Jegyzetek

[1] Werner Haftmann: Paul Klee. *A képi gondolkodás útjai.* H. n. 1988, Corvina Kiadó /Pantheon sorozat/, 93. o. Szántó Tamás fordítása.

[2] Tekintsük át a témánkhoz tartozó kifejezések jelentéstartományát (*A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára* 2. és 3. kötete nyomán)!

A *természet* a *terem* ige feltehető gyakorító képzős *termész(ik)* származékából keletkezett az *-et* névszóképzővel. (Vö. lat. *natura* = születés; nemzőrész; valaminek a mivolta, lényege; jellem, véralkat, indulat; a dolgok folyása, szabályozott világrend; világ, mindenség; szabályszerűség, ésszerűség; faj, nem < : *nasci* = születik, származik; nő, terem, ered, támad, kezdődik) Jelentései: 1. tulajdonság, sajátosság; 2. teremtmény, élőlény; termék, termés; 3. a bennünket körülvevő, nem az embertől létrehozott világ; 4. nemi szerv; 5. az emberi szervezet; 6. havi vérzés, menstruáció; 7. indulat, hevesség; 8. [természetben]: nem pénzben, hanem termékben, használati tárgyban; 9. ondó.

Termet = 1. külső forma, alak, alkat; 2. termés, hozam, teremtmény; 3. tulajdonság, sajátság.

Terem (ige) = 1. létrejön, lesz, nő; 2. létrehoz, termést hoz; 3. hirtelen megjelenik.

Terem (főnév) = 1. csarnok, nagy helyiség; 2. anyaméh (!)

(Tanulságos, hogy ez utóbbi szó esetében elismerik: „A szláv szavak etimológiája számos megfejtési kísérlet ellenére nem tekinthető tisztázottnak. A magyar szó közvetlen forrása bizonytalan." – Miért ne lehetne ősi, eredeti szavunk? A *terem* főnév éppen az „anyaméh" jelentés okán szorosan összefügg az „anyatermészetre" vonatkozó igei alakkal!)

Mű = 1. cselekedet, tevékenység; munka, munkálkodás; 2. készítmény, alkotás; holmi, dolog; 3. növényi termés; 4. mesterség, ipari szakma; 5. gyár, üzem; 6. (jelzőként) mesterségesen készített, nem természetes, nem valódi.

Művész = 1. mesterember; 2. műalkotást létrehozó vagy azt előadó személy; 3. nem mindennapi ügyességet tanúsító (személy).

[3] Példaként említem *Leonardo da Vinci* építészeti újítását, a Chambord-i kastély dupla csigalépcsőjét (amin úgy közlekedhetnek az emberek mindkét irányba, hogy nem ütköznek egymással össze), amivel előre megálmodta a DNS kettős spirálját, továbbá *Buckminster Fuller* (1895–1983) úgynevezett *geodéziai kupolá*it, amelyek a róla elnevezett *buckminsterfullerén* (C_{60}) molekula alakjára emlékeztetnek, ami az öt- és hatszögű lapokból összeállított focilabdáéval egyezik meg. Az *organikus építészet* és a *bionika*, *biomimetika* irányzata egyaránt merít a természeti formákból.

[4] Haeckel munkásságának, evolucionista jellegének kritikájától itt most tekintsünk el.

[5] Ez a méhek tájékozódásának kutatásakor derült ki: ennek segítségével borult időben is látják a napot, és a felderítők hozzá képest tudják megadni a táplálékforrás irányszögét, különleges „táncuk" segítségével.

[6] Ide tartozik a *délibáb (fata morgana)* jelensége, és az „optikai illúziók" különféle esetei. Az ufókultusz „észlelései" lényegében szintén a látott jelenségek téves értelmezésén alapulnak.

[7] René Guénon: Máyá. *Őshagyomány* (Budapest), 15. sz. (1994. március), 47. o. Baranyi Tibor Imre fordítása.

[8] Ananda K. Coomaraswamy: *Hinduizmus és buddhizmus.* Budapest, 1989, Európa Könyvkiadó /Mérleg sorozat/, 8. o. Török Zoltán fordítása. – Az idézet kapcsán érdemes megfontolni a latin *mater/materia* (= *anya/anyag*) szópárokat, és azt, hogy a biológia is *szövet*nek nevezi az élőlények testét felépítő sejtek *szövedék*ét.

[9] René Guénon: i. m. 48. o.

[10] Uo.

[11] Görföl Tibor, Máté-Tóth András (szerk.): *Világvallások*. (A Világvallások oxfordi lexikona, rövidített változat). Budapest, 2009, Akadémiai Kiadó /Akadémiai lexikonok/, 580. o.

[12] Jellemző, hogy a szürrealizmus szinte kizárólagossá tette az ezirányú tapasztalásból származó kifejezésmódot, egy újabb zsákutcát nyitva a művészet „izmusainak" labirintusában.

[13] Például a germán Loki (lásd még 6. fejezet).

[14] A következő görög szavak kapcsolhatók ide: *katharszisz* (erkölcsi-lelki megtisztulás, megtisztulási szertartás), *alétheia* (igazság, valóság, őszinteség, nyíltság, szó szerint „el nem rejtettség", a látszat ellentéteként), fosztóképző nélkül: *léthé* (elfelejtés, feledés; alvilági folyó), *léthó* (elfelejt valamit, rejtve, ismeretlen marad valaki előtt), *léthargos* (feledékeny, álomkóros, letargikus), *apokalüptó* (felfed, leleplez, kijelent), *apokalüpszisz* (kinyilatkoztatás, szó szerint „leplezetlenség").

[15] *Idea* (görög) = „külső, alak, megjelenés, látszat; tárgyak alakja, képe; Platónnál: elvont fogalom".

[16] Fontoljuk meg: nyelvünk szerint egy betegségből „fel*épül*ünk"- vagyis testünk, ami „a Szent Szellem (*pneuma*!) temploma" (1*Kor* 6,19; vö. *Jn* 2,21) épül fel, válik *ép*pé, egésszé, *egész*ségessé!

[17] C. G. Jung: *Mandala. Képek a tudattalanból*. Budapest, 1999, Édesvíz Kiadó, 87. o. Tóth Tamás Boldizsár fordítása.

[18] René Guénon: A középpont ideája az antik tradíciókban; *Arkhé* (Budapest), 1. sz. (1994) 87–93. o. Bolvári Csaba fordítása.

[19] Hans Petzsch: *Emlősök*. Budapest, 1969, Gondolat Kiadó /Uránia Állatvilág/, 146. o. Dr. Jánossy Dénes és Zsilinszky Sándor fordítása.

[20] Vö. „A nyúl jól el tud rejtőzni: ha kell, annyira megmerevedik, hogy tökéletesen hangtalan és mozdulatlan. (…) A teljes mozdulatlanságból a legnagyobb gyorsaságra váltani – ezt tanulhatja az ember a nyúltotemtől." Ted Andrews: *Az állatok szimbolikája. Spirituális kapcsolat ember és állat között.* H. é. n. Alexandra, 358. o. Szalontai Szonja fordítása.

[21] Hans Petzsch: i. m. 147. o.

[22] A bekezdés közmondásainak többségét innen idézem: Margalits Ede: *Magyar közmondások és közmondásszerű szólások* (1897). Budapest, 1990, Akadémiai Kiadó /Az Akadémiai Kiadó Reprint Sorozata/, 581–582. o.

[23] Miskolczi Gáspár: *Egy jeles vad-kert. Avagy az oktalan állatoknak historiája* (1702). Budapest, 1983, Magvető Könyvkiadó /Magyar Hírmondó sorozat/, 134. o.

E műben a „nyúl" állatnév etimológiájáról is olvashatunk: „közönséges nevezetit vette az ő futtában való elnyúlásról, mert ő igen sebes futó" (131. o.). Ezt a Czuczor-Fogarasi szótár is megerősíti: „Nyelvalkotó őseink valószínűleg ezen állatnak nyúlánk, karcsú testalkatát, vagy a futásban testének előrenyúlását vették különös tekintetbe, s nevét a *nyúl, nyúlik* igével azonosították (e szóban a továbbhaladás alapfogalma is rejlik, erről lásd a *nyújt* szónál). Mellékfogalomban megegyezik vele a *múl* ige, melynek a régi nyelvemlékek szerént eredeti jelentése elmegy, eltávozik *(præterit)*." Továbbá a „nyújt" szónál: „A magyarnak e szót illető észjárásához hasonlót más nyelvekben is feltalálunk, például a latinoknál a *tendo* am. nyújtok; és valahová megyek, távozom."

[24] Cesare Ripa: *Iconologia*. Budapest, 1997, Balassi Kiadó, 227, 573. és 592. o. Sajó Tamás fordítása.

[25] Basilius Doppelfeld, OSB: *Szimbólumok III. Ember és állat.* Pannonhalma, 1998, Bencés Kiadó /Bencés lelkiségi füzetek 19/, 46. o. Kun Éva fordítása.

[26] „A *kópé* (…) a csínyeket jelképezi, amelyeket a tudattalan űz a tudattal. A kópé antihős, lázongó, erkölcstelen anarchista, aki élvezi, ha megzavarhatja, nevetségessé teheti és kizökkentheti a pszichét. Veszélyes alak, aki rosszakaratúan meghiúsíthatja terveinket, de óvhat is az önelégültségtől, hiúságtól, nagyképűségtől, és arra kényszeríthet, hogy vitathatatlannak hitt elveket megkérdőjelezzünk." Clare Gibson: *Jelek és Jelképek. Képes kalauz a jelek és jelképek világához.* H. n. 1998. Kinizsi Kiadó, 140. o. M. Szabó Csilla és Sóvágó Katalin fordítása.

[27] Nicolas J. Saunders: *Állatszellemek*. Budapest, 1996, Magyar Könyvklub – Helikon Kiadó /Bölcsesség – Hit – Mítosz sorozat/, 45. és 97. o. Endreffy Kata fordítása.

[28] Charles Phillips, David M. Jones: *Aztékok és maják képes enciklopédiája. Mexikó és Közép-Amerika ősi népeinek történelme, kultúrája, legendái és mítoszai.* Budapest, 2005, Athenæum 2000 Kiadó, 109, 188. és 204. o. Hegedűs Gyula, Reviczky Béla, Romhányi Attila fordítása.

[29] Arthur Cotterell: *Mítoszok és legendák képes enciklopédiája*. Budapest, 1994, Pantheon, 225. o. Koncz Éva fordítása.

[30] Je. Sz. Kotljar: *Az afrikai állatmese és az elbeszélő folklór archaikus formái*. In *A művészet ősi formái*. Budapest, 1982, Gondolat Kiadó, 444. o. Bódis Edit fordítása.

[31] Lásd Jankovics Marcell: *Jelképkalendárium.* H. n. 1997, Csokonai Kiadó, 128. o.

[32] Charles Phillips, David M. Jones: i. m. 204. o.

[33] Ez párhuzamba állítható egy sokkal gyakoribb ábrázolással, ahol Szűz Mária lábával a holdsarlóra lép.

[34] Miskolczi Gáspár: i. m. 137. o.

[35] Barbara Watterson: *Az ókori Egyiptom istenei*. Debrecen, 2008, Hajja és Fiai Könyvkiadó, 154. o. Tóthné Vágó Tímea fordítása.

[36] Rowena Shepherd, Rupert Shepherd: *1000 jelkép. A művészetek és a mitológia világából.* H. n. 2004, Képzőművészeti Kiadó, 186. o. Lehotai Ildikó, Szabó Rita, Tőkés Bence fordítása.

[37] Ezzel is kapcsolatos lehet, hogy a nyúl *lábát* gonoszűző és szerencsét hozó talizmánként is használták (például nyakba akasztva hordták). A brit néphit szerint görcsök és reuma gyógyítására is használható.

[38] Fejős Zoltán (szerk.): *Legendás lények, varázslatos virágok. A közkedvelt reneszánsz.* Kiállítás a Néprajzi Múzeumban 2008. november 14. – 2009. szeptember 27. H. n. 2008, Néprajzi Múzeum /Katalógus/, 210. o.

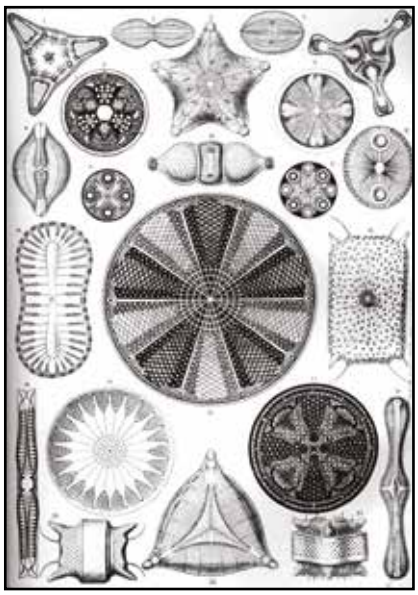
[39] Fejős Zoltán (szerk.): i. m. 211. o.

[40] Csemegi József: *Trinitász-szimbólumok és ábrázolások a középkori Magyarország művészetében, eredetük, továbbélésük és népművészeti kapcsolataik.* Művészettörténeti Tanulmányok, Képzőművészeti Alap Kiadóvállalata, Budapest, 1957, 11. o.

[41] http://www.chrischapmanphotography.co.uk/hares/index.html;http://www.chrischapmanphotography.com/hares/;http://en.wikipedia.org/wiki/Three_hares; http://trois-lievres.skyrock.com (utolsó megtekintés: 2013. május 14.)

Függelék

I. tábla



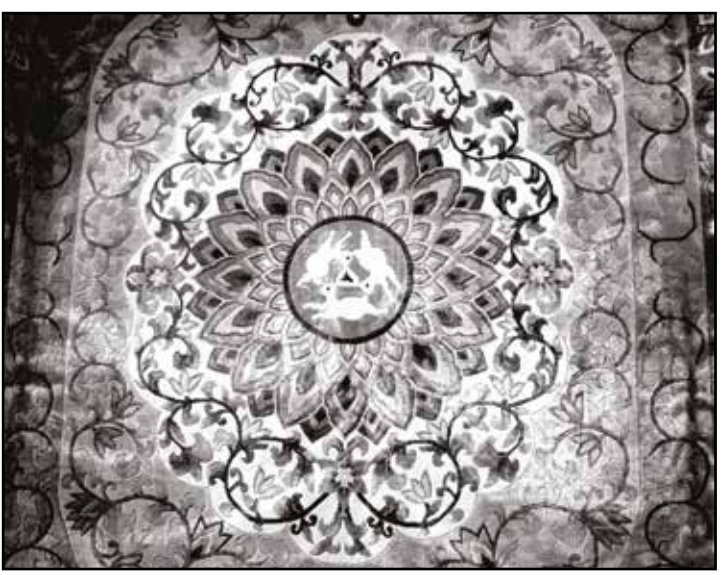
1.

2.

3.

II. TÁBLA

1.



2.

III. TÁBLA

1.

2.

3.

4.

5.

IV. TÁBLA

1.

2.

3.

4.

V. TÁBLA

1.

2.

3.

4.

5.

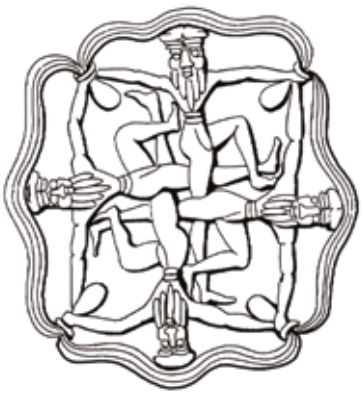
6.

7.

8.

9.

VI. TÁBLA



1.

2.

3.

4.

5.

6.

VII. TÁBLA

1.

2.

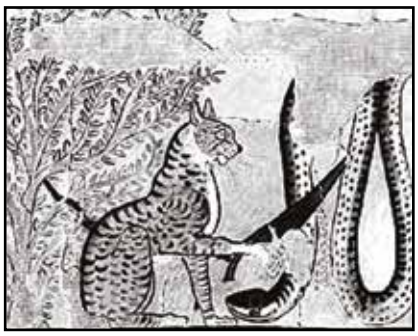
3.

4.

5.

6.

VIII. TÁBLA



1.

2.

3.

4.

5.

6.

7.

KÉPJEGYZÉK

I. TÁBLA

1. Ernst Haeckel: *Kunstformen der Natur*, 1904 (Diatomea = kovamoszatok, Radiolaria = sugárállatkák). http://caliban.mpiz-koeln.mpg.de/haeckel/kunstformen/natur.html; http://animals.about.com/od/naturalhistory/ig/Artforms-of-Nature (utolsó megtekintés: 2013. május 14.)
2. Hópelyhek. W. A. Bentley, W. J. Humphreys: *Snow Crystals*. New York, 1962, Dover Publications Inc.
3. Paderborn, székesegyház gótikus ablakmérműve. http://muvtor.btk.ppke.hu/Barokk%20ikonografia%20kepek%201/06%20Szentharomsag/03%20paderborn.jpg és http://www.tumblr.com/tagged/the%20three%20hares (utolsó megtekintés: 2013. május 14.)

II. TÁBLA

1. Dunhuang, Mogao 205. számú barlang mennyezeti díszítése. Li Kai (szerk.): *The selections of copied art works of Dun Huang Sunk panel* 1997. Kínai kiadás, 69. kép.
2. Kézműves szőnyeg Dunhuangban (Északnyugat-Kína). Fotó: Hegedűs Zoltán, 2009.

III. TÁBLA

1. Mintakönyv, Strasbourg, 1803 (tollrajz papíron). Fejős Zoltán (szerk.): *Legendás lények, varázslatos virágok. A közkedvelt reneszánsz.* Kiállítás a Néprajzi Múzeumban 2008. november 14. – 2009. szeptember 27. H. n. 2008, Néprajzi Múzeum /Katalógus/, 210–211. o.
2. Textilmaradvány 1658-ból, Genf, Művészeti és Történeti Múzeum. Csemegi József: *Trinitász-szimbólumok és ábrázolások a középkori Magyarország művészetében, eredetük, továbbélésük és népművészeti kapcsolataik.* Budapest, 1957, Képzőművészeti Alap Kiadóvállalata /Művészettörténeti Tanulmányok/, 9. o.
3. Református templom mennyezetkazettája, Kraszna (Észak-Erdély). Fotó: Hegedűs Zoltán, 2012.
4. Kancsó, ónmázas cserép, Pozsony, 1700 (Néprajzi Múzeum, Budapest). Fejős Zoltán: i. m.
5. Tál, ónmázas cserép, Pozsony, 18–19. század (Dobó István Vármúzeum, Eger). Uo.

IV. TÁBLA

1. Basil Valentine: *Chymische Schrifften.* Hamburg, 1717. http://www.alchemywebsite.com/bookshop/amclglr11.html és http://www.fourhares.com (utolsó megtekintés: 2013. május 14.)
2. Kilpeck_hound_&_hare Herefordshire, Anglia, 12. század, Romanesque church of Saint Mary and Saint David in Kilpeck. http://en.wikipedia.org/wiki/File:Kilpeck_hound_%26_hare_corbel.jpg (utolsó megtekintés: 2013. május 14.)
3. Basgo Gompa templom, Ladakh, 16. század közepe. http://trois-lievres.skyrock.com (utolsó megtekintés: 2013. május 14.)
4. Zsinagógai famennyezet, Unterlimpurg, Németország. http://trois-lievres.skyrock.com (utolsó megtekintés: 2013. május 14.)

V. TÁBLA

1. Mikló József: *Asztrális szimbólumok a keleti kelták érmein. Műgyűjtő,* (1975) 3. sz. 14–17. o.
2. Kalcedon pecsétgyűrű, Irán, i. e. 4. század. Hoppál Mihály, Jankovics Marcell, Nagy András, Szemadám György: *Jelképtár*. H. n. 2004, Helikon Kiadó, 197. o.
3. Hun-avar lófejes bronzkorong Keszthelyről. Huszka József: *A magyar turáni ornamentika története*. 1929 (Reprint: Budapest, 1994, Nyers Csaba magánkiadása, 118. o.).
4. Hun-avar aranyozott bronzfibula griff-fejekkel a fenéki (Zala megye) temetőből. Uo. 118. o.
5. Harkályok észak-amerikai indián kagylókorongon, 11. század. J. C. Cooper: *An Illustrated Encyclopædia of Traditional Symbols.* London, 1995, Thames and Hudson, 195. o.
6. Sumér festett tál négy kecskével, Ea-Oannes a vizek ura jelképei. Uo. 75. o.

7. Kutyamotívum, Mexikó. John Laing, David Wire: *The Encyclopedia of Signs and Symbols.* London, 1993, Studio Editions, 117. o.
8. Dagesztáni kő dombormű, 12. sz. *Jelképtár*. I. m. 22. o.
9. Szentháromság jelkép, Zeeland szigetén talált ókeresztény keresztelőkancsó motívuma nyomán, Schmid Mintakönyvéből. Jutta Seibert (szerk.): *A keresztény művészet lexikona*. H. n. 1994, Corvina, 286. o.

VI. TÁBLA
1. Vizes edényeket tartó, egymásba fonódó figurák pecsétnyomó hengeren, Északnyugat-Szíria, Kr. e. 1800–1720 között. Eva Wilson: *8000 Years of Ornament. An illustrated handbook of motifs.* H. é. n. The British Museum Press, 53. o.
2. Négy ember szvasztikát formál, kelta motívum, Meigle in Perthshire. John Laing, David Wire: i. m. 263. o.
3. A Book of Kells 8. századi kelta *Biblia* egymásba fonódó figurái. Uo. 265. o.
4. Szanszára-kerék, 16. századi indiai festmény. Fernand Comte: *Istenek és hősök. A világ mitológiái.* Budapest, 2006, Corvina Kiadó, 181.o.
5. Tizenkét ló négy fejjel, valószínűleg 17. századi perzsa bőrpárna fedele. http://utenti.quipo.it/base5/loyd/fantini.htm (utolsó megtekintés: 2013. május 14.)
6. Indiai agyag tál, egymásba fonódó figurákkal. *Művészi Ipar,* (1885–86) 58. o.

VII. TÁBLA (TIBET, KÍNA)
1. Állatöv az Altájból, fafaragás – Szentpétervári Etnográfiai Múzeum – *Mitológiai Enciklopédia*. I. köt. Budapest, 1988, Gondolat, 194. o.
2. Szkíta lelet a Kul-Oba (Ukrajna) kurgánból (Kr. e. 400–350). http://en.wikipedia.org/wiki/File:KulObaTreasure.jpg (utolsó megtekintés: 2013. május 14.)
3. Tibeti állatövi figura (emberi test nyúl fejjel). Farkas János, Szabó Tibor: *The Pictorial World of the Tibeto-Mongolian Demons.* Budapest, 2002, Mandala & Librotrade, 121. o.
4. Nyúl amulett állatövi jegy, Nefrit, Kína, i. e. 700 – i. sz. 200. Miklós Pál: *Kína művészete*. Budapest, 1987, Az Iparművészeti Múzeum Ráth György Múzeuma, 9. o.
5. A holdbéli nyúl az élet elixirjét keveri. Kínai hímzés részlete, 18. század. *Jelképtár*. I. m. 220. o.
6. A Hold felszíni mintázata és a „belelátott" holdbéli nyúl képe (*„hare-in-moon"*). http://en.wikipedia.org/wiki/Moon_rabbit (utolsó megtekintés: 2013. május 14.)

VIII. TÁBLA (EGYIPTOM, AMERIKA)
1. Apophist, az alvilág kígyóját lefejező macska. http://talesofancientegypt.blogspot.hu/2012_01_01_archive.html (utolsó megtekintés: 2013. május 14.)
2. Apophist, az alvilág kígyóját lefejező nyúl, Inherkhau sírjában, a 20. dinasztia idejéből, Thébai Nekropolisz, Deir el-Medina, Egyiptom. http://en.wikipedia.org/wiki/TT359 (utolsó megtekintés: 2013. május 14.)
3. Nyúlfejű alak Bakenmut koporsójáról, Théba, 21. dinasztia, British Múzeum. http://zyntara.com/VisualAstrologyNewsletters/van_April2007/VAN_April2007.htm (utolsó megtekintés: 2013. május 14.)
4. Nyúlistennő, mint a Túlvilág kalauza. http://mirrorofisis.freeyellow.com/id599.html
5. Nyúl a Hold üstjében, prekolumbián mexikói domborműves kőlap. *Jelképtár.* I. m. 220. o.
6. A nyúl mint a „lenni, egzisztálni, kinyílni" ige hieroglifája. Karnak, Egyiptom. David Fontana: *A jelek és szimbólumok titokzatos világa.* H.n. 2011, Kossuth Kiadó, 67. o. Lásd továbbá http://en.wikipedia.org/wiki/Hare_(hieroglyph) (utolsó megtekintés: 2013. május 14.)
7. A nyúl mint írnok, a *Popol Vuh*ban szereplő „Hős ikrek" történetét ábrázoló maja vázán. Neil Philip: *Mítoszok és legendák közelről.* Budapest, 2008, Mérték Kiadó, 101. o.

Frithjof Schuon

ESZTÉTIKA ÉS SZIMBOLIZMUS A MŰVÉSZETBEN ÉS A TERMÉSZETBEN

A spirituális eszközök ökonómiájában a szépség, mely igenlő és együttérző, bizonyos értelemben éppen ellentéte az aszkétizmusnak, mely tagadó és könyörtelen;[1] mindazonáltal az egyik mindig tartalmaz valamit a másikból, minthogy mindkettő az igazságból ered és különböző szempontból ugyan, de az igazságot fejezi ki.

A kellemetlen keresésének is van létjogosultsága annyiban, amennyiben ez az aszkétizmus egy formája. Nem fokozható azonban addig a pontig, hogy a rútság kultuszává váljék, ami az igazság egy arculatának tagadását jelentené. Egy teljesen tradicionális civilizációban ez a kérdés aligha merülhet fel, minthogy itt csak többé-kevésbé esetlegesen jelenhet meg a rútság. Csak a modern világban vált egyfajta normává vagy elvvé; csak itt tűnik a szépség valamiféle különleges dolognak, hogy azt ne mondjuk: fényűzésnek. Ebből fakad a rútság és az egyszerűség gyakori összekeverése, amely minden szinten megmutatkozik.

Korunkban a formák megkülönböztetése különös fontossággal bír. Az eltévelyedés minden formában megjelenik, melyek körülvesznek minket, amelyek között élünk. Fennáll a veszélye, hogy ez megmérgezi érzékenységünket – intellektuális érzékenységünket is – azáltal, hogy megkeményíti, rossz értelemben közömbössé és közönségessé teszi azt.

A valódi esztétika[2] nem más, mint a formák tudománya, ily módon arra kell irányulnia, ami objektív és valós, nem pedig a szubjektivitásra mint olyanra. Forma és értelmi jelentés: az egész tradicionális művészet, a maga legtágabb értelmében, ezen a megfelelésen alapul. Másfelől egy formával kapcsolatos érzés szintén fontos szerepet játszhat az intellektuális spekulációban. Az arányok helyessége – vagy logikája – az igazság vagy tévedés kritériuma minden olyan területen, ahol a formai elemek megjelennek.

A formafeletti tükörképe a formai világban nem a formanélküli, hanem éppen ellenkezőleg, a pontosan körvonalazott forma. A formafeletti olyan formákban ölt testet, melyek egyszerre „logikusak" és „nemesek" – vagyis szépek.

A tudatlan és profán esztéticizmus, legalábbis a gyakorlatban, a szépséget – vagy inkább amit szentimentális idealizmusa annak tart – az igazság fölé helyezi, számos tévedésnek téve ki magát saját területén. De ha az esztéticizmus

csupán a szépség, pontosabban szólva az esztétikai érzés ostoba kultusza is, ez nem jelenti azt, hogy a szépséggel kapcsolatos érzés puszta esztéticizmus lenne.

Nem szabad azt gondolnunk, hogy az embernek nincs más választása az esztéticizmuson és az esztétikán, vagy más szóval a szép bálványozásán és a szépség tudományán kívül. A szépség szeretete egy olyan tulajdonság, amely a szentimentális eltévelyedésektől és intellektuális alapoktól függetlenül is létezik.

A szépség az isteni üdv tükröződése, minthogy pedig Isten maga az Igazság, az Ő üdvének tükröződése a boldogság és igazság elegye, amely minden szépségben fellelhető.

A formák lehetővé teszik a spirituális igazságok – vagy valóságok – közvetlen és „plasztikus" megélését. A szimbólum geometriája szépséggel átitatott, amely viszont a maga sajátos módján szintén egy szimbólum. A tökéletes forma az, amely az igazságot a szimbólum formai szabályainak szigorában, a stílus tisztaságában és értelmességében testesíti meg.

A formai érzékkel megáldott ember adott esetben egy kunyhót többre értékel, mint egy fényűző templomot, és bizonyosan többre értékeli azt egy ízléstelen palotánál. Egy tudatlan és szenvedélyes esztéta azonban mindig többre értékeli a fényűző templomot, sőt néha még az ízléstelen palotát is a kunyhónál.

Ez a különbség kettejük között.

A szépség a boldogság és az igazság tükröződése. „Boldogság" nélkül csak a puszta – geometrikus, ritmikus vagy más jellegű – forma marad, míg „igazság" nélkül csak a merőben szubjektív élvezet, vagy azt is mondhatnánk, a fényűzés. A szépség az absztrakt forma és a vak gyönyör között áll, vagy még inkább összeköti őket, átitatva az igaz formát gyönyörrel és az igaz gyönyört formával.

A szépség az univerzális öröm valamely arculatának kikristályosodása: valami korlátlan, ami a korlátozás révén jut kifejeződésre.

A szépség bizonyos értelemben mindig több annál, mint amit nyújt számunkra, más tekintetben azonban mindig többet nyújt annál, mint ami. Az előbbi esetben a lényeg jelenségekben nyilvánul meg, az utóbbiban a jelenségek a lényeget tárják fel.

A szépség mindig felette áll bármiféle összehasonlításnak; egyetlen tökéletes szépség sem szebb, mint egy másik tökéletes szépség. Lehetséges, hogy valaki többre értékeli az egyik szépséget a másiknál, de ez személyes affinitás vagy járulékos összefüggések kérdése, és nem a tiszta esztétikáé. Az emberi szépség például mindegyik nagyobb rasszban felfedezhető, noha normálisan egy ember saját rasszának valamely szépség típusát részesíti előnyben, nem egy másik rasszét; másfelől azonban néha a minőségi és egyetemes emberi típusok közötti affinitás erősebb, mint a rasszbeli.

Miként minden egyéb szépség, a művészi szépség is objektív, s ily módon csak az értelem képes feltárni, nem pedig az „ízlés". Az ízlés is jogosult, ám

csupán annyiban, amennyiben az egyéni sajátosságok helyénvalóak, vagyis amennyiben e sajátosságok bizonyos emberi normák pozitív arculatait testesítik meg. A különböző ízlések a tiszta esztétikából származtathatók, és azonos érvénnyel bírnak, éppen úgy, mint a különböző látásmódok, amelyeken keresztül szemünk érzékeli a dolgokat. A rövidlátás és a vakság azonban bizonyosan nem tekinthetők különböző látásmódoknak – ezek egyszerűen a látás fogyatékosságai.

Az ember a szépség passzív, érzéki befogadásában és külsőleges megalkotásában azt „valósítja meg", amivé ő magának „lennie" kellene egy aktív és befelé irányuló önformálásban.

Ha az ember egy eltévelyedett művészet esetlen alkotásaival veszi körül magát, vajon hogyan is „láthatná" azt, amivé „lennie" kellene? Ezzel kiteszi magát a veszélynek, hogy azzá „lesz", amit „lát", magáévá téve ama hibás formák sugalmazta tévedéseket, amelyek között él.

A modern sátánizmus kétségtelenül rendkívül külsőleges formában nyilvánul meg, amely azonban a leginkább kézzelfogható, és amely a legnagyobb sikereket éri el a formák értelmetlen rútságának a vonatkozásában. Az „absztrakt" emberek, akik sohasem „látják" a dolgokat, mindazonáltal hagyják, hogy mentális szemléletüket befolyásolják az őket körülvevő formák, amelyeknek a jelentőségét olykor megdöbbentő hanyagsággal tagadják, mintha a tradicionális civilizációk nem állították volna egybehangzóan éppen az ellenkezőjét ennek. Ebben az összefüggésben a nagy kontemplatív bölcsek némelyikének szellemi esztétikája nyilvánvaló bizonyságul szolgál arra, hogy a szépség iránti érzék még a hétköznapi formák világban is különleges spirituális jelentőséggel bírhat…

A költészetnek a lélek szépségét kell őszintén kifejeznie; azt is mondhatnánk, az őszinteség a szépség velejárója. Felesleges lenne egy ilyen nyilvánvaló pontot említenünk, de az igazat megvallva a művészet meghatározásai napjainkban egyre inkább tévesek, vagy mert az egyik művészet jellemzőit helytelenül egy másik művészetre vonatkoztatják, vagy mert valamely művészet, esetleg az összes művészet definíciójába olyan, teljességgel esetleges elemeket vettek be, mint például a naprakészség utáni vágy; mintha egy művészeti alkotás értéke vagy értéktelensége attól függene, hogy modern vagy ősi alkotásként tartjuk-e számon, vagy hogy modernitása ellenére ősi alkotásnak véljük-e és viszont.

A jelenkori költészetből nagyrészt hiányzik a szépség és az őszinteség; hiányzik belőle a szépség azon egyszerű oknál fogva, hogy a költők lelke – pontosabban azoké, akik a költészet helyét bitorló valamit összebarkácsolják – híján van a szépségnek, és híján van az őszinteségnek is, mert mesterkélt és hitvány módon a szokatlan kifejezéseket keresi, kizárva minden spontaneitást. Ez többé már nem a költészetről szól, hanem egyfajta rideg ékszerész-munkáról, melyet hamis drágakövek borítanak, vagy egy aprólékoskodó kidolgozás-

ról, amely éppen ellentétes azzal, ami szép és igaz. A múzsa többé már nem ad semmit, mert megölték, ezért napjaink „naprakész" embere – aki a legkevésbé sem akar naivnak tűnni – beteges rezgéseket ébreszt fel a lélekben, és cafatokra szaggatja azt.[3]

Bármilyen hóbortjai legyenek is a „naprakészségnek", értelmetlen egy nemköltői költészetet művelni és a költészetet önnön hiányával definiálni.

A metafizikai vagy misztikus költők, mint Dante, némely trubadúr vagy a szúfí költők, szellemi valóságokat fejeztek ki lelkük szépségén keresztül. Ez sokkal inkább az értelem tágasságának a kérdése, semmint a puszta alkotófolyamaté, hiszen nem mindenki számára adatik meg, hogy őszintén meg tudjon fogalmazni olyan igazságokat, amelyek meghaladják a közönséges emberi horizontot; még ha nem is egy szimbolikus terminológia bevezetéséről lenne szó, akkor is csak egy valódi költő járhatna sikerrel ebben anélkül, hogy elárulná azt. Bármit is gondoljunk például a *Vita Nuova,* a *Kamrijah* („A bor éneke" Omár ibn al-Faridhtól) vagy Omár Khajjám négysorosainak szimbolikus mondanivalójáról, józan ítélőképességünk birtokában nem tagadhatjuk e művek költészeti értékét, és éppen eme érték igazolja a szóban forgó szimbolikus értelmet.

Ezen túl, a költészet és a szimbolizmus ugyanezen szimbiózisát lelhetjük fel az isteni inspiráció olyan prototípusaiban, mint például az *„Énekek éneke"*.

Olykor azt mondják, a keleti civilizációk halottak, és nem hoznak létre költészetet többé. Amilyen mértékben valóban így van, annyiban e megállapítás helyes – jobb megvallani, hogy halottak vagyunk, mint színlelni az életet.

Az építészet, a festészet és a szobrászat objektív és statikus: ezek főként formákat fejeznek ki, és egyetemességük e formák objektív szimbolizmusában rejlik. A költészet, a zene és a tánc ellenben szubjektív és dinamikus: ezek mindenekelőtt lényegiségeket fejeznek ki, és egyetemességük e lényegiségek szubjektív valóságában rejlik.

A zene lényegiségeket különböztet meg, de a költészettel ellentétben nem tesz különbséget megnyilvánulásuk fokában. Ki tudja fejezni a „tűz" minőségét, de – minthogy nem objektív – nem képes pontosabban meghatározni, hogy a látható tűzről, a szenvedély tüzéről, az odaadás tüzéről, a misztikus elragadtatás tüzéről vagy az egyetemes tűzről van-e szó (vagyis ama angyali lényegiségről, amelyből mindeme kifejeződések származnak). A zene mindezeket egyszerre fejezi ki, amikor a lángoló szellemről énekel, ezért lehetséges, hogy némelyek csupán a szenvedély hangjait hallják, míg mások az ennek megfelelő spirituális tartalmat, legyen az akár isteni, akár angyali. A zene e lényegiségek számtalan összefüggését és módozatát képes megjeleníteni a dallam és a ritmus másodlagos megkülönböztetésein és sajátosságain keresztül: a ritmus lényegibb, mint a dallam, minthogy ez a zenei nyelv vezérlő vagy „férfiúi" meghatározó elve, míg a dallam ennek kiterjedő, „női" szubsztanciája.

Az angyali lényegiségeket a tiszta víz, a bor, a tej, a méz vagy a tűz áradó folyamaihoz hasonlítják, és megannyi melódiának és zenei kategóriának felelnek meg.

Egy igaz épület, legyen az templom, palota vagy lakóház, a világegyetemet vagy egy mikrokozmikus világot jelenít meg, egy egyedi hagyomány nézőpontjából szemlélve. Ily módon egyúttal a „misztikus testet", a társadalmi csoportot vagy a családot is jelképezi, jellegétől függően.

A ruha az, ami külsőleg megnyilvánítja a spirituális vagy társadalmi funkciót, vagy magát az emberi lelket, vagy együttesen mindkettőt. Az öltözet szemben áll a meztelenséggel, ahogy a lélek szemben áll a testtel, vagy ahogy a spirituális – például papi – funkció szemben áll az állati természettel. Ha az öltözködés a meztelenséggel keveredik – mint a hindúk között –, ez utóbbi minőségi és szakrális arculata kerül előtérbe.

A bizánci, a római és a korai gótikus művészet Istenen alapul és Istent nyilatkoztatja ki, vagy még inkább megvalósítja „Őt" egy bizonyos szinten.

Az álkeresztény művészet, mely a reneszánsz újpogányságával vette kezdetét, csak az embert keresi és őt valósítja meg. A misztériumokat, amiket sugalmaznia kellene, megfojtja ama felszínes és erőtlen zsivajban, amely az individualizmus elkerülhetetlen velejárója, és amely – főként tudatlan álszentségével – mindig súlyos károkat okoz a társadalomnak. Hogyan is lehetne másként, amikor nyilvánvaló, hogy e művészet pusztán álruhába bújt pogányság, amely formai nyelvében figyelmen kívül hagyja az Evangéliumok szellemének kontemplatív tisztaságát és anyagtalan szépségét. Hogy hívhatnánk minden fenntartás nélkül „szakrálisnak" egy olyan művészetet, amely – megfeledkezve a vallási képek szentségéről éppúgy, mint a mesterségek tradicionális szabályairól – a természet rikító, érzéki utánzatait kínálja a hívőknek hódolatuk tárgyául, sőt züllött erkölcsű művészek ágyasokról készített portréit. Egykoron az Egyházban, illetve a Keleti Egyházban még mind a mai napig, az ikonfestők böjttel, imával és áldozatokkal készültek fel az alkotásra; a kép változatlan típusát rögzítő inspirációhoz a maguk alázatos és jámbor ösztönzéseivel járultak hozzá. Aprólékos gondossággal – a finom árnyalatok végtelen sorára fogékonyan – tiszteletben tartották a formák és a színek szimbolizmusát. Alkotói örömük nem kérkedő újdonságok feltalálásából, hanem a kinyilatkoztatott prototípusok szeretetteljes újraalkotásából eredt – ebből fakadt ama spirituális és művészeti tökély, amelyet egyetlen individuális zseni sem tudott soha elérni.

A reneszánsz még megőrizte ugyan az értelem és a nagyság bizonyos jellemzőit, azonban a barokk stílus már aligha fejez ki mást, mint saját korának szellemi elszegényedését és szánalmasan üres dagályosságát.

A késő gótikus szobrászat már magán viseli a polgári művészet minden jegyét, nehézkes és híján van az értelemnek. A reneszánsz számára így mi sem volt könnyebb, mint szembeállítani ezzel egy Donatello vagy egy Cellini

nemes és értelemtől sugárzó művészetét. Mindent összevetve azonban a gótika vétkei eltörpülnek a reneszánszéi mellett a maga profán, szenvedélyes és fellengzős művészetével.

Kétségtelen, hogy rossz ízléssel és tehetségtelenséggel mindenütt lehet találkozni, a hagyomány ereje azonban semlegesíti és egy elviselhető minimumra csökkenti ezeket.

Ami egy hagyományos mesterműben a leginkább szembetűnő, az az értelmesség: egy értelem, amely lenyűgözi az embert sokrétűségével vagy szintézisteremtő erejével; egy értelem, amely körülölel, áthat és felemel.

Emberi mértékkel mérve néhány reneszánsz művész valóban nagy volt, de egy olyan nagyság értelmében, amely eltörpül a szakrális nagysága mellett. A szakrális művészetben a zsenialitás úgyszólván rejtett, egy személytelen, hatalmas és miszteriózus értelem az uralkodó. A szakrális mestermű magán viseli a végtelen érintését, a feltétlen lenyomatát. Benne az individuális tehetség fegyelmezetten nyilvánul meg, a maga egészében vett hagyomány alkotói készségével elegyedve; ezt a puszta emberi találékonyság nem helyettesítheti, még kevésbé múlhatja felül…

Minden szimbólumnak két arculata van: az egyik, amely hitelesen tükrözi az isteni Rendeltetést, s ily módon a szimbolizmus elégséges okát képezi; a másik a puszta tükörkép mint olyan, amely korlátozott. Az előbbi a szimbólum tartalma, az utóbbi megnyilvánulásának módja. Amikor a „nőiségről" beszélünk, nem szükséges számba vennünk a női princípium kifejeződésének lehetséges módjait; a faj, a rassz vagy az egyén egyáltalán nem számít e vonatkozásban, egyedül maga a női minőség. Ugyanez igaz minden szimbolizmusra: egyfelől például a Nap feltár számunkra egy tartalmat – önnön fénytermészetét, hőjének kiáradását, középponti helyzetét és mozdulatlanságát az égitestek viszonylatában; másfelől megnyilvánulásának van egy sajátos módja – anyaga, állaga és térbeli meghatározottsága. Nyilvánvalóan a Nap minőségei, és nem korlátozottságai azok, amelyek megnyilvánítanak számunkra valamit Istenből.

És e megnyilvánulás a valóságnak megfelelő, minthogy valójában a szimbólum nem más, mint a Valóság, amit szimbolizál, azon partikuláris létszint korlátai között, amelyen „testet ölt". És ennek szükségszerűen így kell lennie, mert – végső értelemben – semmi sincs Istenen kívül; ha másként lenne, akkor léteznének dolgok, amik végletesen korlátozottak, végletesen tökéletlenek és végletesen „mások mint Isten" – ez azonban metafizikai szempontból abszurd feltételezés. Helytelen azt mondani, hogy a Nap Isten, amennyiben ez azt jelenti, hogy „Isten azonos a Nappal"; de ugyanilyen helytelen azt állítani, hogy a Nap pusztán egy izzó kőtömeg, és semmi egyéb. Ezzel elszakítanánk önnön isteni Okától, ugyanakkor pedig tagadnánk, hogy az okozat mindig magában foglal valamit az Okból. Felesleges bevezetnünk a szimbolizmus meghatározásába olyan korlátozásokat, amelyek ugyan tiszteletben tartják az isteni Prin-

cípium abszolút transzcendenciáját, mindazonáltal idegenek a dolgok tisztán intellektuális szemléletétől.

Ezen kívül csak puszta metaforák léteznek: álszimbólumok, más szóval rosszul megválasztott képek. Egy kép, amely nem érinti a lényegét annak, amit ki akar fejezni, nem szimbólum, csupán allegória.

EGY ÁTFOGÓ ESZTÉTIKA ALAPJAI

Az ezotéria négy alapvető dimenziót ölel fel: egy intellektuális dimenziót, amelyről a doktrína tanúskodik;[4] egy akarati vagy gyakorlati dimenziót, amely az út közvetlen és közvetett eszközeit foglalja magába; egy erkölcsi dimenziót, ami a belső és külső erényekre vonatkozik; és egy esztétikai dimenziót, ami a szimbolizmussal és művészettel kapcsolatos, mind szubjektív, mind objektív értelemben.

Exoterikus értelemben a szépség vagy az érzéki gyönyör jegyében áll – legyen az akár indokolt, akár indokolatlan –, vagy pedig egy teológiai szimbolizmus áhítatos kifejeződése. Ezoterikus értelemben azonban spirituális funkcióval bír, összefüggésben a kontemplációval és a bensővé tevő „emlékezéssel". „Átfogó esztétika" alatt egy olyan tudományt értünk, amely nemcsak az érzéki szépséget, hanem e szépség spirituális alapjait is tekintetbe veszi[5] – ezen alapokkal magyarázható a művészetek és a beavatási módszerek közötti gyakori kapcsolat.

*

Az Isteni Princípium a Feltétlen *(Absolute)*, és – feltétlenségéből fakadóan – a Végtelen. A Végtelenségből ered a teremtő és megnyilvánító *Májá;* e Megnyilvánulásban testet ölt egy harmadik isteni minőség: a Tökéletesség. Feltétlenség, Végtelenség, Tökéletesség – következésképpen a szépség mint isteni megnyilvánulás megköveteli a tökéletességet, ami egyfelől a feltétlenség értelmében, másfelől a végtelenség értelmében jut kifejeződésre: a Feltétlent a szabályosságon keresztül, a Végtelent pedig a misztériumon keresztül jeleníti meg. A szépség tökéletesség, vagyis szabályosság és misztérium; e két minősége révén képes egyszerre élénkíteni és megnyugtatni értelmünket, egyúttal pedig érzékiségünket is, mely értelmünkkel összhangban van.

A szakrális művészetben mindenütt és szükségszerűen szabályossággal és misztériummal találkozunk. A klasszicizmus profán felfogása szerint a szépség a szabályosságból fakad; e szépségben azonban nincs tágasság és nincs mélység, hiszen nélkülözi a misztériumot, következésképpen pedig a végtelenség lüktetését. A szakrális művészetben megeshet ugyan, hogy a misztérium túlsúlyba kerül a szabályossággal szemben, vagy fordítva, de mindig jelen van mindkettő – e két elem egyensúlya teremti meg a tökéletességet.

A kozmikus Megnyilvánulás a Princípiumot szükségképpen mindkét arculatában tükrözi vagy kivetíti: mint feltétlenség és mint végtelenség. Mindez

fordítva is igaz: a Princípium magában foglalja vagy előzetesen megalkotja a Megnyilvánulás és éppígy a Tökéletesség gyökerét, ami a Logosz. A Logosz *in divinis* egyesíti magában a szabályosságot és a misztériumot, ő Isten – hogy így mondjuk – megnyilvánult Szépsége; de ez a megnyilvánulás principiális marad, nem lesz kozmikussá. Azt mondják, Isten mérnök, de fontos hozzátennünk: legalább annyira zenész is.

Feltétlen, Végtelen, Tökéletesség: az elsőt egy ponttal ábrázolhatnánk, a másodikat a pontból induló sugarakkal, a harmadikat a körrel. A Tökéletesség a Végtelen által a relatív világba kivetített Feltétlen; értelem szerint a Feltétlennek felel meg, de nem azonos azzal, vagy más szóval a Feltétlen egyik formája – a megnyilvánult Feltétlen – de nem maga a Feltétlen mint olyan; a „megnyilvánult Feltétlen" pedig mindig azt jelenti, hogy ilyen vagy olyan módon megnyilvánult. A Végtelen az Isteni Nőiség, belőle ered a Megnyilvánulás; a Végtelen Szépsége lényegi szépség, így formátlan, megkülönböztetés és tagoltság nélküli, a Megnyilvánulásban és a Megnyilvánuláson keresztül azonban formába sűrűsödik és kézzelfoghatóvá válik, nem pusztán amiatt, mert külsővé lesz, hanem – pozitív értelemben – benső tartalmánál fogva, ami a Feltétlen képmása és a szükségszerűség, ily módon pedig a szabályosság tényezője.

A szépség kozmikus, pontosabban földi funkciója, hogy az értelmes teremtmény emlékezetében felidézze – platóni értelemben – az archetípusokat, egészen a Végtelen ragyogó Éjének archetípusáig elmenően.[6] Ebből következik, hogy a szépség teljes megismerése megköveteli az erényt, sőt azonos azzal: más szóval, ahogy az objektív szépség vonatkozásában különbséget kell tennünk a külső forma és a közvetített üzenet mélysége között, éppúgy különbséget kell tennünk a szépség érzékelésében is az esztétikai érzés és lélek ennek megfelelő szépsége, vagyis a különféle erények között. Túl bármiféle „érzékek nyújtotta vigaszon", a szépség üzenete egyszerre intellektuális és morális: intellektuális, mert az esetlegességek világában a Szubsztancia arculatait tárja fel számunkra, amelyek nélkül legfeljebb csak az absztrakt gondolkozáshoz tudnánk fordulni; és morális, mert emlékeztet minket arra, hogy mit kell szeretnünk, vagyis mivé kell válnunk.

*

Plótinosz a platóni elvnek megfelelően, amely szerint a hasonló a hasonlóhoz vonzódik, megállapítja: „Mindig könnyű magunkhoz vonzani az Egyetemes Lelket (…) egy olyan tárgy megalkotásával, amely képes átengedni magát befolyásának és részesedni engedi magából. Egy dolog hű ábrázolása képes rá, hogy átengedje magát a befolyásnak, melyet mintája gyakorol rá – olyan mint a tükör, amely képes megragadni a dolog külső megjelenését."[7]

E szövegrészlet rávilágít az eleve elrendelt tartalom és az ahhoz idomuló befogadó, vagy más szóval a prototípus megszentelt jelenléte és az ennek meg-

felelő szimbólum között fennálló, csaknem mágikus kapcsolat döntő fontosságú alapelvére. Plótinosz eszméit az „isteni Platón" eszméinek fényében kell értelmeznünk: utóbbi a szakrális egyiptomi szobrok rögzített típusait helyeselte, de elutasította a görög művészek alkotásait, akik a természetet a maga külsőleges és jelentéktelen esetlegességében utánozták, egyéni képzelőerejükre hagyatkozva. Ez az állásfoglalás azon nyomban kizárja a szakrális művészet köréből azokat az alkotásokat, amik egy külsőleges, esetleges, szentimentális és virtuóz naturalizmus jegyében születtek, mely éppen annyira vétkes abban, hogy visszaél az értelemmel, mint hogy semmibe veszi mindazt, ami bensőséges és lényegi.

Hasonló, ám még nyomósabb okból kifolyólag: a nem megfelelő lélek, vagyis az a lélek, amely nem felel meg önnön primordiális méltóságának, mely szerint az „Isten képmása", nem képes magához vonzani a kegyelmet, amely a szentséget elősegíti vagy még inkább ami magát a szentséget jelenti. Platón szerint a szem „a leginkább napszerű az érzékszervek közül", amihez Plótinosz a következő megjegyzést fűzi: „Ha szemünk nem lenne napszerű, sohasem láthatná a Napot, lelkünk még kevésbé láthatná meg a szépséget, ha nem lenne maga is szép." A platóni Szépség az Istenség egyik arculata, ezért lehet egyúttal „az Igazság dicsfénye": azt is mondhatnánk, a Végtelenség bizonyos módon a Feltétlen kisugárzása, vagy hogy a *májá* az *átmá sakti*ja, következésképpen pedig hogy a feltétlen Valóság minden világbeli megnyilvánulását – bármilyen fokú legyen is – valamiféle tündöklő ragyogás övezi, amit olyan fogalmakkal próbálunk körülírni, mint „harmónia", „szépség", „jóság", „könyörületesség" vagy „boldogság".

„Isten szép, és szereti a szépséget", mondja egy *hadísz,* melyet már többször idéztünk:[8] az *átmá* nem pusztán *Szat* és *Csit*, „Lét" és „Tudat", vagy viszonylagosabb értelemben „Erő" és „Mindentudás" – hanem egyúttal *Ánanda,* „Boldogság", ily módon pedig Szépség és Jóság.[9] Amit meg akarunk ismerni és valósítani, azt *a priori* tükröznünk kell saját létünkben, mivel a pozitív valóságok körében[10] tökéletesen csak azt ismerhetjük meg, amik vagyunk.

A szépség elemei, legyenek azok láthatóak vagy hallhatóak, statikusak vagy dinamikusak, nem pusztán kellemesek, hanem mindenek felett igazak, és kellemes voltuk éppen igazságukból ered: ez az esztétika legnyilvánvalóbb, ám mégis a legkevésbé értett igazsága. Ezen felül, ahogy Plótinosz megjegyezte, a harmónia és a szépség minden eleme egy tükör vagy egy edény, amely, hogy így mondjuk, önnön formáján vagy színén keresztül magához vonzza a spirituális jelenlétet. Ha mindez a lehető legközvetlenebb módon érvényes a szakrális szimbólumokra, kevésbé közvetlenül és egyértelműen ugyan, de érvényes minden olyan dologra is, amely harmonikus, ezért igaz. Így például egy kézműves művészet a maga józan szépségével – amelyben egészen különleges esetektől eltekintve szó sincs semmiféle fényűzésről – magához vonzza vagy elősegíti a *barakah*-t, az „áldást"; nem teremti meg ugyan a spiritualitást,

legalább annyira nem, ahogy a jó levegő sem teremti meg az egészséget, de mindig összhangban van azzal, ami nem kevés, és ami ugyanakkor emberi viszonylatban a normális helyzet.

E tények ellenére, amelyek nyilvánvalónak tűnhetnek, és amelyeket mindazon szépség alátámaszt, amellyel az Ég a tradicionális civilizációkat felruházta, egyesek bizonyára meg fogják kérdezni, vajon miféle kapcsolat lehet egy ház, egy belső díszítés vagy egy használati tárgy esztétikai szépsége és a spirituális megvalósítás között: például foglalkozott-e valaha *Sankara* az esztétikával vagy az erkölccsel? Erre azt válaszoljuk, hogy egy ilyen nagyságrendű bölcs lelke természetes módon szép és mentes bármiféle kicsinyességtől, továbbá hogy egy átfogóan tradicionális környezet – különösképpen egy olyan világ, mint a *bráhmin*oké – nagymértékben kizárja, ha nem teljesen, hogy egy művészi vagy kézműves alkotás rút legyen; olyannyira igaz ez, hogy Sankarának semmit sem kellett tanítania – és *a fortiori* tanulnia sem – az esztétikai értékekről, hacsak nem lett volna hivatásánál vagy mesterségénél fogva művész, de nem volt az, és küldetése messze nem kívánta meg ezt.

Meg kell hagyni, a szépség érzékelése a fogékonyság mértékétől függően lehet pusztán egy kellemes élmény is; ugyanakkor természete szerint és persze tárgyánál fogva egyfajta intellektuális kielégülést, ezen keresztül pedig, zeneiségével párhuzamosan, a tudás egy formáját kínálja az értelem számára.

Ennek kapcsán szükséges, hogy eloszlassuk ama tévedést, mely szerint a természetben minden szép, és hasonlóképpen minden tradicionális alkotás is szép, minthogy a tradícióhoz tartozik. E nézet szerint sem az állat-, sem a növényvilágban nem létezik a rútság, mivel láthatólag minden teremtmény „tökéletesen az, aminek lennie kell", és ennek semmi köze az esztétikához; éppen így – mondják – a legmagasztosabb szentélyekben sincs több szépség, mint egyik vagy másik használati tárgyban, mivel egy használati tárgy mindig „teljesen az, aminek lennie kell". Ez nemcsak azt jelentené, hogy egy rút állatfaj esztétikai értelemben egyenértékű egy szép állatfajjal, hanem hogy magát a szépséget pusztán a rútság hiánya, és nem saját benső tartalma teszi széppé – mintha egy ember szépsége azonos lenne egy pillangó, egy virág vagy egy drágakő szépségével. A szépség mindazonáltal egyetemes minőség, amit nem lehet természetétől idegen absztrakciókra korlátozni; hasonlóképpen, a rútság nem pusztán azt jelenti, hogy valami nem tökéletesen az, aminek lennie kellene, és nem is pusztán egy járulékos fogyatékosság vagy ízléstelenség; a rútság az ontológiai igazság, az egzisztenciális jóság, vagy ami ugyanaz, a valóság hiánya minden megnyilvánulásban, legyen az esetleges vagy lényegi, mesterséges vagy természetes. Paradox módon a rútság a relatív értelemben vett semmi megnyilvánulása: a semmié, amely csak a Lét valamely elemének, ily módon pedig a szépség valamely elemének a tagadásán és aláásásán keresztül tudja megjeleníteni önmagát. Bizonyos értelemben és lakonikus tömörséggel kifejezve azt is mondhatnánk,

hogy a rút kevésbé valóságos, mint a szép, és hogy csak ama szépségnek köszönhetően létezik, amely alapjául szolgál és amelyet eltorzít; egyszóval a rút annak a megvalósulása, ami valótlan, annak a lehetősége, ami nem lehetséges, miként minden, a megfosztottság értelmében egyedi megnyilvánulás…

Fordította: Laki Zoltán

Jegyzetek

[1] [Forrás: Seyyed H. Nasr (szerk.): *The Essential Frithjof Schuon*. Bloomington, 2005, World Wisdom, 369–375. o. – *A szerk.*]

[2] E szót a napjainkban általánosan elterjedt értelmében használjuk, nem az érzéki megismerés teóriáit értjük alatta.

[3] Ugyanez érvényes a kortárs zenére is, ami többé már nem zene, hanem valami egészen más. A skála másik, a rezgéseket keltő vagy „rezonáló" művészetekkel ellentétes végén éppen ellentétes tendenciákkal találkozhatunk, amelyek azonban valójában kiegészítői az előbbieknek, mint például a „dinamikus", vagy még inkább a növényi „vegetációt" mintázó építészetre irányuló kísérletek.

[4] [Forrás: Seyyed H. Nasr (szerk.): i. m. 376–381. o. – *A szerk.*]

[5] Az esztétikát nem szabad összekevernünk az esztéticizmussal: az utóbbi kifejezés, amely egy 19. századi angliai irodalmi és művészeti mozgalmat jelöl, általános értelemben a valós vagy képzelt, de legalábbis viszonylagos esztétikai értékek iránti megszállott rajongásra utal. Mindazonáltal ne ítéljük el túl korán a romantikus esztétákat, hiszen a nosztalgia, ami legfőképpen jellemezte őket, nagyon is érthető volt egy olyan világban, amely a reménytelen középszerűségbe és a rideg, embertelen rútságba süllyedt.

[6] Püthagorász és Platón szerint a lélek, mielőtt a Földre száműzetett, hallotta a mennyei harmóniákat, és a zene e dallamok emlékét ébreszti fel benne.

[7] Ez az alapelv ugyanakkor nem akadályozza meg, hogy az égi befolyás esetlegesen és véletlenszerűen még a szélsőségesen tökéletlen képmásban is megnyilvánítsa magát – eltekintve természetesen a romlottság és a felforgatás eseteitől – a puszta kegyelmen keresztül, és mert a „kivétel erősíti a szabályt".

[8] Egy másik *hadísz* emlékeztet minket arra, hogy „a hívő szíve édes, és szereti az édességet *(halavah)*". Az „édes" – az arab kifejezés jelentésének megfelelően –, egyúttal kellemes is, a tavaszi szépség finom árnyalata társul hozzá. Azt is mondhatnánk, a hívő szíve alapvetően jóakaratú, mert legyőzte az egoizmus és a világiasság rideg keménységét, és így édesség vagy nagylelkű szépség alkotja.

[9] Amikor a *Korán* azt mondja, Isten „Önmagának előírta a Kegyelmet *(Rahmah)*", megerősíti, hogy a Kegyelem Isten legmélyebb lényegéhez tartozik; másfelől azonban a Kegyelem fogalma nem fejezi ki – vagy legfeljebb csak részlegesen és külsőlegesen – a Végtelen szépség-természetét.

[10] Ez azt jelenti, hogy a megfosztottság értelmében egyedi valóságokat – amelyek pontosan a valótlanságot nyilvánítják meg – nem ismerhetjük meg máshogy, csak a szembeállítás révén; például a lélek az erkölcsi rútságot csak annyiban érti meg, amennyiben ő maga erkölcsileg szép, és nem lehet szép, csak ha részesedik az Isteni Szépségből, vagyis az önmagában való Szépségből.

Kathleen Raine

AZ ALAPVETŐ REND

Természet és imagináció[1]

Reményre ad okot, hogy a naiv materializmus régóta vitathatatlan, a modern, nyugati világban uralmon lévő felvetéseit a közelmúlthoz képest úgy látszik, már nem tekinti annyira bizonyosnak, kézenfekvőnek. Diákkoromban – több mint ötven éve – két lehetőség közt tépelődtem. Költőnek készültem – ami biztos volt –, ennélfogva egyeseknek az tűnt legegyértelműbbnek, ha azt tanácsolják, hogy angol irodalmat hallgassak az egyetemen. Ám bennem korántsem volt magától értetődő – miért kellene tanítani, hogy hogyan olvassa valaki az anyanyelvén az irodalmat, mikor a könyvek bárki számára elérhetők a könyvtárakban. Úgy éreztem, nem kell más véleményét kikérnem írótársaimról és nincs okom sajnálkozni, ha inkább a természettudományok tanulmányozása mellett döntök. Ez volt ugyanis a másik alternatíva. Gyerekkorom óta mindig – s valahány gyerektől, aki e csodálatos világra született, talán nem különböztem abban, hogy – a természet volt az én szenvedélyem és úgy gondoltam, botanikusként vagy tengerbiológusként tudom leginkább elsajátítani, megfigyelni és megismerni kimeríthetetlen rendjét és értelmét. Csakhogy természet-szeretetem valójában egy költő értelem és szépség iránti szerelme volt, semmint a tényeké, a gyakorlati célokra irányuló tudományos ismeretek manipulációié és alkalmazásáé. Nagy örömöm telt a természet tanulmányozásában azidőtájt, szemlélve, hogy rend és szépség az, ami mindenütt, a világ egész struktúrájában megtalálható, akár a szemünk előtt, akár a mikroszkóp alatti parányi világokban tárul fel, vagy épp a láthatóságon túl. Ám első és végső soron költőként szerettem ezeket. Mikor egy-két éve az egyik leányunokám megmutatta a botanika dolgozatát és megkérdezte, melyik kérdésre tudok válaszolni, azt kellett mondjam, hogy egykor tudtam volna felelni a negyedik kérdésre, de a többire sosem! A tudomány szemléletében a tudás folyton változik; ami fiatalkorban „tudás", már nem az, mire megöregszünk.

Ám a költészet és más művészetek az örökkévalósággal állnak kapcsolatban. Valaki azt mondhatná, hogy minden művészet egyidejű, a lascaux-i barlangfestmények és az ajantai és ellorai barlang-templomok festményei; Görögország klasszikus szobrászata és Chartres; Monteverdiét nem tette feleslegessé

Mozart vagy Wagner muzsikája; Murasaki ugyanannyira közel áll hozzánk, mint Marcel, Shakespeare hősei, Homérosz Hectora és Achillese, Ráma és Arjuna – és ezek mind: mi magunk vagyunk.

Az ortodoxia a mi világunkban tudományos ortodoxiát jelent és bár a tudományos következtetések néhány részterületen nyitottak lehetnek a kérdések felé, a materialista ideológia premisszái nem. Ezeket megkérdőjelezni annyi, mint kizáratni bárminemű vitából. Értelmezésemben a tudomány, ahogy ismerjük, feltételez egy „anyagnak" hívott valamiből álló univerzumot, amely, bármit is mondjanak róla, lemérhető, mennyiségileg meghatározható, egy rendezett és önálló rendszert alkot, összetartozó és egyesített minden részében és egészként az univerzum tér-idő kontinuuma. Newton – és pszichológiai szempontból nem élünk-e még mindig a newtoni érában? – az úgynevezett „természeti törvények", úgyszólván a tudomány Tízparancsolata szerint önállóan működő mechanizmusként fogta fel az anyagi világot. E nagyszabású, önmagába zárt *(self-coherent)* rendszeren belül szükségtelenek az értékítéletek.

Tudománytalan a „természetet" célokkal vagy kvalitásokkal felruházni; olyan láthatatlan és mérhetetlen emberi kvalitásokkal, mint öröm és bánat és szeretet, vagy bármiféle értelem. Az emberi elme, ahogyan azt Locke (a newtoni rendszer filozófusa) felfogta, így válik „passzívvá az elgépiesedett természet előtt". Yeats szavai ezek, követvén Blake-et, aki egyetlen magányos prófétaként vonta kétségbe a tizennyolcadik század végén ezt az egész gondolkozási struktúrát.

Így a materialista hipotézis – nem lévén többről szó – a rendet és a valóságot a külső világnak tulajdonítja, elhagyva magát az elmét, a tudatosságot, mint ami csupán tükör vagy benyomások tárhelye. Minden tudás kívülről jövő, a gyermeki elme tiszta lap, amelyre ezen benyomások felírhatóak. Még most is e teória *reductio ad absurdum*a – a behaviorizmus – által fenntartott nézetek érvényesülnek a tengerentúli gondolkozásban. E ponton az emberi létezők, saját magukról alkotott felfogásuk szerint, úgynevezett reflexek által működésbe hozott gépezetek – egy lélektelen materiális rend lélektelen elemei, pusztán dologi sajátossággá lefokozott tudatosságukkal. Paradox módon – és ez nem meglepő – a transzatlanti mitológia szembetűnő tendenciája, hogy úgy tekinti a gépeket, mintha emberi kvalitásokkal bírnának, a számítógépeket, mintha „tudnának", az agyat pedig egy rövid életű számítógépnek tartja. Az ilyenfajta, tudatosan vagy öntudatlanul fenntartott feltevések határozzák meg továbbra is nagymértékben azon világ minőségét és milyenségét, ahol élünk – a gépi produktumok és a multinacionális korral együtt járó reklámok mind az anyagi értékek szolgálatának közvetlen vagy indirekt propagandái. Valójában még mindig egy olyan világban élünk, aminek feltételezései és értékei azon a tarthatatlan hipotézisen alapulnak, miszerint a „természet" az észlelő elmétől függetlenül működik, és maga minden tudásnak a forrása és tárgya. A tudat-

nak óriási területeit valótlannak tekintik, hiszen nem lehet mérni. Az elmét a köztudatban az aggyal azonosítják. Az ismeret a jobb vagy a bal lebenyekben raktározódik, akárcsak egy számítógépben; mondhatni, az emberek egy fejükhöz fixált elektromos berendezéssel elmélkednek, vagy álmodnak, csakhogy mi ad számot arról, hogy *mi* a gondolat, maga az álom vagy a meditáció *tapasztalata*? Semmi sem. Az emberi királyságot – a tudatosság királyságát – kirekesztik és előzik ama definíciók, melyek csak a megmérhetőt tekintik valósnak. Nem a következtetéseink, hanem a feltevéseink hibásak. Ily módon akár meg is fordíthatnánk, azt mondván, valóság az, amit megtapasztalunk, és a tapasztalatokat nem lehet megmérni.

Más szempontok szerint – a keleti világ különböző formákban évezredek óta fennálló nézeteire kell gondolnunk – a „természet" a jelenségek rendszere, aminek alapja maga a tudat(osság). A tudomány az általunk érzékelt jelenségeket méri, ezek neve az indiai filozófiai rendszerekben *májá*. A *máját* olykor illúziónak hívták, de pontosabb a jelenségek megnevezés. Blake a „víziók" szót használta erre a világra, ami „a képzelet, vagy imagináció folyamatos víziója". De ha a materialista feltevéseket megfordítjuk, akkor a „valóság" nem materiális tény, hanem önmagát jelenti. Ebből következik, hogy az erre a premisszára alapozott civilizációkban – sajátunkat is beleértve a reneszánszig – a művészeteket, mint egy kultúra értékrendszerének kifejeződéseit, a legfőbb rendről való tudás megnyilvánítóiként nagy becsben tartották.

Emberi királyságunk nem az értelem és értékek univerzuma volna, hűen a maga legmélyebb természetéhez? Mert ezek magában az életben rejlenek, miként a Védikus *szat-csit-ánanda,* lét-tudat-üdv: a lét a tudattal *azonos,* a harmadik terminus, az *ánanda* (üdv) pedig a lét és tudat végső jelentősége. A teológusok úgy mondanák, üdvözülni teremtettünk; mikor Freud az öröm érzésének princípiumáról, annak alapvető természetéről, mint mindenki által kutatott célról beszélt, ugyancsak valami hasonlóra gondolt. Plótinosz minden élet természetes feltétele és céljaként írt a boldogságról, mely nem kizárólag az emberek és az állatok sajátsága, hanem a növényeké is. Az üdvösség – boldogság – nem járuléka a létezésnek és a tudatosságnak: lényegünkből fakad az öröm keresése és elérése; ez jut kifejezésre a művészeteken keresztül, ahogy elébünk tárják örökkévaló természetünk képeit, hogy olyan irányba változtassanak, illetve arra a valóságra ébresszenek bennünket, ami saját emberi mivoltunk.

A valóságnak ezt a szemléletét Blake vette oltalmába annak legsötétebb órájában, a racionalista tizennyolcadik század végén és a materialista tizenkilencedik század kezdetén. Kevesen figyeltek fel rá és értették meg, mikor azt mondta, „minden, amit látok, vízió" és „számomra a világ az imagináció folytonos víziója". A költők és festők gyakran beszélnek ilyesféle cseppet sem gyakorlatias dolgokat! De Blake komoly, metafizikai bizonyosságát tanúsítja, ahogyan az élő napról írt:

„A tévedés teremtett, az igazság örök. A tévedés, vagyis a teremtett világ, lángokban fog elemésztődni, és akkor, de csak akkor jelenik meg az Igazság, vagyis az Öröklét. Abban a pillanatban elemésztődik, mihelyt az ember nem látja többé. A magam részéről állítom, hogy nem látom a külső teremtett világot, s hogy az számomra akadály, nem cselekvés; olyan mint a piszok a lábamon, nem része magamnak. »Hogyan? – kérdezhetik tőlem – amikor a Nap felkél, nem egy aranypénzszerű tűzkorongot látsz-e?« Ó, nem, nem, én az Égi seregek megszámlálhatatlan sokaságát látom, amint ezt kiáltják: »Szent, szent, szent a Mindenható Úristen!« Ha látni akarok, éppoly kevéssé kérdezem a testi vagy érzéki szemem, mint ahogy az ablakot sem kérdezném. Rajta keresztül látok, nem vele."[2]

Platón a szem kapcsán ugyanezeket a szavakat használta, „azon át, nem azzal" néz.

És végül is mi mást tudhatna a létezők megszámlálhatatlan sokasága kinyilatkoztatni, nem objektumokról lévén szó egy élettelen mechanizmusban, hanem az élet megtestesüléséről, ami nem csupán birtokolja, hanem maga a lét, tudat és üdv? Végtére is, ami valóságos – és ezt viszont minden tradíció értette –, nem tárgy, hanem Személy. E „Személy" nem úgy értendő itt, mint ami valamely legbelsőbb lényegét tekintve se nem élő, se nem tudatos dolog megszemélyesítésének emberi tettéből származik; hanem inkább úgy, hogy az emberi „személyek" magának az egyedüliként Létező Személynek sokféle megnyilvánulásai, melytől a tudatosság és értelem elválaszthatatlan, lévén ezek az életnek, mint olyannak veleszületett minőségei. Nem anyagi jellegű, hanem átélt „élet". „Minden, ami él, szent", összegzi Blake totális valóság-víziója – nem azért szent, mert ilyennek akarjuk gondolni, hanem lényege szerint.

A „szent" megint csak nem egy definiálható valóság, hanem a tudatosság végső ismereteként tapasztalható meg. Nem mérhető, de kétségbe sem vonható, ha azt értjük tudás alatt, amit tapasztalunk. Az emberi tapasztalatok körén belül vannak érték- és tudásbeli fokozatok, melyek önmagukat hitelesítik, a legtávolabbi régiókat elérők számolnak be ezekről, a szent látomásáról, és ezen látomások végső pontjáról, az üdvözülésről. Így aztán Blake csillagai, homokszemei sem szólhatnak másról, csak ami „szent, szent, szent".

„Egy porszem világot jelent
S egy szál vadvirág az eget,
Fogd föl tenyeredben a végtelent
S egy percben élj évezredet."[3]

Ez nem költői fantázia: ez a legmélységesebb tudás.

Hogy mind mennyire alámerültünk a dualitás világába, világosan látható abból, ahogyan nyugati kondicionáltságunk okán osztozni kényszerülünk a

zavarodottságban a „külsőt" és „belsőt" illetően. Blake nagyon is tisztában volt azzal, hogy a természet külsővé tétele annak tragikus következménye, amit ő a látszólagosan külső világ „elszakítottságának" nevezett a lét teljességének egységétől. Ez okozta a modern, nyugati ember lelkének gyógyíthatatlan sebét, lélektelenül és élettelenül hagyva a természetet, belső világát elvonva a természeti univerzumtól, igazi otthonától. Az *unus mundus* megragadására azok a bevett kifejezések, mint „külső" és „belső", egyáltalán nem alkalmasak. Mind a lélek, mind a természet megsínylette; a természet azzal, hogy mint száműzött, Blake szavaival „léten kívüli" *(outside existence)* lett egy „lelket-rettentő vákuumban", kézzelfogható ürességben. Ezzel együtt a lélek sem lakja be többé a természetet, és a „túlvilági élet" beköltözött - megint Blake-t idézve – „egy allegorikus házba, hol sose lakozott a lét *(existence)*". Azonban az univerzális spirituális tanítás alapján nem a térben van az elme, hanem a tér van az elmében. Ahogy a *Hermetiká*ban mondják, „Semmi sem tágasabb az anyagtalanságnál".

Nehéz egy kultúra többé-kevésbé öntudatlan feltevéseit megváltoztatni és tőlük elfordulni, miként Platón barlangjának rabjai, akik a dolgok árnyait tartották valóságosnak, és előbb elvakította, majd elrémítette őket a fény. Ám egy ilyen fordulatot – és egyre több élvonalbeli tudós szintén erre a gondolatra jut – a kor is megkövetel, nemcsak a művelt kevesektől, hanem az egész világtól. A tudomány teljes kört írt le, míg eljutott ehhez a szembesüléshez a megfigyelő elmével, mint a megfigyelt jelenség egy elemével. Sokan világosan látják, és még többen homályosan érzékelik, hogy valami alapvető hiányzik az élet- és gondolkodásmódunkból. Elérkeztünk ehhez a konfrontációhoz; és én hiszem azt, hogy lassan bekövetkezik civilizációnk premisszáinak megváltozása, hogy ósdi hipotézis már a naiv realizmus és – ismét Yeats szavaival élve – „bölcsesség és költészet visszatérnek". Semmi sem statikus a történelemben, láthatatlan erők mozgatnak bennünket, bármiként is nevezzük ezeket.

Ami csak most körvonalazódik a nyugati elmékben, William Blake számára már oly tiszta volt, mikor e sorokat írta:

> „saját kebledben hordod mennyedet
> És földedet; minden, amit látsz, bár kívül látszik, belüli,
> Képzeletedben, melynek e halandó világ az árnya csak."[4]

Egy árnyék, kép egy tükörben; „mert most tükör által *homályosan* látunk, akkor pedig színről-színre".

Mindenesetre az „anyag"– ezt a természettudósok tanították nekünk – egy rejtelmes és szubsztanciátlan dolog, ha mint olyan, létezik egyáltalán. Meglehetősen valóságosnak és szilárdnak tűnt azonban az a kő, amelyikbe Dr. Johnson belerúgott, mikor naiv bizonyossággal azt mondta (Berkeley-re utalva, aki ugyanazt vallotta, mint Blake, a neoplatonisták és a *Hermetika*),

„ekképpen cáfolom meg őt". Mindazon örvénylő erőterek, melyre rámutatnak a tudósok, közel sem olyannak tűnnek, mint Dr. Johnson köve, és inkább ahhoz az „anyaghoz" közelítenek, ahogyan Plótinosz értelmezte, egy homályos *nem-létező*ként, melyet minél inkább hajszolunk, annál inkább visszahúzódik rejtélyének „labirintusaiba". Senki sem tudja, mi az anyag a maga végső természetében. A köveket elég szilárdnak találta Berkeley is és a tulipánokat elég valódinak, csakhogy más okból kifolyólag: azért, mert látta azokat. És nekünk is rá kell ébrednünk, Yeats szavaival élve (aki Berkeley-t idézi), hogy:

> „Eme ostoba, pragmatikus disznaja a világnak, mely oly szilárdnak tűnően fial,
> Abban a pillanatban eltűnik, midőn az elme megváltoztatja témáját."[5]

Vagyis az elme „egy bennünket álmodó álom", Laurens van der Post busmanjainak szavaival.

Fel lehet tenni a kérdést, számít-e valóban, hogy a természetet egy elmén és tudaton kívüli mechanizmusnak hisszük, vagy éppen ellenkezőleg, úgy tartjuk, hogy egy folyton változó képfolyam áramlása az elménkben, *májá*. Nem ugyanazt a világot látjuk-e mind, bárhogyan vélekedjünk is róla? Úgy mondanám, hogy bár az érzés-benyomások ugyanazok lehetnek, a tapasztalatok eltérőek. A tényszerű megfigyelés és egy eleven találkozás közti különbségről van itt szó. A materialista számára a természetes világ *más,* lélektelen, élettelen, értelmetlen. A materializmus megjelenésével maga a tudatosság változott meg, ahogyan Blake is megállapítja, mikor azt írja: „Megfigyelik, mi van most bent, kívülről", és e külsővé tett természet „messzi-távolivá" válik, „egy kicsinyes és sötét tájon", ahol mindennek az értelme és értéke lecsökkent és kiüresedett. De a megfigyelt objektumból a megfigyelő elmébe áthelyeződve a külsőnek és belsőnek ama „szétszakítottsága", melyről Blake beszélt, összeforr. Ez esetben az univerzum nem áll szemben velünk; Martin Buber szavaival többé nem egy „én-ő", hanem egy „én-te" viszonyról beszélhetünk. Az univerzum egy velünk, nem pusztán abban az értelemben, hogy testünk anyaga illeszkedik anyagi rendszerébe, hanem egy egészen más értelemben: a természet életünkkel együtt él, „feléled", jelentéssel, minőségekkel bír és rokonságban áll velünk. A természetben semmi sem ellentétes lelkiállapotainkkal és gondolatainkkal, késztetéseinkkel és bánatainkkal, gyönyöreinkkel és nevetésünkkel. Minden megtalálja a természetben saját nyelvét. Szeretetben élhetünk világunkkal, mindent megtapasztalhatunk egyfajta véget nem érő dialógusként, nem csupán az élő teremtményekkel, hanem a nappal, a hegyekkel, a fákkal és kövekkel is. A tudományos kísérletezés egyszerű méricskéléseinél sokkal mélyebben beszélnek ők mindarról, ami bölcsességünket alkotja. Egyek vagyunk a természettel, nem pusztán elenyésző részekként egy roppant mechanizmusban, vagy jelenségeinek elkülönült szemlélőiként: a természet maga is emberi mivoltunk

területévé lesz. Más szóval emberivé válik. Ez a mi világunk, értünk, velünk, általunk teremtődött, és az életünkkel együtt él.

Természetesen a tudatosság nem transzformálható pusztán véleményünk megváltoztatásával; inkább a mindenre kiterjedővé váló fogékonyság, a szív, az értelem és imagináció kitárulása szükségeltetik hozzá. A védantikus iratok a tudatosságot a létezéssel azonos jelentésűként írják le, a létezést pedig az üdvvel: *szat-csit-ánanda*. Az üdv kifejezést Blake is használta és szintén magával az élet princípiumával társította:

„Fa, madár, állat s ember is örök örömre néz.
Fel, villó szárnyak, zengjen a gyermek-öröm dala,
Fel és igyátok üdvötök, mert szent minden, ami él!"[6]

Plótinosz úgy ír a „boldogságról", mint ami minden élőlény sajátossága, az állatoknak és növényeknek éppúgy, mint az embereknek, amikor önnön kiteljesedésüket megvalósítják, mint ahogy egy növény növekedik a napon. Tudat(osság) és természet nem két különálló rend, hanem egy és oszthatatlan; mindezt tudni, megtapasztalni annyi, mint meggyógyulni a modern szekuláris gondolkodás tudathasadásából, modern zsargonnal „skizofréniájából", amely a reneszánsz óta egyre csak mélyült. Egy elveszett egység helyreállítása, az *unus mundus,* a belsőnek és külsőnek, a természetnek és a léleknek egysége az, amire az alkimisták törekedtek. Ez az a titok, ami képes a nyers anyagot a „filozófusok kövének" aranyává, felbecsülhetetlen értékűvé transzformálni.

Nem is szólva arról a meghittségről, ahogyan gyerekkorunkban láttuk a dolgokat, hisz' nem tudtuk-e akkoriban ösztönösen az értéküket és értelmüket? Nem emlékszünk-e még mindannyian arra az időre, mikor nem csupán mi szóltunk az állatokhoz, madarakhoz és növényekhez, kövekhez és csillagokhoz, a Naphoz és a Holdhoz, hanem azok is hozzánk?

C. S. Lewis gyerekkönyveiben, a Narniában „beszélő állatokról" ír, akik értelmesen kommunikálnak, talán nem szavakban, mindazonáltal tisztán és félreérthetetlenül. A materialista filozófia egyik katasztrofális következménye, ahogy Blake látta, hogy többé nem tudunk kommunikálni a természet dolgaival.

„Sziklának, Felhőnek, Hegynek
most hangja sincs, nem úgy, mint a Boldog Örökkévalóság köreiben,
hol a gyermekhangra a bárány felel s a meglett embernek az oroszlán
nyájasan ad útmutatást; ahol a földművessel és a pásztorral
szót vált Felhő, Folyó és Mező."[7]

A természeti világ „eltér" a „messzi távolba" és az állatok „az emberektől elkülönült szállást építenek". „A csillagok távolba szöknek… s az összes hegy és domb összezsugorodik, mint a kiszikkadó talaj". Ezek nem az objektumban változnak, hanem az észlelő tudatosságában.

Blake utolsó, nagy profetikus könyvének, a Jeruzsálem négy részének egyikét „a Zsidókhoz" címzi, és a primordiális ember, Adam Kadmon zsidó ezoterikus tradíciójához fordul, mikor azt írja:

> „Azt a hagyományotokat, hogy hajdan az ember hatalmas tagjaiban tartalmazta az ég és a föld minden dolgát: ti a druidáktól nyertétek. »De most a csillagos ég menekül Albion hatalmas tagjaitól.«"[8]

A Hatalmas Albion, aki az angol nemzeti lét: Albion mi vagyunk.

Azok, akiknek szokatlan a szimbolikus nyelv, amely az egyetlen lehetőség arra, hogy láthatatlan realitásokról beszélhessünk, úgy tarthatják, mindez távol állónak tűnhet attól, ami ma bennünket foglalkoztat. Valójában ez egyáltalán nincs így és az ezoterikus tanítás, miszerint „a hajdanvolt ember roppant tagjaiban foglalt az égvilágon mindent", a mitológiai nyelvezettől eltérő szavakkal talán csak most válik érthetővé. Blake, ahogy többi írásában, itt sem ért egyet a materialista filozófiával, ami égen és a földön az összes dolgot elválasztja az ember „testétől".

Vizsgáljuk meg, mit is mond valójában. Az emberi „test" Blake szóhasználatában több mint fizikai váz, amit Blake mindig csak úgy emleget, hogy „a köntös, nem az ember". E tekintetben Swedenborgot követi, legkorábbi mesterét, aki személy szerint abból a primordiális tradícióból merít, amire Blake is utal. Platón azt írja, hogy „az igaz ember" szellemi; Blake a kifejezést „imaginációra" változtatja, s ezt nevezi „az igaz embernek". Mindkét kifejezés úgy értendő, hogy az ember nem pusztán a fizikai, hanem mentális és spirituális lénye is. Swedenborg alapján ez az emberi „test" sem kicsi, sem nagy, egyáltalán nem a térben van; ez egy spirituális és mentális test, amelyet nem az anyagi univerzum foglal magában. Az elme nincs a térben, hanem a tér van az elmében, ami tartalmazza az egész univerzumot, amit látunk, hallunk, tapintunk és megismerünk. Ezt a „testet" Swedenborg az „Isteni Embernek" nevezte, mely formula sokunknak inkább Blake-et juttatja eszünkbe, aki kölcsönvette ezt a kifejezést és (miként Swedenborg is) az Örök Krisztussal azonosította, aki Blake-nél „Jézus, az imagináció". „Az Imagináció ez a világa az Örökkévalóság világa", írja Blake, „minden dolog bennefoglaltatik Örök formáiban, a Megváltónak, az Örökkévalóság igaz szőlőtőjének, az emberi imagináció isteni testében".[9] „Én vagyok az igazi szőlőtő", mondja Jézus, „én vagyok a szőlőtő, és ti vagytok a vesszők"; így a misztikusok mindig is értették szavait. Az egész emberiség benne foglaltatik ebben a nagy spirituális organizmusban;

nem holmi mechanizmus, hanem létező, élő és tudatos, egy „személy", akit Swedenborg úgy ír le, mint a „Mennyek Hatalmas Embere", az egész emberiség kollektív spirituális lénye.

Egyesekben felidéződhet itt Platón példázata az első emberi lényekről, akik gömb formájúak voltak. És mintha többről lenne szó, mint Arisztophanész lakomán tett tréfájáról; hiszen nem a fény útjának meggörbülése miatt gömbölyű a tudósok univerzuma? És ebben az értelemben nem egy gömbölyű univerzum centruma-e mindegyikünk, amely „magában foglal minden dolgot égen és földön"? S minthogy mind ugyanazt a Napot látjuk, miriád centrumunkból mindannyian nem csupán az univerzum egy részét, de egészét felöleljük. Ez az a tradíció – az egész emberiség azon első vallásának primordiális tradíciója, melyet Blake, helyesen vagy helytelenül, a „Druidáknak" tulajdonít, s amit „A zsidókhoz" címezve felidéz. [Vö. 8. lábjegyzet. „Mindeme dolgok kezdődnek és végződnek Albion ősi druida sziklapartján." 280. o. – A ford.] Szimbolikusan véve a zsidó Adam Kadmon, az „Isten képmására" elsőként teremtett emberiség ugyanaz, mint Blake és Swedenborg „Isteni embere", és ami a keresztények számára Krisztus misztikus testeként, minden teremtett emberi egyénben és egyénnek megnyilvánul. Valójában az ember még mindig roppant tagjaiban hord az égvilágon mindent, de külső és belső világának „szétszakítottsága", a „halálos féreg", a „hatvan tél férge" következtében elveszítette spirituális testét, és a saját univerzuma teljesen kívül esik rajta. A materialista filozófia miatt jutott odáig a modern ember, amit Blake sora így összegez:

> „De most a csillagos ég menekül Albion hatalmas tagjaitól."[10]

Albion az angol nemzet, és Angliában történt, hogy Bacon, Newton és Locke (akiket Blake felelősnek tart a „szétszakítottság" miatt) a materialista rendszert kidolgozták, amely azóta világszerte elterjedt. (Természetesen részt vett ebben Descartes is, de Blake angol volt.) A „csillagos ég" Newton sajátos területe; és, ahogyan Blake felfogta e kérdést, azáltal, hogy a csillagokat elválasztották a hegyektől, a hegyeket az embertől, majd egy tér-idő univerzumot posztuláltak az elmén kívül, az ember „kis hitvány gyökérré lett kívül önmagán", és olybá tűnik, mintha a fizikai test – mely valójában csak a határtalan élet egy „formája és szerve" – volna a minden. Hogy milyen eltérően jelenik meg a világ, ha az ember és az univerzum közti hasadás begyógyul, azt Blake *Milton* című versében igyekezett kifejezésre juttatni, melynek témája az imagináció világa. Felelvén Newtonnak, aki számára a tér egy külső rendszer, Blake ugyanerről a világegyetemről úgy ír, hogy azt az emberi képzeleten belül látja. „Halhatatlan Sátor az Ég", mondja, majd így folytatja:

„És minden Tér, mit lát az Ember lakhelye körül,
Tetőre hágva vagy a domb huszonöt rőf magas
Kertjében: az a Tér az ő Világegyeteme;
És látkörén kél s száll a Nap, a Felleg ráhajol
A sík Földre s a Tengerre az ekképpen rendezett Térben.
A csillagos ég távolabb nem ér, itt száll alá
Körben és arany sarkain megfordul a két Pólus;
S midőn az ember költözik, ege is vélemegy
Bármerre jár, s szomszédai siratják: hova lett.
Ilyen a Tér, mit Földnek hivnak, dimenziói ilyenek."[11]

A terek, Blake szerint, „látomásosak", az idő és tér pedig a képzelet teremtő ereje által jön létre, kiméretve „a halandó embernek minden reggel". Számára mindez oly nagyon egyszerű, egyáltalán nem azért, mert nem értett egyet Newtonnal rendszerének (mely a maga határai között nem hibáztatható) „tényeit" vagy érveit illetően, hanem mert premisszái meglehetősen eltérőek voltak.

Teilhard de Chardin kísérletet tett az evolúciós elmélet beillesztésére egy inkább spirituális, mint materialista kontextus keretei közé; az isteni emberiség (Blake kifejezésével élve) ebben magától értetődően az alfa, mely a teremtés omegájaként emelkedik fel az Egy által, aki azt mondja „Én vagyok az alfa és az omega, az első és az utolsó". A naiv materializmus kénytelen az embert véletlennek tekinteni egy vak mechanizmusban. Valamiképpen a kevesebből jön létre a több a véletlen törvényei által. Bertrand Russell volt talán, aki számításokat végzett arra vonatkozóan, milyen esélyei vannak, hogy ezer majom ezer írógép előtt létrehozza Shakespeare színműveit? Éppoly abszurd, mint maga az elképzelés, hogy egy ilyen számítást azoknak kellett elvégezniük, akik tagadják a szellemi okot. Nyilvánvalónak tűnik, hogy egy mechanizmus nem képes szellemet létrehozni; a szellem azonban megtestesítheti magát. A nagyobb létrehozhatja a kisebbet, a kisebb viszont nem képes nagyobbat alkotni, ahogy a véletlen törvényei sem képesek megírni Shakespeare műveit, aki maga így írt erről a témáról:

„S mily remekmű az ember! Mily nemes az értelme! Mily határtalanok tehetségei! Alakja, mozdulata mily kifejező és bámulatos! Működésre mily hasonló angyalhoz! Belátásra mily hasonló egy istenséghez! A világ ékessége! Az élő állatok mintaképe! És mégis, mi nekem ez a csipetnyi por?"[12]

Képes a por magából létrehozni egy ilyen kvintesszenciát? A materialisták így vélekednének; ám Blake, a dolgok mélyére hatoló géniuszával, nem látott harmadik alternatívát: „Az ember vagy Isten bárkája, vagy a föld és a víz fantomja". Még ha a naiv materialista azt is feltételezi, hogy a „természet"

képes létrehozni az embert, hogy az ember a természet terméke, a megszentelt hagyomány ezzel ellentétben éppen a „természetet" tekinti az ember tartományának.

Blake folyton ragaszkodott a természeti világ „emberi" karakteréhez, egészében és részeit tekintve is; mivel a „természet", ha nem mechanizmusként, hanem „látomásként" fogjuk fel, az emberi imagináció, az egyetlen élő és oszthatatlan univerzum tükröződése.

„(…) Föld kőzete,
Föveny minden szeme,
Minden szirt és halom,
Föld, tenger, hegyorom,
Felhő, csillag, meteor,
Fű, fa, virág, bokor,
Minden forrás, berek:
Mind messzi emberek."[13]

„Minden emberi, hatalmas, isteni", írta; nem emocionális túltengés ez, hanem mély értésből fakadó meggyőződés.

Swedenborg – aki, mint láthattuk, ez effajta gondolkodás fő védelmezője volt a tizennyolcadik században – részletesen kidolgozta a „korrespondenciákra" vonatkozó híres teóriáját. Ha minden teremtményt úgy tekintünk, mint saját belső természetének „korrespondenciáját" – így szól Swedenborg tanítása –, a külső világban folytonosan és mindenütt, a vadállatoktól és madaraktól egészen a legkisebb férgekig a „különböző rendű és minőségű szellemek" kifejeződésére találunk, melyek külső formája eleven természetük lenyomatát viseli magán. Swedenborg hivatása szerint tudós (mérnök, a svéd kormány bányatanácsosa) volt és a létállapotok „megfeleléseiként" felfogott élő teremtmények gazdag változatosságáról szóló írásai bizonyosan inspirálták Blake-et, aki a materializmus elleni küzdelmében nem mulasztotta el hasznosítani ezt a természetszemléletet, mint az élő Imagináció kifejeződését. A teremtményeket nem mint tárgyakat, hanem mint az élet formáit mutatja be:

„Imádja ugy a lábnyomod a cet, mint éhes eb;
Szimmant-e hegyi zsákmány, mert feszül tág orrlika
Az óceánban? látja-e a szálló felleget
Hollószemekkel? Méri-e a távolt, mint kesely?
Ellát-e a pók a szirtekig, hol sasok keltenek?
Betakarított termésnek örvendez-é a légy?
Vajon nem útálja a sas a földet s kincseit?
De a vakondok és a nyű jól tudják, mennyit ér.
A temető férge vajon nem állít oszlopot,
Az öröklét várát a sir éhes állkapcsa közt?"[14]

A természetben mindennek megvan a maga belső lénye, nem kevésbé, mint a külső. A „halandó féreg", lám, „fénnyé változik", és a „kis szárnyas légyről, mely apróbb egy homokszemnél", így ír Blake:

„Szíve van, mint neked, agya nyitott pokolnak-égnek,
Bévül csodásan táguló: nem zártak kapui:
Remélem, a tiéd se zárt, hiszen dús díszt ezért visel:
Ezért viselsz te emberi szépséget, ó, halandó ember."[15]

A minden dolgot magában foglaló Univerzális Ember alakjának egy másik változata ez – Blake Isteni Emberisége, a Képzelet, a sokká szétoszló Egy, akár az egyiptomi Ozirisz, aki szétszóratott az univerzumban és akinek „testét" feleségének, Ízisznek odaadása gyűjti össze újból:

„Akként az Ember is kiles fából, fűből, halból, vadból és madárból,
Begyüjtve halhatatlan teste szétszórt részeit
Minden növőnek Ős formáiba.
(…)
Sóhaja kín, munkája kín a Mindenségben.
Ott búsul a madárban a mélységek felett s halottakért
Üvölt a farkasban, a csordában jajong s a szelekben
(…) a Mindenségen át
Hallani hangját. Ha nő a fű, ha pattan a bimbó
Látni, hallani, érezni az Örök Embert,
S minden keservét, míg csak ős áldását vissza nem nyeri."[16]

Blake követi a swedenborgi doktrínát a „korrespondenciákról", ami persze a „szignatúrákról" szóló korábbi alkímiai és asztrológiai tanítás folytatása. Ezen prematerialista nézet szerint a természetben minden magán viseli külső formájában minőségeinek „szignatúráját". A növények, állatok, ásványok minőségeik szerint kerülnek osztályozásra a „szignatúráknak" az égi influenciák irányítása alatt állónak tartott bolygókból és a zodiákus házaiból eredő, részletesen kidolgozott rendszere alapján. Jóllehet a modern gondolkodás elvetette ezen influenciák szó szerinti értelmezését, miszerint a „csillagokból" avagy planétákból származnának fizikai értelemben, mindazonáltal ez az ősibb kozmológia felfogható úgy is, mint az Imagináció kivetülése a természeti univerzumba, a belső kvalitások létezését és a látható világ rendjét megerősítő *unus mundus* modellje. Az emberi természetre alkalmazván az asztrológiai korrespondenciák hasonlóképpen leírják és állítják a belső és külső egységét, az emberi mikrokozmoszt az univerzum makrokozmoszán belül. Vagy, amint Blake és Swedenborg tartja, a külső világmindenség van az emberen belül. Kezdetleges és nem megbízható tudományként ugyan elutasították őket, de

nem vagyunk-e kötelesek újból megvizsgálni az alkímiát, az asztrológiát és a többit – amint C. G. Jung is tette – mint inkább a belső univerzumunkhoz tartozót, a belső és külső oszthatatlanságának velejáróját? Miként az alkimisták, illetve előttük a neoplatonisták feltételezték, a „természet" tükör, melyben tükröződni látunk mindent, ami van és mindent, ami vagyunk. Egy eleven univerzumban vagyunk, mely világegyetem élete nem idegen számunkra, hanem megkülönböztethetetlen, elválaszthatatlan része annak, ami mi magunk vagyunk. Nekem úgy tűnik, ez az a pont, ahol jelenleg tartunk; ahová az emberi tudás eljuttatott minket. Úgy sejtem, nem a materialista tudomány előrelátható irányokba mutató további fejlődésének időszaka ez, hanem a premisszák megváltoztatásának, egy irányváltásnak a pillanata. Nem arról van szó, hogy a természeti jelenségekre vonatkozó tudományos megfigyelésekből bármit is tagadni vagy érvényteleníteni kellene; a modern értelemben vett tudomány egy módja a világ megfigyelésének, ám nem szükséges elfogadni a materialista álláspontot annak tanulmányozásához, amit évekkel ezelőtt Owen Barfield „látszatoknak [külsőségeknek]" nevezett. A szélesebb körű tudás nem érvényteleníti a részlegeset, hanem képes magában foglalni azt. A természettudományok jogigénye a mindent felölelő tudás címére többé nem tartható.

Egy ilyen változás, ha megtörténne, ha megtörténik valaha – esetleg merjem-e feltételezni, hogy *éppen most* zajlik –, vajon egy kockázatos kaland egy új és ismeretlen tapasztalás területén, vagy inkább egy már ismerős vidéken, amit szívünk mélyén réges-rég ismerünk? Léteztek társadalmak, sőt, civilizációk, melyekben a lét ama egysége és teljessége, amit a miénk fokozatosan elvesztett, a bölcsek és az egyszerű lelkek által egyaránt ismert volt. Blake feltételezi, hogy ez volt az ember primordiális állapota, hatalmas végtagjaival felölelvén mindent az égben és a földön. Vajon nem olvastuk-e mindannyian Laurens van der Post szívbemarkoló beszámolóit a halálra ítélt afrikai busmanokról, akiknek fizikai túlélése ugyan bizonytalanná lett, de akik magukat, elbeszélése szerint, tökéletesen egynek érezték világukkal, mivel abban a világban számukra semmi sem volt idegen és jelentés nélküli? Legutóbbi könyvéből idézek, mely a *Testament to the Bushmen* címet viseli:

> „Ennek a lénynek az esszenciája, úgy vélem, az összetartozás iránti érzéke volt: összetartozás a természettel, az univerzummal, az élettel és saját emberségével. Teljesen rábízta magát a természetre, akár a hal a tengerre. A tulajdon iránt semmi érzéke nem volt, nem birtokolt állatokat és nem művelt földet. Az élet és a természet birtokolt mindent és ő kérdés nélkül elfogadta, hogy amennyiben engedelmeskedik a benne lévő világ ösztönzésének, a külső világ, amely nem volt különválasztva lelkében, mindennel ellátja. Hogy mennyire igaza volt, azt ama tény bizonyítja, hogy a természet vitathatatlanabbul jobb volt hozzá, mint a civilizáció bármikor is. Az összetartozásnak

> ez az érzése választotta el tőlünk az emberi szellemben meglévő legmélyebb megosztottság túlsó oldalán."

Laurens van der Post így folytatja:

> „Gazdagok voltunk és hatalmasok, ahol ő szegény és sebezhető: ott volt gazdag, ahol mi szegények, és szelleme ismeretlen vizekre vezetett, ami után mi titokban úgy vágytunk. De mindenekfelett megjelent a mi elidegenített és megosztott víziónkban, magabiztosan az összetartozásban és olyan ragyogóan viselvén saját páratlan élettapasztalatát, mint József a tarka köntösét."

Mindenekelőtt, a busmanok mindig tapasztalták az „ismerve lenni érzését". S a szerző megvallja, hogy maga is megtapasztalta ezt egy elsöprő nosztalgia-élményben:

> „az összetartozásnak, az ismertnek levésnek és sajátos kozmikus identitásának ragyogó érzése miatt, melyet társául szegődvén minden elismer a rovaroktól a Napig, a Holdig és a csillagokig, úgy érezte, képes befolyással lenni rájuk, amint ők is hatással voltak rá és segítették őt."

A föld nem csupán otthon, anyagi táplálékuk forrása és menedék a busmanok számára, hanem spirituális táplálék is. A föld teli van jelentéssel; elmeséli nekik csodás történeteit a Mantiszról és a Hiúzról és a Hajnalcsillagról, a gyíkokról és a bogarakról és a vad fréziákról, ezek gazdag és változatos életeiben élvén át a világ egyetlen és oszthatatlan létének valamely aspektusát. Amint Blake mondja, a föld „beszél" a földművessel és a pásztorral. Minden szubtilis, mély, vidám és pompás, folyamatos epifániája ama nagy misztériumnak, melyben élünk és mozgunk, és létezéssel bírunk.

Az effajta képzeletgazdag érzékeléssel mindig együtt jár a szentség iránti érzék is; mivel a szent érzékelése egy bizonyos fajta tapasztalás, amit eleve kizár a materialista mentalitás, melynek világa élettelen. Ám bármely kor és hely ősi népei – az ausztrál bennszülöttektől az észak-amerikai őslakosokig – igaznak tartanák Blake szavait, miszerint „szent minden, ami él". Szent sziklák, szent fák, szent állatok és totemmadarak és szent hegyek. De hol vannak a modern technológiai világ szent helyei? Szükségünk van egyáltalán szent helyekre, mindazokra a szent forrásokra és fákra és hangyabolyokra és barlangokra és hegyekre, ahol az istenek élnek? Azt válaszolnám, minthogy megvan a képességünk az áhitat, a csodálat és a szeretet megtapasztalására, hogy mindezek az emberi tapasztalás tartományán belül vannak, s nélkülük kevesebbek lennénk, mint a vakság vagy a siketség miatt. A modern szekuláris ember nem talál égő csipkebokorra, olyan Jelenlétre, mely ráparancsolna: „Vedd le sarudat a

lábadról, mert a hely, ahol állasz, szent föld." De elveszítvén az áhítat, a csoda, a numinózus, a szent iránti befogadóképességet, amit elvesztünk, az nem a tárgy, hanem önmagunk egy része, amit megtalálhatunk a fákban vagy a csurunga-kőben vagy a jósnő rettegett barlangjában saját emberi mivoltunk egy aspektusának megfelelőjeként, melynek ezek csak az objektív megfelelései, összefüggései, tükrei és „szignatúrái". A Úr, aki Mózeshez szólt az égő csipkebokorból, mindenkor azt mondja: „Vagyok, Aki vagyok." Megfejthetetlen misztérium!

A szekuláris elme számára, a szokványos modern szóhasználat értelmében, egy „misztérium" olyan probléma, amit meg kell oldani, egyfajta fejtörő a Sherlock Holmes-történetek stílusában, melyekben valami ijesztőnek, megmagyarázhatatlannak vagy rejtélyesnek tűnő dologról a végén kiderül, hogy egyszerű, megmagyarázható és triviális. Ilyen kultúránk redukcionista szellemisége, mely kitalálta Sherlock Holmes figuráját, mint az uralkodó redukcionista mentalitás megtestesítőjét. Ez a sekélyes racionalizmus képes elűzni a Sátán kutyáját vagy leleplezni a pettyes pántot. Mégis tovább élnek a mélyben. A rettegés, melyet felkeltenek, sokkal valóságosabb, mint az őket eloszlató ördögűzés. De egy gyermek számára egy kavics, egy hervadt levél, egy madár szeme, egy fa vagy egy futó patak is képes megszólaltatni a kozmikus „Vagyok, Aki vagyok" igéjét. Ezek ugyanis Jelenlétek, nem puszta objektumok, miként a nyomozó „elkülönült" elméjében. Nincsenek-e mindnyájunknak emlékei a jelenések eme világáról, félelmesek vagy szépek – végtelenül idegenek és végtelenül ismerősek?

Természetesen sosem fogunk – és nem is kell, hogy ezt kívánjuk – visszatérni a kőkor ártatlan világához. Sosem tudjuk nem-ismertté tenni, amit a természet tudományos vizsgálata elénk tárt, miközben leírta számukra legapróbb részleteiben és a legtágabb körben a „természet zöld búrája" alatt rejlő képet. De amíg nem tapasztaltuk meg minden dolog egységét, nem mint természeti tényt, hanem élő jelenlétet, sohasem fogjuk, a korai misztikus Traherne szavaival élve, „helyesen" ismerni a világot.

Amit ez a tanult és művelt teológus írt, a kőkortól napjainkig visszhangozza a korokat:

> „A világot helyesen soha nem bírhatod, míg a Tenger
> maga nem folyik ereidben, míg magad
> az égbolttal nem burkolod, és koronád
> nem a csillagok: s ha önmagad nem a világ egyedüli
> örököseként ismered fel, és még többként,
> mert a világban minden ember egyedüli
> örökös, éppúgy, mint te (…)
> Míg szellemed be nem tölti az egész világot,
> és ékköveid a csillagok."[17]

Szekuláris világunkban megszokott, hogy a tudósokra az igazság letéteményeseiként, a művészetekre pedig szórakozásként tekintünk: úgy vélem, ez egy teljességgel elhibázott attitűd. Talán meg kellene fordítani, mivel a költő feladata elénk tárni a valóság teljes látványát és tapasztalatát, mely magában foglalja emberiségünk minden aspektusát valamennyi kor kontextusában – avagy amely inkább minden kort meghatároz az örökkévalóval összefüggésben. Ilyen költők még ebben a században is írtak – gondolok itt Valéryre és Claudelre, Rilkére és Yeatsre, sőt még T. S. Eliotra és Edwin Muirra és Vernon Watkinsra vagy Robert Frostra is – de vannak még mások, akik kevésbé kiérleltek vagy nevezetesek. Nem ismerek olyan költészetet, amely meghaladná Rilke műveit annak kifejezésében – vagy inkább felidézésében –, hogy kik is vagyunk, s hol a helyünk a világegyetemben. Rainer Maria Rilke, élete vége felé, egy folyamatos és profetikus inspiráció rövid periódusa során fejezte be két legnagyobb művét, a *Duinói Elégiákat* és a *Szonetteket Orpheuszhoz*. Elutasítván az intézményesített vallást, szabadabban tapasztalta meg ama „angyalokat", az univerzum intelligenciáit, „túl a csillagokon". Mik vagyunk, kérdi, ezek mellett a nagy emberfeletti rendek mellett? Majd így válaszol:

„Zengd az angyalnak a földet, ne mondhatatlant, neki nem
nagyzolhatsz nagyszerű érzéssel; a világegyetemben,
ahol ő érzőbben érez, ujonc vagy. No, rajta mutasd hát
neki az egyszerűt, azt, ami öltőről-öltőre szállva
él kezünkben és él a szemünkben, mint sajátunk.
A *dolgokat* mondd."[18]

Az emberiség az, aki eme föld dolgainak realitását adja. Csak ezeket mondhatjuk el az Angyalnak:

„Szóval a kínokat. Szóval a lét nehezékét,
szóval a szerelem hosszú tapasztalatát, –
szóval csupa mondhatatlant. De később
mit ér ez a csillagok közt: bennük a mondhatatlan – jobb:
hisz a vándor sem egy marék földet, senkinek semmit se mondót,
hoz le a hegyet övező lankákról a völgybe,
hanem egy tiszta meghódított szót, a sárga és kéklő
enciánt. Miért vagyunk itt? Kimondani tán: hogy
ház, híd, kút, kapu, korsó, almafa, ablak, –
legfeljebb: torony, oszlop (…)"[19]

Mi adunk értelmet ezen dolgoknak a szavaink által, elvégezvén az Ádámra bízott feladatot, „nevet adván" a teremtésnek. Ily módon a teremtményekre nem egy csupán természeti, hanem egy emberi, egy imaginatív és láthatatlan

valóságot ruházunk. Rilke pedig folytatja gondolatát, miszerint a neveket „kimondani" vagyunk itt:

„de mondani, értsd meg,
ó, mondani úgy, ahogyan mélyükben a dolgok
sem gondolták még. Vajjon nem a zárt-ajakú föld
titkos csele készteti rá a szerelmeseket, hogy
ujjongva ujjongjon minden az érzéseikben?"[20]

A világ bennünk egy intenzívebb, egy teljesen új létmódra talál; mintha azért volnánk itt, hogy elvégezzük a „természet" nyers alapjának alkímiai transzmutációját az Imagináció aranyává. S az Angyalnak meg tudjuk mutatni, „mennyire miénk, boldog és bűntelen egy tárgy", még múlékonyságában is:

„És ők, az átlényegüléstől
élő dolgok, megértik majd, hogy dicsőíted őket; mulandók,
bennünk, a legmulandóbbakban, megsejtik a mentőt.
A szívnek sötétjében mibelénk – ó végtelenség – mi belénk
áhítnak áthasonulni! végül akárkik is volnánk."[21]

Akárkik is volnánk. Egy misztérium, melyet nem remélhetünk természetünk szerint megoldani. A tudomány *hübrisze,* hogy azt reméli, mindent megismerhet. A költő, sokkal szerényebben, annak felismerésére törekszik, kik és mik vagyunk egy nálunknál nagyobb egészben, egy végül is megismerhetetlen rendben. Mindazonáltal őrzői és teremtői vagyunk az értékek és valóságok szigorúan emberi rendjének, az „Isten kebelére terjeszkedő" Imagináció emberi birodalmának. Ama „isteni test", az emberi Képzelet az az alapvető rend, mely összekapcsolja, körülöleli, és magában foglalja az emberi univerzumot.

Az említett spirituális tudás tradícióján belül az alapvető rend nem a természeti törvények valamiféle rendszere, hanem önmaga lévén, egyszerre az univerzum „személye" és „helye". Böhme Isten „imaginációjának" nevezte, az őt követő Blake szerint pedig „Jézus az Imagináció". A zsidóknál Adam Kadmon, Swedenborgnál a Mennyek Nagy Embere, az Upanisadok Önvalója. Eme Lét egysége – Önmagaként – nem egy mechanizmusé, hanem egy tudatosságé, „akiben élünk, mozgunk, és létünk van". Ebben az egészben mi, jelenlegi állapotunkban, csak saját életünk korlátozott terének vagyunk tudatában. Tudomásunk van persze más életekről, rajtunk túli nagy terekről, más időkről és helyekről és létmódokról is, melyek úgy vesznek körül, mint felfedezetlen erdőségek vagy megmászatlan hegyek vagy be nem járt tengerek. Valamely illat vagy muzsika olykor elér hozzánk a tudás és tapasztalat ama távoli területeinek láthatatlan szelével, s azt kívánjuk, bárcsak többet tapasztal-

hatnánk ama egészből, melynek mindegyikünk egyszerre infinitezimális része és végtelen centruma.

A British Museum egyik kiállítási tárgyától a másikig sétáltam a legutóbbi, buddhista iratokból álló kiállításon, melyeket nagy odaadással és aprólékosan másoltak át – a tárlatot megtekintők többsége számára ismeretlen nyelveken – fatáblákra vagy pálmalevelekből készült lapokra rég elfeledett szerzetesek, akik napjaikat úgy töltötték, hogy egy nagy civilizáció igazságain meditáltak, mely árapályként zúdult végig a keleti világon, majd ismét apadásnak indult, írásos emlékei pedig egy múzeumban, mintegy díszes síremlékben végezték. S a korábbi civilizációk le nem írt tudása és le nem jegyzett látomásai még távolabbiak, még halványabbak. Az egykor ismert és a megismerhető hatalmas területein túl, melyek meghatározhatatlan számú életeket tesznek ki – melyek talán pont olyannyira végtelenek, mint a jelenleg fennálló, valaha volt és majdan eljövendő emberi életek száma – lehetnek más létezők is, melyek nem az emberi érzékek spektrumával állnak összhangban, hanem más, tágabb terjedelmekkel. S vajon nem bukkanunk-e minden egyes élő sövényben madarak, méhek és rovarok parányi életeire, akiknek világa számunkra kifürkészhetetlen? S mégis, valami bennünk felismerni látszik ama alapvető rendet, a lét egységét, az „Egyet", miről Platón írt, a Mindent, Istent magát. Vagy amint India szubtilisebb, mélyebb tudása révén a védikus himnuszok egyike repít minket az ismert és a megismerhető végső határáig:

„Ki az, ki tudja, s itt ki mondja majd el,
Honnét keletkezett, honnan e Teremtés?
Az istenek? Hisz később jöttek ők is!
Hogy honnan ered, ki tudhatja akkor?

Ó hogyan létesült ez a Teremtés?
Talán magát formálta meg, talán nem?
Legfőbb mennyből ki letekint reája,
Talán az tudja, vagy nem tudja Ő sem?"[22]

Fordította: Szlanicsán Rózsa és Umenhoffer István

Jegyzetek

[1] [Forrás: Barry McDonald (szerk.): *Seeing God Everywhere. Essays on Nature and the Sacred.* Bloomington, 2003, World Wisdom, 171–190. o. – *A szerk.*]

[2] *A Vision of the Last Judgment*. In Geoffrey Langdon Keynes (szerk.): *The Complete Writings of William Blake.* London, 1966, Oxford University Press), 617. o. [Blake: *Az utolsó ítélet víziója*. In uő: *Versek és próféciák.* Budapest, 1959, Európa Könyvkiadó, 249. o. – *A szerk.*]

[3] *Auguries of Innocence.* Uo. 431. o. [William Blake: *Az ártatlanság jövendölései.* In uő: *Versek és próféciák.* Id. kiad. 149. o. Kálnoky László fordítása – *A szerk.*]

[4] *Jerusalem.* 71. tábla, 46–49. sorok. Uo. 709. o. [William Blake: *Jeruzsálem*. In uő: *Versek és próféciák*. Id. kiad. 293. o. Weöres Sándor fordítása – *A szerk.*]

[5] W. B. Yeats: *Blood and the Moon*. In uő: *Collected Poems*. New York, 1956, Macmillan, 268. o.

[6] *Visions of the Daughters of Albion*. 8. tábla. In Geoffrey Langdon Keynes (szerk.): i. m. 195. o. [William Blake: *Albion lányainak látomásai.* In uő: *Versek és próféciák*. 185. o. Vajda Endre fordítása – A szerk.]

[7] *Vala VI.* 134–137. sorok. Uo. 315. o.

[8] *Jerusalem II.* 27. tábla. Uo. 649. o. [William Blake: *Jeruzsálem. A zsidókhoz.* In uő: *Versek és próféciák.* Id. kiad. 281. o. Weöres Sándor fordítása – *A szerk.*]

[9] *Vision of the Last Judgment.* Uo. 605–606. o.

[10] *Jerusalem II.* 27. tábla. Uo. 649. o. [I. m. 281. o. Weöres Sándor fordítása – *A szerk.*]

[11] *Milton*. 29. tábla, 4–13. sorok. Uo. 516. o. [In *William Blake versei.* Budapest, 1977, Európa /Lyra Mundi/, 269. o. Tóth Eszter fordítása – *A szerk.*]

[12] [*Hamlet*. 2. felvonás, 2. szín. Arany János fordítása – *A ford.*]

[13] *Letter to Thomas Butts.* 1800. október 2. Uo. 805. o. [William Blake: *Butts barátomnak írom.* In *William Blake versei.* Id. kiad. Jánosy István fordítása – *A szerk.*]

[14] *Vision of the Daughters of Albion.* 5. tábla, 33–41. sorok. Uo. 193. o. [I. m. 182–183. o. Vajda Endre fordítása – *A szerk.*]

[15] *Milton*. 20. tábla, 28–31. sorok. Uo. 502. o. [I. m. 260–261. o. – *A szerk.*]

[16] *Vala VIII.* 561–583. sorok. Uo. 355–356. o. [*Vala, vagy a négy Zoa*. Nyolcadik éj. In uő: *Versek és próféciák.* Id. kiad. 248. o. Vámosi Pál fordítása – *A szerk.*]

[17] Thomas Traherne: *Centuries of Meditation*. London, 1950.

[18] J. B. Leithman és Stephen Spender (ford.): *Duino Elegies* IX. New York, 1939, W. W. Norton és Társai. [Rilke: *Duinói elégiák. A kilencedik elégia.* In uő: *Válogatott versek*. Budapest, 1961, Magvető, 300. o. Vajda Endre fordítása – *A szerk.*]

[19] IX. 1. Uo. 25–35. o. [I. m. 299–300.o. – *A szerk.*]

[20] Uo. 35–39. o. [I. m. 300. o. – *A szerk.*]

[21] Uo. 64–68. o. [I. m. 301. o. – *A szerk.*]

[22] A. L. Basham: *The Wonder That Was India*. New York, 1954, Grove Press Inc. 248. o. [http://forizslaszlo.com/irodalom/ind/RVx129_hu.pdf. Fórizs László fordítása – *A szerk.*]

Murányi Tibor

TEREMTÉS, LITURGIA, HÉTKÖZNAP – A ZENE ALAKVÁLTOZATAI

„A legfőbb hang a tudat, a legfelső Úr ön-tudatos, spontán módon felkelő, legmagasabb szabadsága és szuverenitása. Lüktető fénye tiszta lét, idő és tér nem minősíti. Mivel mindennek lényege, a legfelső Úr szívének mondják."

Utpaladéva: *Ísvarapratjabhidzsnyákáriká* I. 5. 13–14.

SZENT SZÁMOK, SZENT ZENE

A civilizáció, melynek különös kedvtelése, hogy saját jellemzésére gyakran használja a „tudásalapú", „élethosszig tanulást támogató" kifejezéseket, mégis hordoz számos különös ellentmondást épp a tudással és a megismeréssel kapcsolatban. Eme ellentmondásoknak bizonyára nem legcsekélyebbike egy jelentős ókori személyiség és a nevéhez fűződő mozgalom értékelésével függ össze.

> „Van valami magasztos abban, ahogy megpróbálják kimutatni, hogy a harmónia fogalma kulcsot kínál a filozófia valamennyi területe – a kozmológia, a csillagászat és a pszichológia – számára. (…) Ami a matematizáló tudomány kialakítására irányuló erőfeszítéseiket illeti, ezek – néhány gondolatuk merészsége és eredeti volta ellenére – nemigen mennek túl holmi numerológiai képzelgéseken. Ám az ezirányú erőfeszítéseik középpontjában álló gondolat – ha joggal tekinthetjük azt a püthagoreusok elképzelésével azonosnak –, mára meghökkentően termékenynek bizonyult."[1]

Püthagorasz, a „matematikus-szent"[2] és a püthagoreizmus megítélésének összetett és ellentmondásos voltát erőteljesen szemléltetik a klasszika-filológia tekintélyeinek föntebb idézett mondatai. „Magasztosság, eredetiség és meghökkentő termékenység" szembeállítva „holmi képzelgésekkel" legalábbis ellentmondásos, és ez az ellentmondásosság tükrözi az egész nyugati kultúra és gondolkodás értetlenségét, amikor saját gyökereinek egyik legfontosabb ágával kellene szembenéznie. Ha csupán arra gondolunk, hogy Püthagorasz a természettudományos kézikönyvek többségében az első természeti törvény (a húrok hossza és a megszólaló hangok közötti kapcsolat) megalkotójaként áll előttünk, világunknak, mely a tudományosságot helyezi értékhierarchiájának csúcsára, osztatlan lelkesedéssel kellene fordulnia e személyiség felé. Ehelyett a kutatás jellemző módon e csodálatos ember jelentőségét kisebbíteni, a legendás

és ellenőrizhetetlen elemek súlyát növelni, a valószínű tények számát csökkenteni igyekszik. Az ellenérzés és a kritika természetesen nem a tudósnak, hanem a szentnek szól. Pedig ha volt tudós, aki életében és tanításában a vallásosság és a tudományos kutatás összhangjára törekedett, Püthagorasz minden bizonnyal az első és a legnagyobb közülük. Annak magyarázatát pedig, hogy miért kellene egy természettudósnak ateistának és agnosztikusnak lennie, és miért nem lehet vallásos és művész is ugyanakkor, bizonyára abban a – reneszánszból kinövő – újkori vallásellenességben kell keresnünk, mely napjainkban éri el csúcspontját a posztmodern minden értéket viszonylagossá tevő és minden tekintély ellen lázadásra biztató szemléletében. E szemlélet számára ugyanis a Tudomány is csak addig elfogadható, amíg támogatja e viszonylagossá tételt; amint valamely területen a valóság szerkezetére vonatkozóan valóban fontos eredményre jut, az erre való hivatkozást felváltja a ködösítés.

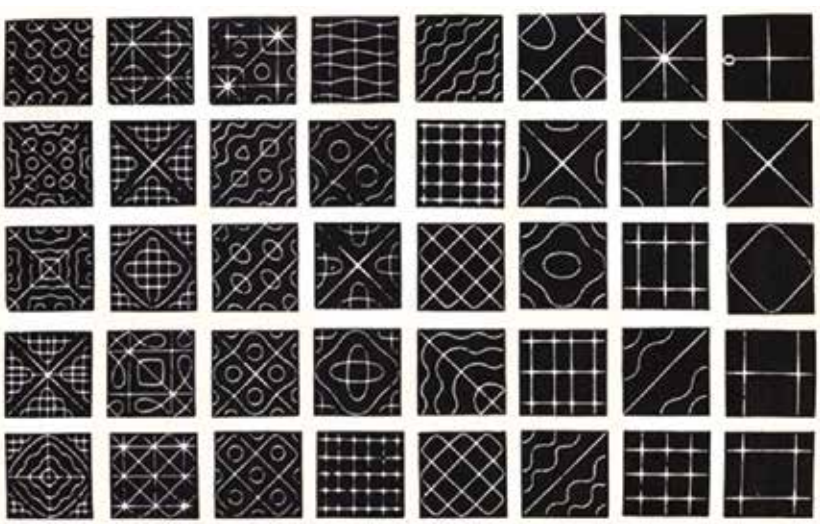
*

A föntebb említett természeti törvény *önmagában* összekapcsolja a látható és a hallható világot az értelemben és az értelem révén. Az értelem ősformái a számok, különösen az első tíz pozitív természetes szám. E számok segítségével végzett műveletek, előállítható arányok felelnek meg a világ harmóniájának, vagyis a zenei gondolkodás alapja nem pusztán a matematika, mint pozitív tudomány, hanem a szakrális, szimbolikus matematika. „De te mindent mérték, szám és súly szerint rendeztél el" (*Bölcs* 11,20) – állítja a *Szentírás*.[3] Vagyis a Teremtés kezdeténél lévő minta is matematikai jellegű volt, illetve a minta megvalósulásában és nyomaiban is fölfedezhetők a matematikai ihletettség nyomai. William Blake híres festménye a Teremtőt körzővel ábrázolja, ám ugyanilyen jogos volna aránypárok vizsgálatával, összeállításával foglalatoskodónak bemutatni Őt. Az értelmes Tervező művének összeállításakor tudós és művész egyszerre, ezért föltehetjük, hogy zenei érzékenységgel, múzsai módon alkot. Hiszen a zene „az értelmet megelőző tiszta kifejezése annak az akaratnak, aki a világot teremtette."[4] A vizek fölött lebegő lélek a formátlant alakulásra bíró értelem képe, ez az értelem pedig leginkább *zenei* hang formájában jelenik meg. Érdekes módon „az éneklés első említése a *Bibliá*ban a Vörös-tengeren történt átkelés után található. Itt Izrael végleg megszabadult a szolgaságtól és Isten megmentő erejét e reménytelen helyzetben lenyűgöző módon tapasztalta meg. Amint Mózest csecsemőként húzták ki a Nílusból, és így valójában akkor kapta életét ajándékba, úgy Izrael is – mondhatni valóban mint akit vízből húztak ki – szabadnak érzi magát és Isten saját keze által megajándékozottnak."[5] Mindehhez hozzáfűzhetjük, hogy a Vörös-tengeren való átkelés mély szimbolikájú története (*Kiv* 14,15–15,1) a nagyszombati húsvéti vigília olvasmányai között gyakran közvetlenül a teremtéstörténetet követően hangzik el, így kapcsolva össze a csodás megszabadulást, az újjászületést és a teremtést a mindhárom fö-

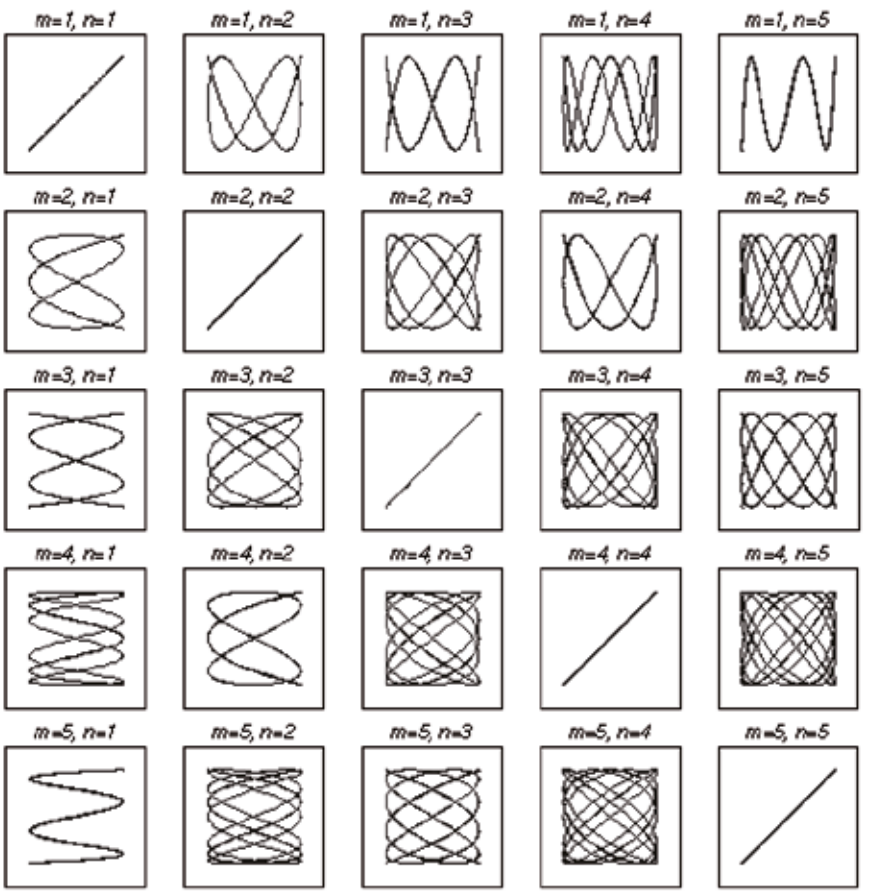
lött érzett örömmel és az örömből fakadó énekléssel. A mindeneket megalkotó szó megfelelője „az egész éjjel tartó keleti szél" (*Kiv* 14,21), a tenger kettéválasztásáé pedig a „boltozat alatti és a boltozat fölötti" vizek elkülönítése (*Ter* 1,7).

FIZIKA ÉS LITURGIA

Bár a Teremtő szándéka és módszere nem tárgya a modern természettudomány vizsgálódásainak, példának okáért Ernst Florens Friedrich Chladni (1756–1827) zenész és fizikus munkássága méltó folytatása a püthagoraszi örökségnek. Chladni vette észre, hogy üveg- vagy fémlapokat vonóval rezgésbe hozva, a rájuk szórt finom porban csodálatra méltó mintázatok keletkeznek (Chladni-féle ábrák). Eme egyetlen megfigyeléssorozat a tudomány vizsgálódásainak új irányt is szabhatna, olyan irányt, mely a mérhető és analitikusan elemezhető jellemzők mellett fölfigyelne a rejtelmes és jelképszerű vonatkozásokra is.



Jules Antoine Lissajous (1822–1880), Chladni munkásságának kutatója és folytatója fedezte fel, hogy a viszonylag egyszerű rezgőmozgás két merőleges összetevőn keresztül[6] dekoratív és ugyanakkor egyszerű szépségű görbéket hoz létre (Lissajous-görbék), amennyiben a találkozó frekvenciák arányai kicsiny egész számok.[7] Figyeljünk fel a Chladni-ábrákban a kereszt különböző alakváltozataira, továbbá a Lissajous-görbékben megjelenő (matematikai) végtelen szimbólumra, illetve a görög *„α”* betűre. Eme ábrák láttán a már ismerős természeti jelenségek is új értelmet nyernek: a hullámzó vízfelületről vibrálva visszaverődő fény emlékezetünkbe idézheti a formátlanba és folyton-folyvást változóba beoltott teremtő akaratot, az „aranyhíd” pedig, a fényvisszaverődés különleges szépségű megvalósulása egyenesen a spirituális utak „áttekintő térképét” nyújtja: a szemlélőnek az „itt és most” állapotából kell eljutnia az Igazság Napjáig, a folyamatos hullámzás és változás világán át követve az örök fény nyomát.



Ha pedig föltételezhető, hogy a Teremtő olyan módon, bár számunkra elképzelhetetlen módszerrel és eszközökkel formálta meg a káoszt, ahogyan a fény és a hang révén nyer formát az alaktalan, formálható közeg, akkor a liturgikus cselekményeknek is törvényszerű módon követniük kell Őt: „Azt kell tennünk, amit az istenek cselekedtek hajdanában."[8] Ez pedig nem kevesebbet jelent, mint hogy az istentiszteleti cselekményekben az egyszerűség és a szépség, a ritmus és a harmónia kéz a kézben kell járjon, ha a liturgia megvalósulására és körülményeire a *szakrális művészet* elnevezést szeretnénk alkalmazni.

Az áldozati cselekmény ugyanis az Első Áldozatbemutató tettének utánzása, tehát a liturgikus zene nem egyszerűen az ízlésnek s a füleknek szóló „dekoráció", „függelék", hanem a Teremtés *módszerének* is követése.

*

Mivel a szellemi újjászületés egyben új teremtés (Krisztus feltámadása új kezdet),[9] ugyanez az alapelv érvényes a spirituális transzformáció és a zene kapcsolatára is. A zene alkalmazása e területen (vagyis a spirituálisan használható zene formálása, előadása, hallgatása is) a rendetlen „lélek" rendezetté válására, arra az útra kell emlékeztessen mindvégig, amit az egzisztencia tesz meg saját külső és belső körülményeinek harmonizálása során, kiiktatva mindazt, ami Egyetlen Céljának elérésében gátolja. A monotonitás nem hátrány cseppet sem, hiszen ekkor a cél nem a szórakoztatás, nem az érzékek gyönyörködtetése, nem a változatos ritmusok és hangok kavalkádja, sokkal inkább az ismétlések révén megvalósuló egyesítettség, a külsőnek, mint „soknak" a kiküszöbölése, egyetlenre korlátozása, hogy majd ez az egyetlen kapuként táruljon föl a transzcendens áttörés irányába.

MUZSIKA KISASSZONY HÁNYATTATÁSAI ÉS NYOMORÚSÁGA A JELENKORBAN

Képes-e áthatni a zene a „profán" hétköznapot? Fel tudja-e eleveníteni teremtő és a spirituális hivatását korunkban? Mi a zene célja most, a mi számunkra? Nem más ma sem, mint félezer évvel ezelőtt, amikor egy 16–17 éves kisdiák, Szalkai László a következő sorokat jegyezte fel Sárospatakon iskolai jegyzetébe:

„Első céljának Isten dicsérete nevezhető, hiszen a »szabad mesterségek« egyike számára sem nyílik meg oly szívesen a templom kapuja, mint a zenének… A zene a szabad mesterségek közül azért is élvez elsőséget, mert maga a világ is valamiképpen a zenei mozgás harmóniarendje körül forog… Végül pedig az emberi lélek természete szerint gyönyörködik a zenében: a zene az embert nagyszívűbbé, udvariasabbá, nyájasabbá, vidámabbá, szeretetre készségesebbé teszi s kedélyállapotát különféle típusú érzelmekre, kívánságokra indítja…"[10]

Vagyis: ha beszélni akarunk „a zeneművészet cél-okáról, ami nem más, mint a zeneművészet haszna”,[11] elsőként a spiritualitás „cél-oka”, majd rögtön ezután a liturgia szempontja kerül elő s csupán harmadikként a lelki- és érzelemvilág kiterjesztésére, áthangolására vonatkozó szempontok. Akinek életében a „szellemi” meghatározó szerepet játszik, annak számára az lenne ideális, ha a vallással s ezen belül a liturgiával való kapcsolata alá tudná támasztani törekvéseit, ebben pedig középponti szerep juthatna a liturgikus zenének. Sajnos, ez ma kevéssé valósul meg, mert az általános beállítottság mindannak ellenére hat, ami emelkedett és őszinte formájában a vallás, hiteles és tiszteletet parancsoló formájában a liturgia, vagyis ami tisztán és egyszerűen szellemi.

Ha csupán a római katolikus viszonyokat tekintjük, jókora ellentmondás látható a kitűzött célok és azok hétköznapi megvalósulása között. „Az Egyház a gregorián korálist tekinti a római liturgia saját énekének. Ezért a liturgikus cselekményekben – azonos feltételek mellett – ennek kell elfoglalnia az első helyet” – szögezi le egyértelműen egyfelől a II. Vatikáni Zsinat.[12] Ugyanakkor hiába száll síkra hangsúlyozottan maga XVI. Benedek (már Joseph Ratzinger bíborosként is) a gregorián éneklés, mint az Isteni Liturgia elsősorban ajánlott formája mellett, az általános gyakorlat kitart a „*beat*-misék”, „gitáros találkozók” és „dicsőítések” mellett, ahol a néhány akkordot ismerő „keresztény rockzenészek” dalolják üdvözült arckifejezéssel és jókora hangerővel kevés megkülönböztethető hangból álló alkotásaikat, melyek – jó esetben – bibliai szövegrészletek sikerületlen, szentimentális átfogalmazásai. És nem kizárólag fiatalok hallgatják őket, hanem minden korosztály, aki pedig nemtetszését nyilvánítja, máris megkapja a „maradi, ósdi gondolkodású” jelzőt, olyannak tekintik, aki „nem hallja meg az idők szavát”. A fő nehézség nem abban rejlik, hogy egy útmutató alapelvet módszeresen figyelmen kívül hagynak (bár önmagában már ez is elgondolkodtató), sokkal inkább abban, hogy az általános modern középszerűség és igénytelenség szempontjai érvényesülnek (amennyiben ilyenekről egyáltalán beszélhetünk): a könnyen emészthető (hiszen néhány hangot tartalmazó) dallamok, 4/4-es ütem, két-három akkordból álló gitárkíséret, egyszerű, már-már primitív magyar, néha angol nyelvű szöveg.

Hasonlítsuk össze az efféle zene befogadásához szükséges követelményeket azokkal a feltételekkel, amelyeket Somfai László szükségesnek tart egy mestermű, a 20. század egyik zenei csúcsteljesítményének megközelítéséhez. „A hivatásos muzsikus teljesen részletes, anatómiai boncolásra emlékeztető elemzéssel kezd hozzá Webern *Bagatell*jeinek felfedezéséhez: diagramokat készít magának a hangok felhasználásának tervszerűségéről; statisztikus módjára analizálja, hogy a különféle ritmuselemeket hogyan válogatja meg és variálja Webern; elmerül a hangszín és a dinamikai kombinációk egyes jelenségeinek regisztrálásában és összehasonlításában – vagyis óriási élvezettel konstatálja, hogy szebben, változatosabban, tömörebben, muzikálisabban nem is lehetne

megoldani Webern tételeit, és a tanulságokat bizony hasznosítani kell a mai zeneszerzői technikában, látásmódban is."[13] Itt természetesen a hangsúly nem azon van, hogy milyen zenetörténeti képzettséggel, hajlékony és virtuóz érzékenységgel fordul a „hivatásos muzsikus" egy zenemű szerkezetének megfejtése felé, sokkal inkább azon, hogy a liturgikus zene által felhasznált szentírási szöveghelyek beható és értő ismerete, a szöveg és a dallam egymást kiegészítő és erősítő kapcsolatának felfedezése és követése olyan magas szintű ízléssel és fogékonysággal párosuljon, ami hozzávetőlegesen a zenész szakmai képzettségével állítható párhuzamba.

*

Ekkor nemcsak a gregoriánra kell gondolnunk, hanem Bachra, Palestrinára s a népénekre is. Aki megcsodálta már Johann Sebastian monumentális *Magnificat*jában, hogyan „szórja szét a felfuvalkodottakat" *(dispersit superbos mente cordis sui)* elenyésző zenei töredékek formáját választva az ihletett szerző, vagy azt, hogyan fogalmazza meg az „alázatosságot" ugyanitt szoprán áriában s hogyan váltják egymást „minden nemzedékek" *(omnes generationes)* ugyanazon hangon belépő szólamokként, illetve hogyan árad túl az öröm, hogyan feszít szét szinte minden szabályt a *Karácsonyi oratórium* nyitókórusában, az megérti, hogyan erősítheti, erősíthetné a liturgikus zene a vallás összes értékét és segíthetné a törekvőt útján.[14]

Miért nem történhet, miért nem történik mindig így? Hogyan válik a templomi ének és zene olyan középszerűvé és minden inspirációt nélkülözővé – olykor még igénytelenebbé is –, mint a hétköznapi? Úgy tűnik, mintha gyakran még azt a közepes mértékű erőt is kénytelen lenne nélkülözni, amely némely kommersz zenének birtokában van. A szakrális nem birtokolja még azt sem, amit a közönséges. A „kocsmai zenehallgatás" vagy részvétel egy rockkoncerten bizonyos értelemben jobban átalakítja a hallgatót, mint valamely fáradt kántor kíséretével előadott templomi ének. Úgy is fogalmazhatunk, hogy a profán tartalmú zene a maga még profánabb megjelenési módjain keresztül olykor több „liturgikus", „spirituális" tartalmat képes közvetíteni, mint azok, melyeknek eredendően erre módjuk lehetett volna. Ugyanakkor itt érdemes visszaemlékezni a vérmérsékletek (jellemtípusok) és a nekik megfelelő zenék platóni tanára.[15] Bár ezt a felfogást számtalanszor kritizálták már, sőt próbálták nevetségessé is tenni,[16] aligha lehet kétséges, hogy nem hallgathat bárki bármilyen zenét. Egyfelől azért nem, mert nem érti, nem is értheti meg mindenki a kiterjedt zenei Univerzum minden egyes elemét (akár még ugyanaz a személy sem, ha különböző életkorait tekintjük). Ráadásul két veszély is felbukkan itt: elsőként a (korunkban kifejezetten gyakori) szándék, mely a magasrendűt alacsonyrendűvé próbálja tenni, s amely persze elsősorban nem a zenei hallás fejletlenségét jelzi, hanem a hallgató belső korlátait és zártságát.

Másfelől igen jelentős veszélyek leselkednek arra, aki a „korszenvedélyeknek" megfelelni akarván folyamatosan beburkolja magát azokba a – zenének csak igen nehezen nevezhető – hangfoszlányokba és ritmustöredékekbe, melyek folyamatosan elterelik és szétszórják figyelmét. Ebben pedig önmagában is felmérhetetlen ártalom rejlik: olyannyira szorosra fonódtak körülöttünk a hangokból szőtt rácsok, hogy szabadulásra alig van lehetőség. Hangok, zörejek és zenének vélt zajok áramlanak mindenütt, mindig és minden körülmények között, nem is csoda, ha kortársaink némelyike már egyenesen képtelen a csöndben megmaradni, valamely eszköz segítségével folyton meg kell azt törnie, hogy ne érezze nyomasztónak saját létezését. Különösen meglepő ez egy olyan világban, mely az egyén szabadságát fogalmazza meg az egyik legfőbb értékként s mégis módfelett támogatja olyan gépek, zenei irányzatok, élethelyzetek elterjedését, melyek az embert mérhetetlen rabságba döntik. (Arról az egyre közismertebb tényről már nem is szólva, hogy ezen eszközök zöme a zenehallgatás *közben is* kiválóan alkalmas a „felhasználó" nyomkövetésére, érdeklődési körének, kapcsolatrendszerének feltérképezésére.) Hiszen a bevásárlóközpontban, gépkocsiban, utcán áramló hangoknak igazán nincs már közük sem a Teremtés időn kívüli, időfeletti, hangzó csodájához, sem valamely liturgia Örökkévalót dicsőítő dallamaihoz, hiszen sokkal inkább egy lélektelen és élettelen, gépies rendszer zakatolásához hasonlók, miközben megvalósítják a középkori kolostorban folyamatosan zengő zsoltáréneklés torz ellenképét. Nincs művész, aki ilyen „zenét" szerezne vagy adna elő, mivel ezt leginkább gépek gyártják valahol áramkörök segítségével és azon mesterkednek, hogy hasonlóan élettelenné és gépiessé tegyék hallgatóikat. Ez a „zene" mindent eláraszt egy olyan korban, ahol az önkéntelen, hétköznapi éneklés is és a spontán zenélés is jóformán kiveszőben van, csak azokon a helyeken maradván meg, ahol a hagyományos vallásosság is erőteljesebben él tovább.

Eksztázist is ígér némely modern koncert és „klub", mely „egyben a keresztény kultusz egy olyan ellenkultusza, ami az embert a tömeg, a ritmus általi megrázkódtatás, a zaj és a fényhatások segítségével – mondhatni – saját maga alól felszabadítja, és a résztvevőt a saját határai szétszakításának az extázisában a mindenség őserejébe meríti. Úgy tűnik, hogy a Szentlélek józan ittassága zenéjének kevés esélye van ott, ahol az én börtönné, a lélek bilinccsé vált, és az ezekből való kitörés a megváltás valódi ígéretének látszik (…)."[17] „Tíz perc alatt teljesen transzba hozhatod magad a különböző spektrumfelépítésű hangokkal, s ezáltal az ember megalkotja a maga privátan pokoli *audio*-mennyországát. A mostanában feltűnő *breakbeat*ban például olyan felhangstruktúrájú, éles fejhangokat használnak, hogy fülhallgatón vagy élő partikon hallgatva néha szabályosan megtántorodsz, ugyanis pillanatnyi tudatkihagyást (piknolepsziát) okoznak."[18]

Mindez már nem ízlés vagy tetszés, hanem sokkal inkább annak kérdése, hogy a Teremtés helyét elfoglalja-e a rombolás, az életét a halál, a „szent hétköznapot" felváltják-e a lélektelen, démoni, megkülönböztethetetlen időtartamok. Az örökké hangzó igazi zene létével bizonyítja, hogy a visszatérés lehetőségére a kezdet kezdetén kitárt kapu ma is nyitva áll.

Jegyzetek

[1] G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield: *A preszókratikus filozófusok.* Budapest, 2002, Atlantisz, 499. o.

[2] A. E. Taylor: *Platón*. Budapest, 1999, Osiris, 265. o.

[3] *Biblia. Ószövetségi és Újszövetségi Szentírás.* Budapest, 1982, Szent István Társulat

[4] Joseph Ratzinger: *A liturgia szelleme*. Budapest, 2002, Szent István Társulat, 139. o.

[5] Uo. 122. o. (Dr. Heller György fordítása kissé módosítva.)

[6] Amit elképzelhet a fizikában kevésbé járatos, de érdeklődő olvasó akár úgy, hogy egy láncon csüngő vödröt egyidőben taszigálunk északról és keletről, akár úgy, hogy két rakoncátlan gyermek egyszerre rángat egy asztalt, annak két *szomszédos* oldalán ülve.

[7] Az ábrák forrása: http://kimlim666.wordpress.com/2012/05/14/art-through-science/; http://www.thescienceofcreativity.com/1034; http://functions.wolfram.com/ElementaryFunctions/Exp/visualizations/11/ShowAll.html (utolsó megtekintés: 2013. május 14.)

[8] Ananda K. Coomaraswamy: *Hinduizmus és buddhizmus*. Budapest, 1989, Európa, 34. o.

[9] Olyan kezdet, mely egyfelől egybeesik a teremtéssel, másfelől a kezdet kezdete óta elterveztetett: *„O certe necessarium Adæ peccatum, quod Christi morte deletum est! O felix culpa, quæ talem ac tantum meruit habere Redemptorem!"* (Lám, mennyire szükséges volt Ádám vétke, hogy Krisztus legyen váltságának díja! Ó szerencsés vétek, hogy ilyen hatalmas és fölséges Megváltót kívánt és érdemelt!) (Az *Exsultet* [húsvéti örömének] – nagyszombat éjszakáján elhangzó sorai.)

[10] Szalkai László (1475–1526), mátészalkai varga fia, váci püspök, kincstárnok, kancellár, kalocsai érsek, egri püspök, majd főkancellár és esztergomi érsek, meghalt a mohácsi csatában. Az idézett részletek Dobszay László fordításai: *Magyar Egyházzene* (Budapest), X. évf. (2002/2003) 1. sz. 3. o. Lásd továbbá Mészáros István: *A Szalkai-kódex és a XV. század végi sárospataki iskola.* Budapest, 1972, Akadémiai.

[11] Uo.

[12] http://www.katolikus.hu/zsinat/zs_01.html (116.) (utolsó megtekintés: 2013. május 14.)

[13] Kroó György (szerk.): *Miért szép századunk zenéje?* Budapest, 1974, Gondolat, 103–104. o.

[14] A barokk zene egyedülálló csodájához: Krasznahorkai László: *Seiobo járt odalent.* Budapest, 2008, Magvető, 323–341. o.

[15] Platón: *Állam* 398c–412a. In Platón *összes művei*. II. kötet. Budapest, Európa, 1984.

[16] Theodor W. Adorno: *A művészet és a művészetek.* Budapest, 1998, Helikon, 281–282. o.

[17] Joseph Ratzinger: i. m. 133. o.

[18] Dolinszky Miklós: *Időrengés. Kilenc muzsikus, tíz vallomás.* Budapest, 2004, Osiris, 50. o.

Ananda Kentish Coomaraswamy

UTÁNZÁS, KIFEJEZÉS ÉS RÉSZESÜLÉS

„Pisztúmetha dé prósz túsz tethaumakótasz ék tón meteilépszotón."[1]
Plótinosz: *Enneádész* VI. 6. 7.

Ahogy Iredell Jenkins kimutatta,[2] a modern nézet, miszerint „a művészet kifejezés", semmit nem tett hozzá ahhoz az ősibb és egykor univerzális (például görög és indiai) doktrínához, hogy „a művészet imitáció", hanem csupán átültette az „utánzás fogalmát – filozófiai realizmusból eredően – a metafizikai nominalizmus nyelvére és gondolkodására"; és „amióta a nominalizmus lerombolta a kinyilatkoztatott doktrínát, a modern elmélet elsősorban arra hajlik, hogy megfossza a szépséget bármilyen kognitív jelentéstől."[3] Az ősibb nézet sajátja volt, hogy a műalkotás a láthatatlan forma megnyilvánítása, amely megmarad a művészben, akár emberi, akár isteni;[4] hogy a szépség a megismeréssel kapcsolatos;[5] és hogy a művészet intellektuális erény.[6]

Míg Jenkins állítása tökéletesen igaz, már amennyiben az expresszionizmusra vonatkozik, szándékunkban áll rávilágítani, hogy a katolikus (és nem csak római katolikus) művészetszemléletben, *utánzás, kifejezés, részesülés,* a művészet lényegi mivoltáról való három állítás; nem három különböző vagy ellentétes, hanem három egymást kölcsönösen átható és egybeeső meghatározása a művészetnek, amely e hármasság egysége.

Az imitáció (*mimészisz, anukriti, pratimá* stb.) fogalma a művészet minden tanulmányozója számára oly ismerős lesz, hogy elegendő csupán egy rövid ismertetés. Hogy az utánzás az általunk figyelembe vett bölcseleti összefüggésben nem „hamisítást"[7] jelent, a szótári definíció is világosan kifejezi: az imitáció „egy érzékelhető dolog rokonsága ideájával; az ideális forma imaginatív megtestesítése"; a forma lévén „egy dolog esszenciális természete (…) mint anyagtól elkülönülő jelleg vagy fajta, amely a dolgot mint egyedet megkülönbözteti; formáló princípium; formai ok" (Webster). Az imagináció [képzelet] az idea felfogása egy imitábilis [utánozható] formában.[8] Valóban, minta *(paradeigma, exemplar)* nélkül semmi sem készülhetne el, kivéve merő véletlenségből. Ebből eredően adatott Mózesnek a parancs: „Nézd meg, és arra a mintára készítsd, amelyet a hegyen mutattam neked."[9] „Feltéve, hogy soha

nem lehetne létrehozni egy szépséges utánzatot, kizárólag szépséges minta szerint, és hogy nincs olyan érzékek útján felfogható dolog, amely hibátlan lehetne, kivéve, ha egy archetípus hasonlatosságára készült, amelyet egyedül az intellektus láthat, Isten, amikor látható világot akart teremteni, elsőként az intelligibilis világot formálta meg teljes mértékben, avégből, hogy egy minden tekintetben isteni és testetlen mintát használhasson."[10] „Isten akarata meglátta a kozmosz szépségét és utánozta azt."[11]

Mármost, hacsak nem a „másolatok másolatait" hozzuk létre – ami számunkra nem jelent „kreatív művészetet"[12] –, a minta hasonlóképpen „magában az emberben van",[13] és megmarad ott mint irányadó mérték, amely szerint „az utánzat" végül megítéltetik.[14] Azonkívül Platón számára, és tradicionálisan, kivétel nélkül minden művészet „utánzó";[15] ez a „minden" nem kisebb mértékben foglalja magában a kormányzás és a vadászat, mint a festészet és a szobrászat művészetét. És az igazi „imitáció" nem illuzórius hasonlóság *(homoiotész)*, hanem arány, valóságos analógia vagy megfelelés (*auto to iszón,* azaz, *kat' analogian*), amely által emlékezetünkbe idézzük[16] a jelezni szándékolt dolgot;[17] más szavakkal, „adekvát szimbolika" kérdése. A műalkotás és archetípusa két különböző dolog; de „a különböző dolgokban lévő hasonlóság mindegyikre nézve egy bizonyos minőséget illetően közös".[18] Ilyenfajta hasonlóság *(szádrisja)* a festészet alapja;[19] a szót úgy határozzák meg a logikában, hogy „sok közös minőség birtoklása különböző dolgok által";[20] míg a retorika jellemző példája, „az ifjú egy oroszlán".

Három fajta hasonlóság *(similitudo)* lehetséges: *1)* abszolút, és az azonosságig egyenértékű, amely sem a természetben, sem műalkotásban nem fordulhat elő, mert két dolog nem lehet minden vonatkozásban azonos, mégis kettő, azaz, a tökéletes hasonlóság önazonosság lenne; *2)* imitatív vagy analogikus hasonlóság, *mutatis mutandis,* összehasonlítás révén megítélt, például egy ember kőhöz való hasonlósága; *3)* kifejező hasonlóság, amelyben az utánzás nem azonosság és nem is hasonlítható össze az eredetivel, hanem adekvát szimbóluma és emlékeztetője annak, amit ábrázol, és csak igazsága, vagy pontos és helyes volta *(orthotész, integritas)* szerint ítélhető meg; a legjobb példát erre a szavak szolgáltatják, amelyek a dolgok „képei".[21] De az utánzó és a kifejező nem kölcsönösen egymást kizáró kategóriák; mind a kettő kép és mindkettő kifejező a tekintetben, hogy mintaképüket ismertté teszik.

Az előbbi analízisnek Szent Bonaventura szolgál kiindulópontjául,[22] aki gyakran használja a *similitudo expressiva* kifejezést. Az utánzás és a kifejezés elválaszthatatlansága ismét feltűnik azon megfigyelésében, hogy miközben a beszéd kifejező, vagy kommunikatív, „kizárólag képpel fejez ki valamit" (*sed nunquam exprimit aliquid, nisi mediante specie*; *De reductione artium ad theologiam* 18.), azaz képletesen. A szóképek minden megfontolt beszédközlésben gondolatalakzatok (vö. Quintilianus: *Szónoklattan* IX. 4. 117.); és ugyanez vonatkozik a lát-

ható ikonográfiára, ahol az ábrázolás pontossága nincs alárendelve ízlésünknek, hanem ahol inkább nekünk magunknak kellene megtanulnunk egyedül az igazságot szeretni. Az „eretnekség" etimológiailag abban áll, amit „választásunk" szerint gondolunk, vagyis, az egyéni *(idiótikosz)* véleményben.

Azonban Szent Bonaventura megállapításához, miszerint a művészet azt fejezi ki, amit egyszersmind utánoz, egy fontos kikötést szükséges tenni: egy azzal analóg kikötést, amit Platón alapvető kérdésfeltevése, „vajon *miről* beszél a szofista oly ékesszólóan?",[23] és ismétlődő elutasítása foglal magában azokkal szemben, akik „bármit és mindent" utánoznak.[24] Amikor Szent Bonaventura azt mondja a szónokról, hogy az „önnönmagában lévőt" fejezi ki (*per sermonem exprimere quod habet apud se; De reductione artium ad theologiam* 4.), ez azt jelenti, hogy kifejezést ad egy bizonyos ideának, amit elfogadott és magáévá tett, azért hogy az eredetileg őbenne lévő megnyilatkozhasson: *nem* azt akarja mondani, amit expresszionizmusunk (azaz „bármilyen művészeti formában […] az ember benső, szubjektív emóciói és érzetei kifejezésének az elmélete vagy gyakorlata" [Webster]) foglal magában, amely alig különböztethető meg a magamutogatástól.

A művészet tehát mind utánzója, mind kifejezője tárgyainak, melyek átjárják azt, vagy különben szabály- és forma nélküli, tehát nem művészet. Az, hogy létezik a műalkotásban valami, ami tárgyának valóságos jelenlétéhez hasonlítható, vezet minket az utolsó lépcsőfokig. Lévy-Bruhl[25] és mások a civilizálatlan népek „primitív gondolkodásmódjának" tulajdonították azt a képzetet, amit Ő a szimbólumnak vagy ábrázolásának a jelölt dologban való „misztikus részesülésének" hívott, amely egy olyan identifikáció felé irányul, mint amikor saját képmásunkat látva azt mondjuk, „ez én vagyok". A primitív ember ebből kiindulva nem szívesen árulja el a nevét, vagy festeti meg arcképét, mivel a név vagy a portré által megkörnyékezhetővé, s ezért sérthetővé válik azok számára, akik ezek révén képesek elérni; és kétségtelenül igaz, hogy a bűnöző, akinek neve ismert, és akinek arcképe rendelkezésre áll, könnyebben elfogható, mint egyébként. A helyzet az, hogy a participáció (amit nem szükséges „misztikusnak" hívni, feltételezem, Lévy-Bruhl „titokzatost" értett alatta) semmilyen speciális értelemben nem egy barbár eszme vagy „primitív gondolkodásmód" sajátossága, hanem sokkal inkább metafizikai és teológiai tétel.[26] Már Platónnál[27] megtaláljuk a doktrínát, miszerint ha valami szép a maga nemében, az nem színéből vagy alakjából következik, hanem mert részesül *(metekhei)* „abban", az abszolútban, a Szépségben, ami jelenvaló *(parúszia)* a számára, és amivel valami közöset *(koinónia)* birtokol. Így a teremtmények is, amíg életben vannak, „részesülnek" a halhatatlanságban.[28] Úgyhogy még egy tökéletlen hasonlóság is (és szükségszerűen mind ilyen) „részesül" abban, amire hasonlít.[29] Ezeket az állításokat foglalja egységbe az, hogy „minden dolog léte az Isteni Szépségből származik".[30] Az exemplarizmus kifejezésmódjában:

a Szépség „az egyetlen forma, amely nagyon különböző dolgok alakját ölti magára".[31] Ebben az értelemben minden „forma" ezerarcú, minthogy megszámlálhatatlan jelenség természetét magára öltheti.

Ami alapján azt mondhatjuk, hogy egy forma, vagy idea jelen van az ábrázolás*ban,* annak módjáról némi fogalmat alkothatunk, ha megfigyelünk egy egyenes vonalat: igazából nem mondhatjuk, hogy két pont között „maga az" egyenes vonal a legrövidebb szakasz, hanem hogy az csupán képe, utánzata vagy kifejezése annak, ami a legrövidebb távolság; mégis nyilvánvaló, a vonal egybeesik a két végpontja közötti legrövidebb térközzel, és e jelenvalóságnál fogva a vonal „részesül" az általa jelölt dologban.[32] Még ha görbének is gondoljuk el a teret, és ezért a legrövidebb távolság egy ív, az egyenes vonal, amely realitás a síkmértan területén, továbbra is adekvát szimbóluma az ideájának, amelynek nem a megközelítésére, hanem a kifejezésére van szükség. A szimbólumok kivetítései az általuk jelölt valóságoknak, amelyek jelen vannak bennük, ugyanabban az értelemben, mint ahogy háromdimenziós arcunk visszatükröződik a síktükörben.

Így nemkülönben a festett arcképen: a formám látható, a valóságos alak*ban,* ám a természetem, amely húsból és nem festékanyagból áll, nem. A portré „hasonlít" a művészre is (*„Il pittore pinge se stesso."* [*„A festő önmagát festi meg." – A ford.*]),[33] így miközben tulajdonságait számbavesszük, azt mondjuk, „hasonlít, vagy emlékeztet Donatellóra", a modell valóban az én formámat birtokolja, de úgy, ahogyan a művész felfogta azt.[34] Minden csak a megismerő módján ismerhető meg. Még az egyenes vonal is magán viseli a műszaki rajzoló jellegzetességeinek nyomait, csak ez kevésbé feltűnő, mert az adott forma egyszerűbb. Mindenesetre, a művész minél tökéletesebbé válik, alkotásában annál kevésbé lesz felismerhető az, ami az „övé"; csak mikor többé már nem valaki, láthatja a legrövidebb távolságot, vagy az igazi formámat, közvetlenül, ahogyan van.

A szimbólumok formáik projekciói vagy árnyékai (vö. a 21. jegyzettel), ugyanúgy, ahogyan a test képe a léleknek, amelyet formájának neveznek, és ahogyan a szavak a dolgok képei (*eikonasz, Kratülosz* 439a; *eidola, A szofista* 234c). A forma a műalkotásban van mint annak „tartalma", de nem találhatjuk meg, ha csupán az esztétikai felületekre és a hozzájuk való tulajdon érzéki reakcióinkra vagyunk tekintettel, épp úgy, ahogyan nem találkozhatunk a lélekkel, ha felboncoljuk a testet, és nem tehetjük rá a kezünket. Továbbá – feltételezve, hogy nem csupán szórakozással törődő emberek vagyunk – ezért váltja ki csodálatunkat Dante és Asvaghósa, nem művészetükkel, hanem *tanításukkal,* amelynek „különös" és „költői" strófáik pusztán a hordozói. Hogy túlbecsüljük az „irodalmat", épp annyira érzelgősségünk tünete, mint arra való hajlamunk, hogy etikával helyettesítsük a vallást. „Aki nem érti azt, amit énekel, oktalan állatnak neveztetik.[35] (…) Nem a jártasság teszi igazán az énekest, hanem a minta."[36]

Amikor valamilyen műveletet végzünk a fent említett egyenes vonallal, átváltoztatjuk azt; vagyis úgy foglalkozunk vele, és olyanná válik számunkra, *mintha*[37] nem valami ténylegesen konkrét és érzékelhető lenne, hanem egyszerűen a legrövidebb távolság két pont között, egy forma, amely valójában csak az intellektusban létezik; *intellektuálisan* semmilyen más módon nem használhatnánk, lehet akármennyire tetszetős;[38] a vonal maga, mint bármely más szimbólum, csak támasza a kontemplációnak, és ha pusztán eleganciáját nézzük, nem használjuk, hanem fétist csinálunk belőle. Ez az, amit a műalkotások „esztétikai megközelítése" magával hoz.

Ennek ellenére a transzszubsztanciáció [átváltozás, átlényegülés] fogalmát csak az eukarisztikus vacsora keresztény formájában ismerjük; itt a rituális tett, azaz a szakerdotális [főpapi] művészet által, a kenyér Isten testévé válik, a pap mint istentiszteletet végző művész segítségével; mégsem gondolja senki azt, hogy a szénhidrátok fehérjékké változnak, illetve elutasítja, hogy akármilyen más szénhidrátokhoz hasonlóan megemésztendőek, mivel ez azt jelentené, hogy voltaképpen felvágott húsdarabként gondolunk a misztikus testre; és mégis, a kenyér átváltozik, amennyiben nem egyszerű kenyér többé, hanem most már jelentéssel bír, amely jelentéssel vagy minőséggel következésképpen asszimiláció révén érintkezésbe léphetünk [lat.: *communio*ból az angol *communicate* – angolul az úrvacsora vételét, az áldozást is jelenti – *A ford.*], a kenyér most egyszerre szolgál táplálékul mind a testnek, mind a léleknek.[39] Hogy a műalkotások ily módon táplálják, vagy kellene, hogy táplálják a testet és a lelket egy és ugyanazon időben, ahogy azt több ízben kimutattuk, a kőkorszaktól kezdve normálisnak tekintett álláspont; a használhatóság mint olyan jelentéssel felruházott, vagy rituálisan, vagy ornamentikája, azaz „felszerelése"[40] révén is. Amennyiben természeti és mesterséges környezetünk még mindig egyaránt kifejezésteljes számunkra, annyiban továbbra is „primitív a gondolkodásmódunk"; s minél inkább elvész számunkra az élet értelme, annál inkább úgy teszünk, mintha „haladnánk". Ebből a „fejlett" pozícióból azok, akik helyett a gondolkodást elvégzik olyan tudósok, mint Lévy-Bruhl vagy Sir James Frazer, a behavioristák, akiknek tápláléka „kizárólag a kenyér" – „a pelyva, amit a disznók esznek" – hozzájuk nem illő büszkeséggel képesek lenézni a kisebbségre, akik számára a világ még jelentésteljes.[41]

Fentebb megpróbáltuk bemutatni, hogy nincs semmi különleges, sőt, inkább valami szokványos és az emberi természetre jellemző van azon elképzelésben, miszerint a szimbólum részesül a jelöltjében vagy archetípusában. És ez vezet el bennünket Arisztotelész szavaihoz, amelyeket, úgy tűnik, antropológusaink és művészetteoretikusaink nem vesznek tudomásul: Ő a művészet mint imitáció platonikus felfogásával és különösen azon szemlélettel összefüggésben, miszerint a dolgok sokasága ama formákban való részesülés *(methexis)* által létezik, amelyek után a nevüket kapják,[42] úgy tartja, hogy azt mondani,

ezek „utánzás által", vagy „részesülés által" léteznek, nem több, mint különböző szavakat használni ugyanazon dolog kifejezéséhez.[43]

Ennélfogva mondjuk, és amikor így teszünk, semmi újat nem szólunk, hogy „a művészet utánzás, kifejezés, és részesülés". Ugyanakkor kénytelenek vagyunk feltenni a kérdést: művészetfelfogásunk mit tett hozzá ehhez, ha egyáltalán hozzáadott, a modern időkben? Úgy véljük, inkább elvett valamit. „Esztétika" kifejezésünk és meggyőződésünk, hogy a művészet lényegében az érzékelő képességek és emóciók ügye, a tanulatlanokhoz sorol bennünket, amennyiben belátjuk Quintilianus kijelentését: *„Docti rationem componendi intelligunt, etiam indocti voluptatem!"*[44]

Fordította: Kocsi Lajos

Jegyzetek

[1] [„Megerősítjük ezt azok számára, akik csodálkoznak ezen a résztvevők közül." Forrás: Ananda K. Coomaraswamy: *Traditional Art and Symbolism.* I. köt. New Jersey, 1977, Princeton University Press, 276–285. o. – *A szerk.*]

[2] Iredell Jenkins: Imitation and Expression in Art. *Journal of Aesthetics and Art Criticism,* V. évf. (1942). Vö. J. C. La Drière: Expression. *Dictionary of World Literature.* New York, 1943. És R. G. Collingwood: *The Idea of Nature.* Oxford, 1944, 61–62. o. (A részesülésről és az utánzásról.)

[3] „Mélyértelmű forma, melyben a fizikai és metafizikai eredetileg polárisan egyenlő értékűek voltak, a hozzánk vezető út során azonban egyre jobban kiüresedik; s akkor azt mondjuk rá: ez [csak] »dísz«." Walter Andrae: *Die ionische Säule. Bauform oder Symbol?* Berlin, 1933, 65. o. Lásd még Coomaraswamy: Ornament.

[4] *Róm* 1,20; Eckhart Mester: *Expositio sancti evangelii secundum Johannem* stb.

[5] *Summa Theologiæ* I. 5. 4 *ad* 1, I–II. 27. 1 *ad* 3.

[6] Uo. I–II. 57. 3 és 4.

[7] [Az angol eredetiben *counterfeiting* szerepel, ami itt a hamisítás értelmében vett utánzást jelent. Megjegyzendő, hogy valójában ez az ördög, a diabolosz, a sátán egyik fő ismertetőjele is. Ő a nagy hamisító, a csaló, a színlelő, „Isten majma", „aki-ami Istennek és az isteni szándékoknak az utánzója, vagyis külsőleg valami olyasfélét hoz létre, mint az, ami megfelelne az isteni elveknek, ám belsőleg és lényegileg ellenkező előjellel, időben pedig mintegy elébevágva a germinálisan megnyilvánulni készülő magasrendűen és egyértelműen spirituális-metafizikai tendenciáknak." (László András: *Tradicionalitás és létszemlélet.* Nyíregyháza, 1995, Kötet kiadó, 10. o.) Azonban, amint Ananda Coomaraswamy magyarázatából látni fogjuk, az utánzás (avagy részesülés és kifejezés) eredetileg – tehát pozitív értelemben és tradicionálisan – az isteni princípiumok legitim (avagy Isten által elrendelt, belőle következő és feléje mutató) megnyilvánítását jelenti. Ezt pedig az ördög – diabolikus, megosztó, tagadó és álságos „természetéből" adódóan – pusztán külsődleges megjelenésében, árnyszerűen képes véghezvinni, lényegileg nem. Létezése, jelenléte e fogyatékossággal, hiánnyal is összefügg. – *A szerk.*]

[8] *„Idea dicitur similitudo rei cognitæ."* Szent Bonaventura: *Commentaria in quatuor libros sententiarum* I. d. 35, a.unic. q. 1c. Egy ideát csak képmásában tudunk megragadni; és ezért nem vagyunk képesek gondolkozni szavak vagy más képek nélkül.

[9] *Kiv* 25,40 (Káldi György fordítása), *Zsid* 8,5. *„Ascendere in montem, id est, in eminentiam mentis."* Szent Bonaventura: *Collationes de decem præceptis* II.

[10] Philón: *De opificio mundi* 16, *De æternitate mundi* 15; vö. Platón: *Timaiosz* 28a–b és *Állam* 601. A „világ ősképére" (Sumér *gish-ghar,* szkr. *dzsagaccsitra,* gör. *noétosz koszmosz* stb.) vonatkozóan megszámlálhatatlan hivatkozás idézhető. Az isteni és emberi demiurgosz működését irodalmunk egésze pontos analógiában álló tevékenységekként tárgyalja, azzal az egyetlen lényeges különbséggel, hogy Isten az abszolút formanélkülinek *(formless)* ad formát, az ember pedig a relatíve formátlan *(inform)* anyagnak; továbbá az imagináció aktusa egy életadó művelet, miként a „fogalom" szó utal rá [Az angol nyelvben (ahogy a magyarban is) a *„concept"* – „fogalom" – kifejezés értelme összefügg a *„conception"* – „fogantatás, fogamzás" – szó jelentésével. – *A ford.*].

[11] *Corpus Hermeticum* I. 8b. [„Értelmedben az őseredeti képmást láttad, a végtelen kezdet őseredetét. Ezt mondta nekem Poimandrész. Én pedig így szóltam: – Honnan keletkeztek a természet elemei? Erre így válaszolt: – Isten Akaratából. Ő, miután befogadta az Igét, és meglátta a kozmosz szépségét, utánozta azt, és maga is alkotott egy rendezett világot önnön elemeiből és gyermekeiből, a lelkekből." *Corpus Hermeticum* I. Szeged, 2010, Lectum Kiadó, 110. o. Hamvas Endre fordítása – *A szerk.*] Vö. Platón: *Timaiosz* 29a–b. Az emberi művész „a természet *(Naturæ naturans, Creatrix universalis, Deus)* működési módját utánozza", ám aki pusztán a másolat másolatát készíti (a *Natura naturatát* utánozván), nem hasonlatos Istenhez, minthogy ez esetben nem „szabad", hanem csupán „szolgai" műveletről van szó. Vö. Arisztotelész: *A természet – Physica* II. 2. 194a21. [Budapest, 2010, L'Harmattan].

[12] Platón: *Állam* 601.

[13] Philón: *De opificio mundi* 17. és az utána következők; és Szent Ágoston, Eckhart Mester stb., gyakran előfordul.

[14] Platón: *Törvények* 667d és az utána következők stb.

[15] Uő: *Állam* 392c stb.

[16] Uő: *Phaidón* 74: Az analógia értelmében az érv akkor és csak akkor metafizikailag érvényes bizonyság, ha az igazságnak megfelelő analógiát bizonyít. A szimbolikus ábrázolás érvénye arra a posztulátumra támaszkodik, hogy a vonatkoztatás minden szintjén léteznek megfelelésben álló valóságok – „amint fent, úgy lent". Ebből ered a *le symbolisme qui sait* és a *le symbolisme qui cherche* megkülönböztetése. Ez lényegében az indukció (dialektika) és a dedukció (szillogizmus) közötti különbségtétel: az utóbbi pusztán „a képből levont következtetés annak tartalmára vonatkozóan", az előbbi „a kép arra való felhasználása, hogy megtudjuk, mi az, amit nem foglal magában" Alphonse Gratry: *Logic.* IV. 7. La Salle (Ill.), 1944. Vö. *Katha-upanisad* II. 10, „ami sohasem ugyanaz, azáltal elérni azt, ami mindig ugyanaz".

[17] Phaidón 74, *Törvények* 667d és az utána következők.

[18] Bœthius: *De differentiis topicis* III. Idézi Szent Bonaventura: *De scientia Christi* 2. c.

[19] *Visnudharmóttara* XLII. 48.

[20] S. N. Dasgupta: *History of Indian Philosophy.* I. 318. Cambridge, 1922.

[21] Platón: *A szofista* 234c. Platón elfogadja, hogy a művészet kiemelkedő célja emlékeztetni bennünket arra, ami – akár tényleges, akár absztrakt – jelenleg nem, vagy sohasem érzékelhető; a doktrína részét képezi továbbá, hogy „amit tanulásnak nevezünk, valójában visszaemlékezés" (*Phaidón* 72 és az utána következők, *Menón* 81. és az utána következők). A visszaemlékezés funkciója nem a vizuális hasonlóságtól, hanem az ábrázolás megfelelő voltától függ: például egy valaki által használt tárgy, vagy a tárgy képe elegendő lehet, hogy az adott személyre emlékeztessen bennünket. Pontosan ebből a né-

zőpontból adódik, hogy a fa, amely alatt, vagy a trón, amelyen a Buddha ült, megfelelő ábrázolásaként funkcionálhat (*Mahávansza* I. 69 stb.). Ugyanezen megfontolások képezik az alapját a testiség vagy bármilyen más „földi maradvány" kultuszának. Jóllehet úgy gondoljuk, hogy egy tárgy ábrázolható „öncélú" művészettel és a hozzá társított eszmékre való tekintet nélkül, a tradíció tételezi, hogy a szimbólum az általa jelölt dolog miatt létezik, azaz, hogy az alkotás értelme fontosabb, mint a kinézete. Maguk a szimbólumok iránti tiszteletünk, természetesen, bálványimádás.

[22] Idézi J. M. Bissen: *L'Exemplarisme divin selon Saint Bonaventure.* I. fejezet (Párizs, 1929). Felhasználtam még Aquinói Szent Tamás: *Summa Theologiæ* I. 4. 3, és *Summa contra gentiles* I. 29. A „hasonlóság" tényezőit ritkán vizsgálják a művészetelmélettel foglalkozó modern munkákban.

[23] Platón: *Prótagorasz* 312e.

[24] Uő: *Állam* 396–398 stb.

[25] Lévy-Bruhl kritikájával kapcsolatban lásd O. Leroy: *La Raison primitive* (Párizs, 1927); J. Przyluski: *La Participation* (Párizs, 1940); W. Schmidt: *Origin and Growth of Religion* (2. kiad. New York, 1935, 133–134. o.); és Coomaraswamy: Primitive Mentality.

[26] *„Et Plato posuit quod homo materialis est homo (…) per participationem"* (*Summa Theologiæ* I. 18. 4; vö. I. 44. 1.), azaz, Isten Létében, akinek a „képére és hasonlatosságára" az ember teremtetett. Szent Tamás Arisztotelészt idézi, a *Fizika* IV. 2. 3-at, ahol az utóbbi azt mondja, Platón a *Timaiosz*ban (51a) egynek tekinti a *hűlé*t (elsődleges anyag, üres tér, káosz) és a *to metaléptikon*t (ami képes például a formában való részesülésre).

[27] Platón: *Phaidón* 100d; vö. *Állam* 476d. A doktrínát később Dionüsziosz Areopagitész fejtette ki részletesen, *De divinis nominibus* IV. 5, *„pulchrum quidem esse dicimus quod participat pulchritudinem".* Szent Tamás magyarázata: *„Pulchritude enim creaturæ nihil est aliud quam similitudo divinæ pulchritudinis in rebus participata."* Hasonlóképpen az emberi művész alkotása, természetesen, részesül formai okában, a művész elméjében lévő mintában.

A részesülés fogalma akkor válik „irracionálissá" és csak akkor utasítjuk el, ha azt feltételezzük, hogy anyagi okában részesül az alkotás, és nem a formaiban; vagy, más szavakkal, ha azt feltételezzük, hogy a forma, amiben részesül, részekre oszlik és felosztódik a benne részesülőkben. Ellenkezőleg, az, amiben a mű részesül, mindig totális jelenlét. A szavak – például – képek (Platón: *A szofista* 234c); és hogy a homológ szavak, vagy szinonimák használatát „részesülésnek" nevezzük, az azért van, mert a különböző szavak egy és ugyanazon idea utánzatai, kifejezései, részesülései, amely nélkül nem lehetnének szavak, csak hangok.

A részesülés könnyebben érthetővé tehető egy diavetítő különböző anyagú ernyőre való vetítésének analógiája révén. Nevetséges lenne azt mondani, hogy a diafilmnek a „képhordozó fény" által közvetített formája nincs a nézőközönség által látott kép*ben,* sőt mi több, tagadni, hogy „ez" „az" a kép; minthogy ugyanazt a képet látjuk a dián és az ernyőn; de egyaránt nevetséges azt feltételezni, hogy a diafilm anyaga benne van abban, amit a nézőközönség lát. Amikor Krisztus azt mondta, „ez az én testem", a test és a kenyér valóságosak és anyagilag különbözőek voltak; de „nem csak kenyér" volt, amiben a tanítványok osztoztak (részesültek). Ellenben azok, akik Dante „különös soraiban" csak irodalmat látnak, megengedvén, hogy tanításuk elkerülje a figyelmüket, valójában egyedül a benyomásoknak élnek, és azok társaságához tartoznak, akiken Platón, mint a „kellemes érzetek szerelmesein", nevet.

[28] *Rig-véda* 1. 164. 21.

[29] Aquinói Szent Tamás: *Summa Theologiæ* I. 4. 3.

[30] Uő: *De pulchro et bone*. In uő: *Opera omnia*. Op. VII. 4. 1. 5. Parma, 1864.

[31] Eckhart Mester. Evans kiad. I. 211.

[32] Minden beszéd abban áll, hogy az ember „egy másik sajátságban való részesülés alapján, más dolog nevével illet valamit". Platón: *A szofista* 252b.

[33] Leonardo da Vinci; indiai párhuzamokért lásd Coomaraswamy: *The Transformation of Nature in Art*. 7. fej. 2. kiad. 1935.

[34] Ebből a megfontolásból következik, hogy mindig és kizárólag egy láthatatlan forma utánzása, kifejezése, részesülése lehetséges, legyen bármennyire realista a művész szándéka; minthogy változékonyságuk miatt soha nem ismerheti meg vagy láthatja a dolgokat úgy, amint „vannak", hanem csupán ahogy elképzeli őket, továbbá ebből a fantazmából és nem a *dolog*ból következik, hogy az alkotása másolat. Az ikonok, miként Platón hangsúlyozta (*Törvények* 931a) nem a „szemmel látható istenek" ábrázolásai (Héliosz stb.), hanem a nem láthatóké (Apolló, Zeusz stb.). Vö. *Állam* 510d–e; *Timaiosz* 51e; *Philébosz* 62b.

[35] Szkr. *pasu,* állat vagy állatias ember, akinek magatartását nem az értelem, hanem csupán „a hozzávetőleges ismeret" irányítja, azaz, a gyönyör-fájdalom motivációk, a rokonszenvek és ellenszenvek, vagy más szavakkal, az „esztétikai reakciók".

Emmanuel Chapman találóan tette fel a kérdést azzal kapcsolatban, hogy az emberi értékektől elválasztjuk a művészetet, és ragaszkodunk az esztétikai élvezethez, illetve tagadjuk a szépség *értelemmel rendelkező jelentőségét:* „Milyen filozófiai alapokon helyezkedhetünk szembe Vittorio Mussolini »kivételesen jó tréfájával«, az etióp napfényben nyíló rózsákhoz hasonló, szétszaggatott emberi és állati hús láttán. Nemde, ez a »jó tréfa« kérlelhetetlenül logikusan – oly kérlelhetetlenül, ahogy egy bomba követi a gravitáció törvényét – következik abból, ha a szépség csak az élvezet elnevezésére vonatkozik, amit mint merőben szubjektív, az elme által kivetített vagy neki tulajdonítható minőséget érzünk, és aminek semmi kapcsolata nincs a dolgokkal, nincs alapja, akámilyen is legyen? Nem újabb logikus következménye a szépség végzetes elválasztásának az értelemtől? A keserű eredménytelenségek az esztétikák történetében megmutatják, hogy a kiindulópont nem lehet semmilyen szubjektív, *a priori* alapelv, amiből zárt rendszer jön létre.« (Beauty and the War. *Journal of Philosophy*, XXXIX. évf. [1942] 495. o.).

Igaz, hogy nincsenek időszerűtlen, egyedül csak örökkévaló értékek; hacsak és amíg feltételektől függő életünket vissza nem vezetjük az örök jelen pillanatba (amit az érzékek útján nem tapasztalhatunk meg), minden kísérlet, amely a megismerésnek az értékítélettől való elkülönítésére irányul (mint a művészet „önmagáért való" szeretetében) szükségszerűen romboló, és egyenesen gyilkos avagy önmagunkra nézve végzetes következményekkel jár; az „aljas kíváncsiság" és a „kellemes színek és hangok szeretete" a szadista ember alapvető mozgatórugói.

[36] Guido d'Arezzo, körülbelül az Úr ezredik esztendejében; vö. Platón: *Phaidrosz* 265a.

[37] *The Philosophy of „As If" [A „mintha" filozófiája]*, amelyről H. Vaihinger írt könyvet *A System of the Theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind* (angol kiadás: London, 1942) alcímmel, valóban ősrégi. Ezzel találkozunk Platónnál a valószínű igazság vagy vélekedés és az igazság maga közötti különbségtevésben, vagy a viszonylagos tudásnak (*avidjá,* tudatlanság) magától a tudástól *(vidjá)* való indiai megkülönböztetésében. Természetesnek tekintik a többszintű jelentés doktrínájában és a *via negativá*n belül, amelyben végső soron minden relatív igazságot elutasítanak, korlátozott érvényükből adódóan. A „»mintha« filozófiája" különösképpen kidolgozott Eckhart Mesternél, aki azt mondja, „az az ember sohasem juthat el a mögöttes igazsághoz, aki megáll az igazság szimbólumának az élvezeténél", önmagáról pedig, hogy „mindig felidézem ezt a kis

szócskát, hogy *quasi,* »mintha«" (Evans kiad. I. köt. 186, 213 o.). A „»mintha« filozófiája" bennefoglaltatik a *hosper* (*Corpus Hermeticum* X. könyv, 7.), és a szkr. *iva* sokféle használatában.

[38] Vö. Platón: *Állam* 510d–e.

[39] [Itt szeretnénk felhívni az olvasó figyelmét a katolikus szentmise római rítusának azon imájára, amely „eredetileg a *Sacramentarium Leonianum*ból való volt, és a karácsonyi szentmise könyörgése" (Tamás József: A borba vegyített víz. http://krisztusvilagossaga.catholic.ro/arhivum/2008-04/p03.html – utolsó megtekintés: 2013. május 14.), s amelyet a pap az áldozati adományok előkészítése során a bor felajánlásakor, a kehelyben vízzel való összevegyítését követően mond: *„Deus, qui humanæ substantiæ dignitatem mirabiliter condidisti, et mirabilius reformasti: da nobis per huius aquæ et vini mysterium, eius divinitatis esse consortes, qui humanitatis nostræ fieri dignatus est particeps, Jesus Christus Filius tuus Dominus noster: Qui tecum vivit et regnat in unitate spiritus sancti Deus: per omnia sæcula sæculorum. Amen."* Magyar fordításban: „Isten, ki az emberi természet méltóságát csodálatos módon alkottad és még csodálatosabb módon megújítottad: add, hogy e víz és bor misztériuma által annak istenségében részesülhessünk, aki emberségünknek részesévé lenni méltóztatott: Jézus Krisztus, a te Fiad, a mi Urunk, ki veled él és uralkodik a Szentlélekkel egyetemben, Isten, mindörökkön örökké. Ámen." – *A szerk.*]

[40] Vö. Coomaraswamy: Ornament. Fentebb csak azért mondjuk, hogy „rituálisan vagy ornamentikája révén", mert ezen műveletek jelenleg, és összhangban gondolkodásmódunkkal, nincsenek kapcsolatban egymással: egykor azonban a művész pap volt, *„chaque occupation est un sacerdoce"* (A. M. Hocart: *Les Castes*. Párizs, 1938); és a keresztény áldozatbemutatásban az oltárdíszítések használata továbbra is részét képezi a rítusnak, amelynek a kezdete e díszítések elkészítése volt.

[41] Az értelem megkülönböztetése a művészettől, úgy, hogy amik eredetileg szimbólumok voltak, „műformákká", és amik gondolatalakzatok, pusztán szóképekké lettek (például az „önkontroll" többé már nem a *duo sunt in homine* [ketten lakoznak az emberben – *A ford.*], nevezetesen a hajtó és a fogat tudásán alapul), egész egyszerűen egy jellegzetes esete az élet behaviorisztikus értelmezése által megerősített céltalanságnak. Az „értelemnélküliség – modern – filozófiájáról (…), mely egyedül a szenvedélyek ösztönzését hajlandó elfogadni" lásd Huxley *Ends and Means* (New York, 1937, 273–277. o.), és I. Jenkins „The Postulate of an Impoverished Reality" (*Journal of Philosophy,* XXXIX. évf. [1942], 533. o). A nyelvi (azaz intellektuális) és az esztétikai (azaz szentimentális) művészetfelfogás szembenállásáról lásd W. Deonna „Primitivisme et classicisme, les deux faces de l'histoire del'art" (*BAHA,* IV. évf. [1937]); mint megannyi kortársunk, akik számára az ösztönök élete elégséges és mindent kielégítő, Deonna az ideák művészetétől az érzetek művészetéig tartó „haladást" szerencsés „fejlődésnek" tekinti. Ahogyan Whitehead számára is „rettenetes felfedezés volt – milyen önmagukért felkorbácsolni az érzelmeket!"

[42] Azt, hogy a dolgok azután nevezhetők meg, miután megkapták neveik lenyomatát, meglehetősen jól világítja meg J. Gregory utalása, miszerint „az érméket a képeik alapján nevezték meg, mint (…) Pollux mondá, *kai ekaleito búsz hóti búsz eikón enteturomenón,* a ráütött ökör figurájáról", *Notes and Observations upon Several Passages in Scripture* (London, 1684). A szimbólum és jelöltjének bármely abszolút megkülönböztetése maga után vonja, hogy az adott szimbólum nem az, amit Platón „igazi néven" értett, hanem önkényesen és konvencionálisan választott. Ám a szimbólumokat – tradicionálisan – nem így vették figyelembe; valaki azt mondta, hogy a ház *a* világmindenség*hez* hasonlatos, semmint a világmindenség*nek a* hasonmása. Így a rituális drámában a színész azon istenséggé válik, akinek tetteit utánozza, és csak önmagához tér vissza, amikor a rítust

abbahagyja: az „enthuziazmus" azt jelenti, hogy benne van az istenség, hogy ő *entheosz* (ez nem etimológia).

Mindez képtelenség lehet a racionalista számára, aki egy értelem nélküli világban él; de a vég még nem érkezett el.

[43] *Metafizika* I. 6. 4. [Platón „tehát azokat a létezőket, amelyek a fogalmi meghatározások tárgyai, ideáknak nevezte, s azt tanította, hogy az érzéki dolgok ezeken kívül vannak és ezek alapján nevezzük el őket. Mert az ideákkal egyjelentésű dolgok sokasága az ideákban való »részesülés« alapján van. Platón tehát csakis az elnevezést változtatta meg, tudniillik a részesülést. Mert már a püthagoreusok úgy tanították, hogy a létezők a számok utánzása következtében vannak, Platón pedig – megváltoztatva az elnevezést – bennük való részesülést mond." Arisztotelész: *Metafizika*. Szeged, 2002, Lectum kiadó /Filozófiai Kiskönyvtár/, 52–53. o. Halasy-Nagy József fordítása. – *A ford.*] Kevéssé lehet kétséges, hogy Arisztotelész a *Timaiosz* 51a-ra gondolt, ahol Platón összekapcsolja az *afomoió*t a *metalambanó*val. Hogy az egy magában foglalja a többet, szintén olyan felfogás, amelyhez Szókratész hozzájárult a *Parmenidész* 132e-ben: „S amiben részesülvén (*metekhonta*) a hasonló dolgok hasonlóvá lesznek *(homoia)*, nem éppen a valódi »formájuk«? De, teljesen így van." Azonban a dolgok nem a hasonlóság által részesülnek formájukban, hanem (ahogy máshol megtudjuk) arányuk vagy megfelelésük *(iszotész)*, azaz, az analógia igazsága révén; bárminek a vizuális hasonlósága annak formájához vagy archetípusához lehetetlenség, mivel a modell láthatatlan; ezért például a teológiában, miközben kimondható, hogy az ember „hasonló" Istenhez, nem mondhatjuk, hogy Isten „hasonló" az emberhez.

Arisztotelész ezenfelül azt is kijelenti, hogy „a gondolkodás önmagát gondolja, a tárgyában való részesülés *(metalépszisz)* által" (*Metafizika* XII. 7. 8. [Maga-magát gondolja az értelem, mikor megragadja a gondolat tárgyát, mert ő maga lesz a gondolat tárgya abban, ahogyan megragadja és elgondolja a tárgyat (…) – Arisztotelész: *Metafizika*. Id. kiad. 304. o. Halasy-Nagy József fordítása – *A ford.*] „Minthogy a részesülés csak a bensőséges közösségnek, egy dolog másikkal való szimbolizálásának, az utánzásnak egy speciális esete" (R. C. Taliaferro: Előszó. In Thomas Taylor: *Timæus and Critias*. New York, 1944, 14. o.). A hindú olvasók kedvéért hozzátehető, hogy az „imitáció" a szkr. *anukarana* (valamivel összhangban, megegyezően létrehozni), a participáció pedig *pratilábha* vagy *bhakti;* és miképpen a Platón és Arisztotelész korabeli görög, úgy a szanszkrit nyelvben sincs egzakt megfelelője az „expresszionák"; mivel mind a görög, mind a szanszkrit számára egy idea inkább „megnyilvánul" *(déló, pra-kás, vi-andzs, vi-á-khjá)*, mint „kifejeződik"; mindkét nyelvben a „beszélni" és „ragyogni" jelentésű szavak közös gyökökkel rendelkeznek (vö. a mi „ragyogó elme", „megvilágítás" [példával, magyarázattal], „kinyilvánít, nyilatkozik", és „bizonyít" szavunkkal. A forma (*eidosz* mint idea) és a megnyilvánulás *(fainomenón)* megfelelői a *náma* (név, lényeg [az esszencia értelmében]) és a *rúpa* (alak, megjelenés, test); avagy a szóbeli kifejezések sajátos esetében *artha* (jelentés, érték), *prajódzsana* (alkalmazás), és *sabda* (hang). Az előbbi lévén az intellektuális *(mánasza, noétosz)*, az utóbbi pedig az érzékelhető vagy esztétikai *(szprisja, drisja, aiszthétikosz, hóratosz)* felfogóképesség.

[44] Quintilianus: *Szónoklattan* IX. 4. 116 [„A tanultak a kompozíció szabályrendszerét, a tanulatlanok az általa kiváltott gyönyört ismerik." Magyar nyelven lásd uő: *Szónoklattan*. Pozsony, 2009, Kalligram. – *A ford.*]; Platón: *Timaiosz* 80b alapján, ahol a magas és mély hangok „kompozíciójáról" szól, amely „gyönyört okoz az esztelenekneknek, intellektuális örömöt az értelmeseknek, az isteni harmóniának halandó mozgásokban megnyilvánult utánzata révén".

John Chryssavgis

AZ IKON ÉS A TEREMTÉS VILÁGA

Ökológia és pneumatológia ortodox megvilágításban[1]

TEOLÓGIA ÉS MISZTÉRIUM

A világ szépségéről és megszentelt voltáról szóló bármely fejtegetés, ortodox perspektívából legalábbis, fel kell ölelje az ikon teológiájának és misztériumának felfedezését, azaz az ikonok hátteréül szolgáló doktrína és az ikonokon túli látomás feltárását is. Az ikonok világa ugyanis nem csupán előfeltételez egy gondolkodásmódot és megkövetel egy életmódot, hanem új betekintéseket nyújt világnézetünkbe, új intuitív felismeréseket ébreszt a minket körülvevő világgal, illetve az örökkévalóval kapcsolatban, mely ott rejlik mindenben, amit látunk. Generációnkat olyan viselkedés jellemzi, amely a természeti kozmosszal kapcsolatos autizmusból fakad: a tudatosság avagy a felismerés egy bizonyos hiánya okozza, hogy a világ szépségét elhasználjuk, sőt elpazaroljuk. S ily módon saját gondjaink korlátai közé vagyunk zárva, a külvilághoz való hozzáférés nélkül. Megfosztattunk önmagunk és a külvilág közötti kontinuitástól, a bensőséges közösség és a kölcsönös növekedés lehetősége nélkül. Az ikon világa helyreállítja ezt a viszonyt azáltal, hogy emlékeztet minket arra, ami rajtunk kívül és felettünk áll, ahonnan végső soron az értéket és az életerőt kapjuk.

Az ikonfestő arra törekszik, hogy megvalósítsa a világ benső vízióját, a világ képét, ahogyan azt Isten eltervezte. Az „ikonikus" világ azonban nem egy irreális, képzeletbeli világ; inkább éppen ez a valódi világ, amely arra hivatott, hogy beléhatoljanak és átömlesszék ebbe a világba. Az ortodox ikonográfia megkísérli felfedezni, majd elénk tárni a mennyei királyság tapasztalatának valóságát ezen a világon. Valójában az ikon teológiai meggyőződéssel fejezi ki hitét e királyságban és ennek hatását a földi birodalomban. Sajnálatos módon deszakralizáltuk avagy természetétől megfosztottuk eme világot azáltal, hogy elszakítottuk a „mennytől". Az ikon megfordítja az általunk ismert perspektívát és eltörli az „objektív" távolságot e két világ között. Nincs kettős rend a teremtésben. Nincs éles határvonal a „materiális" és a „spirituális" között. Az ikon leképezi Isten epifániáját a világban és a világ létezését Isten jelenlétében. Ez se nem idealizmus, se nem bálványimádás. Miként a meg nem született

gyermek anyja méhében, az ikon megjeleníti számunkra az istenség látható csíráit a világban. Művészi volta és szépsége Isten művészetét és szépségét jeleníti meg a teremtésben. Az ikon e világban szólal meg, ám egy eljövendő kor nyelvén.

Az ikon szerves része az ortodox spiritualitásnak, a teremtés dicsőítésének egyik centrális aspektusa. Miként a Megtestesülés és a Teremtés, az ikon is azzal a szándékkal jön létre, hogy áthatoljon téren és időn, vagyis benne Isten örökkévaló természete keresztezze az anyagot. A templom épületének teljessége – szerkezetével, freskóival és mozaikjaival – ugyanazt valósítja meg a térben és az anyagban, amit a liturgia az időben és a dicsőítésben: a mennyei királyság elővételezését és az isteni jelenlétben való részesülést. A látszólagos ellentmondás egy elérhetetlen Isten és egy megfeszített Krisztus között Istennek a világ iránti mérhetetlen szeretetének végső mértékét képezi. Ugyanis Isten szabadsága teszi Isten korlátlan szeretetét oly hatalmassá, hogy az áttör minden akadályon és korlátozáson. Isten, aki szeretetből teremtett, aki szeretetből testesült meg, most áthatja az egész világot isteni energiákkal.

Az ikon feltárja mindama feszültséget, konfliktust és ellentmondást, melyek által az ember a transzparenciára, az áttetszőségre hivatott; minden bukás feljegyeztetik rá. Ám létezik végső feltámadás a bensőséges kapcsolat, a közösség által, ugyanis Krisztussal találkozni az ikonban nem más, mint egy képpel találkozni, túl a szenvedésen, a magányon és a poklon, egy képpel, melyet sohasem fog elérni a halál. Ennélfogva az ikon alapja krisztológiai, mely lehetővé teszi, hogy az egészen elérhetetlenből teljes mértékben részesüljünk. A Megtestesülés eseményével, miként az ikon epifániájával, az Ótestamentum Istene (vö. *Kiv* 20,4-5 és *Jn* 1,18) megjeleníthetetlenségének ciklusa bevégeztetett.

„Isten emberré lett, hogy az emberi nem megistenülhessen", írták a keresztény egyházatyák.[2] A szentek azok, akik sugározzák a megistenült emberi természet fényét, míg az ikonok mutatják az emberiség és az egész teremtett világ részesedését az isteni életből és fényből. Ennek következtében a szentek arcai mindig frontálisan jelennek meg az ikonokon, „csupa szemként" (Bessarion), áttetszően, az isteni energiák iránt fogékonyan.[3] Ha látok valakit, az azt jelenti, hogy engem is látnak, tehát közösségben vagyok.

TEREMTŐ ÉS TEREMTÉS

Mivel az isteni Megtestesülés doktrínája rejlik az ikonográfia szívében, amit bemutat, az Isten jóváhagyása a világ iránt és a világ magára öltése. Színekkel, fára festve az ikon azt hirdeti, „Az Ige testté lett" (*Jn* 1,14). *Az isteni képekről* című művében Damaszkuszi Szent János, az ikonok nyolcadik századi védelmezője kijelenti: „Nem hódolok a természetnek a Teremtő helyett, hanem a hozzám hasonlóra teremtett Teremtőnek hódolok, aki leereszkedett a teremtéshez anélkül, hogy méltóságából veszített volna, vagy kisebbé lett volna, hogy

természetemet megdicsőítse és isteni természetének részesévé tegye".[4] S mivel Isten „üdvösségünket anyag által munkálta",[5] megfelelő tisztelettel kell kezelni az anyagi dolgokat. Mondhatnók úgy is, hogy az anyag eme üdvözítő képessége iránti érzékünket vesztettük el manapság és ezt kellene újra felfedeznünk. Ahogyan Damaszkuszi Szent János írja: „Az anyagnak, mely által üdvösségem megszülethetett, többi részét pedig tisztelem és nagy becsben tartom, mert isteni energiával és kegyelemmel teljes".

A nyugati Középkor derekán „Isten képmását" az emberi személyben a racionális természettel azonosították, s felsőbbrendűnek vélték a teremtés többi részéhez képest. Az emberiség effajta individualisztikus szemlélete nagymértékben hozzájárult ökológiai problémáink elszaporodásához. A görög atyák nézete szerint viszont „Isten képmása" az emberben szabadságának sajátos értékében rejlik. Az emberi személyt és a teremtett világot egymással társítani kell, nem pedig egymástól elkülöníteni, mivel az emberi személy révén szükséges a teremtett világot transzformálni és Istennek felajánlani. S ily módon a világ megszabadíttatik természeti korlátozottságaitól, az élet hordozójává válva. János (Ioannis Zizioulas) pergamoni metropolita szavaival:

> „Úgy hisszük, »Krisztusban« így cselekedvén, miként Krisztus, a teremtés papjaiként járunk el. Mikor visszakapjuk ezeket az elemeket, miután Istenhez fordultunk velük, úgy hisszük, hogy eme Istennek való felajánlás miatt vehetjük vissza és fogyaszthatjuk őket, ám többé nem mint halált, hanem mint életet. A Teremtés ily módon hozzájuttat minket egyfajta szentséghez, amely azonban nem természete szerint benne lakozó, hanem „szerzett", oly módon és azáltal, hogy az Ember szabadon gyakorolja és érvényre juttatja *imago Dei* mivoltát, azaz személyességét. Ez különbözteti meg hozzáállásunkat a pogányság összes formáitól, és rendkívüli felelősséget tulajdonít az emberi lénynek Isten teremtésének fennmaradásában."[6]

Az emberi személy papi vagy papszerű karakterét korábban már a ciprusi Leontius (7. század) is elismerte:

> „Az ég és a föld és a tenger, a fa és a kő, a relikviák és egyházi épületek és a Kereszt, az angyalok és az emberek, minden látható és láthatatlan teremtmény által felajánlom hódolatom és tiszteletem minden dolgok Teremtőjének, Urának és Alkotójának, és egyedül csak neki. Mivel a teremtés nem hódol Alkotója előtt közvetlenül és önmagában, hanem általam nyilvánítják ki az egek Isten dicsőségét, a Hold is általam imádja Istent, ahogy általam dicsőítik Őt a csillagok, valamint a vizek és a záporok, a harmat és minden teremtett dolog is általam dícséri Istent."[7]

Így egy teljes antropológia és kozmológia kap művészi formát és kifejezést az ikonban. Ezért van az, hogy a két fő esemény az ortodox ikonográfiában

a Megtestesülés és a Színeváltozás. Az első megjavítja azt, ami „eredendően" deformálódott a bűn által és a világot a megszentelődés lehetőségében részesíti. A második realizálja a megistenülés következményeit, a világ számára pedig lehetővé teszi az utolsó idők szépségének és fényességének előre megízlelését már most. Mi ebben a világban a jelen és az eljövendő kor kereszteződési pontjára helyeztettünk, egyesítvén a kettőt. *The Sacred in Life and Art* című, mély lényeglátásról tanúskodó könyvében Philip Sherrard kijelenti, hogy az ikon művészete szent személyiségeket mutat be:

> „készen arra, hogy áttérítse a szemlélőt a maga korlátolt és szűkre szabott szempontjából az ő spirituális látomásaik teljeskörű, átfogó nézőpontjába. Az ikon művészetének célja ugyanis végső soron úgy alakítani át a felé közeledő személyt, hogy többé ne állítsa szembe egymással az örökkévalóság és az idő, a szellem és az anyag, az Isteni és az emberi világát, hanem lássa ezeket egyesítve az egyetlen Valóságban, abban a kortalan kép-hordozó fényben, melyben minden dolog él, mozog és létezését birtokolja."[8]

A fény, mely nem ismeri az alkonyt

Egy ikon fénye teremtetlen, megszentelő fény, mely nem ebből a világból való és nem ismer alkonyt. A perspektíva érvénytelenné lett, a történelem ponttá sűrűsödött, az arányok módosultak. Az ikon egy „más élet"[9] tanúja. Ez az élet és ez a fény Krisztus feltámadott testéből árad és a Feltámadás örömérről tanúskodik.

Az ikon értéke nem pedagógiai vagy esztétikai, hanem misztikus avagy „szentségi". Meghalad minden ellentétet e világ és a másik között, egyesítvén a kettőt egy közösségi cselekményben. Ugyanígy transzcendál minden ellentétet a figuratív és nonfiguratív művészet között, és ehelyett inkább transzfiguratívként jelenik meg. Az ikon előfeltételezi és fel is kínálja a kommunikáció másféle módozatait, túl a fogalmi, írott vagy elbeszélt szavakon. Annak artikulációja ez, ami a teológia által nem kifejezhető.

„Isten képmásában és hasonlatosságában"

Az emberi személyiség ugyancsak egy ikon. Isten képmására teremtetvén az ember is a teremtett univerzum élő képe. Az egyházatyák úgy vélték, az emberi nem két szinten létezik egyidejűleg – spirituális szinten és az anyagi teremtés szintjén. Az emberi személyt paradox kettősségek jellemzik: az ember korlátozott, mégis szabad, állatias, mégis személyes, individuális, mégis társadalmi, teremtett, mégis teremtőerővel bíró. Megpróbálni elmenekülni az emberben rejlő eme alapvető feszültség elől azt jelentené, hogy aláássuk az emberre vonatkozó keresztény tanítást, miszerint „Isten képére és hasonlatosságára" (*Ter* 1,26) teremtetett, illetve Jézus Krisztus képére, aki egyszerre emberi és isteni. Egy emberi lény, mondja a negyedik században élt Teológus Szent Gergely,

olyan, akár „egy másik univerzum”,[10] a teremtés közepén állva, félúton erő és gyengeség, nagyszerűség és hitványság között. Az ember a teremtett rend egészének találkozási pontja. Az emberi személyt hídként, a kapcsolódás és az egység pontjaként felfogó ideát már a hetedik században kifejtette a laikus szerzetes, Hitvalló Maximosz.[11] A világ képmásaként az ember mikrokozmoszt képez. Egy másik szerzetes, Ankürai Szent Nilus (ötödik század) ezt világosan és egyértelműen ki is mondja:

> „Világ vagy a világon belül (…) Nézz magadba és ott megpillantod az egész világot.”[12]

A világ a maga teljességében a mennyei liturgia részét képezi. Vagy, amint már láthattuk, a világ egy kozmikus liturgiát alkot. Istent dicsőítik a fák és a madarak, magasztalják a csillagok és a hold (lásd *Zsolt* 19,2 [18,2]), imádja a tenger és a homok. Létezik a művészetnek, a zenének és a szépségnek egy dimenziója a világban. S az anyagi teremtés létezése maga is Isten kinyilatkoztatása (*Ef* 4,6), mely arra vár, hogy Isten fiai felszabadítsák majd (*Róm* 8,19). Akkor a világ a legtisztább, noha legcsendesebb és legszerényebb szentbeszéddé válik, megnyilatkoztatván Isten igéjét, a mennyei királyság jele lesz, a nászházé (*Zsolt* 19,6 [18,6]), ahol Isten a legintimebb módon érintheti meg a teremtés művét.

Amikor ortodox keresztények egy templomba lépnek, meghajolnak az oltár előtt, tiszteletüket nyilvánítják a szent ikonok felé, meghajolnak a pap előtt, és időnként lehajtják fejüket a liturgia bizonyos pontjain. Miután részesülnek az Eukarisztia szentségében, már nem hajolnak meg senki előtt, mivel hitük szerint a világ élete és az Egyház szíve abban a pillanatban beültetett és beköltözött mélyen a saját szívükbe. Mikor az ember beavatást nyer a Feltámadás misztériumába és átalakul a Színeváltozás fényében, megérti, mi célból teremtette meg Isten mindazt, amit alkotott.[13] A világra ajándékként tekint – olyan ajándékként, melyet Istentől kapott és Neki ad vissza. Az ortodox liturgia csúcspontját az alábbi szavakban lelhetjük fel: „Sajátodat a sajátodból felajánljuk Neked, mindenben és minden által.”

Aki az egész világot egy ikonnak látja, e világból megtapasztalja a jövő és a végső feltámadás valóságait. E személy már be is lépett a feltámadás és az örökkévalóság életébe. Klimakosz (Lajtorjás) Szent János, a Sínai-hegyen lévő Szent Katalin kolostor elöljárója meg volt győződve arról, hogy a valódi szépségben, e világ összezúzott képmásán túl:

> „egy ilyen személy mindig a Teremtő Isten fényében lát mindent, és így már a végső feltámadás előtt megszerzi a halhatatlanságot.”[14]

Ilyen értelemben eme személy itt és most jelzi és előre látja a világ megdicsőülését. Ennek eredménye a világ helyreállított képének előképe, a teremtetlen és teremtett elemek elrendeződése e világban.

AZ IKON MINT KÖZÖSSÉG

Amikor az orosz szerzetes, Andrej Rubljov (kb. 1360–1430) megfestette mesterművét, a Szentháromságot – amely ótestamentumi történetet ábrázol a három angyalról, akik meglátogatták Ábrahámot és Sárát (*Ter* 18,1-33), s „Ábrahám vendégszeretete" néven is ismert – valójában a három személyben Egy Istenség közösségét mutatta be, ama szeretetet, mely a föld színére és az emberek szívébe árad. Rubljov ikonja arról ad képet, hogy mi is a Szentháromság: az élet ünneplése és hírül adása. Ezért van egy üres avagy szabadon maradt rész az oltár asztalánál. A Szentháromság három személye a négyszögletű asztal négy oldalából hármat foglal el, lehetővé téve, vagy inkább felkínálva a világnak a közösséget. Sőt, testük körvonalaival létrehozzák és újrateremtik ama áldozati kehely makro-képét, mely körül ülnek.[15] A világ potenciális megszenteltsége több merő lehetőségnél; ez elhivatás.

KRISZTUS KÉPE

Sem dolog, sem hely, sem idő és semmilyen személy sem mentesülhet, avagy rekesztetik ki Krisztus mindenre kiterjedő szeretetéből (*Jn* 1,9). Ugyanis Krisztus Isten kategorikus jóváhagyása a világ egésze iránt és terheinek magára vétele. Ennek következményeképp nincs kötöttség, nincs tragédia, nincs tapasztalás Krisztus ölelésén kívül. Krisztust követni annyi, mint hasonulni hozzá. Akkor pedig az ember Krisztusként és Krisztus felhatalmazásával járhat a Földön: „Élek pedig többé nem én, hanem él bennem a Krisztus" (*Gal* 2,20).

A krisztusi dimenziót érzékeltetik a trónján ülő Jézust ábázoló ortodox ikonok is, különösen az a valóban nagyszerű, késő tizenharmadik századi mozaik, mely máig fennmaradt a konstantinápolyi Khóra kolostorban (mely utóbb a Kahrije Dzsámi elnevezést kapta). A Krisztust ábrázoló ikon a főhajóba vezető ajtó felett „Az élők földje *(khóra)*" nevet viseli. A holtak feltámadásáról avagy az élet új voltáról szóló ugyanezen képzet tűzetik ki célul spirituális életünkben a megbocsátás *(szün-khoré-szisz) (for-give-ness)* dinamikus szakasza folytán, mely implikálja az én halálát és „helyet enged másoknak", teret nyitva *(khóra)* a világ többi része számára, feladván az ént, megnyílván így a közösségre, illetve az adás és elfogadás cselekedeteire. Semmi és senki nem záratik ki ebből. Szent Simeon, az Új Teológus költőien fogalmazza meg eme együttélést vagy együtt-lakozást Krisztussal a világban:

> „Mindünket házaddá teszel, és ott laksz mindnyájunkban,
> mindünknek házává leszel, és ott lakunk tebenned."[16]

Ennélfogva minden egy krisztusi dimenziót ölt magára; minden megszentelt valamilyen módon. Minden szívünk befogadókészségén és nyíltságán múlik. Ugyanezen az alapon minden egyedülállónak tekinthető, amennyiben megvan a maga sajátos helye és értelme. Semmi sem szekuláris vagy profán; semmi sem pogány vagy idegen.[17] Sőt, ha Isten nem lenne láthatóan jelen az anyagi teremtésben, akkor láthatatlanként sem tisztelhetnénk megfelelő módon. Ha Isten nem volna kézzelfoghatóan megközelíthető e világ földi jellegében, akkor nem volna az univerzum szerető, ám transzcendens megteremtője. Kétségtelenül ez a keresztény hit azon alapvetésének hallgatólagos következménye, miszerint „az Ige testté lett" (*Jn* 1,14), melyet mi mindannyian túlságosan is gyakran, egyfajta redukcionista modorban úgy értünk, hogy „emberré lett". A korai keresztény írók kategorikusan kijelentették, „amit Isten nem vett magára, Isten nem gyógyított meg".[18] Amiért Isten nem nyújtotta kezét és érintette meg, amiért nem szállott alá és nem szentelte meg, az sehogyan sem hozható összefüggésbe Istennel és szeretetével. S hacsak Krisztust nem ismerik fel egyként „e legkisebb testvéreim közül" (*Mt* 25,40) és az anyag legparányibb részecskéjében, akkor Ő túlságosan távol van az anyagtól. Létezik egy csodálatos, Jézusnak tulajdonított mondás, mely kifejezi mindenütt való jelenlétét:

Emeld fel a követ, és ott találsz engem; hasítsd szét a fát, és én ott vagyok.[19] Az anyag nem pusztán birtoklásunk és kizsákmányolásunk objektuma. A föld nem csak ökonómiai, de morális és szentségi értékkel is bír. Ugyanis „a föld s annak teljessége" (*Zsolt* 24,1 [23,1]) Isten hordozója, a Krisztussal való találkozás helye, megváltásunk centruma. Leonardo Boff szavaival:

> „Minden dolog szentség, ha Isten perspektívájában és fényében tekintjük. A világ, az emberi lények és a dolgok is a transzcendens jelei és szimbólumai." [20]

TEOLÓGIA SZÍNEKBEN

Az ikon által tett teológiai tanúbizonyság tehát háromszoros:

1. A világ jónak lett teremtve, ezért szeretni kell;

2. A Megtestesüléskor Krisztus emberi testet öltött, ezáltal megerősítve a teljes teremtett világ belső értékét; valamint

3. A megváltás *(salvation)* felölel minden teremtett anyagot, így az emberi testet és lelket is.

A teljes világ egy ikon. A teremtés egésze ikont alkot, mely az idők kezdete előtt festetett, egy képet, mely örökre kivésetett Isten Igéje, azaz a Szent Szellem egyedülálló ikonográfusa által. Ez a kép sosem pusztul el teljesen, sosem töröltetik el véglegesen. Törekvésünk egyszerűen feltárni ezt a képet a szívben és visszatükrözni a világba. A kép maga, az ikon mégis eltörölhetetlen, mivel a világot örökre „a Szent Szellem adományai pecsételték le".[21] Korunkban talán

a zöld a Szent Szellemhez leginkább illő szín, felidézve a görög patrisztikai gondolkodást[22] és jelezvén magának az életnek a megújulását és minden dolog újjászületését.

pneumatológia és ökológia

Mindez arra indít, hogy hangsúlyozzam a pneumatológia és az ökológia közti szoros összefüggést. A természet olyan igazságról beszél, melyet aligha hallhatunk a teológusoktól: a világ nagyon is nyilvánvaló kifejezésekkel beszél a teremtetlen és a teremtés közti spirituális kapcsolatról.

Miként a Szellem a „levegő", melyet az egész világ belélegez, úgy a föld is ama „talaj", melyen mindannyian osztozunk. Ha Isten nem volna jelen egy város sűrűjében, vagy egy erdő szépségében, vagy egy sivatag homokjában, akkor Isten a mennyben sem volna jelen. Ha tehát létezik ma olyan vízió, amely képes transzcendálni – esetleg transzformálni – minden nemzetek és felekezetek közötti feszültséget, akkor az talán éppen az lehet, ha környezetünket a Szellem szentségeként fogjuk fel. A Szellem lélekzete felszínre hozza a természet megszentelt voltát és eltölti azt a feltámadás illatával.

A keleti teológiai gondolkodás foglalkozik ennek a világnak a metahistorikus vagy spirituális dimenzióival, a mennyei királyság fényében és az idő liturgikus természetét szem előtt tartva. Tényeket és alakokat mérlegel a Szent Szellem szempontjából; a hatalmat az Eukarisztia szentségének perspektívájából értelmezi; a környező világot a mennyekkel való kapcsolatához viszonyítva ítéli meg. Felfogása szerint az eszkatológia nem egy apokaliptikus tanítás, az Újtestamentum utolsó fejezete, vagy esetleg egy szükségtelen fejezet a keresztény tanítások könyvében. Sokkal inkább minden dolog „végső voltáról" és „maradandóságáról" szóló tanítás.

aszketikus teológia

Az ortodox spiritualitás egy másik jellegzetessége az aszketikus tradíció. Az aszkézis fegyelme szükséges és kritikus helyesbítése fogyasztásunk mértéktelenségének. Mindannyian túlságosan is alaposan, noha meglehetősen fájdalmas módon tanultuk meg, hogy az ökológiai válság egyaránt előfeltételezi, és mint alapra, rá is épül a világ ökonómiai igazságtalanságára. Az aszkézis a spirituális élet egyik valósága, mivel biztató megerősítése nehéz és kínokkal teli törekvésünknek, hogy teológiánkat kinyilvánítsuk a világ, igazságunkat és ökonómiánkat pedig a szegények felé.

Az aszkézis elsősorban nem valamiféle teljesítmény, hanem a Szellem szolgálatára készen álló és eljövetelére várakozó attitűd. Ebből fakadóan, ismételjük meg, az aszkézis liturgikus aspektusa a Vigasztaló szüntelen invokációja. Ahogyan azt egy ortodox teológus mondta: „nem arra vagyunk hivatva, hogy csupán tegyünk valamit, hanem egyszerűen arra, hogy helyben maradjunk".

Az aszkézis nem egy másféle vagy jobb cselekvésmód; valójában egyfajta nemcselekvés, mozdulatlanság, éberség. Azt kell észben tartanunk, hogy a jelenlegi ökológiai krízis pontosan a cselekedeteink következménye – ama irdatlan mértékű erőfeszítésé és eredményé, mely a világ „megváltoztatására" és „jobbá tételére" irányul – és nem pusztán mohóságunké és kapzsiságunké. Pusztításaink és rombolásaink elsőleges oka a kérlelhetetlen hajsza az után, amit oly sok ember jó és kívánatos dolognak tart – mégpedig a fejlődés modern, indusztriális–technikai modellje után. Ez a „fejlődési" ideológia azonban nem mindenki számára teremtett fenntartható világot; sokkal inkább a kizsákmányolást ösztönözte és egy fenntarthatatlan világ létrejöttét mozdította elő.

Az aszkézis azt jelenti, hogy teret engedünk a Szellemnek, egy cselekedeteinken túli cselekvéshez. Ezt jelenti a „helyet hagyás" (szó szerint *„for-give-ness"* avagy *szünkhorészisz*). A patrisztikus *peri-khoré-szisz* kifejezés gyöke etimológiailag megegyezik a *szün-khorészisz*éval: a *szünkhorészisz* magában foglalja a megbékélés, összhangba kerülés aspektusát, míg a *perikhorészisz* tartalmazza a természet iránt érzett öröm és ünneplés dimenzióját az eljövendő generációk kedvéért. Ha a spirituális vagy vallásos életet önmagunkra redukáljuk (saját érdekeinkre, szükségleteinkre és érdeklődéseinkre), akkor elfeledkezünk az Egyház ama felhívásáról, hogy könyörögnünk kell Istenhez – mindig és mindenhol – az egész szennyezett kozmosz, legkisebb fivéreink és nővéreink és az univerzum legutolsó porszemének megváltásáért is.

Mindig aggasztó látni, hogy a „spiritualitás" kifejezést milyen könnyedén alkalmazzák anélkül, hogy megemlítenék a Szellemet, amely minden képesség adományozója. A görög patrisztikus hagyománynak nincs is megfelelője a spiritualitásra; ehelyett inkább a Szent Szellem világban véghezvitt tetteiről beszélnek. Nem mindig világos a kortárs teológiai írásokban, hogy a Szellem vajon több-e bizonyos absztrakt főneveknél – szeretet, igazság, béke vagy esetleg zöld béke – nagy kezdőbetűkkel írva. A Szellem, természetesen, „ott fúj, ahol akar" (*Jn* 3,8), amint azt Krisztus közölte barátainak egyikével. Mi csak annyit ismerünk a Szellemből, amennyit egy forró nyári napon egy háztetőn megtapasztalhatunk a hűs szellőből: tudjuk, hogy valami megérint, hogy felfrissülünk, és ruháink kissé meglebbennek. A Szellemet csak környezetünkkel érintkezvén és vele közösségben lévén ismerjük meg.

Az „Isten Szelleme" és a „Teremtés Szelleme" közti különbségtétel volt az, amit a korai keresztény aszkéták saját testükben tapasztaltak meg, a test és lélek kölcsönös összefüggésének fenntartásáért folytatott megfeszített küzdelmeik során. A Szellem valóban az „élet adományozója", az élet minden formájáé. Áthatja és átjárja a világot és nem érthető meg e világon kívül. Mégis, ha a Szellem a földnek alávettetik vagy vele összekevertetik, akkor az Egyház többé nem hivatott a világ átalakítására; akkor a Szellem maga megszűnik olyasvalami lenni, ami megígértetett, és olyasvalamivé lesz, ami kompromittálódik.

A patrisztikus hagyomány ezért hangsúlyozta, hogy az isteni Szellem egyszerre ismert és ismeretlen, látható és láthatatlan, kinyilatkoztatott és elfátyolozott. Ez volt az Új Teológus Szent Simeon és Palamasz Szent Gergely meggyőződése. Ez rejlik az isteni energia és az isteni esszencia közti distinkció mélyén is. Az isteni nevekről írott értekezésében Dionüsziosz Areopagitész az istenséget a kozmoszban lévőként, a kozmoszt felölelőként és a kozmoszon túliként írja le. [23]

APOPHATIKUS TEOLÓGIA

Ezzel eljutottunk az ortodox teológia harmadik jellegzetességéig, a teológia és a költészet, az „aszkézis" és az „esztétika" közötti szoros kapcsolatig. Teológiánk gyakran nem rendelkezik elegendő költőiséggel. Kétségtelenül felbukkant egy sajnálatos hangsúlyeltolódás: Istentől az ember, a testtől a lélek, a teológiai szimbolizmustól a matematikai analízis irányába. Az ortodox tradícióban azonban a legnagyobb és legünnepeltebb teológusok egyúttal költők is voltak: Szent János apostol, Nazianzi Szent Gergely, és Szent Simeon, az Új Teológus. Mindig sokkal több a mondanivaló, mint amit valaha is ki lehetne fejezni. Ezért is helyezték Keleten a hangsúlyt a teológiai beszéd és gondolkodás apophatikus dimenziójára. Úgy vélem, ez az apophatikus dimenzió csodálatos módon, sőt, „természetesen" bontakozott ki a teremtésben. E föld szélessége és szépsége az isteni kegyelem határtalanságának és ragyogásának tükröződése; a környezet iránti tiszteletünk következménye egy párhuzamos bepillantás lehetősége Isten meglepő mélységeibe. A teremtés iránt érzett csodálatunk az abszolútum iránt érzett imádatunkat tükrözi, elhivatásunkat a túlvilágra, meghívást a transzfigurációra.

Az *apofászisz* az *aszkézis* egy eleme; a költészet csöndje önmagunk átadása az élő Istennek; olyan, mint meghalni a test számára, hogy egészen a Szellemben éljünk. Csend és halál kéz a kézben járnak; végképp elcsendesedni olyan, akár a halál. Csend és aszkézis a feltámadáshoz és a Szellemben való új élethez vezetnek.

KONKLÚZIÓ

Amennyiben létezik Isten Szelleme, és az a Teremtés Szelleme is; ha ez a világ Isten teste, az isteni Ige valóságos teste; ha Isten Szelleme valóban feltárja Isten Képét a teremtésben, túl e világ töredezettségén; akkor létezik olyan értelem, melyben ez a világ nem pusztán reflexió,[24] hanem a menny megtestesülése is. Ahogy mi is hiányosak vagyunk az eleven és az anyagi teremtés többi része nélkül, úgy Isten királysága is hiányos a minket körölvévő világ nélkül.

Fordította: Umenhoffer István

Jegyzetek

[1] [Forrás: Barry McDonald (szerk.): *Seeing God Everywhere. Essays on Nature and the Sacred.* Bloomington, 2003, World Wisdom, 253–266. o. – *A szerk.*]

[2] Lásd Alexandriai Szent Atanáz: *On the Divine Incarnation* LIV.

[3] Bessarion, 11. mondás. In Benedicta Ward (ford.): *Sayings of the Desert Fathers*. London, 1975, A. R. Mowbray, 35. o. A „csupa szemre" történik utalás Barsanuphius leveleiben is, lásd *Letters* 120 és 241. [„A szerzetesnek csupa szemnek kell lennie, mint a keruboknak és a szeráfoknak." *A szent öregek könyve.* Budapest, 2001, Bizantinológiai Intézeti Alapítvány, 86. o. – *A szerk.*]

[4] John of Damascus: *On Divine Images* I. 4. [Magyarul: uő: Szent atyánknak, Damaszkuszi Szent Jánosnak védőbeszéde azok ellen, akik elvetik a szent képmásokat. http://www.patriarchatus.hu/damasz.html (utolsó megtekintés: 2013. május 14.), Bugár M. István fordítása. – *A szerk.*]

[5] Uo. 16.

[6] Preserving God's Creation. *King's Theological Review* (London), XIII. évf. (1990) 1. sz. 5. o. Lásd ennek a megvilágító erejű cikknek az első két részét is (XII. évf. [1989] 1–2. sz. 1–5, és 41–45. o.) Ezek a cikkek további anyagokkal és szerkesztői változtatásokkal megjelentek egy görögül kiadott könyvben is, *The Creation as Eucharist* (Athens, 1992, Akritas) címmel.

[7] Lásd *Apologetic Sermon* 3. On the Holy Icons (Migne, PG XCIII. 1604ab).

[8] Philip Sherrard: *The Sacred in Life and Art.* Ipswich (UK), 1990, Golgonooza Press, 84. o.

[9] A húsvéti zsolozsmán énekelt Feltámadás kánonból.

[10] Teológus Szent Gergely: *Homilia* XXXVIII. 11 (Migne, PG XXXVI. 321–324).

[11] Hitvalló Maximosz: *De Ambiguis* 91. Lásd még *Mystagogia* VII. (Migne, PG XCI. 672).

[12] Ankürai Szent Nilus: *Levelek* II. 119 (Migne, PG LXXIX. 252b). Lásd még Órigenész: *Homiliák a Leviták könyvéről* V. 2 (Migne, PG XII. 448–450); illetve D. S. Wallace-Hadrill: *The Greek Patristic View of Nature.* Manchester, 1968, Manchester University Press, főként a 66–79. o.

[13] Lásd Hitvalló Maximosz: *Gnósztikus fejezetek* I. 66 (Migne, PG XC. 1108ab). Az ember papi karakterét illetően lásd Kallistos Ware: The Value of the Material Creation. *Sobornost* (London), VI. évf. (1971) 3. sz. 154–165. o.

[14] Ióannész Klimakosz: *The Ladder of Divine Ascent*, IV. lépcső, 58 (Migne, PG LXXXVIII. 892d–893a).

[15] Az említett ikonok, például Rubljov *Szentháromság*ának részletesebb leírása kapcsán lásd Paul Evdokimov: *The Art of the Icon. A Theology of Beauty*. Redondo Beach (US-CA), 1990, Oakwood Publications, Fr. Steven Bigham fordítása. Rubljov ikonjáról Pavel Florenszkij egyszer kijelentette: „Rubljov Szentháromsága létezik, tehát létezik Isten." [Lásd Pavel Florenszkij: *Az ikonosztáz.* Budapest, 2005, Typotex Kiadó, 54. o. – *A szerk.*] Lásd V. V. Bychkov: *The Aesthetic Face of Being.* Crestwood (US-NY), 1993, Saint Vladimir's Seminary Press, 42. o.

[16] Szent Simeon az Új Teológus: *Az isteni szerelmek himnuszai* XV. 132–133. [Magyar kiadás: Budapest, 2010, L'Harmattan – Odigitria, 71. o. Perczel István fordítása – *A szerk.*] Miként a „*szófia*", úgy a „*khóra*" fogalma is vonatkoztatható Szűz Máriára (vö. az Akathisztosz Himnusz 1. ikoszával: „mert hordozod *[khorészásza]* azt, ki fönntart *[khorei]* mindeneket!"). A liturgia, az ikonográfia és a teremtés közötti összefüg-

gések kapcsán lásd *Orthodoxy and Ecology. Resource Book.* Bialystok, 1996, Syndesmos, 72–81. o.

[17] Lásd Leonardo Boff: *Sacraments of Life – Life of Sacraments.* Washington D. C., 1987, Pastoral Press, 49–51. o.

[18] Nazianzi Szent Gergely: *Letter 101 to Cleidonius* (Migne, PG XXXVII. 181c).

[19] In Joachim Jeremias: *Unknown Sayings of Jesus*. London, 1957, SPCK, 95. o. Reginald H. Fuller fordítása.

[20] Boff: *Sacraments* 38. Pierre Teilhard de Chardin írt hasonlóképpen, megismételve Hitvalló Maximosz képét a „kozmikus liturgiáról". Lásd Teilhard: *Mass on the World*. In *Hymn of the Universe*. New York, 1972, Harper és Row, 16. o. G. Vann fordítása: „A tűz ismét behatolt a világba (…) a láng belülről felgyújtotta az egész világot."

[21] A keresztség szentségének kiszolgáltatásának szövegéből az ortodox egyházban.

[22] Lásd Dionüsziosz Areopagitész: A mennyei hierarchiáról. [Magyarul: in *Az isteni és az emberi természetről. Görög egyházatyák*. Budapest, 1994, Atlantisz. – *A szerk.*]

[23] Dionüsziosz Areopagitész: *On Divine Names* I. 6 (Migne, PG III. 596) és XIII. 1–2 (Migne, PG III. 977). Dionüsziosz művei kapcsán lásd még *Pseudo Dionysius: The Complete Works*. New York, 1987, Paulist Press /The Classics of Western Spirituality/, Colm Luibheid fordítása.

[24] Ez egy jelentős eltérési pont a keresztény teológia és a platonikus filozófia között. A teremtett világ hellenisztikus felfogása, mint az örökkévalóság birodalmának „tükre" vagy „képmása" egyszerre kiváltság, valamint probléma is a teremtés értékének és megszentelt voltának szempontjából. Talán éppen ez az oka a patrisztikus szövegek „ambivalenciájának", melyek olykor kiemelik ennek a világnak a szerető Isten általi teremtését, máskor viszont aláássák a Teremtő és a teremtés közti bensőséges kapcsolatot. Ennek eredménye egy látszólagos ellentmondás egy „monarchikus" teológia és az ebből szükségszerűen következő „dualisztikus" antropológia és kozmológia között, amivel Sallie McFague és mások joggal fordulnak szembe.

Kondor Attila

NATURA ARTIS

Elmélkedések a művészet természetéről

A művészet és természet közötti kapcsolatot szeretném egy sajátos nézőpontból megvilágítani. E vizsgálódás a téma természeténél fogva túlmutat a diszkurzív gondolkodás keretein és átvezet minket a meditatív megismerés területére. Ezért arra kérem a jóakaratú olvasót, hogy a kérdés fogalmi körüljárása előtt tartson velem egy rövid kontemplatív sétára.

Amikor lényem nyitottságában szemlélem a fát, közel enged titokteljes ittlétéhez. Most – miközben lépek – érzem, hogy a föld, amelyen állok valóban a Föld, amelyet képzeletem megszakítatlan pályán körbefut: egy mezőket, hegyeket, tavakat, tengereket és óceánokat hordozó testet vetítve elém. Mert a fa, amelyet szemlélek nem „részlet a látványból", hanem egy jelenlét középpontja. Amikor ily módon szemlélem az élet egyik arcát, nem jut eszembe a természet fogalma, mert abban az eredendő egységben időzöm, amelyben a látó és a látott szét nem választható egymástól. Most nincsenek fogalmak, mert ez a látás nem akar megfogni semmit; nem határoz meg, mert nem akar lehatárolni, mert ez a látás folyamatos emelkedés az eredendőhöz.

Ahogy kilépek a fák közül és rátérek az aszfaltozott járdára, önkéntelen tudatosítom, hogy a kontemplációval párhuzamosan egy testet hordoz tudatosságom, mely jelenleg lényem otthona. Megannyi szokás és emlék tárháza, amely szemlélődésemet átszínezi. Ez a különös, elsimított, szürkés anyag irányt ad a lépteknek és elválasztja a lábakat a földtől. Ez az a mozzanat, ami szinte észrevétlen tereli el a figyelmet az egység szemléléséről. A tiszta és egyhegyű állapot közelisége miatt még pontosan észlelem a folyamatot, ahogy elmém megtelik az aszfaltút hordozta gondolatokkal. Megannyi egymásnak feszülő irány és cél, ami az emberi nyüzsgés világát hozza közel, hogy a megtörhetetlen és megfoghatatlan teljesség látomása helyett a tudatnak fogalmak és képzetek halmazai szabjanak határt. Az aszfalton sétálva önkéntelenül is egyre kevésbé látom a fát, és egyre inkább fogalmakat alkotok róla mint a természet egy részletéről. Az egység, amelyben korábban nem létezett kettősség – ekkor sokféleséggé válik.

Most sétámat visszavezetem az ösvényre a fához, ami egy pillanatra elém tárta a töretlen és teljes természet látomását – közben tudatosítom, hogy egy értőn gondozott füvészkert fái között járok. Egy ilyen kert művelésének elveit az határozza meg, hogy a benne élő növények lényének, létformájának, vagyis a benne lévő lehetőségeknek a teljességét bontakoztathassa ki. Olyan jótétemény ez a növényekkel, amelyet különös szépséggel hálálnak meg. Az együttes szépségükből áradó nyugalom elfeledteti a nyüzsgés világát és magától értetődő természetességével újból emlékezni kezdek arra a fényes és csöndes tisztásra, amely messze túl a tárgyak világán lényem otthona.

Amikor szemlélődésem tapasztalatát úgy próbálom szavakban megragadni, hogy azt állítom, „a Végtelen – csak Ő tudhatja miért – megszámolhatatlan forrást eredeztet ki magából", akkor a természetben látott képek inspirálnak a szemekkel nem látható megragadására. Ha soha nem feledkeznék meg róla, hogy minden ehhez hasonló kép- és fogalomalkotás szó szerint csak hasonlat, akkor kontemplációm nem szakadna meg, hanem töretlen pályán emelne magához vissza ama Teljesség, amely azonos saját valódi természetemmel, igaz önmagammal.

A szemlélődés csöndje, egység-tapasztalata után lassan újra megjelennek azok az emlékek, érzetek, gondolatok, érzelmek, amelyek elhomályosítják, összezavarják és szétszórják figyelmünket. Az egység-tapasztalat szellemi hozadékainak azonban nem kell feltétlenül szétfoszlania a köznapibb tudatfunkciók között. Ennek inkább az ellenkezője az igaz. Maga a szemlélődés nemcsak hogy kifejezhetetlen, de nem is igényli a kifejezést. A szemlélődéshez való felemelkedés menete az, amit meg tudunk ismerni, és ki tudunk fejezni különféle eszközökkel. A szellemi tapasztalatra való „emlékezés" – ez a művészet elsődleges értelme. A festészet, az irodalom, a zene által megteremthetjük ehhez a megfelelő közeget. Minél több eszköz áll a rendelkezésünkre, hogy a felemelkedés művét megalkossuk, úgy ez a törekvés annál inkább áthatja lényünket. A szavakkal kifejezhetetlen kontemplatív igazság jelenléte láthatatlan középponttá válik, hogy életünk különböző szintjei körülötte kristályosodjanak ki.

Ezért a kontemplációban felmerült tapasztalatot először a fogalmi gondolkodás keretei között fogom tárgyalni. Amennyiben sikerül a fogalmiság világának „szűkebb" keretei között alkalmazni egy egyetemes intuíciót, az egyben az adott felismerés elmélyítését is jelenti. Ekkor tovább lehet lépni a gyakorlatibb alkalmazások felé. Ezért e tanulmány célja a művészet és a természet közötti kapcsolat néhány egyetemes kérdésének a megvilágítása, így most nem fogok kitérni a művészeti ágak és a természet közötti sajátos viszonyokra. Ugyanakkor végig szem előtt fogom tartani, hogy a tiszta kontempláció lényegében fogalmakon túli, ezért a fenti szöveg a szavakon túlihoz elvezető

kontemplatív elmélkedés folyamatát rögzíti. Amikor egy ilyen elmélkedésben kérdések merülnek fel, a fogalmi vizsgálat elvezethet az intuitív válasz megtalálásához, ami visszalendít a fogalmakon túli egységhez. Ez a módszer példával szolgálhat a művészet gyakorlatában. A festészet képi gondolkodását ehhez hasonló módon vissza lehet vezetni a képiséget meghaladó egységhez; ahogy a zenei gondolatot is vissza lehet olvasztani a hangzáson túliba.

AZ EMBERI LÉT KETTŐS TERMÉSZETE

Amikor az *„eredendő egység fényes és csöndes tisztására való emlékezés"* emlékedett állapota után visszatérnek a köznapi gondolkodás funkciói – hajlamosak vagyunk ezt úgy értelmezni, hogy a lét „természetfeletti" szemléléséből visszatérünk a dolgok „természetes" szemléletéhez.

Ennek a vélekedésnek ellentmond, hogy az idő- és térfölötti állapot intuíciójából kibontakozó szemlélődés valójában lényem legjobb állapotához emel, ezért amikor benne időzöm, ezt érzem *természetes* állapotnak, amikor az érzések, gondolatok, emlékképek kényszerűen valamiért mégis felbukkannak és elterelnek, akkor valójában a bensőmben lévő ellentmondások zavarnak össze, vagyis éppen ez az összezavarodás az, ami természetellenes. Tehát önkéntelen adódnak a kérdések: mi a természetesség? Mi a saját természetem? És mi maga a természet?

A köznapi tapasztalat és nyelvhasználat *természet* és *természetesség* alatt az ösztönöset érti. Az erősen érzéki emberről azt mondják: „nagytermészetű". Az emberi gyengeséget gyakran azzal mentegetik, hogy „nem tehet róla, sajnos ilyen a természete". Ugyanakkor a természeti környezet szemlélése olyan nyugalmat ad a testnek és a léleknek, ami a legjobb kiindulópont lehet ahhoz, hogy a természetfeletti intuíciója megszülessen. Úgy tűnik, mintha két természet határán állna az ember. Az egyik a „felemelkedés", a másik a „szétszóródás". Most nem áll módunkban még csak vázlatosan sem áttekinteni az ember *kettős természet*éről szóló tanításokat, csupán a kérdéskör egy nyugati és egy keleti alapszövegének néhány, a témánk szempontjából megvilágító erejű részét vizsgáljuk és hasonlítjuk össze.

A Platón *Phaidrosz* című dialógusában olvasható *„theória"*, azaz az „égfölötti szemlélődés" metaforikus képekben gazdag leírása alapvető hatást gyakorolt a nyugati művészetfilozófia kialakulására. Patanydzsali *Jóga-szútrái*nak végletekig összesűrített mondatai viszont kizárólag metafizikai elvek meghatározásaira koncentrálnak, így látszólag fényévnyi távolságban állnak a művészetek világától. Azonban elég csak kissé elmélyülnünk a *Jóga-szútrák* értelmezésében és máris olyan filozófiai elveket kell megértenünk, mint például az *avidjá* (tudatlanság) vagy a koncentráció és az elmélyedés különféle szintjei, amelyek ismerete és megértése nélkül a keleti művészet ikonográfiája teljességgel értelmezhetetlen marad. A keleti művészet ugyanis a kinyilatkoztatott isteni bölcsesség látható, érezhető megjelenítéseként határozta meg magát. A

legősibbnek tartott hindú bölcseleti rendszer, a *szánkhja* lételmélete a buddhizmuson keresztül az egész keleti metafizikai gondolkozásra alapvető hatást gyakorolt. Később pedig teljesen összefonódott a hindú aszkéták bölcseletével, a *jógá*val, egészen addig, hogy e két *darsana* (a védikus kinyilatkoztatással összhangban lévő nézetrendszer) Patanydzsali művének lejegyzésekor (Krisztus után 2. sz.) már egynek számított. Platón műveire követői szinte isteni kinyilatkoztatásként hivatkoztak. Patanydzsali művét szintén kinyilatkoztatottnak tekintik. Ennek ellenére e szövegek távol állnak attól, amit a modern ember vallásosnak gondol, mivel mind a két szerző sokkal inkább a belátásból fakadó intellektuális intuícióval vezeti az olvasót a transzcendens felé, mintsem az isteni tekintélyben megbízó hitre alapozva. Az összehasonlításnál szembetűnő lesz, hogy amíg Patanydzsali *Jóga-szútrái*nak végletekig összesűrített mondatai a metafizikai elvek meghatározásaival a lehető legközvetlenebb formában közelítik meg az adott kérdést, addig Platón bonyolult képes beszédet használ – mintegy körülírja a témát. Ahogy ő fogalmaz: a lélek alkatának leírásához „isteni természetű magyarázatra volna szükség; ahhoz azonban, hogy mihez hasonló, rövidebb, emberi természetű is elég".[1] A *Phaidrosz*ban[2] a lélek isteni és emberi természetéről beszél: egyrészt a lelket „önmagát mozgató" és „keletkezés nélküli kezdetként" fogja fel, ami elpusztíthatatlan és mindennek forrása. Az általa leírt halhatatlanság azonban mégiscsak viszonylagos, mivel a lelket összetettnek és nem megbonthatatlan egységnek tekinti, amikor a szárnyas fogat és kocsisa együttes valóságához hasonlítja. Az istenek lelke azért halhatatlan, mert lélekfogatukban a lovak és maguk a hajtók is egyaránt „derekak". Az emberi lélekfogat esetében azonban csak az egyik ló derék, a másik épp ellenkező fajtából való,[3] zabolátlan, nevelhetetlen, aki hajlamos rossz irányba vinni a lélek szekerét. Az istenek a tökéletességet, időtlenséget tehát benső harmóniájuk, „épségük" miatt élvezik. Teljes voltuk jellemzésére a „szárny" képét használja, amely az isteneket az égi pályákon át elvezeti egy különös, extrakozmikus állapotba, a lét teljességének szemléléséig. Erre a *theória* – szemlélődés – szót használja. (A teória tehát eredetileg szellemi aktivitás volt, a későbbi – ma széles körben használt – *elmélet* jelentés ezen „élő látás" tapasztalatának statikus, „halott" származéka.) Platón „ég fölötti helyről" beszél, amit „még nem énekelt meg földi költő". Ez a világfölötti, érzékfölötti, leírhatatlan, „külső alak nélkül való, meg nem érinthető valóság" az, amely *igazán létezik.* Az emberi lélek viszont „tollát veszítette", ezért nem képes megmaradni az égi szférákban, alábukik és „földből való testet vesz magához, amely a lélek hatalma folytán úgy tűnik, mintha önmagát mozgatná". A földi és az égi ideiglenes egysége miatt halandó.

*

A hindú bölcseletben gyakran alkalmazott *szútra*-stílus lényege (maga a szó azt jelenti: *vezérfonal*), hogy tömör meghatározásokat tartalmazó kijelenté-

sek láncolatát fejti ki, nem használ érveket, mivel tapasztalati tényeket közöl. Ugyanakkor, mivel e tapasztalatok csak rendkívüli szellemi elmélyülés során jöhetnek létre, a *Jóga-szútrá*k megértéséhez olyan magyarázatokra van szükség, amelyek mintegy hidat képeznek a *szútrá*k igazságához felemelő és azokat megtapasztaló létmód és az olvasó emberi létmódja között. A *szútrá*k szellemi térképét tehát csak hozzáértő kommentárral használhatjuk. A szöveg különlegessége már abban is megnyilvánul, hogy első négy mondatával összefoglalja egész mondandóját, a *jóga*-bölcselet lényegének teljességét:

atha jógánusászanam

„Most, az átmenet e kedvező időpontjában elkezdődik a *jóga* tanításáról szóló útmutatás, a múlt hagyományát követve."

jógas csitta-vritti-niródhah

„A *jóga* az elme-mező módosulásainak és működéseinek az uralma."

tadá drastuh szva-rúpé 'vaszthánam

„Akkor (a *vritti*k megszűnésével) a látó saját igaz természetében lakozik."

vritti-szárúpjam itaratra

„Máskor a *vritti*k formájával és természetével azonosul."[4]

Patanydzsali a valóság meglátását írja le, a tisztán szellemi tapasztalaton alapuló megismerést, amit Platón a *theória* leírásában mitikus képekkel írt körül. Az első és legfontosabb kérdés, hogy ki is a „látó" *(drastri)*, akit a szöveg említ. Ezért, hogy elkerüljük a vaskos melléfogásokat, ajánlatos óvatosan és körültekintő tisztelettel fogalmaznunk,[5] ha meg akarjuk teremteni a gondolati előfeltételeit annak, hogy a *jóga*-bölcselet elveit a szerző szándékával egyező módon értsük. A „látó" a teljességgel transzcendens tudat egyik gyakori jelzője, amely *purusa*ként (szó szerint: „ember", „transzcendens lény" jelentéssel) illetve *átman*ként („önmagam", önvaló) is előfordul a *Jóga-szútrák*ban, de a *szútra*-stílushoz híven Patanydzsali csak a leghangsúlyosabb helyeken említi. A tudat és a lét teljessége közötti azonosság, a hindú metafizika alaptapasztalata, az *Upanisadok* nagy mondataiban *(mahávákja)* nyert esszenciális formát, mint a *„pradzsnyánam brahma"* (a tudat Abszolútum), amelyeket az *advaita védánta* bölcseleti rendszere foglalt össze. Ez az egység Patanydzsalinál implicit módon jelenik meg, ez az a saját természet *(szva-rúpa)*, amelyben akkor lakozik,

amikor az elmemező módosulatai fölött tökéletes uralmat gyakorol. Ezért az idézett mondatok nemcsak az emberi szubjektivitás, hanem a lét totalitásának uralmát tételezik, ugyanis elmemező alatt nem csak személyes gondolatvilágot, netán a tudatalattiba szorult emlékeket kell érteni, ugyanis az egész *természet*i megnyilvánulás, azaz a *prakriti,* a *csitta-vritti* következménye.[6]

Szvámí Véda Bháratí – a *Jóga-szútrák* egyik legtekintélyesebb kortárs értelmezője – felhívja a figyelmet arra, hogy teljesen helytelen a *niródha* szót elnyomásként fordítani. Mivel olyan tapasztalatot jelöl, aminek a modern nyelvekben egyszerűen nincs megfelelője, magyarázatában két irányból igyekszik elősegíteni a minél mélyebb megértést. A *niródha* egyrészt uralomként, másrészt feloldásként is megközelíthető.[7] A *prakriti,* az őstermészet nem más, mint az első *vritti,* az első fodrozódás a tudatosság végtelen óceánján. Ha a *purusa* uralja ezeket, akkor saját természetének teljességében időzik, ha azonosul velük, akkor a *vritti*k partikuláris természetével azonosul. Hogyan tudja uralni a *vritti*ket? Azzal, hogy feloldja őket, illetve, hogy szüntelen eloldja magát tőlük. Ha természetének valamelyik aspektusával azonosul, akkor a tudat fölött az adott partikuláris jelenség veszi át az uralmat, hogy aztán még részlegesebb jelenségekre bomolva egyre több feltételtől függő, „létesülő lételőként"[8] elfeledje saját természetének teljességét, szabadságát és feltétlenségét. Ezért amikor a negyedik *szútra* azt mondja, hogy „máskor a *vritti*k formájával és természetével azonosul", ezzel nemcsak a szubjektív emberi létet, hanem az egész objektívként elgondolt természet ontológiai helyzetét is jellemzi.[9]

Visszatérve a *jóga* valódi értelmére tehát nem a tudatban felmerülő hullámok elnyomásáról van szó, hanem uralomról és feloldásról. Mit jelent ez? Értelmezésünk szerint ez az uralom az azonosulás kötelékeitől való folyamatos eloldódást jelenti, ami a művészetben rejlő lehetőségek szempontjából döntő fontosságú belátás.

*

Mielőtt továbbmennénk, tekintsük át vázlatosan az immár feltételeknek alávetett, azaz függő keletkezésben lévő természet kibontakozását a *szánkhja-jóga darsana* szerint. Amikor a „látó" nem azonosul a részleges módosulatokkal, addig egy saját természetének, lehetőségeinek teljességével. Ez a *jóga,* vagyis az „egyesültség" természetes állapota. *Prakriti* és *purusa* egyek. Ekkor a természet egy primordiális egyensúlyi állapotban van. A *prakriti*ben három lehetséges alapelv – *guna* – rejlik, amelyek a *purusa* önnön részleges megnyilvánulásaival való azonosulása, „kiemelő érintése" nélkül nem lépnek egymással kölcsönhatásba. Ezek a princípiumok a *szattva* (tisztaság, jóság), *radzsasz* (kiterjedés, aktivitás), *tamasz* (tehetetlen súlyosság). Ezért a *szánkhja-jóga* szemléletében nem egy külső, objektíven elgondolt kozmikus teremtésről beszélnek, hanem az örök és teljes tudatosság egy hullámának a téves önazonosságból származó

elkülönüléséről, amelynek számos további fejlemény után kibontakozó következménye az érzékileg megtapasztalható létezés, azaz a „világ".

A *purusa,* az örök tudat egyik állandó jelzője, hogy valóságos, akárcsak a platóni „égfölötti hely". Azért valódi, mert nem függ feltételektől. Ezt a feltétlenséget a platóni szöveg mint jellegzetességeken és formákon túli, vagyis „színtelen" minőséget ragadja meg. Itt fontos elgondolkodni azon, hogy elképzeléseink mindig a természet alapminőségeiből indulnak ki (a *szánkhja-jóga* nyelvén ezt a feltételességet *szagunán*ak, „*gunák*kal egyesültnek", vagyis „minősítettnek" nevezik). Ezért az elme hajlamos mindent tárgyiasan, képként elgondolni. A feltétlenség azonban túl van a legszebb képen is, a leghatalmasabb kiterjedésen is. Ugyanakkor a „legszebb", a „legnagyobb" eszméjében a tökéletesre és a végtelenre irányuló gondolat nyilvánul meg. Ez az aktivitás a művészi alkotófolyamat koncentrációjában felemelő és átalakító erővé válhat.

A *purusa* másik jelzője, hogy fénylő, ragyogó. Ahogy ez a „teremtetlen" fényesség megérinti a *prakriti*t, a Természetben rejlő tisztaság, a *szattva* átfényesedik. Titokzatos „ok" miatt (ha egyáltalán lehet okságról beszélni itt) vágy és azonosulás ébred a *purusá*ban az átfényesedett *szattva* iránt. Ezzel sorra kibontakoznak a *prakriti* princípiumai, elsőként a *buddhi,* amelyet makrokozmikus szinten *mahat*nak neveznek. Majd a természet lappangó alapelvei között elbillent egyensúly miatt a *radzsasz* és a *tamasz gunák* is megnyilvánulásra törnek. A következő *evolutum* az *aszmitá,* a vagyokság tapasztalata, amit az *ahankára,* az individuációt, az „én vagyok" tapasztalatát alkotó princípium követ. Ezekből bontakoznak ki a megismerő és cselekvő érzékek (*dzsnyánéndrija* és *karméndrija*), amelyek végül létrehozzák a finom és durva elemeket (az öt *tanmátra* és az öt *bhúta*), amelyek a testi-érzéki értelemben felfogott világ alapját alkotják.[10] A leglényegesebb észrevétel itt az lehet, hogy míg a kifelé forduló és anyag által kondicionált gondolkodásra az a jellemző, hogy a szellemit a testi absztrakciójaként gondolja el, mert pontosan így is tapasztalja, addig a kontemplatív tapasztalat által kialakított rendszerekben a szellemi feltételezi a testit. Úgy tűnik, a platóni filozófia azért használ olyan sok érzéki képet és hasonlatot, mert az emberi közeg, amely számára íródott, csak ezekből képes kiindulni. Patanydzsali viszont olyan vezérfonalat kívánt írni, amelyre csak azok a *jóga-ácsárjá*k (tanítómesterek) képesek támaszkodni, akikben saját meditatív átélésük igazolta a *szútrá*k igazságát, és akik ezt az igazságot szóbeli vezetésükkel képesek tapasztalatilag is „megmutatni" a tanítványaiknak.[11] Az esetitől, a speciálistól haladva az egyszerű felé, így egyre inkább egyetemes elveket ismerünk meg. A megismerés ebben az esetben nem absztrakt tudást, hanem integrációt, a megismerő és a megismert egységét jelenti. Ezért ez a folyamat a megismerő tudat saját alapelvére való visszavezetése, ami nem más, mint a tudatot megosztó hullámok, a *vritti*k tökéletes elnyugvása, amikor a tudat saját örök, romolhatatlan természetébe visszatér.

A *Jóga-szútra* kommentárjai mindig hangsúlyozzák, hogy Patanydzsali olyan valóságokra utal, amelyekről csak a meditatív tapasztalat adhat kielégítő ismeretet, ami analóg a platóni „isteni magyarázattal". Ezt jó végig szem előtt tartanunk. Ezen a módon a *Jóga-szútrák* és a hozzájuk íródott igen terjedelmes kommentár-irodalom világosságot visznek azokba a szellemi régiókba, ahol a nyugati gondolkodásban zavaros, érzéki–mitologikus képek által kialakított szuggesztiók uralkodnak. A *jóga* élő tradíciója így foglalja össze a természet (vagyis a teremtés) jelenségeinek a szerkezetét: az isteni természet nem más, mint *szattva uralta radzsasz guna, ami a szilárd tamasz gunán nyugszik*, a halandó természet pedig *tamasz uralta radzsasz, amiben látens módon szendereg a szattva*.[12] Az utóbbit az *avidjá*, a „nem-tudás" jellemzi, amit nevezhetünk hamis tudatnak is, ebből bomlik ki az a függő keletkezés, amelyet hol vágytermészetként, hol félelemtermészetként vagy haláltermészetként határoznak meg, attól függően, hogy a hamis tudat melyik aspektusa felől közelítjük meg.[13]

A hamis tudat végjátéka: a műviség világa

Az aszfaltot elgondoló és megalkotó ember vajon milyen fogalmat alkothatott magának a természetről? Ami a mai városi környezetben körülvesz, az jórészt Tellum, a Föld belsejéből származik. Azt mondják, hogy a kőolaj, aminek ez a lesimított, szürkés anyag a melléktermé ke, nem más, mint az ősi tengeri élet maradványainak a Föld mélyén összegyűlt üledéke; az aszfalton elhúzó, guruló fémdobozokat is ez az üledék táplálja; és persze maguk a járművek is a talaj mélységéből kitermelt ércek és más nyersanyagok származékai. Az aszfalt-utak világának „alapanyagai" tehát a természetből származnak és az emberi tudás hozza létre, miként a füvészkertet, mégis csalhatatlan bizonyossággal tudjuk azt, hogy az aszfalt-világ elválik az *eredendő*től. De nézzük meg pontosabban, mi válik el mitől? A kert fenoménje mindenki számára nyilvánvalóvá teszi, hogy nem az ember és a természet áll szemben egymással. A helyes érzékünk, a biztos és jó ízlés képes pontosan elkülöníteni a művit a művészitől, a mesterségeset és a mesterkéltet a mesteritől. Tudja, hogy a mesterséges természetellenes, a mestermunka viszont természetes. De ki az, aki bennünk aktív, amikor a jó ízlés kétségtelen sugallatát halljuk, és ki hallgat, amikor ítéletünk hamisan működik?

Az aszfalt és a kerti ösvény kapcsán az emberi létmód és életforma lehetőségeihez érkeztünk.

Miben van a mesteri és a mesterséges közötti különbség, amikor mind a kettő az emberi értelem olyan tiszta minőségeit alkalmazza, mint a geometria, az arányrendszer és arányérzék?

*

Úgy tűnik tehát, hogy amikor a művészet és a természet kapcsolatáról gondolkodunk, nem kerülhetjük ki, hogy egyben a *művészet természeté*ről is gon-

dolkodjunk. Az ízlés a művészi érzék egy partikuláris területe, azonban elég közkeletű fogalom ahhoz, hogy kiindulópontul szolgálhasson a művészet természetének mélyebb, jóval kevésbé ismert arculatainak vizsgálatához. A jelenkor köztudatában valamiféle halvány kép él már csak a művészet funkciójáról, a természet értékeiről és a természet és művészet bensőséges kapcsolatáról. Ez a kép homályos és amorf, mivel a művészetnek az emberi létben betöltött szerepe is ugyanilyen bizonytalan a kortárs társadalmi életben. A zavaros közvélekedések tudatosítása azonban sohasem haszontalan. A gondolkozásnak ezek a szinte élettelen törmelékei ugyanis mind visszavezethetőek élő gondolatokra.

*

Létezik az értelemnek egy tiszta birodalma, amit az emberi, egyedi psziché tartalmai nem érintenek – amelyet a platonikus hagyományban *núsz*ként ismertek –, innét származnak azok az intuíciók, amelyek nemcsak a számokat, de a nyelv összes szavát megteremtették. Platón ezeket az intuitív módon megismerhető, intelligibilis, tökéletesen anyagtalan, időn és téren túli formákat nevezte ideáknak.

Ugyan az ideák a valódi forrásai a testekkel rendelkező világ létezőinek, a testi lét által kondicionált tudat számára mégis nagyon nehéz ennek minden következményét megérteni. Az ideák bizonyos fokú ismerete nélkül képtelenség volna bármit is felfogni az úgynevezett külvilágból, zsigeri reflexeinkben *valamiért* mégsem az ideák világát tartjuk reálisnak, hanem az anyagi, testi létet.

A dolgoknak ez a megfordítása vezet ahhoz, hogy az ideák segítségével megalkotott gondolatokat – a fogalmakat, tulajdonképpen absztrakt, azaz a közönségesen valóságosnak tételezett anyagi világtól „elvont" létezőknek tekintjük. Maga a szó is egyfajta ontológiai hierarchiát jelez: az anyagi jelenséget (jelenséghalmazokat), vagy pontosabban a természet jelenéseit tekinti elsődleges oknak, a fogalmakat pedig másodlagos és ember által alkotott, mesterséges terméknek. Itt egy meglehetősen bonyolult problémáról van szó, amelyet most megkísérlünk szálakra bontani. Valóban létezik ilyen, a fenoménből absztrahált gondolkodás – ez a modern természettudományos gondolkodás –, és ma lényegében ezt tekintik minden tudományosság paradigmájának. Azonban ez a gondolkodás – amely hajlamos magát a gondolkodást is egy biológiai jelenség, az emberi agyműködés származékának tekinteni – valójában ignorálja a gondolkodás valódi forrását, ami anyagtalan és időtlen, tiszta értelem.

A problémát nehezíti, hogy a mai ember általános léttapasztalata, úgy tűnik, egyre inkább erre korlátozódik: ki ne találkozna az emberi lét, gondolkodás testi, biológiai kondicionáltságával – az ellenpéldák pedig szinte csoda- vagy legendaszámba mennek –, amiből kiindulva némi cinizmussal könnyen azt mondhatják, hogy az ideák és maga az isteni létmód nem többek az eredendően reménytelen emberi lét önvigaszánál, naiv dajkamesénél.

A probléma gyökerét a nyugati gondolkodás sajátos dualizmusában találjuk meg. Ez a dualizmus különös módon épp a materializmusban tartja magát a legmakacsabban: ami a testet gondolkodó és animális funkciókra bontja szét.

Ez az „absztrakt gondolkodás" azonban nem más, mint az élő gondolkodás elcsökevényesedése, mert részletekből, mozaikokból rakja ki azt, amit a „látó gondolkodás" egyetlen pillanat alatt felfog és értelmez. A modern nyugati intellektus merev, absztrakt dualizmusa feltehetően azoknak a tradícióknak a félreértéséből származik, amelyek különös hangsúlyt fektettek a létezésben megnyilvánuló kettősségek megértésére. Ezek a rendszerek kimondva vagy kimondatlanul (egy implicit vagy szóban átadott tanítás révén) mindig feloldják a kettőséget egy nagyobb egységben – ez a feloldás azonban egy magasrendű, megvilágosodásszerű intuitív belátásból származik. Enélkül a feloldás nélkül viszont megmarad az értelmi vakság.

Mi az, ami az absztrakt természetszemléletet elválasztja a megvilágosult lét és természetszemlélettől? Ha továbbra is megmaradunk a látás allegóriájánál, azt mondhatjuk, hogy az egyik szennyezett, a másik tiszta. De ugyanígy használhatjuk a „hallás" metaforát is: az egyik ember tisztán „érti" a madarak nyelvét (vagyis a természeti jelenségek totalitásának összhangzatát, a „szférák zenéjét"), a másik nem tudja, mit hall, mert érzékei csak mechanikusan működnek, így jobb híján nem képes többre annál, mint hogy egyszer „élvezze" a hangok szépségét, máskor megrettenjen az ismeretlen hangoktól, ám mindenképpen elszalasztja a lehetőséget, hogy megismerje a természet által adott tanításokat.

*

Ha a felemelkedés csupán egy ösztön jegyében, öntudatlanul történik, az eredmény nem más, mint a civilizáció *l'art pour l'art,* esztétikai (önmagát élvező természet) műveltség szintje, akkor az *avidjá,* a primordiális *nemtudás* jegyében marad. Ez számtalan relatív és szubjektív nézőpontot jelenthet – e szubjektív nézőpontok eredői jelentik azt, amit kollektív nemtudásként, feledéstermészetként határozhatunk meg. A *nemtudás* egyéni és kollektív formái határozzák meg a makrokozmikus természet hamis szemléletét, amelyet egyetemes *feledéstermészet*ként határozhatunk meg. A mechanikus, érzékek által befolyásolt gondolkodás teremti tehát azt a világot, amit az aszfalt kapcsán „mesterségesnek", a civilizációs divattrendek kapcsán „mesterkéltnek" érzünk. Az áttetsző gondolkodás teremti azt a tudományt és világot, amit mesterinek és végső soron művészetnek tartunk.

A bevezető meditáció egység-tapasztalatában egyetemesen része lehet bárkinek, aki képes lényét „megnyitni" és lényét „megtartani" a lét természetesen nyílt állapotában. Ennek ellenére általában még akkor is csak ritkán tapasztaljuk meg, ha kifejezetten törekszünk erre, mivel a törekvő-koncentráció könnyen „elterelődik". Az „aszfalt" fenoménje sűrítette magába azon dolgok

világának a lényegét, amely a lépteinket és ezzel együtt a figyelmünket eltereli és megakadályozza, hogy e nyitottság létrejöjjön. Vagy ha létre is jön, ez húzza vissza, hogy részt vegyen abban a „nyüzsgésben", amely az aszfalt-világ lényege. Mert nem egyszerűen arról van szó, hogy „a külvilág felé húz", hanem egy sem nem természetes, sem nem természetfeletti valóság felé. Nevezzük a jelenségek e világát *műviség*nek. Az aszfalt utat hatalmas reklámplakátok övezik, amelyeken csupa vonzó, vágykeltő képet látunk, amelyek Baudelaire szavaira emlékeztetnek: „mesterséges mennyországok". A természetben járva viszont a külső és a belső közötti határ sokkal elmosódottabb, mint a modern nagyvárosban, ahol ezek élesen elválnak egymástól, és a külvilág tárgyai idegen testekként veszik körül a testünket. A legkülönösebb az, hogy a nagyvárosi terek és eszközök technikai perfekcionizmusa ugyanazokra a tiszta matematikai ideákra vezethető vissza, amellyel bármikor az intuitív megismerés útjára léphetünk. Miért van az, hogy a technikai és fogyasztói civilizáció démonicitását szinte mindenki érzi és megszenvedi, ugyanakkor mégis tehetetlen vele szemben? A *„mesterséges mennyországok"* problémája, hogy a magasrendű esztétikai és matematikai tudás kontrollálatlan, ugyanakkor jól leplezett alacsonyrendű ösztönöket szolgálnak ki: a sóvár irigység, a kapzsiság, a hírnév, az alamuszság, a pletyka szakadatlan újratermelődik a beteljesületlen vágyak gyáraiban.

A mesterkélt vagy absztrakt civilizációt filozófiailag a „lét által meghatározott tudat" eszméje alapozta meg. Az ilyen típusú civilizációban minden azért van, hogy fenntartsa a fizikai létet. Különös, hogy föl sem merült a materialista gondolat kibontakoztatóiban a magától értetődő kérdés, hogy minek kell fenntartani ezt a mulandó létet és tudatot, ha úgy is elenyészik? Pontosabban, a magyarázat igényével ezen a ponton léptek be a darwini *„struggle for life"* és a nietzschei „hatalom akarása" vagy a marxi „osztályharc" koncepciói. Természetesen mindegyik megragadott egy részjelenséget, azonban ha tényleg olyan radikálisak lettek volna, amilyennek magukat képzelték, akkor a végletekig tovább kérdeztek volna, és így eljutottak volna egész odáig, hogy komolyan feltegyék a kérdést: *miért és kinek nyilatkozik meg ez a „lét", ez a „harc", „akarat" és „hatalom"?* Ekkor el kellett volna hagyniuk a felszíni jelenségek síkját, hogy eljussanak a valóban ontológiai és metafizikai válaszhoz.

A MŰVÉSZET MINT MEGTISZTULÁS

A mesterkélt világ mélyén tudattalan ható erők, a vágyak és félelmek elementáris világa a jógikus szemlélet szerint megtisztítható és átalakítható. Az első lépés ebben a folyamatban annak belátása, hogy a tudat egészen addig rabságban van, amíg a *tamasz* (sötétség, tudatlanság, inercia, anyag) uralja a *radzsasz*t (életerő, mozgás), és a *szattva* (tudás, tisztaság) tetszhalott (absztrakt elmélet) marad. Ameddig a tudat *(purusa)* a megnyilvánuló természethez *(szaguna prakriti)* kötöttnek, vagyis függő keletkezőnek, feltételezettnek éli át

magát, egész addig a *tamasz* uralma fennáll. *Purusá*nak a megnyilvánuló – tehát keletkező – természettel való téves önazonosítására a *szanjóga* kifejezést használják, amely szó egyik fontos jelentése eljegyzés, kötelék. Azonban ez az „eljegyzés" különös módon addig nem teljesedhet be, amíg a téves önazonosítás fennáll. A nemtudás gyökerének a felszámolásához vissza kell vezetni a *gunák*at eredeti minőségükhöz. A *gunák* viszont a közönséges érzékek és értelem számára megfoghatatlanok, mert a megnyilvánulásaikban folyton áthatják egymást. Ezért a *szánkhja-jóga* a *gunák*ból kibontakozott durvább elemektől a finomabb elemek felé haladva végzi el az integráció műveleteit. A tárgyakra és formákra irányuló vágyak és félelmek, mint kondicionáló erők közönséges esetben szétszórják a figyelmet. A figyelem egyetlen tárgyra történő összpontosításával a tudatnak ez a magát függésbe hozó mozgása átalakul, és iránya megfordul. A jógikus előkészületek ezért a lét feltételeinek számító elemek vagy lételvek megtisztítására (*bhúti-* vagy *tattva-suddhi*) irányul. A művészet különféle alkotóterületei párhuzamba állíthatóak az egyes *tattvá*kra irányuló tisztító műveletekkel. A művészet legmagasabb aspektusai pedig a durvább elemek finomabbakban való integrálásával hozhatók összefüggésbe.

A *Jóga-szútrák* alapján a művészet egyetemes meghatározása a következő: a tudat módosulatai fölött gyakorolt *uralom* elsajátítása és gyakorlása (figyelembe véve, hogy a jógikus szemléletben nemcsak az elme, hanem a testünk és maga az érzékeinkkel tapasztalható kozmosz is tudati módosulat). Már írásunk elején is hangsúlyoztuk, hogy a *jóga* autentikus képviselői távolról sem valamiféle erőlködést értenek uralom alatt, amit a manapság leggyakoribb felfogásmód is közvetít. Sokkal inkább a feltételektől való fokozatos eloldódás szabadságtapasztalatáról van szó. Természetesen ez a természet feletti uralom egészen távol áll a természet leigázásának modern gyakorlatától. A művészet kiterjesztettebb lehetősége pedig egyfajta előkészület erre az uralomra.

Ha hűségesek szeretnénk lenni az intuitív tapasztalatban megismert létállapothoz és minőséghez, akkor a szellemi tapasztalathoz visszaemelő kontempláció gyakorlásához újra és újra vissza kell térjünk, erőfeszítéseket végezve külső és benső életünk, testünk és lelkünk felemeléséhez. A botanikuskert, ahol az imént időztünk, nem díszpark és nem is gyümölcsös – öncélú esztétizmus és önző haszonelv nélkül, egyedül a tudományos megismerés céljából alkották meg. Ezt az oktatói céllal gyakorolt kertművészetet szinte csak egy lépés választja el a tisztán szemlélődés céljából alkotott kerttől. A *zen,* a *szúfí* és a keresztény misztika szelleme által áthatott kertekben – meglehetősen eltérő formáik mellett – közös, hogy a bennük sétáló pontosan azt érzi, ahol jár, ott a természet már átminősült, egy természeten túlmutató rendbe integrálódott. Ahhoz, hogy megértsük és megtanuljuk azt a művészetet, ami az egység ezen szilárd és megtörhetetlen állapotához vezet, el kell gondolkoznunk a természet és a művészet kapcsolatán. A botanikus kert valahol középtájon helyezkedik

el az őserdő és a kontemplatív kert között, ezért tökéletes helyszín a művészet és a természet kapcsolatát vizsgáló szemlélődés elindításához.

A kertművészet túlmutat önmagán, és metaforaként megsejteti, hogy a felemelkedésen való munkálkodásból sarjad minden művészet. Így magát az alkotás ideáját jeleníti meg. A művészet tehát az, ami a kettősséget integráló erőként lép fel. Ez a meghatározás a manapság alkalmazott gyakorlattól eltérően univerzális létmódként tekinti a művészetet; innen nézve az, amit ma így neveznek, csupán árnyéka annak, ami a művészet valódi értelme. Úgy is mondhatnánk, hogy a művészet a természet önmagára ébredése, a már idézett hermetikai formulák szerint ez az „önmagát uraló természet", ami transzformálja az „önmagát élvező" természetet. Ez a megfogalmazás persze nem abszolút érvényű, hanem egy hasznos hasonlat, mert hajlékonyabban használható természetfogalommal dolgozik.

Úgy érezzük, hogy az egység látomása, amelynek egészen kiemelt pillanatokban lehetünk részesei, a művészet által megtisztított és egységesült térben természetesen jelen van. Pontosabban a kontemplatív kert tanúbizonysága, lenyomata, hű mása a teljesen természetfölötti egységesült állapotnak. Azonban még nem maga az egység. A Paradicsom tisztán *szattvikus* létmódja ez, amelyet azonban fenn kell tartani tiszta, állandó odaadással.

A MŰVÉSZET TERMÉSZETE

De honnét ered maga a művészet? Elsődleges formájában a művészet túl van a munkálkodáson. Ezt abból is beláthatjuk, hogy a gondolkodás munkáját megelőzik bizonyos finom intuitív belátások, amelyek alapján kialakul az, amit látásnak, nyelvnek, hallásnak nevezünk. Azonban ezek az intuitív mozzanatok annyira alapvetőek és gondolkozás előttiek, hogy nem tudatosulnak, holott ezek képezik a mindennapi elmeműködések (láthatatlan) alapját.[14] Minden művészi mozzanat, legyen az zene, írás vagy festészet, tudatosan vagy öntudatlanul ide tér vissza, ezen ontológiai régióba. A mai értelemben vett művészet számára e tudatfölötti mozgás nem igazán tudatosul. Inkább egy többé-kevésbé nehezen beilleszthető élményről szól, amit a művészek, gondolkodók, saját szubjektív lelkiállapotuk, alkatuk szerint megélhetnek elragadtatásként, a harmónia ritka pillanataként, vagy épp gyötrődő, bizonytalan, űzött állapotként.

Az esztétika nyelvén *ihlet*ről beszélnek, a mítosz pedig a Múzsák kegyelméről szól. Ezek a meglehetősen elmosódó, fogalmi gondolkodással nehezen kezelhető kifejezések olyan tapasztalatokra utalnak, amelyek pontosan megfeleltethetőek bizonyos tudatos szellemi gyakorlatok során átélt tapasztalatoknak, és kivételes esetben a meditáció és a kontempláció során elért állapotokkal is analógiába hozhatók. A reneszánsztól datálható modern nyugati művészet gyakorlatában ez láthatólag teljesen véletlenszerű jelenség. Erre először az Égiek kegyelmeként, majd a kantiánus zseniesztétika általános elterjedésével a

természet véletlenszerű csodájaként tekintettek. A kortárs művészetben pedig nemigen merül fel ez a kérdés, mivel a mai művészeti recepció deromantizált, racionális szemléletét a fogalmilag jól megragadható koncepciók érdeklik.[15]

A reneszánsz után Nyugaton elterjedt individualisztikus művészetfelfogás tehát annyiban tér el az univerzálisan felfogott művészetgyakorlattól, hogy az előbbi nincs tudatában eredetének, valódi kiindulópontjának; ehelyett másod, harmadrendű problémák, célok inspirálják. Az egyetemes szemléletbe illesztett művészet viszont tudatosan kifejlesztett kontemplációs gyakorlat. A művészi vagy kontemplatív munka ennek az állapotnak az elérésére, illetve megtartására irányul. Tehát lényegében véve a „cél" és a „kiindulópont" a kontemplációban azonos ontológiai szinten áll. A modernitástól kezdve ez az alap szinte feledésbe ment és ezért célként sem tételeződik, mivel a művészet és az egész modern műveltség deklarált céljai csupa olyasmire irányulnak, amire az univerzális művészetfelfogás csak eszközként tekintett.[16]

Nagyon lényeges itt ismételten kitérni arra, hogy a műalkotások magát a felemelkedett állapotot csak jelezni képesek, nem azonosak azzal. Erre utaltam a bevezető szöveg végén: „*Ha soha nem feledkeznék meg róla, hogy minden (…) kép- és fogalomalkotás szó szerint csak hasonlat, akkor kontemplációm nem szakadna meg, hanem töretlen pályán emelne vissza magához ama Teljesség, amely azonos saját valódi természetemmel, igaz önmagammal."*

Azonban, ahogy megszakad a szemlélődő egység-tapasztalat, szinte észrevétlen módon önmagukban álló valóságot tulajdonítunk a fogalmainknak, kész, szilárd, megfogható dolgoknak érezzük ezeket, amihez képest a kontempláció egy szép, illanóan szubtilis valami, ami talán nem is valóságos.

Ahhoz, hogy e kérdésben tisztán lássunk, meg kell haladnunk a szubjektivitás szintjét, ezért először a művészet makrokozmikus vetületeit tekintjük át, hogy alapjaiban tárjuk fel a művészet univerzális értelmét, mely magában foglalja a mikro- és makrokozmosz egységét, ám egyben túlmutat azon.

A világ természete. Az „alászállás" útjai

Nem a gondolkodás során létrejövő fogalmak, a látás által létrehozott képek vezetnek a teljesség-tapasztalat elidegenedéséhez és kiüresedéséhez, hanem a koncentráció intenzitásának csökkenése, folyamatosságának megszakadása. Miért csökken le a koncentráció ereje? Az idő és tér fölötti állapot intuíciója valójában miért csak pillanatokig izzik fel a maga intenzitásában, amikor ez a szemlélődés, ez az időzés lényem legjobb állapota?

Úgy tűnik, létezik egy hatalmas erő, amely az ember minden fogalomalkotását igazságként, valóságként állítja be, szilárd és erős világ benyomását kelti ott, ahol minden múló és tovaáramló, és emiatt erről a részleges és töredékbe zárt képről azt hiszem, hogy egyetemes érvényű. Ez a hamis tudás nemcsak szubjektív léptékben nyilvánul meg, hanem a makrokozmikus szintet is érinti.

Térjünk rá most ennek vizsgálatára. A művészet ontológiájának a kontempláció csak az egyik aspektusa, amit nevezhetünk a „felemelkedés" útjának, amely a szubjektív és relatív létállapotból az egyetemes felé tart. A másik az „alászállás" vagy teremtés útja. Ez, ha lehet azt mondani, fogalmakkal még kevésbé követhető, leírható tartomány. Már csak azért is, mert a mi fogalmi gondolkodásunkkal nagyon nehezen érthető meg, hogy az Istenség vagy az egyetemesség princípiuma miért teremti meg a relatív állapotokat, mikor „nincs rájuk szüksége", oly módon, ahogy a relatív állapotok az abszolúttól függőek. Itt a szent könyvek és a filozófusok egyaránt képeket és hasonlatokat használnak. A keresztény kozmogónia *ex nihilo* Teremtésről beszél, Plótinosz az *Egy* kiáradását, mint egy túlcsorduló edényt írja le. A hindú *advaita védánta májá*-elméletét csak épp megemlíthetjük: a *májá* nemcsak a közismert káprázat jelentéssel bír, hanem a szanszkrit *májin: teremtő, készítő, alkotó* szóra vezethető vissza. A feledés, az *avidjá* hatóerejeként ez szórja szét tudatunkat a világba.

*

Natura, phüszisz, *prakriti, természet* és *ars*, *poiészisz, krijá, művészet.* Minden nyelvben más árnyalattal bír e fogalom, sőt maguk az egyes kifejezések is számos jelentésréteggel rendelkeznek az adott nyelvben. Szemlélődésünket kezdjük a saját nyelvünkből kiindulva. A művészet lényege az *alakítás,* míg a természeté az *alakulás*. A művészet alkotásait *megteremtik,* a természet gyümölcsei *megteremnek*. A teremtés szót – amely a művészet felsőfokát, isteni arculatát jelenti – önkéntelenül is a természet szó közeli rokonának érezzük.[17]

„visszateremtés".[18] a felajánlás művészete

Ahhoz, hogy elmélkedésünket nyugvópontra vihessük, szükséges még egy lényeges belátásra jutnunk: a spekulatív gondolkozásnak el kell fogadnia a saját határait, s ebben is követnünk kell a hagyományos metafizika nagy gondolkodóit, ugyanis ha valaki fogalmakat kezd alkotni a teremtés forrásáról, a kondicionálatlan állapotról, nagyon könnyen egyfajta *szellemi idolatria* irányába indulhat el, és ahogy e bálványok – vagyis az ész által meghamisított istenképek – hamisnak bizonyulnak, könnyen maguk alá temetik a bálványimádót, amint arra számos példával szolgál a művelődés története. Sajnos, e gondolati megmerevedés általános Nyugaton. A jelenség legjobban talán azokkal a keleti ideákkal és princípiumokkal kapcsolatban válik láthatóvá, amelyek ugyan elterjedtek Nyugaton, de a nyugati ember élő jelentésüknek csupán szegényes árnyékát közelíti meg, és így használja azokat a mai napig (lásd: „*májá* fátyla", *„guru"*, *„átman"*, *„nirvána"*, „Buddha").

A felemelkedés vagy kontempláció mikrokozmikus munkája és az alászállás vagy kibontakozás makrokozmikus munkája analóg szinteket érint. *Evolutio* és *devolutio. Krijá* és *laja.* Kibontakoztató tett és folyamatos eloldódás a kibonta-

kozás során keletkező ragaszkodásoktól, feltételektől. Amennyiben a „felajánlás" vagy az annak megfeleltethető tudati mozzanat nem történik meg, különféle identifikációkon megy át a tudatosság. Eme azonosulások a létesülő lét különféle szintjeit hozzák létre. Ez úgyszintén egy nagyon nehezen felfogható, megérthető kérdés. A spekulációnak itt is jó határt szabni és tisztelettel engedni, hogy akik a „láthatón túl látnak", képek segítségével megerősítsék intuíciónkat.

Az ősi *szánkhja* végtelen számú örök *purusá*t tételez, maga Gautama Buddha – aki nagyon közel áll az ősi *szánkhja* rendszer szemléletéhez – pedig a lények „felmerüléséről" beszél, de nem tárgyalja, hogy mi készteti őket a „függő keletkezés" világába való lépésre. A gnosztikus-keresztény *Gyöngy-himnusz* egy száműzetésbe került királyfi parabolája segítségével próbálja érzékeltetni az örök lélek múló világba kerülésének okát.[19]

Tehát maga az őstermészet (vagy más nézőpontból, a Teremtés) eredete is misztérium, amely az Abszolúttól nem választható el. Patanydzsalitól Ádi Sankarácsárján át a jelenkorig az indiai metafizika tekintélyei mind azt hangsúlyozzák, hogy a *nemtudás,* az *avidjá* maga kezdettelen.[20] Valószínűleg azért, mert ez az ontológiai szint meghaladja az okozatiságot. Ezért a megnyilvánulás kezdetét jelentő, minket érdeklő létállapot iránt mély tisztelettel kell viseltetni, ami a spekulatív-fogalmi gondolkodás járművének elhagyását és a kontempláció gyakorlatának megkezdését jelenti. Tulajdonképp ez a nyugati filozófia művelésének az eredeti metódusa: a bölcsesség odaadó szeretete, tisztelete.[21] A mítoszok nyelvén, perszonalizálva, Szophiában, a Bölcsesség istennőjének alakjában jelenik meg. A hindú tradícióban a mai napig él Szaraszvatí alakjában, aki a bölcsesség, a beszéd és a művészet képességének adományozója, mint az Istenség teremtő arcának, Brahmának a *sakti*ja (teremtő ereje és felesége). A középkori Nyugat *Madonna Intelligenza*ként, Dante Beatriceként ismerte. Személyfölötti aspektusában a neoplatonikus metafizikában *nusz*ként, vagy intelligibilis világként, a keleti metafizikában a *szattvikus,* áttetsző kristályhoz hasonló *buddhi* elveként jelenik meg.

Az Istennő biztató alakja jelzi, hogy az abszolútum megismerhető, ha szavakban nem is kifejezhető. Mert a bölcsesség a természet (vagyis a fogalmakkal megragadható relatív valóságok) ismeretét is jelenti: a mitikus kinyilatkoztatás vagy a metafizikai látás más-más nyelvezettel készít ontológiai térképet a természet relatív valóságáról. A *nusz*ból, a *buddhi*ból szemlélve – Szophia vagy Szaraszvatí ihletésére a természet relatív állapotai teofániákként jelennek meg. A létszemléletnek ez az a nyitottsága, amit a *Bhagavad-gítá* és olyan nagyszerű kommentátorok, mint Abhinavagupta, a szakadatlan *felajánlás* gyakorlásában ragadnak meg.[22] „A belégzést felajánlod a kilégzésnek, a kilégzést a belégzésnek." Mindez – azontúl, hogy a *pránájáma* meditatív mélységű gyakorlásának egy formulája – utal az Abszolútum „kilégzésére" (Teremtés) és „belégzésére" (a Teremtés feloldása): az emanációk szakadatlan pulzációja tehát maga a fo-

lyamatos áldozat. Ebben áll az *avidjá* megszüntetésének gyakorlata. A teljesen *szattvikus*sá vált értelem immár maga is csak felajánlás, eszköz – hullámnélküli, áttetsző, végtelen óceán –, amelyben nincs egyetlen rezdülés, egyetlen tárgy sem, ami elkülönülne. A tudat az azonosulásoktól eloldódva visszatér saját kimondhatatlan természetéhez.

Budapest, 2013. Húsvét

Jegyzetek

[1] Ha a platóni dialógusokról áttérünk a *Jóga-szútrák* tanulmányozására, könnyen az a benyomásunk támadhat, hogy az a fajta lényegiség kerül kibontásra, amire a görög gondolkodó képekben és érvekben gazdag, hosszas előkészítő munka után csak utalni szokott. Itt fontos megjegyezni, hogy ennek elődleges oka az, hogy teljesen eltérő céllal készült a két szöveg, ezért felesleges közöttük valamiféle mesterkélt alá-fölé rendelést megállapítani, pláne a polémia szellemiségét az értelmezésre, a görög és a hindú gondolkodásra erőltetni.

Egyébként írott műveinek jelentőségét maga Platón rendelte – szintén a *Phaidrosz* dialógusban – alá a szóbeli tanításainak. Az írott szöveg ezek szerint egyfajta bevezető, illetve segítség azoknak, akikhez a szóbeli tanítások nem érhetnek el. Ebből arra következtethetünk, hogy Platón valódi tanításait a hindúkhoz hasonlóan szóban adhatta át a tanítványok egy kvalifikált kisebbségének. Úgy tűnik, joggal feltételezhetjük, hogy ezek a szóbeli tanítások továbbadódtak és megőrződtek a középkor hajnaláig virágzó platonikus tradícióban. Elgondolkodtató például, hogy a Platónnal egyenrangú bölcsnek tekinthető Plótinosz mestere, Ammóniosz Szakkasz kizárólag szóban tanított. Ahogy az is elgondolkodtató, hogy a maga teljességében fennmaradt írott plótinoszi *corpus* szinte csak olyan kontemplatív tapasztalatokról számol be, amelyek a tanítások belső, azaz eredetileg szóbelileg átadandó és átadható részét képezték. Ezek írott formában való rögzítése nem lehet véletlen – szinte gondviselésszerű, hogy Plótinosz és tanítványai, akik elterjesztették szemléletét, ezáltal összefoglalták és továbbadták a platóni hagyomány esszenciáját a keresztény középkor bölcseletének.

[2] Platón: *Phaidrosz*. In *Platón összes művei*. II. köt. Budapest, 1984, Európa kiadó, 741–750. o.

[3] A ló és a szekér motívumai a hindú bölcseletben is kedveltek, például a *Svétásvatara-upanisad* címét egy Fehér Ló nevű aszkétáról kapta, mely név megtisztított érzékeire utal. In *Klasszikus upanisadok*. Budapest, 2009, Filosz Kiadó, 233. o. Fordította, szerkesztette és a kísérő tanulmányokat írta Pál Dániel.

A szekér és a tökéletes hajtó (ebben az esetben az Úr Krisna) pedig a *Bhagavad-gítá* egyik központi motívuma.

[4] Usharbudh Arya (Szvámí Véda Bháratí): *Yoga-sutras of Patanjali with the exposition of Vyasa. A translation and commentary*. I. köt. Honesdale, 1986, Himalayan International Institute of Yoga Science and Philosophy, 69–123. o. Pál Dániel fordítása, kézirat.

[5] A nyugati filozófia- és kultúrtörténetírásban rendszeresen félreértelmezik a *jóga* és a *szánkhja* metafizikai alapelveit, mivel a nyugati vallás- és filozófiatörténet kategóriái: a *monizmus*, *teizmus*, *panteizmus* és *ateizmus* fogalmai érvényességüket vesztik a gyakorlati metafizika területén. Itt René Guénon alapvető megállapításaihoz kell tartani magunkat: a hindú metafizikai rendszerek közötti különbségek lényegi oka nem történeti és szubjektív okokban keresendő, hanem abban, hogy más ontológiai nézőpontból írják le a létet (lásd René Guénon: *Általános bevezetés a hindu doktrínák tanulmányozásához*. Debrecen,

1999, Kvintesszencia). A spekulatív gondolkodásra korlátozott újkori nyugati metafizika az egyetemes szellemtörténet sajátos képződménye, amelynek absztrakt gondolati közegét – miután elveszítette kapcsolatát saját világfölötti forrásával – valóban történeti és szubjektív szempontok befolyásolták.

[6] A *szútrá*k lényegüknél fogva elkerülik a spekulatív kérdések kifejtését, így sem a Teremtés, sem a Teremtő fogalma nem merül fel, ami nem jelenti azt, hogy ezek létét tagadná. Egy átlagos keresztény, vagy monoteista hívő nézőpontból tényleg aligha érthető, hogy lényegében a „látó", azaz a teljesen transzcendens, isteni lét nézőpontjához kívánja elvezetni a törekvőt.

[7] Usharbudh Arya (Szvámí Véda Bháratí): i. m. 95. o.

[8] Ezt a folyamatot – szemléletében a *szánkhjá*hoz közel álló – Gautama Buddha *függő keletkezés*ként határozta meg.

[9] Mindezt érdemes összevetni a nyugati alkímiai hagyomány maximájával a „magát élvező" és a „magát uraló" természetről.

[10] A *tattvá*k, vagyis a *prakriti*ben látensen jelenlévő alapelvek kibontakozásának részletes tárgyalása meghaladja mostani kereteinket, ezért néhány komoly és alapos összefoglalóhoz irányíthatjuk az olvasót. A *Szánkhja-káriká* alapszövege mellett a legtökéletesebb klasszikus kifejtése a *Bhagavad-gítá* XIII. fejezete (*Ísvarakrisna: A számvetés megokolása [Szánkhja-káriká].* Fordította és magyarázatokkal ellátta: Farkas Attila Márton és Tenigl-Takács László. Budapest, 1994, A Tan Kapuja Buddhista Főiskola; *Bhagavad Gítá. A Magasztos szózata.* Budapest, 2008, Filosz Kiadó, Baktay Ervin fordítása). Julius Evola tantrákról írt tanulmányának negyedik fejezetét a *tattvá*k teorájának szenteli, összefoglaló szintézisét adva a kérdéskör kasmíri saiva, klasszikus *szánkhja* és védántin megközelítésének (Julius Evola: *A hatalom yogája*. Budapest, 2007, Persica, 65–83. o. Zólyomi Gusztáv fordítása). Szvámí Véda Bháratí *Isten* című könyvének zárófejezete (*A teremtés képlete*) a *tattva*-elmélet igen mélyreható áttekintése (Budapest, 2008, Filosz, 165–215. o. Borkovits Tamás fordítása).

[11] A Nyugaton a modernitással fellépő materialista tendenciák az egyre kevésbé tudatos, vagyis mindinkább „halott", úgynevezett „anyagi" jelenségekre vezetik vissza az élet eredetét, mivel e visszavezetésben keresték az élet „primitív" alapelemeit. A *szánkhja-jóga* (és analóg módon a nyugati gondolkodás is az archaikus természetfilozófiától a skolasztikáig) szintén egyszerű elemek után „kutatott". Azonban szem előtt kell tartani, hogy az egyszerűség vezérelvét lényegében a feltétlenség szinonimájaként használták, ami nagyban eltér a modern materializmus felfogásától. Nagyon érdekes, hogy az úgynevezett klasszikus newtoni fizika „szilárd" anyagfelfogását teljesen „feloldották" a múlt század természettudományos kutatásai. Ez az egyszerű tény is jelzi, hogy filozófiai nézőpontból a klasszikus modern anyag-koncepcióban a feltétlenség (vö. *atomosz*=oszthatatlan) elvét „rossz helyen" alkalmazták, rávetítve a legváltozékonyabb jelenségek körére.

[12] Usharbudh Arya (Szvámí Véda Bháratí): Overview of Sankhya-yoga. Introduction 2. In uő: i. m. 30. o.

[13] Érdemes lenne egyszer alaposan összehasonlítani az *avidjá*t a heideggeri *létfeledés* fogalmával.

[14] Ilyen alapintuíció áll például a modern lélektan által leírt *konstancia-jelenség* hátterében, ami nélkül nem ismernénk meg a térben távolodó, vagy közeledő lényeket, tárgyakat. Ez egyébként univerzális intuíció, amelyet minden tudattal rendelkező lény, tehát az állatok is birtokolnak.

[15] Egy kiemelkedő konceptuális mű mögött ugyanúgy jelen kell legyen egy szupraracionális mozzanat, ami elindítja a gondolkodói-alkotói folyamatot, még ha nem is ihletnek nevezzük. Amikor a konceptualizmus nemcsak a hamis romantikán, hanem a fogalmiság határain is

képes túllépni, találkozik gondolatiságának tiszta, magában való alapjával. Egyébként az angol *concept art* szó a felvillanásszerű ötletre utal. Ezért számos esetben az infraracionalitás a meghatározó, ami viszont sajnos veszélyt jelent, mert sokszor nem más, mint a korszellem felületességéhez való alkalmazkodás – a művészet mögötti tudati irányulás intenzitása nem éri el az intellektuális intuíció mélységét és megmarad efemer ötletnek.

[16] Tulajdonképpen mindaz, amit ma kultúraként ismerünk, ezeknek a gyakorlatoknak a távoli, legyengült, eredetét elfeledett leszármazottja. Ezzel nem akarok a kortárs kultúra lebecsülésének a hibájába esni – hogy érthetőbb legyek, arra utalnék, amit a kulturális élet minden szereplője tapasztal, vagy érez: a művelődés ma olyan terület, amelynek értékei sokkal inkább csak névlegesen elismertek, és amelyeket mesterségesen kell fenntartani, ahelyett, hogy a műveltség által megszerezhető belátásokra tekintenének úgy, mint ami az embert egyedül emberré teszi. Külön tanulmányt érdemelne annak vizsgálata, hogy a művelődés és műveltség társadalmi szerepe miként jutott a jelenlegi mesterkélt helyzetbe, hogy alig több igényes szórakozásnál.

[17] Több *upanisad*i helyen és más hindú szentiratokban is megjelenik, hogy amikor az Önvaló, az *átman* felismeri, hogy egyedül van, félni kezd, s ez vezet a teremtés gondolatához, illetve a teremtés után (mivel mintegy szétosztotta magát) ezért jelenik meg az üresség és a félelem érzése. Fontos, hogy mindezt jól értsük (már amennyire lehetséges a tökéletesen megvalósított *niródha,* azaz a *szahadzsa nirvikalpa szamádhi* tapasztalata nélkül érteni). Ez a „félelem" a *szanjóga* után jelenik meg, vagyis amikor *purusa* már az *avidjá* által lenyűgözötten „eljegyezte magát" *prakriti*vel. Az Önvaló azt hiszi, hogy ezzel vagy azzal a jelenséggel azonos (legyen az relatíve bármennyire „hatalmas" vagy „kozmikus") abban az értelemben, hogy ettől vagy attól függ. Amikor viszont az Önvaló önmagában időzik, saját magában nyugszik a Természet is, a *prakriti* valóban egy vele. Ez a valódi, a tökéletes *jóga,* vagy egyesülés, amelynek megvalósítása a *szahadzsa (természetes, feltétlen) szamádhi*ként is ismert.

[18] A „visszateremtés" a védikus áldozati rituálé önmeghatározása: „Azt mondják, a darabokra hullott Pradzsápati szólt az istenekhez: »Teremtsetek vissza engem!« Az istenek szóltak Agninak: »Tebenned fogjuk visszateremteni őt, Atyánkat, a Teremtés Urát.« »Amikor (felépült az) Egész, akkor belépek Abba« – felelte. »Úgy legyen!« – mondták az istenek. Ezért bár Pradzsápati, mégis Agninak nevezik Őt." *Rigvéda. Teremtéshimnuszok.* H. n. 1995, Farkas Lőrinc Imre Kiadó, 65. o. Fórizs László fordítása.

[19] „Lemégy Egyiptomba, ha onnét elhozod azt a drágagyöngyöt, / mit egy vészthordozó sárkány ölel körül, / felöltheted újra ékköves ruhádat / és azt a stóládat, mely nagy boldogságod; / így leszel örökös a mi országunkban, / emlékében kedves testvéreddel együtt." *A Tamás-akták Gyöngy-himnusza.* In *Apokrifek*. Budapest, 1988, Szent István Társulat /Ókeresztény Írók 2/, 10. o. Ladocsi Gáspár fordítása.

[20] „Ez a nem-Önvaló általi kötöttség, mely a nemtudásból származik és a születés, halál és öregség révén vég nélküli szenvedést okoz, kezdet nélküli (…)" Ádi Sankarácsárja: *Vivéka-csúdámani* (Srí Ramana Maharsi értelmező fordításában). In *Ramana Maharsi összes művei*. Budapest, 2006, Filosz Kiadó, 268. o. Fajd Ernő fordítása.

[21] Pierre Hadot kutatásai bebizonyították, hogy a klasszikus antik nyugati filozófia elsősorban spirituális gyakorlatként működött. Magyarul a következő tanulmánykötet olvasható a kiváló szerzőtől: *A lélek iskolája*. Budapest, 2010, Kairosz.

[22] Abhinavagupta: *Gítárthaszangraha. Összegzés a Srí Bhagavad Gítá valódi és titkos értelméről.* Budapest, 2012, Persica, 89–90. o. „Elmédben nekem ajánlva minden tettet, legfőbb célnak engem tartva, a tudás jógájához folyamodva, rám összpontosítasz szakadatlan. // Ha bennem rögzíted elméd, átkelsz minden akadályon; ám ha az önzés megsüketít, elenyészel." Uo. 244. o. Virág László fordítása.

KÖRNYEZETFILOZÓFIA ÉS KÖRNYEZETI NEVELÉS

„Amennyiben a mi mesterünk bölcsességéhez még egy további utat keresel, jól figyelj! Az értelem szemeivel felismered egy kis darab fában, egy aprócska kőben, a bronzban, az aranyban, az aprócska mustármagban vagy a kölesben az összes mesterséges testi formát lehetőség szerint (in potentia). *Bizonyára nem kételkedsz abban, hogy bármelyikben ezek közül megtalálható a kör, a háromszög, a négyszög, a gömb, a kocka, vagy akármilyen más mértani forma; de jelen van az összes állat formája is, minden gyümölcsé, minden virágé, levélé, fáé és minden hasonló formáé, amely ebben a világban vagy akár számtalan más világban megtalálható.*

Ha tehát nagy művésznek tartjuk azt, aki egy kis darab fából ki tudja faragni egy király vagy egy királyné képmását, illetve egy hangyát vagy tevét, akkor vajon milyen hatalmas mesteri képességekkel rendelkezik az, aki minden lehetőség szerinti létezőt ténylegesen meg is tud valósítani? Vagyis Isten csodálatos kifinomultságában létezik (mirabilis subtilitatis exsistit)*, mivel Ő akármely aprócska anyagi tárgyból bármit elő tud hozni bármely anyagi forma hasonlatosságára, ami ebben vagy akár számtalan más világban létezhet. De még ennél is csodálatosabb hatalma és tudása van annak, aki maga teremtette meg a kölesmagot, és benne [a korábban említett] erőt összesűrítette. Elképesztő mesteri képességről tanúskodik az a bölcsesség, amely minden lehetséges formát elő tud hozni egyetlen magból, és nem is egyszerűen esetleges, hanem valóban lényegi hasonlóság szerint. És minden értelmet felülmúló, kifejezhetetlen bámulat tölt el bennünket, amikor arra gondolunk, hogy [Isten] nemcsak kövekből tud élő embereket támasztani, hanem bizony a semmiből, és úgy hívja a létbe a nem létező dolgokat, mintha azok lennének valamik. Tény, hogy a teremtett alkotói tevékenység* (artes creatas) *csak arra képes, hogy valamit valamiből állítson elő, vagyis a teremtett anyagból a valóság egy olyan másolatát, amely nem minden szempontból tökéletes: például, a bronz anyagából egy az emberhez valamelyest hasonlító szobrot. Vajon ki ez a Mester [Kézműves], aki minden eleve adott anyag nélkül hoz létre valamit, ami nem csupán tökéletlen hasonmás, hanem maga a lényegi valóság? Ilyen vándorlásokon keresztül jutunk előre heves csodálkozás közepette Isten felé, és a lelket lángba borítja a csalhatatlan rátalálás utáni vágy, eleped a szeretetben, amíg a végérvényes üdvösség meg nem nyilatkozik számára."*

Nicolaus Cusanus

Charles Eastman

A NAGY MISZTÉRIUM

Az amerikai indián őseredeti hozzáállása az Örökkévalóhoz, a „Nagy Misztériumhoz", mely körülvesz és átölel bennünket, oly egyszerű volt, mint amilyen emelkedett.[1] Számára ez volt a legfőbb eszme, mely a lehetséges legteljesebb mértékű boldogság és megelégedettség forrása ebben az életben.

A „Nagy Misztérium" tisztelete csendes, magányos, minden önzéstől mentes volt. Csendes, mert minden beszéd szükségszerűen erőtlen és tökéletlen; ezért őseim lelke szavakba nem foglalható elragadtatásban emelkedett Istenhez. Magányos, mert élt bennük a bizonyosságból fakadó hit, hogy Ő közelebb áll hozzánk a magányban, ahol nincsenek felhatalmazott papok, akik ember és Teremtője közé állnának. Senkinek sem volt lehetősége, hogy térítsen vagy gyóntasson vagy bármilyen módon beavatkozzon másvalaki vallásos átélésébe. Közöttünk minden ember Isten fiának teremtetett, és egyenes tartással állt, minthogy tudatában volt isteni természetének. Hitünket nem lehetett krédókban megfogalmazni, vagy kényszeríteni bárkire, aki vonakodott elfogadni azt, ennélfogva nálunk nem volt prédikáció, térítés, sem vallási üldözés, nem voltak gúnyolódók vagy ateisták.

Templomok vagy szentélyek nem léteztek, mindezeket a természet nyújtotta számunkra. Lévén a természettel szoros kapcsolatban élő ember, az indián mélyen költői. Szentségtörésnek tartotta volna, ha házat épít Annak, akivel szemtől szembe találkozhat az ősrégi erdők titokzatos, árnyas ösvényein, vagy az érintetlen prérik napfényes kebelén, a mezítelen sziklák szédítő magasságú csúcsain és pillértornyain, s odafent az éjszaka ékesített boltozatán! Aki átlátszó fátyolfelhőbe öltözteti magát ott, a látható világ peremén, ahol a Nap, a mi Dédapánk, lángra lobbantja esti tábortüzét; Aki meglovagolja a fagyos északi szelet, s szellemét az illatos déli szelekkel leheli ki; Akinek harci kenuja fenséges folyók és beltengerek vizeire száll, Annak nincs szüksége szűkösebb katedrálisra!

Részint a Láthatatlannal – mely vallásos életünk legmagasztosabb kifejezése – való magányos, bensőséges kapcsolatot fejezi ki a *bambeday* szó – szószerinti értelemben „titokteljes érzés" –, amelyet különbözőképpen fordítottak „böjtként" és „álmodásként". Talán jobban értelmezhető „Isten-tudatosságként".

Az első *bambeday,* avagy vallási elvonulás, azt a korszakot jelöli az ifjú életében, amely a keresztény vallásosságban a konfirmációhoz vagy megtéréshez hasonlítható. Miután a megtisztító gőzfürdő segítségével először előkészítette magát, és amennyire csak lehetséges levetett minden emberi vagy érzéki befo-

lyást, a fiatalember felkereste a legnemesebb magaslatot, a legtiszteletteljesebb hegycsúcsot az egész környező vidéken. Tudván, hogy Isten nem tulajdonít jelentőséget az anyagi dolgoknak, nem vitt magával egyéb adományokat vagy áldozati kellékeket, mint szimbolikus tárgyakat, például festéket és dohányt. Azzal a törekvéssel, hogy teljes alázattal jelenjen meg Őelőtte, mokaszinját és ágyékkötőjét kivéve, nem viselt ruhát. A napfelkelte vagy az alkony ünnepélyes órájában, a föld dicsfényeiről megfeledkezve és a „Nagy Misztérium" felé fordulva elhelyezkedett, s ebben a helyzetben maradt mezítelenül, egyenes tartással, csendben és mozdulatlan, kiszolgáltatva az isteni eszköz- és fegyvertár elemeinek és erőinek egy vagy két éjjelen és nappalon át, de ritkán hosszabb ideig. Néha szavak nélkül, rituálisan himnuszt énekelt, vagy felajánlotta a „tömött pipa" szertartást. E szent révületben avagy extázisban az indián misztikus rátalált legmagasztosabb boldogságára és létezésének mozgatóerejére.

Mikor visszatért a táborhelyre, távolságot kellett tartania a többiektől, amíg újra be nem lépett a gőzfürdőbe és elő nem készítette magát a társaival való érintkezésre. A számára megadatott látomásról vagy jelenésről nem beszélt, hacsak nem tartalmazott valamilyen utasítást, amit nyilvánosan teljesítenie kellett. Olykor egy aggastyán, az örökkévalóság partján állva, csekély számú kiválasztott előtt felfedhette régmúlt fiatalságának orákulumát.

Fehér hódítói általában lenézik az amerikai indiánt szegénységéért és egyszerűségéért. Talán mert elfelejtik, hogy vallásuk tiltja a vagyon felhalmozását és a fényűzés örömét. Az indián számára, ahogy a többi céltudatos ember számára is minden korban és nemzetségben Diogenésztől Szent Ferenc testvéreiig, a montanistáktól a shakerekig, a javak szeretete kelepceként jelent meg, egy komplex társadalom terhei pedig hiábavaló veszélyek és kísértések forrásaként. Azonkívül az indián életrendjéhez hozzátartozott, hogy képességének és sikereinek gyümölcseit megossza kevésbé szerencsés testvéreivel. Így szabaddá tette lelkét a kevélység béklyójától, az érzéki vágytól, vagy az irigységtől, és hitének megfelelően végrehajtotta az isteni elrendelést, egy számára mélységesen fontos dolgot.

Egyáltalán nem tudatlanságból vagy meggondolatlanságból eredt, hogy az indián elmulasztott maradandó városokat alapítani és anyagi civilizációt kiépíteni. Vele született életbölcsessége számára a népesség összetömörülése volt minden rossz termékeny szülőanyja, az erkölcsinek nem kevésbé, mint a fizikainak. Az indián amellett érvelt, hogy az étel jó, míg túlságos bősége megöl; hogy a szerelem jó, ám a bujaság elpusztít; s a zsúfoltság és az egészségtelen lakóhely nyomában járó fertőző betegségnél nem kevésbé rettegett volt számára a spirituális erő elvesztése, mely elválaszthatatlan attól, hogy valaki túl közeli kapcsolatban áll embertársaival. Bárki, aki huzamosabb ideig élt szabad ég alatt, tudja, hogy létezik egy magnetikus és határozott erő, mely akkumulálódik a magányban és gyorsan szertefoszlik a tömegben folytatott

életmód következtében. És még ellenségei is felismerték azt a tényt, hogy egy bizonyos, a körülményektől teljesen független benső erő, egyensúly és magatartás tekintetében az amerikai indián páratlan az emberek között.

A rézbőrű indián két részre osztotta az elmét – spirituális és fizikai elmére. Az előbbi tiszta szellem, mely csak a dolgok esszenciájával érintkezik, s ez volt az, melynek spirituális ima általi megerősítésére törekedtek, miközben böjt és fizikai megpróbáltatás révén legyőzték a testet. Az ilyen típusú imában nem kegyért vagy segítségért könyörögtek. Minden személyes dolgot, vagy önös vonatkozást, mint például a vadászatban vagy a hadviselésben való sikert, a betegségből való gyógyulást, vagy egy számunkra kedves élet megóvását, határozottan az alacsonyabb avagy materiális elme síkjára helyeztek, és minden szertartást, bűbájt vagy varázslatot, mely arra szolgált, hogy hasznot biztosítson vagy a veszedelmet elhárítsa, a fizikai énből származónak tekintettek.

A természeti világhoz kapcsolódó imádság rítusai, ismételjük, teljes mértékben szimbolikusak voltak, s az indián sem tisztelte jobban a Napot, mint ahogy a keresztény hódol a keresztnek. A Nap és a Föld – egy magától értetődő példázat értelmében, alig többre tartva a költői metaforát mint a tudományos igazságot – szemléletében minden szerves élet szülői voltak. A Napból, mint egyetemes atyából, alkotóból és forrásból ered a megelevenítő princípium a természetben, s anyánk, a Föld hosszantűrő és termékeny méhében rejteznek a növények csírái és az emberi lények embriói. Ezért az irántuk való tiszteletünk és szeretetünk valóban saját szüleink iránt érzett szeretetünk imaginatív kiterjesztése volt. A gyermeki áhítat ezen érzése összekapcsolódott egy feléjük forduló szolgálatkészséggel, ahogyan egy apához fordulunk, oly örvendetes ajándékokért, melyeket csak kívánhatunk. Ez az anyagi avagy természeti világhoz kapcsolódó ima.

Az elemeket és a természet fenséges erőit, a Villámlást, Szelet, Vizet, Tüzet és Fagyot, mint spirituális hatalmakat, félelemmel vegyes tisztelettel illették, ám jellegükben mindig másodlagosnak és közvetítőnek tekintve azokat. Az a bizonyosság élt bennünk, hogy a szellem az egész teremtett világot átjárja és bizonyos mértékben minden teremtménynek lelke van, habár nem szükségképpen olyan, amely tud önmagáról. A fa, a vízesés, a *grizzly* medve, mindegyik testet öltött Erő, és mint ilyen hódolat és megbecsülés tárgya.

Az indián szeretett összhangot és spirituális közösséget teremteni az állatvilágból származó testvéreivel, akiknek néma lelke megtartott valamit számára a bűntelen tisztaságból, amit az ártatlan és megfontolás nélküli gyermeknek tulajdonítunk. Bízott az állatok ösztöneiben, miként az égből adott miszteriózus bölcsességben; és miközben alázatosan elfogadta testük feltehetőleg önkéntes áldozatát, hogy megóvja a sajátját, szellemüknek az előírt imákkal és felajánlásokkal fejezte ki hódolatát.

Minden vallásban van egy természetfeletti elem, keveredve azzal a befolyással, amit a puszta ész gyakorol hívői felett. Az indián logikus és világos gondolkozó volt azon tárgykörökben, amelyekre megértése kiterjedt, csak nem térképezte fel a természet roppant terjedelmű mezejét, avagy nem fejezte ki a természet csodáit a tudomány szavaival. Ok és okozatról való korlátozott tudásával csodákat látott mindenütt – az élet csodáját a magban és a tojásban, a halál csodáját a villámlásban és a szétterjedő mélységben! A csodák világában semmi sem döbbentette meg; hogy például egy vadállat beszél, vagy a Nap mozdulatlan marad. A szűztől való születés aligha tűnhet csodálatosabbnak, mint minden egyes világra jövő gyermek születése, vagy a kenyerek és halak szaporításának csodája nem kelthet nagyobb ámulatot, mint a betakarítás, mely egyetlen kukoricacsőből származik. Ki ítélkezhet babonája felett? Bizonyosan nem az istenfélő katolikus, vagy éppen a protestáns missziónárius, aki a *Biblia* csodáit betű szerint tanítja! Az ésszerű embernek vagy minden csodát tagadnia kell, vagy egyiket sem, s amerikai indián mítoszaink és hőstörténeteink önmagukban éppen annyira hitelt érdemlőek, mint a hajdani héber történetek. Ha modern típusú elmék vagyunk – mely a természeti törvény fenségét és nagyszerűségét sokkal lenyűgözőbbnek látja, mint bármely egyszeri lehetséges áthágását annak –, ne felejtsük el, hogy mindent egybevetve a tudomány nem adott magyarázatot mindenre. Még szembe kell néznünk a végső csodával – az élet eredetével és alapjával! Itt van a legfőbb misztérium, az istentisztelet lényege, ami nélkül nincs vallás, és e misztérium jelenlétében hozzáállásunk nem nagyon különbözhet az olyan természetfilozófusétól, aki áhítattal eltelve minden teremtményben meglátja az Istenit.

Könnyen érthető igazság, hogy az indián – mindaddig, amíg ősi bölcsessége uralta elméjét – nem irigyelte és nem is vágyott utánozni a fehér ember ragyogó vívmányait. Gondolkozásában magasabbra emelkedett náluk! Megvetette ezeket, pontosan úgy, ahogy egy emelkedett szellem, elmélyedvén komoly teendőjében, elutasítja a puha fekhelyet, a pazar élelmet, egy gazdag szomszéd gyönyörimádó dévajkodását. Világos volt számára, hogy erény és boldogság független ezektől a dolgoktól, ha nem összeegyeztethetetlen velük.

A őskereszténységben kétségtelenül sok vonzó dolgot talált ez az ember, és Jézus kemény kijelentései, melyek a gazdagokhoz és a gazdagokról szólnak, teljesen érthetők a számára. Mégis: a vallás, amit templomainkban hirdettek és gyülekezeteink gyakoroltak, hivalkodó és saját magát felmagasztaló elemével, aktív prozelitizmusával, és – a sajátját kivéve – minden vallás iránti leplezetlen megvetésével, hosszú ideig rendkívüli módon visszataszító volt a szemében. Egyszerű és világos gondolkodása számára a szószék professzionalizmusa, a fizetett prédikátorok, a vagyonos egyház földhözragadt és nem épületes dolog volt, és egészen addig, amíg szelleme össze nem tört, erkölcsi és fizikai alkatát tönkre nem tette a kereskedelem, a hódítás és az erős szeszes italok, a kereszt-

tény misszionáriusok nem szereztek semmilyen valós befolyást felette. Bármily furcsának tűnjön, igaz, hogy titokzatos lelkében a pogány büszkeség lenézte a jó embert, aki azért jött, hogy megtérítse és felvilágosítsa őt!

Nem nyilvánossága és farizeizmusa volt az egyetlen az idegen vallásban, ami megütközést keltett a rézbőrű indiánban. Számára megdöbbentőnek és csaknem hihetetlennek tűnt, hogy ezen maguknak felsőbbrendűséget követelő emberek között léteznek olyanok, akik hitetlenek, akik még csak nem is színlelik, hogy gyakorolják nemzetük hitét. Nemcsak, hogy nem gyakorolták, de odáig alacsonyodtak, hogy káromló és szentségtörő beszéddel sértegették Istenüket! A mi nyelvünkön az Ő nevét nem ejtették ki fennhangon, még a legnagyobb tisztelettel sem, még kevésbé könnyelműen vagy tiszteletlenül.

Sőt mi több, még a vallásukat gyakorló fehér emberekben is sok következetlenséget találtunk az életvezetés vonatkozásában. Rengeteget beszéltek szellemi dolgokról, miközben csak az anyagiakat hajszolták. Adtak-vettek mindent: időt, munkát, személyes függetlenséget, a nő szerelmét, és még a szent hitben való szolgálatukat is! Az angolszász rasszra olyannyira jellemző sóvárgás a pénz, a hatalom és a hódítás után nem kerülhette el tanulatlan bíráinak erkölcsi ítéletét és az uralkodó faj ezen feltűnő jellemvonásának szembeállítását a szelíd és alázatos Jézus szellemével.

Időben felismerhette volna, hogy a fehérek közötti részegeseket és kicsapongókat, akikkel túl gyakran kerül kapcsolatba, a fehér ember vallása ugyanúgy elutasítja, és nem szabadott volna amellett kitartania, hogy kétségbe vonja ezt. Ám nem volt olyan könnyű szemet hunyni vagy megbocsátani a nemzeti rosszhiszeműséget. Amikor Washingtonból, az Atyától előkelő küldöttek – néhány lelkipásztor és méghozzá püspökök – jöttek az indián nemzetségekhez, és ünnepélyes szerződésben felajánlották a nemzeti méltóságot, imával és az Istenük emlegetésével, és mikor az ilyen szerződéseket, úgyszólván, azonnal és szégyentelenül megszegték, akkor különös-e, hogy az eljárásnak nemcsak haragot, de megvetést is ébresztenie kellett? A fehér faj történészei elismerik, hogy az indián sohasem szegte meg elsőként esküjét.

Harmincöt év tapasztalat után a személyes meggyőződésem az, hogy nem létezik „keresztény civilizáció". Úgy vélem, a kereszténység és a modern civilizáció egymással szemben áll és összeegyeztethetetlen, s hitem szerint a kereszténység és a mi ősi vallásunk lényegét tekintve ugyanaz.

Fordította: Kocsi Lajos

Jegyzet

[1] [Forrás: Charles Alexander Eastman (Ohiyesa): *The Soul of the Indian.* I. fej. The Great Mystery. Ebook: http://www.gutenberg.org/files/340/340-h/340-h.htm (utolsó megtekintés: 2013. május 14.) – *A szerk.*]

Frithjof Schuon

A SZŰZ TERMÉSZET METAFIZIKÁJA

Az észak-amerikai indiánok teljes tradíciója, kivéve az Északnyugaton, Kaliforniában és a Délnyugat bizonyos részein élőkét, a geometriai szimbolizmus nézőpontjából benne foglaltatik a körbe írt keresztben:[1] a kör megfelel az Égnek, míg a kereszt kijelöli a tér négy irányát és az univerzum más négyességeit; de jelzi a Föld–Ember–Ég vertikális hármasságát is, amely a horizontális négyességet három szinten fejezi ki. Sőt, azt is mondhatnók, hogy a rézbőrű indiánok bölcsességének alapját – szimbolikusan szólva – a „püthagoreus" négyes és hármas szám – az előbbi „horizontális", míg utóbbi „vertikális" – illetve ezek kombinációja, a tizenkettes szám képezi. Ezt a „tizenkettességet" úgy lehetne illusztrálni, ha három horizontális négyességet helyeznénk egymásra egy központi tengely mentén, vagy precízebben, három korongot, melyek mindegyikén megtalálható a négy irány horizontális keresztje. Ezt a három fokozatot olykor a Naptánc fájára festett három gyűrű jelképezi.[2]

A kereszt és a kör szimbolikájában a Föld térbeli és statikus köre összekapcsolódik a nap (mint időegység) vagy az ég dinamikus és időbeli körével: a kör lehet a horizont – feltételezve benne a keresztet – a négy kardinális ponttal, vagy lehet a Nap útja a reggellel, a nappallal, az estével és az éjszakával, vagy az év a tavasszal, a nyárral, az ősszel és a téllel.

S ami fontos: az ember a centruma mind a tér négy horizontális irányának, mind a kozmikus hierarchia vertikális hármasságának; az utóbbi összefüggésben az Élettel azonosítható és közvetítő szerepet tölt be a „lába alatt" elhelyezkedő Föld és a „feje felett" húzódó Ég,[3] vagy a tehetetlenség és a fény között. Az első szempontból ő az Intelligencia, amelyben a négy égtáj tükröződik és egységre lép, emiatt azonosítható a kozmikus tengellyel, a világfával. Ő a kalumet (békepipa), mely minden lényt egyesít egyetlen imában, miközben ő a centrális Tűz is, mely a világ középpontját jelöli, illetve (ami ugyanaz) ő a parázs a *kalumet*ben, mely a dohányt füstté, avagy a Földet Éggé transzmutálja. Az ember így kétszeresen is „középen van", elsőként a horizontális síkon Intelligenciaként és minden (hozzá viszonyítva nem teljességgel bíró) földi lény szószólójaként, illetve másodszor a vertikális tengelyen, mint közvetítő: benne találkozik a Föld és az Ég, benne lépnek szintézisre az esszenciális lehetőségek, saját létezésének síkján.

Ha az emberi fej megfelel az Égnek és a láb képviseli a Földet, a köldök vagy az anyaméh régiója jelképezi az Embert. Az ember a megtestesült szellem;[4] ha pusztán anyag volna, a lábbal azonosítanák; ha kizárólag szellem, a

fejjel, azaz az Éggel; ő lenne a Nagy Szellem. De létezésének célja, hogy középen legyen: hogy transzcendálja az anyagot ebből a helyzetből, hogy realizálja a fényt, az Eget, erről a közbülső szintről kiindulva. Igaz, hogy más lények is részesülnek az életből, de az ember szintetizálja ezeket: magában hordoz minden életet és ezért minden élet szószólója, a vertikális tengely, ahol az élet megnyílik a szellemre és ahol szellemmé válik. Az anyag hideg mozdulatlansága minden földi lényben hővé lesz, ám a hő csak az emberben válik fénnyé.

Azt mondtuk, az alacsonyabbrendű teremtmények az emberhez képest töredékesek, nem teljesek; de nem csupán ezzel az „esetleges" aspektussal bírnak, mely lehetővé teszi az ember számára, hogy megölje és táplálékként hasznosítsa őket, hanem létezik egy „esszenciális" aspektusuk is, egyrészt konkrét szimbolizmusuknak, másrészt „elsőbbségüknek" köszönhetően: teremtésük megelőzvén az emberét, képesek megnyilvánítani valamit az Isteni Eredetből, és ez az a szempont, mely megköveteli tiszteletüket; eme transzcendens aspektus alapján történhet meg az indiánok világában, hogy a Nagy Szellem szívesen nyilvánítja meg magát állatokon és növényeken keresztül, vagy éppen a Természet nagy jelenségei, a Nap, a szikla, az ég, a föld által.[5] A Nagy Szellem sokszerű manifesztációja a szimbolizmus és az égi tett szempontjából ekvivalens a Nagy Szellemmel; a dolgok önmagukban nem misztériumok, hanem misztériumok megnyilvánulásai, és a Nagy Szellem, avagy a Nagy Misztérium,[6] szintetizálja őket transzcendens Egységében.

*

Az indián tradíció egyik elsőleges jellegzetessége, hogy a „profetikus" elem, mely másutt ritka *avatar*okban kristályosodott ki, úgymond kiterjedt a törzsek valamennyi tagjára, a fokozatbeli különbségek és a döntő megnyilvánulások megszüntetése nélkül. Bizonyos értelemben, bármennyire is meglepőnek tűnhet, minden egyes ember a saját maga prófétája, megkapván saját kinyilatkoztatását, noha természetesen az általános tradíció keretein belül, mely szigorúan szabályozza ennek a kollektív prófétaságnak nem csupán külső, de belső modalitásait is. De hadd ismételjük meg, ez sosem jelenti akadályát egy partikuláris törzsi közösségre vagy épp ezek összességére érvényes nagyobb kinyilatkoztatások meglétének, jól példázza ezt a *kalumet* vagy a Naptánc esete is. Az indián látszólagos „individualizmusára" az ember, a szabad és kvalitatív személy, a tett és a jellem spirituális szerepe ad magyarázatot; ösztönzi továbbá az individuum és a törzs közötti viszony, az ajándékozás, a kötelesség, a nemeslelkűség kölcsönössége által. Ám e szociális kontextusban a leglényegesebb az ember hűsége önmagához, saját látomásához, egy sajátlagos teofániával kötött egyezségéhez, avagy más szavakkal élve, saját „varázsszeréhez" vagy „totemjéhez".[7]

Az indiánra jellemző másik sajátos vonás, mely látszólag ellentétben áll az előzővel, a „poliszintézis", azaz a teremtett világ mélységes homogenitásának

tudata és az ebből fakadó univerzális szolidaritás érzése. Minden teremtményre, ideértve a növényeket és az ásványokat is – de a Természetben lévő dolgokra, például a csillagokra vagy a szélre szintén – testvérként tekint; minden eleven, és minden dolog függ valamilyen értelemben az összes többitől. Az ember, noha egy meghatározott szempontból közvetítő, más tekintetben egyáltalán nem áll szemben a teremtés többi részével. Az indián, akárcsak a sárga rassz egésze – lévén ő is mongoloid – a Természetben él és sohasem különül el tőle; lélektani szempontból olyan, akár egy szamuráj, aki vadásszá vagy nomáddá lesz; kontemplatív spiritualitásának legbensőségesebb és legemelkedettebb pillanatait figyelembe véve kétségtelenül nem nehéz összefüggést felfedezni a zen intuitív és szavaktól mentes módszerével, vagy más szempontból a shinto szellemektől áthatott, élő Természetével.

Az Óvilág bölcseleti tanításai közül a *Bhagavad-gítá* az, ami talán a legszabatosabban – és legmélyebben is – kifejezi az „örök rézbőrű" spirituális attitűdjét. A harc egy *modus vivendi* – a Természet akarata szerint – amelyre ráépül egy csendes és szenvtelen kontempláció az érintetlen pusztaság magányában; Krishna tanításában jelen van egy harcias, de szenvedélyektől mentes belebocsátkozás a formák áramlásába, ugyanakkor egy szemlélődés is, mely mindvégig a középpontban marad, a szikla kikezdhetetlenségével. Az indiánok valójában nem voltak mindig ilyenek – egyetlen civilizáció sem volt még képes teljességében megvalósítani „ideálját" – de tradíciójuk révén legtisztább és legnemesebb pillanataikban – ha szabad így fogalmaznunk – lehetnének és voltak is ilyenek, ha legkiválóbb képviselőiket tekintjük..

A rézbőrű indiánok tradícióját gyakran kifogásolják amiatt, hogy inadekvát elgondolással bírnak a másvilágról. De ez a látszólagos hiány ugyanazon okokra vezethető vissza, mint a shintoizmus esetében: ezen perspektívákban egy alaposan kidolgozott eszkatológia iránti igény fel sem merült, mivel életük mintegy kötelező és kikerülhetetlen minősége garantálja számukra a másvilágot; ez magyarázza mindkét hagyomány esetében a szigorú hajthatatlanságot a doktrínák, az erények, a becsületkódex és a kötelességtudat tekintetében. Valamint arról sem szabad elfeledkeznünk, hogy hindú és buddhista nézőpontból a szemiták eszkatológiája ugyancsak viszonylagosan tökéletlen, mivel elfogadni látszik egyrészről egy kvázi-abszolút büntetés ideáját egy olyan cselekedetért, mely szükségszerűen relatív, másrészről egy örökkévalóságét, melynek kezdete volt. Miként az indián és sintoista eszkatológiák esetében is, erre azt mondjuk, hogy a Mennynek nem csupán szólásra van oka, hanem oka lehet annak is, ha csendben marad, annak megfelelően, amit az emberi befogadó természete megkíván.

A tradicionális indián egyike volt az elképzelhető legszabadabb embereknek, ugyanakkor a legtöbb kötelezettséggel bíróknak is: a hatalmas préri, az erdőségek és a hegyek az övéi voltak; élettere tulajdonképpen nem ismert határokat; mégis egy pillanatra sem tudott elszakadni vallási univerzumától és az általa reá rótt

szereptől. Egyfelől egy szigorúan szimbolikus tér vette körül – mintha hitvallása térbelileg kristályosodott volna ki körülötte –, másfelől azonosult a nagy ösvény engesztelhetetlen útirányával, ami az élet; akár időben vagy térben, az indián sosem hagyta el a látható szimbólumot, melyet átvitt a gyakorlatba és megélt; mondhatnánk azt is, hogy egyidejűleg alávetette magát és meg is valósította azt. S a heroikus szabadság, valamint az isteni kényszer eme kombinációjából nyerte lenyűgöző eredetiségét és azt a részben harcosi, részben szacerdotális nagyságot, amely – más elemekkel, például a csend kultuszával és a szenvtelenséggel együtt – rokoni szálakkal kapcsolja őt az ősi Japán zen szamurájaihoz.

A naptánc[8]

A teurgikus fenomenológia körébe nem csupán szakrális szimbólumok, menynyei áramlatok támogató pártfogásai és szubjektív kegyelmi állapotok tartoznak, hanem ezeken túl és mindenekfelett rítusok is, melyekben az ember aktívan együttműködik az üdvözítő teurgiával. „Fenomenológia" alatt egyszerűen a jelenségek kategóriájának tanulmányozását értjük, nem pedig egy sajátságos filozófiát, mely állítása szerint mindenre magyarázatot tud adni a maga módján, megfigyelve vagy feltárva az ember figyelmében felmerülő jelenségeket, anélkül, hogy képes lenne indokolni ama centrális és megragadhatatlan jelenséget, amely az alanyiság misztériuma; ha elidőzünk egy pillanatra e kérdés felett, azt azért tesszük, mert álláspontunk biztosítja a kulcsot az általunk tárgyalni kívánt téma megértéséhez.

A szubjektumra és objektumra való szakadás a relativitás következménye: eme hasadás vagy polaritás nélkül nem volna sem korlátozás, sem sokféleség, így jelenség sem. A szubjektum saját természetét csak úgy tudja megragadni, ha felismeri azt az objektumban, és felfedezi a tárgyat önmagában, az alanyban, amely a bensővé tett objektum, épp úgy, miként az objektum a külsővé tett szubjektum. A szubjektum kétféleképpen ragadja meg saját valóságát, tudniillik a megfelelések vonatkozásában és a totalitással való összefüggésében: adekvát módon az emberi intelligencia számára elérhető legmagasabb tárgyban és tárgy által képes felfogni, ez pedig az abszolút Objektum; teljességében pedig ezen Objektummal való kontemplatív hasonulásában ragadja meg, mely magával vonja a szubjektum ürességét és kioltódását: üresség azon mentális mesterkedések szempontjától, melyek veszélyeztetik a tiszta Objektum érzékelését, illetve kioltódás azon szenvedélyes elemek szempontjából, melyek lekorlátozzák és elhomályosítják a tükröt, ami az alany. A transzcendens Objektum és a tiszta alanyiság közti egybeesésben ébredhetünk rá a szubjektum ismeretére, ama alanyéra, mely mint olyan, az Objektum egy dimenzióját tárja fel, mégpedig a Tudatosságot; a tiszta alanyiság ugyanis nem más, mint az immanens Objektum, amely abszolút Szubjektumként nyilatkoztatja ki magát, lévén objektív volta csupán fátyol.

A transzcendens Objektum, mely abszolút és határtalan jellege folytán felébreszti a szubjektumban az „immanens transzcendencia" tudatát, ha szabad ilyen paradox kifejezéshez folyamodnunk, lehet az Abszolútum, Isten, vagy a Nagy Szellem ideája, de megnyilvánulhat egy szimbólum alakjában is, például a Napban. A Nap a mi makrokozmikus szívünk, a szív pedig mikrokozmoszunk napja; megismervén a Napot – teljes mélységében – megismerjük önmagunkat. Megismerni az Isteni Objektumot annyi, mint meghalni érte és benne, hogy az megszülethessen bennünk; erre az észak-amerikai indiánok Naptánca az egyik legszembeszökőbb példa.

*

Léteznek emberek, akik a Napot azért tisztelik, mert Isten megnyilvánulása; mások elutasítják a tiszteletét, mivel nem Isten, amit ama tény látszik bizonyítani, hogy lenyugszik. A Nap tisztelői joggal hangsúlyozzák, hogy nem nyugszik le, csupán a Föld forgása teremti meg ezt az illúziót; nézőpontjuk összevethető az ezoterizmuséval, amely egyfelől tudatában van a látható világ jelenségei teofánikus és mintegy szentségi természetének, másfelől a dolgok valós és teljes természetét, s nem pusztán egy partikuláris aspektusát vagy megjelenését ismeri.

Ám egy harmadik lehetőséget is meg kell említenünk, a bálványimádásét: vannak, akik imádják a Napot, de nem azért, mert tudják, hogy Istenről tesz tanúbizonyságot, vagy hogy Isten rajta keresztül nyilvánítja meg Magát, s nem is azért, mert tudják, hogy mozdulatlan és nem nyugszik le,[9] hanem mert azt képzelik, hogy Isten a Nap; ez esetben a Napot semmibe vevő exoterikusok joggal kiálthatnak pogányságot. Viszonylagos értelemben igazuk is van, ám nincsenek tudatában annak, hogy a bálványimádás – vagy pontosabban a Napimádat – csupán egy legitim attitűd degenerációja lehet; kétségtelenül nem egy kizárólagos attitűdé, mindenesetre olyané, mely tudatában van a valós helyzetnek, a szubjektum nézőpontjából éppúgy, mint az objektuméból.

Szigorúan véve a Kába kő előtti vagy a Kába irányában végzett leborulást szintén értelmezhetnők bálványimádó cselekedetként, tekintve, hogy Isten a téren kívül van és a Kába egy térbeli és anyagi tárgy. Amennyiben ez a vád abszurd, annyiban annak tekinthetők a vele rokon, a Princípiumot a Nap „révén" tisztelőkkel, vagy az ikonok keresztény, hindú vagy buddhista tisztelőivel szemben felhozott kifogások is, a princípium szempontjából tekintve és figyelmen kívül hagyva a szintbéli különbségeket, melyek mindig lehetségesek. Egy szúfí egyszer úgy mondta, hogy a Kába forgott körülötte, saját szívében realizálva a valódi Kábát.

*

Hasonlóan az árja – a hindú, a görög-római és az északi – mitológiákhoz, a hüperboreai sámánizmus, ahová az észak-amerikai indiánok differenciált,

mégis homogén tradíciója is tartozik, a szűz Természet megszentelt értelmezéséről tesz bizonyságot: ez tölti be a Templom, valamint az Isteni Könyv szerepét.[10] Ebben fellelhető az ezoterizmus egy eleme – nyilvánvalóan, mivel itt a primordiális vallás egy maradványáról van szó –, melyet a monoteisztikus és szemita exoterizmus kénytelen volt kizárni, köteles lévén szembeszállni a pogánnyá lett vallások naturalizmusával, ám amely, a *religio perennis* vagy egyszerűen az igazság mint olyan síkjáról tekintve, minden jogosultságát megőrizte az ábrahámi monoteizmusok keretein belül is; ugyanis semmi sem akadályozhatja meg a Természetet általában és nagyszerű tartalmait tekintve partikularitásaiban sem – egy bizonyos mindenütt jelenlévő, de összességében relatívnak tekinthető elátkozottság ellenére sem – abban, hogy Istenről tanúskodjanak és olyan kegyek közvetítői legyenek, melyeket bizonyos körülmények között objektíve és szubjektíve is átadhatnak.[11]

Egy példa ezekre a kegyekre, melyet szándékosan az iszlámból veszünk, mivel az fölöttébb absztrakt és ikonoklaszta, a „kegyelem" *(rahmah)*, amely az esőben rejlik, vagy amelyet Isten az eső által küld; a Próféta szerette fedetlen fővel fogadni az esőt ama áldás miatt, amelynek a közvetítője volt. A Nap szintén áldást hordoz, de az iszlám perspektivikus okokból nem használja ezt; más szavakkal, az arabok tudatában a Nap azzal fenyeget, hogy elbitorolja Isten helyét. Teljesen különböző a hindúk perspektívája, akik Suryát, a férfi Napot tisztelik, vagy a japánoké, akik tiszteletükkel Amateraszu, a Napistennő felé fordulnak:[12] e tradicionális világokban, és másutt is, az ember igyekszik a javára fordítani a Nap erejét és ehhez megvannak az eszközei is.[13]

Az észak-amerikai nomád indiánok nagy áldozati Tánca, melyet a Nap erejének szenteltek, korábban másodlagos rítusokat is magában foglalt, melyek jelentősen eltérőek voltak a törzsektől függően: különféle mitológiai elemekből álltak, bizonyos esetekben oly mértékben, hogy ezek a Nap szerepét szinte másodlagossá tették. Ám e komplexitás, mely normális egy olyan széthulló és változékony világban, mint a rézbőrű indiánoké, nem olyan természetű, hogy érvénytelenítené a szóban forgó rituális ciklus alapvető tartalmát; ez a tartalom valójában túlélte mindazon politikai és vallási megpróbáltatásokat, amelyeket a tizenkilencedik század kezdete óta az indiánoknak el kellett szenvedniük.

A Naptánc lényegileg két jelentéssel bír, külsővel és belsővel: az első változó, a második állandó. A Tánc többé-kevésbé külső szándéka lehet egy személyes fogadalom, vagy a törzs boldogulása; vagy, mélyebb értelemben – a cheyenneknél például – a teljes teremtés megújításának vágya.[14] A belső és változatlan törekvés a Nap erejével való egyesülés, a Nap és a szív közötti összeköttetés létrehozása – röviden, megvalósítása annak a sugárnak, mely összeköti a földet az Éggel, vagy eme korábban meglévő, ám elveszett sugár újjáélesztése. E szorosan vett „főpapi" *(ponti-fex)* művelet a „szív-Nap" analógián alapul: a Nap a makrokozmosz szíve, az emberi szív pedig az általunk képviselt mikrokozmosz napja. A látható nap

csupán emlékképe az Isteni Napnak, ám ez a kép, lévén valóságos, igen hatékony és alkalmas az „analogikus mágia" művelete számára.

A rítus központi eleme a fa, a kozmikus tengely képe, amely összekapcsolja a földet az Éggel; a fa a Mennyei Magasság – szükségképpen vertikális – megnyilvánulása a földi síkon, amely lehetővé teszi az áldozati és kontemplatív kapcsolatot a szoláris erővel. A régi idők táncosai ehhez a gondosan kiválasztott, kidöntött, rituálisan felállított[15] fához erősítették hozzá magukat a mellükbe akasztott bőrszíjakkal; napjainkban az áldozati szertartás egyetlen eleme, mely állandó jelleggel fennmaradt, a Tánc ideje alatt – ami akár három, négy nap is lehet – megszakítás nélkül tartó böjt, amely kellően szimbolikus és kvalitatív értékkel bír, ha figyelembe vesszük, hogy a táncosoknak tartózkodniuk kell az ivástól is a perzselő hőségben, miközben órákon át szakadatlanul végzik az előírt mozdulatokat.[16]

A központi – csupasz, ágatlan – fa és a lombfedelű kunyhó körfala közt oda-vissza járt tánc ily módon a légzés két fázisához, vagy a szív lüktetéséhez hasonlítható; az egész megszentelt menedék, közepén a fával, olyan, akár egy hatalmas szív, amelynek megelevenedő pulzálását képviseli a tánc ár-apálya, és ezt a szimbolizmust erősíti az ének és a dobok váltakozó monotonitása, az óceán hullámzását idézve. A centrumból fakad a táncosok ereje; visszahátrálásuk megfelel a fában megjelenő spirituális influencia expanzív – asszimiláló vagy kisugárzó – szakaszának.

Feltehető a kérdés, hogy egy ilyen spirituális megvalósításra irányuló vágy hogyan egyeztethető össze egy merész és hősi élettel, egyszersmind az ebből következő zord és érdes stílussal. Azt kell megérteni, hogy az indián számára az élet „az, ami", s ez annyit tesz, hogy dolgok és események, (lét-)formák és sorsok szövedéke, amelyekben a külső ember részt vesz, eleget téve és alávetve magát azoknak a Természet törvényei szerint, de amelyektől a belső ember független, és amelyeket bizonyos módon transzcendál és ural; ebben benne rejlik a személytelen Természet iránti hódolatnak és a személyiség hősiességben és szentségben való megerősítésének az áldásos egyesítése, és ez adja az indián sztoicizmus alapját, amely e látszólagos ellentmondás morális kifejeződése.[17]

*

A szakrális táncos nem fordítva hátat a központi fának, közelít felé, majd hátrál, mialatt kezeiben sastollakat rázva, szájában sascsont-síppal [*okarina,* a sas lábszárcsontjából készített szakrális hangszer – *A ford.*] rövid lépteinek ritmusát fújja; az így képzett éles és panaszos hang az imával vagy invokációval ekvivalens; az ég mérhetetlen magányában a Nap felé szárnyaló sas rikoltását idézve. A szertartást körben ülő férficsoport éneke kíséri, akik egy hatalmas dobon hevesen verik az egyre gyorsuló ütemet, ekképpen is nyomatékosítva daluk vezérmotívumának férfias karakterét – a földi világ legyőzésének és az

égi világba való visszatalálásnak: diadalnak és vágyódásnak a dala ez.[18] Napkeltekor egy sajátságos rítus veszi kezdetét: a táncosok szembeállnak a kelő nappal és énekelve köszöntik, mindkét karjukat kinyújtva felé, átitatódva „Napenergiával".

A tánc folyamán az indiánok megérintik az áldással telítődő fát, megdörzsölik arcukat, törzsüket, végtagjaikat, vagy imádkoznak a Nagy Szellemhez, mialatt a fához érnek; időnként csodás gyógyulások történnek, imáik meghallgatásra találnak, és oltalmazást nyernek. Különféle rendkívüli jelenségek észlelhetők, néha látomásokként, de mindenekfelett a fát körülvevő üdeségként, kedvező erők jelenlétére utalva.

Az „erő" ideája döntő jelentőségű az indián számára: az univerzum erők szövedéke, ezek azonban mind egy és ugyanazon Erőből áradnak ki, mely mindennek alapját képezi és mindenütt jelenlévő, illetve egyszerre személytelen és személyes is. Az indiánok szemében a spirituális ember egyesült az univerzummal, avagy a Nagy Szellemmel a kozmikus erők révén, melyek átjárják, megtisztítják, átalakítják és óvják; egyidejűleg főpap, hős és varázsló; ezen erők hajlamosak körülötte megnyilvánulni szellemek, állatok vagy a Természet jelenségei által.

A Naptánccal annak elérésére törekednek, hogy permanens belső állapottá váljék: egy meghatározó kapcsolat jön így létre a Szent Égitesttel; egy eltörölhetetlen nyom marad utána a szívben. Megszűnik a profán korlát a hétköznapi tudatosság és az Immanens Nap között, és a személy eztán már valami másnak a jegyében és más dimenzióban él.

*

A Naptáncot évente egyszer tartják meg, nyáron, de visszatükröződésre vagy meghosszabbításra lel a Szent Pipa rítusaiban, melyeket a Tánc emlékére végeznek minden teliholdkor; ezek az összejövetelek a sascsontból készült sípok használata mellett előbb a tér négy Égtájához, majd a négyességet magában foglaló és őrző Nagy Szellemhez intézett imákból állnak. Ehhez a metafizikához kapcsolódó szimbólum, amint elbeszélték nekünk, a körbe írt kereszt: a földi kereszt – észak-déli és kelet-nyugati tengelyével – és az égi kör. A horizontális kereszt végső pontjainál érinti az Eget; középpontja, a Föld-Zenit tengely révén, ugyancsak érintkezik az Éggel, s pontosan ezt jelképezi a Naptánc fája.

E szimbolizmus felidéz egy másik szakrális képet is – a tollas Napét, melyet a bölények köpönyegként használt irháján találhatunk meg és alkalmanként szertartások hátttereként is szolgált. A Nap koncentrikus körökből áll, melyet stilizált sastollak alkotnak; az ebből fakadó benyomás különösen evokatív abban az értelemben, hogy a szimbólum egyidejűleg alkalmas a középpont, a kisugárzás, az erő és a méltóság érzékeltetésére. Ez a szimbiózis a Nap és a sas között, mely korábban a főnökök és nagy harcosok által viselt híres fejdíszen ugyancsak meg-

található, ismét eszünkbe juttatja a Naptánc szimbolizmusát: az ember spirituálisan sassá válik, az Ég felé szárnyalva és azonosulva az Isteni Nap sugaraival.

Fordította: Umenhoffer István

Jegyzetek

[1] [Forrás: Frithjof Schuon: *The Feathered Sun*. Bloomington, 1990, World Wisdom, 14–21. o. – *A szerk.*]

[2] Joseph Epes Brown, aki a szent pipáról írt tanulmányáról ismert, egyszer ezt írta nekünk egy varjú sámánnal kapcsolatosan: „Tökéletes világossággal magyarázta el nekem a Naptánc metafizikáját, elmondván többek közt azt is, hogy a kunyhó az Univerzumot reprezentálja: az élet fája – a középpontban – a tengelye, melynek ágai felfelé nyúlnak, túl az Univerzumon a Végtelen felé. Három kört festenek a törzsre, melyek a három világot jelképezik: a testet, a lelket és a szellemet, avagy a »durvát«, a »szubtilist« és a »tisztát«. A tengely mindenütt jelen van és következésképpen átmegy minden egyes létezőn; a tánc végső célja, hogy a perifériáról visszahúzódván – megtisztulás, áldozat és egyéb rítusok után – megközelítsük a centrumot, azért, hogy azonosuljunk vele."

[3] Hartley Burr Alexander megjegyzi (*The World's Rim*. Nebraska, 1953, University of Nebraska Press), hogy az ember reggel, ébredéskor állítólag ösztönösen a sötétséget eloszlató pirkadó fény felé, tehát kelet felé tekint, és ilyenformán ez az irány (mellyel számos indián rítus kezdődik, illetve a sátrak és kunyhók is erre nyílnak) számára az „előre". Nyugat lesz „mögötte", dél „jobbra" és észak „balra". Továbbá egy álló ember számára (ugyanis ez a természetes pozíciója, mely megkülönbözteti a négylábúaktól) az érzékelhető világ három szférára oszlik, hasonlóképpen, mint az emberi test felépítésénél, ezek pedig: a talaj a lába alatt, az ég a feje felett, valamint a test közepe, a köldök avagy az életet szimbolizáló anyaméh régiója.

[4] Idézzük itt fel a következő sort: *„Et benedictus fructus ventris tui"* [„És áldott a te méhednek gyümölcse" – *A ford.*]. A földi ember a makrokozmosz méhében él, s nem égi fejében.

[5] A sziú szent ember, Fekete Jávorszarvas (vö. John Neihardt: *Black Elk Speaks*. New York, Washington Square Press, 1972. Illetve Joseph Epes Brown: *The Sacred Pipe*. 1953, University of Oklahoma Press [Magyarul: R. M. Utley, J. E. Brown: *A lándzsa és a pajzs. Ülő Bika élete és kora – A szent pipa*. Budapest, 2004, Osiris – *A szerk.*]) hangsúlyozta nekünk, hogy az indiánok nem imádják a sziklákat, fákat és állatokat; de minthogy az ember csak minden más teremtmény után teremtetett, rajtuk keresztül képes és kell megközelítenie Istent. Egy másik sziú (akivel a Black Hills hegynyúlványai mentén haladva beszélgettünk) itt következő szavai ugyanezt a tiszteletet mutatják a természet iránt: „Ez a Buffalo Gap [Bölény-szoros]. Ezen a kapun keresztül özönlöttek be a bölénycsordák. Miként a Nagy Szellem alkotott egy Kaput, melyen keresztül az ember eljuthat Hozzá, úgy alkotott egy másik kaput is, melyen keresztül a bölények jönnek az emberhez." A bölény nem pusztán ajándék Istentől az ember életbentartásához, hanem az Isteni Ige szimbóluma és a Kinyilatkoztatás eszköze is. A *kalumet*et (békepipát) a Fehér Bölény Asszony hozta, egy égi bölény alakult át nővé. „Tradíciónk – mesélte egy öreg cheyenne – ugyanaz, mint ami a *Bibliá*ban írva van; Isten láthatatlan, Ő tiszta Szellem. A Nap és a Föld nem Isten, de számunkra ők olyanok, mintha apánk és anyánk lennének."

[6] Vannak indián nyelvek, melyekben az Isteni Szellemet teljesen másképpen nevezik meg, például ahol a „Nagy Naperőről" beszélnek, de az alapvető doktrína ugyanaz marad.

[7] Ez a szó, mely konvencionálissá vált a fehérek nyelvében, az ojibwe *ototeman,* „fivér–nővér rokonsága" szóból származik. A totemállat analógiát mutat a mi „őrangyalunkkal"; továbbá ne feledjük, hogy az *Evangéliumok*ban a Szent Szellem sem tartotta méltatlannak galamb alakjában megjelenni, s egy rejtélyes szarvasbika felbukkanása térítette meg Szent Hubertust.

[8] [Forrás: Frithjof Schuon: *The Feathered Sun.* Bloomington (US-IN), 1990, World Wisdom Books, 90–100. o. – *A szerk.*]

[9] Az a tény, hogy tudomásunk szerint a Nap kering is, nem olyan tényező, amit figyelembe kell vennünk a Naprendszerünkre korlátozódó szimbolizmusban.

[10] A rézbőrű indiánok érdeméül tudható be az is, hogy mindig védelmezői voltak a Természetnek és a vele való emberi szolidaritásnak. Szószólóik ma is kijelentik: „Nem kívánunk egyenlőséget, csupán annak lehetőségét, hogy élhessük az életünket; elutasítjuk a fehérek útját. A mi értékeink a Természet tiszteletén alapulnak: szerintünk az ember a földé, s nem az ember birtokolja a földet."

[11] Bárhogy legyen is, a bibliai parancs, „hajtsátok uralmatok alá a földet", nem tesz egyebet, mint definiálja az embert; *a priori* a szemita nomádoknak szól, s nem jár azzal a kockázattal, hogy félreértelmezik – a Természet elleni hadüzenet értelmében –, kivéve egy európai, arisztoteliánus és civilizacionista légkörben.

[12] A Nap és a fa közötti viszony – melyet rituálisan a Naptánc elevenít meg – a sintóban is megjelenik, eszerint a primordiális „oszlop", mely összeköti az Eget és a Földet és amelyet „az Ég lajtorjájának" neveznek, a legelső minden teremtett dolog közül; lévén – a mitológiai ingadozások ellenére – Amateraszu a legfőbb Istenség. Erről eszünkbe juthat a zaragozai *Virgen del Pilar:* a Szűz – akinek szoláris természetét ragyogó sugarakból álló glóriája hangsúlyozza – egy mennyei eredetű oszlopon áll.

[13] A hindúk, s különösen a *saurá*k számára a Nap a „világ szeme"; a *Rigveda* szerint ez „az élő és élettelen dolgok" lelke, azaz megnyilvánítja az univerzális szubsztanciát, amely fényes és minden dologba behatol. A *suryadarshana* rítusa abban áll, hogy az újszülöttet egy pillanatra kiteszik a Nap sugarainak, a szoláris csillag jótékony erejére utalva; egy erőre, mely életbe lép egy fogalmi és rituális rendszernek köszönhetően, mely lehetővé teszi ezt az attitűdöt vagy tiszteletet. – Hasonlóképpen, Észak-Amerikában is láttunk indiánokat, amint karjukat kinyújtják a felkelő Nap felé, majd átdörzsölik testüket, hogy átitatódjanak sugarainak erejével.

[14] E párhuzam a kollektív földi szándék és a személyes égi törekvés között egy sajátos aspektusból világosan kifejezi az exoterizmus és az ezoterizmus közötti komplementaritást.

[15] Lásd Joseph Epes Brown: *The Sacred Pipe* (1953, University of Oklahoma Press [magyarul: R. M. Utley, J. E. Brown: *A lándzsa és a pajzs. Ülő Bika élete és kora – A szent pipa*. Budapest, 2004, Osiris]), „The Sun Dance" című fejezetét, valamint George A. Dorsey: *The Arapaho Sun Dance* (Chicago, 1903) és *The Ponca Sun Dance* (Chicago, 1905) című tanulmányait, melyek legalább képet adnak a tánc összes lehetőségéről, beleértve a valamennyi törzsi tradíció változataiban megjelenő mitológiai és rituális különbségeket.

[16] Mindamellett még előfordul, hogy az indiánok titokban az ősi módon gyakorolják a rítust. (Megfordítva, bizonyos szertartások a komolyságot nélkülözve keverednek törzsi mulatságokkal, ugyanakkor egyesek még itt is titkon gyakorolják az eredeti rítust.)

[17] A sintoizmusban ugyanez a komplementaritás mutatkozik meg a Természet-Objektum és a Hős-Szubjektum között, melyben mindkét pólus felidézi a transzcendencia és immanencia misztériumait.

[18] Győzelem, mely legalábbis szimbolikus, áldozati és emiatt valódi; de éppúgy győzelmes egy bizonyos emberi nézőpontból is. A tényleges győzelem az ég ajándéka, nem emberi tett.

Baranyi Tibor Imre

„ISTENÁLOM”

A természetfeletti és a természetalatti megnyilvánulása a természetben

A természet *(phüszisz)* eredeti értelmében messzemenőkig többet jelentett, mint amit ma értenek ezen a kifejezésen. Ma többnyire a tájat, az égboltot, vagy a vadont jelöli, az állat-, növény- és ásványvilágot, azt, ami nem „civilizált” vagy ember által nem lakott, vagyis tulajdonképpen a korporális (’testi’) megnyilvánulás bizonyos területeit. A természet eredeti értelmében azonban nemcsak a *korporális* megnyilvánulás teljességét foglalta magában, hanem a *szubtilis* vagy *pszichikus* (’lelki’) világ jelenségeit is, beleértve mindazt, amit ma okkultnak neveznek, sőt a formanélküli világok összességét is. A természet, amely változó, változásnak kitett, valamint jelenségei és megnyilvánulásai viszonylagosak – létrejönnek, kiteljesednek és aláhanyatlanak –, az Abszolútumból származik, az Abszolútum önmegnyilvánítása, *epifániá*ja. A természet egyrészt elrejti, elvarázsolja *(májá)* a természetfeletti Abszolútumot a természeti létezők legtöbbje elől; másrészt mintegy modalitások és szimbólumok formájában megnyilvánítja azt, egészen odáig, hogy megfelelő rátekintésből azt lehet mondani: az egész természet csak magáról Istenről beszél.

A természet egyrészről bukás, másrészről örömittas diadalének, annak függvényében, hogy az átélő tudat alanyának az Abszolútummal való önazonosság-tudata mennyire sérült meg, vagy úgyszólván mennyire veszett el a kapcsolata Istennel. A természet eltévelyít és elveszít, ugyanakkor utat mutat és megment. Mindezek a lehetőségek az átélő tudati éberségének függvényében valósulnak meg. Ha a tudat irányulása centrifugális, azaz a centrumból a periféria felé forduló, s az Abszolútummal való önazonosság tudata elhalványult, netalán kihunyt („Isten meghalt”), akkor a természet kiút nélküli labirintus, ami előbb-utóbb élettelenné és ellenségessé válik: fenyegető akadály, kizsákmányolandó „energiaforrás”. Amit ki kell kutatni, amit le kell igázni, és erőszak árán is magunkévá kell tenni. Ha azonban a tudat önnön centruma felé fordul, vagyis irányulása centripetális, úgy, hogy alanya az Abszolútummal való potenciális önazonosságát teszi valósággá, a természet életre kel és tanítómesterré nemesedik: szimbolikus tanítások és szellemi iránymutatás eleven tárháza lesz, amit a szellem fénye világít be. Legmagasabb értelemben a

természet – mint a beavatott tudatban feltáruló világ – a primordiális tradíció ('őseredeti hagyomány') szentkönyve.[1] Az Abszolútum ekkor a világok hierarchiáján keresztül jelenik meg a természetben. Az alacsonyabbrendű mindig valamely magasabbrendűre utal szimbolikusan, megfelelő rátekintésben mindig valamilyen önmagán túlmutató jelenséget hordoz, vagyis eleven szimbólum. A szimbólumok egy szupraracionális rend szerint rendeződnek el a pillanatnyilag fennálló világban, s ezek által Isten az útonjáró ember számára útmutatást ad, és őt sajátos módon tanítja.

A természet kinyílása, kiteljesedése és aláhanyatlása, a relatív földi és testi létezés örök történetéről beszél. „Aminek kezdete van, annak vége is van" – mondja a Buddha. Minden, ami született, az felível, kivirágzik, majd aláhanyatlik, a megsemmisüléstől való menekülés és kiút reménye nélkül. Csak ennek Tanúja, az örök szemlélő Abszolútum változatlan és változhatatlan: sem kezdete nincs, sem vége.

*

Ha alaposabban megvizsgáljuk, felfedezhetjük, hogy a világ színei is a természetfeletti rendet tükrözik vissza. A két nem-szín a fehér és a fekete, a nem megnyilvánuló égfeletti eget és földalatti földet szimbolizálja; ahogy Kínában mondják, a *jang*ot és *jin*t, vagy Indiában a *purusá*t és *prakriti*t, az egyetemes esszenciát és szubsztanciát, szellemet és anyagot. Amikor az égfeletti ég belép a megnyilvánulásba s némileg elsötétedik: mennybolt vagy ég lesz belőle, az ég kékje, mert a kék egy sajátos módon alászállott fehér (s nem elkoszolódott, mint a szürke). Ezzel szemben a földalatti föld feketesége (a *materia* megfelelője) a megnyilvánulásba lépve némileg megtisztul vagy megvilágosodik az égfeletti ég fehérjétől, s termőföldként barna lesz, esetleg sárga, mint a sivatag homokja, amiben annyival több a szellemi, amennyivel terméketlenebb, mint a „feketeföld". A szellem ugyanis nem termékeny, legfeljebb megtermékenyít. A tenger azért kék, mert folyékonysága visszatükrözi az ég kékjét, a hegy pedig azért, mert még nem teljesen szállt alá az égből, s még nem lett egészen föld. Amikor az ég kékje és a föld barnája/sárgája egyesül, zöld lesz, a növényvilág zöldje. A fa törzse azért barna, mert a föld tör ki rajta keresztül, hogy visszajusson az égbe, lombja pedig annál világosabb zöld, minél frissebb, minél közelebb van az éghez. A vörös pedig vérként rejtőzik a szellem vitalitását hordozva, a szenvedélytől sötétedik el és akkor, ha megalvad, amikor a szellem elhagyja.

Amikor egy időn kívüli pillanatban Isten mint égfeletti ég ürességként megszüntette magát lenni, létrejött a földalatti föld, a fekete „semmi". Ez a „semmi" csak aktuálisan semmi, potenciálisan minden. A természetben az égfeletti ég és földalatti föld, majd az ég és a föld egyesülni akar, és egyesül is határtalan harmóniában. Az emberben viszont a harmónia megbomlik, mert választania kell „ég" és „föld" között, s idővel, a világciklusban előrehaladva

egyre inkább a föld sötét igézetébe merül, s lelke – ahol ég és föld találkozik – elsötétedik: az ember egyre inkább anyaggá válik. A *Kali-juga* ('Sötét Kor') a megnyilvánuló természetben is megjelenik, egy „elfeketedés" vagy – ahogy Guénon mondja – *szolidifikáció* ('megszilárdulás') formájában: a világ egyre jobban 'megszilárdul', s történései egy általános alászállás keretében egyre szigorúbb fizikai törvényszerűségeknek engedelmeskednek. A kezdetben az úgynevezett fizikai törvények nem kényszerítő erejűek. Jobban hasonlít a világ a képzelethez és az álmok világához, ahol tárgyak lebeghetnek, a sebek összeforrnak, az ember „varázsszőnyegen" repülhet és városok emelkedhetnek az imagináció erejével. „Szegfűvirágleheletzugatagos-örömillatú délövi szélben, fülemüleszavú-méhzizegésű liget susogó sűrűjében" a kezdet finomságát és lágyságát a vég durvasága és alvadt szilárdsága váltja fel: a fehérséggel áthatott üde színességet az elmosódó színek egyre tónustalanabb szürkesége. A tündéreket és királyfikat a feminista és a manager: az ólomvázra fröcskölt szilikonfúria és a teknősbékaszerű páncélos puhatestű. Észak dominanciáját délé, a heroikus férfiét a démoni nőé, a királyokét a plebsé, az épségét a betegségé, az eleven szellemét a gépé, a szférák zenéjét a gépzaj, a minőséget a mennyiség. A Föld mozdulatlan és a világ közepében tündöklő paradicsomát egy űrben bolyongó sárgolyó, ami egy „nagy bumm" révén véletlenül „élhető feltételeket" eredményezett, s a „létért folytatott küzdelemben" a majomemberből „*homo sapiens*t". A létesülés egyre mohóbban elnyeli a Létet, ami passzívan mint létromlás, aktívan mint létrontás ölt testet. Az alászállás folyamata nemcsak az emberi társadalomban mutatkozik meg, hanem a megnyilvánuló természet általános körülményei közepette is. Bizonyos értelemben – bár kétségtelenül nehezebben tetten érhető módon – az egyes fajokon belül is, de leginkább magasabbrendű ideákat megtestesítő létformák eltűnésével, és új, sötét ideákat megtestesítő fajok materializációjával. A pázsit gyomtársulás lesz, az ambrózia parlagfű, a tölgyerdő akác, a kipusztult méhek méze ipari édesítőszer, a rét és a folyópart szúnyog- és kullancsfészek; s az adakozás hiánya ráksejtté,[2] a szellem anyaggá, a szeretet gonoszsággá, az önfeladás önzéssé, a beavatás szektaextázissá és drogizmussá, az öreg bölcs vén hülyévé: – az elixír méreggé lesz.

*

Amikor az eredettel való azonosság tudata meglazul, majd látszólag elszakad (mivel teljes és maradéktalan elszakadás gyakorlatilag nem következhet be), a világ és az emberi tudat elsötétedik, vagy azt is mondhatjuk, hogy megmérgeződik. A mérgek nem egyszerűen az elixírek hiányát képviselik, tehát nem semleges szubsztanciák, hanem aktív hatóanyagok. A méreg elixír-hiány, egyszersmind ellenelixír. Az „univerzális elixír" természetesen Isten, a gyógyulás pedig az őseredeti állapot irányába tett sikeres lépés, vagy magasabb szinten

visszatérés. A legerősebb tudati méreg maga az ördög, aminek a legmérgezőbb anyagok – a botulin vagy az állatvilágban a nyílméregbéka bőrének váladéka – csak evilági lenyomatai.

A legkellemetlenebb és leggonoszabb létformák sötét ideák, emberi „bűnök" manifesztációi állati vagy növényi alakban. Szúnyog, légy, darázs, ördögszekér és parlagfű stb. nem létezett az Aranykorban, ezek jellegzetesen *Kali-juga*beli létformák. Hamvas mondja: „Gyom, baktériumok, férgek nem a lélek termékei, hanem a lélek elfajulásával jöttek létre (korrupció, romlás, létrontás)."[3] De mivel maradéktalanul ártalmas létforma nincs, ezért megfelelő rátekintésből még ezekben is felfedezhetők a gondviselés és a célra irányítás mozzanatai.

A természet az embernek nem igazi otthona. Rousseau tévedése jellegzetesen modern: amikor a városi vagy közös életrend a modernitás térnyerése következtében felborul és elviselhetetlenné válik, felmerül a „vissza a természetbe" gondolata. Pontosabban nem a megfogalmazás téves, hanem ahogy Rousseau elgondolja. A természeti környezet az emberrel együtt romlik meg és száll alá. A környezetszennyezés a tudat elszennyeződésének külvilági lenyomata, miként a hulladék és a szemét – ez a jellegzetesen modern jelenség – is csak a modern ember tudati szemetének és hulladékának evilági lecsapódása. Amikor a vissza a természetbe úgy vetődik fel, hogy vissza a „vadonba", a gondolat elhibázott. Ha viszont a természeten őseredeti vagy édeni természetet értünk, az abba – mint tudatállapotba – való visszatérés valódi – közbülső – szellemi cél lehet. Az ember nem lentről származik, hanem fentről: nem a fizikai értelemben vett „fentről", hanem a szellemiből. Az ember igazi otthona nem a természet, legyen az akár őseredeti vagy édeni, hanem a természetelőtti vagy természetfeletti: ezért nem a vadonban érzi magát otthon az ember, de nem is városi forgatagban: hanem a szentélyben.

*

A világban – és az átélő tudatban – zajló általános és egyre gyorsuló alászállással ellentétben az úton járó megvalósító lényegileg emelkedhet – amennyiben valódi szellemi út bejárása során önmagát az őseredeti állapotba, vagy azon is túl a metafizikai Önvalóba vezeti vissza. Egy hasonlattal élve, olyan ez, mintha egyre *magasabb*ra szálló madárként visszapillantva szemlélné a földet *(a földet mint tudatállapotot)*. Egyre távolabbról és egyre magasabbról látja, ahogy a földi világ mindinkább *mélyebb*re süllyed. Amennyiben a *jugá*kat ('korszakokat') szimbolikusan gömbszférákként képzeljük el, akkor a megvalósító a megnyilvánult világ tekintetében legmagasabban, *de facto* a *Szatja–Krita-jugá*ban ('Aranykorban') van, ám ha visszapillant, a távolban és lent továbbra is „látja", hogy van *Kali-juga* ('Sötét Kor'), és az egyre jobban sötétedik. Mivel lénye nem a *Kali-jugá*ban van, ő maga nem a *Kali-juga* alávetettje és elszenvedője, mégis – ha akarja – tapasztalja azt. Egy magasabb világból minden alsóbb

világ tapasztalható, tehát ha lénye, vagy úgyszólván önazonosítási középpontja momentán az Aranykorban van, tapasztalhatja az összes többi korszakot, ami fordítva nem igaz. A *Kali-juga* lényei és tudatállapotai számára csak és kizárólag *Kali-juga* van (még akkor is, ha azt – mint általánosan lenni szokott – nem annak nevezik). A megvalósító számára tehát van is *Kali-juga* és nincs is. De ez csak a fenti értelmezés szerint igaz.

Egy másik rátekintésből adódó analógia szerint a megszületett testem a születés pillanatától kezdve folyamatosan (4:3:2:1 időarányban) végighalad a *jugá*kon, pontosabban azok mikrokozmikus megfelelőin, és elkerülhetetlenül halad a *Kali-juga* végállomása, vagyis a testi halál felé. Ez a folyamat tehát egy aláhanyatlás, s a profán ember kizárólag ezt szenvedi el, hiszen szinte maradéktalanul azonosítja magát a testével. Ezzel szemben viszont egy ellentétes folyamat is végbemegy, pontosabban végbeme*het,* amit autonóm módon – Isteni útmutatás és inspiráció alapján – én vezérlek: én-tudati lényemnek az aláhanyatlás ellenében való felemelkedése a szellemi út során. Akkor válok halhatatlanná, ha a halálom pillanatában a testem a *Kali-juga* végállomásán lesz (ez elkerülhetetlen), lényegi létemben viszont képes vagyok visszatérni az Aranykor hajnalába. Ez az alkímiai *nigredo* fokozatának megvalósítása.

Hasznos olykor a születés-előtti és a születés-utáni összehasonlítása: ez a kettő sajátos analógiában áll. Minden ember sírva születik, és később a csecsemő látszólag oktalan sírásának oka a születés-előttiből számára még átderengő világ elveszítése kapcsán érzett reménytelensége. A halálban pedig az ember visszahal a születés-előttibe. Senki nem fél attól, ami a születés-előtti, pedig a halálban – analogikusan – oda „jut", ahol a születése előtt volt. A megszülető meghal. A születés tanúja azonban a halálnak is tanúja: se nem születik, se nem hal; születhetetlen és halhatatlan; amit mondani lehet „róla", hogy örökké *van*.

*

Az ősi vagy igazi város, ahol sikerrel befejeződött az édenkert utáni kutatás nomádsága, magasabb méltósággal rendelkezik, mint a vadon. Ám ahogy a város visszatükrözhet valamit a természetfelettiből, elsősorban a tradicionális művészet alkotásai és a tér sajátos kvalifikálása vagy akár mondhatjuk azt is, hogy szakralizálása révén, úgy a természetalattiságnak is termékeny táptalajává válhat. Pontosan ilyen a modern nagyváros, ami egyre inkább gépesített infernális gettóvá válik: nemcsak az egyre alacsonyabb emberi minőség tömeges megjelenése, az élőhalottak falansztere, vagy a brutális környezetszennyezés miatt, hanem például az építészet egyre borzalmasabb monstrumai, a beton-acél-üveg kockaszörnyek és a világ *excrementum*a – a kristály ellenképe – a műanyag inváziója kapcsán. Frithjof Schuon mondta, hogy a beton deszakralizált kő. A vasbetonból készült kockaház, a „lakótelep" az építészet vége: a „szükségmegoldásra" hivatkozó démonian idióta funkcionalitás kérlel-

hetetlen terrorcselekménye. A szorosabban vett „természet" közelségében élni, ebben a viszonylatban kétségtelenül kevésbé rossz, amennyiben az nem merül ki a „körülményekért" és a „szükségletekért" folytatandó állandó küzdelemben. A jelenkori falusi lét telluricitása, a mélyen megromlott közösség tolakodó jelenléte azonban sokszor a város szürke masinizáltságát és „elidegenedettségét" is alulmúlja. A legjobb kétségtelenül kastélyban, esetleg kúriában élni: közel a (parkként megszelídített) természethez, távol a korrupt közösségtől: annyira, hogy ha a beszéd még hallatszik, azt már ne lehessen érteni, hogy miről beszélnek. Helyreállított életrend valódi nem megromlott közösségben, aminek apoteózisa a szakrális egyedüllét. A természetben az ember soha nem érzi magát „magányosnak". A magány a korrupt közösség bosszúja az épséget birtokló vagy sejtő emberen. A magányt – függetlenítve magát a helytől, ahol az ember élni kénytelen – szakrális egyedüllétté kell transzformálni, hiszen ez felel meg az eredeti ontológiai helyzetnek.

A természetből kétfelé vezet az út: a természet*alattiba,* ami a hagyományellenesség, a modern ember útja, a „fejlődés", a „haladás" babonájának végállomása; és a természet*felettibe,* ami a tradicionális princípiumok és megvalósítás jegyében élt élet: az ember igazi és eredeti otthonának újra megtalálása.

Jegyzetek

[1] Ez tulajdonképpen ma sincs másként, amikor a világ nagymértékben – mint Guénon mondja – *szolidifikálódott* ('megszilárdult') a kezdeti vagy aranykori állapotokhoz képest. Ami pedig a modern úgynevezett természettudományokat (biológia, kémia, csillagászat stb.) illeti, amit a természettel művelnek, olyan, mintha valaki úgy akarná megérteni például a *Biblia* „titkait", hogy azt vizsgálgatja, milyen papírra nyomtatták, milyen a festék összetétele, hogyan kötötték be, milyen a súlya stb.

[2] Korunk egyik legpusztítóbb betegsége, a rák kiváltó oka szellemi síkon a *zakát* (az iszlám harmadik tartópillére) vagy keresztény nyelven szólva az alamizsna, az adomány, a lemondás, az elengedés, a kevesebbel beérés eltűnése. (Ez eredetileg természetesen nem morális síkon merült fel, miszerint „dicséretes dolog", ha valaki adakozik, hanem az Alanyba való *autoreductio* úgyszólván természetes velejárójaként). Mivel ez mára gyakorlatilag globálisan kiveszett, ismeretlenné vált, eltűnt, sőt ostobaságnak számít, s csak a mindent felzabálás, mindent magamévá tétel, a nekem minden jár, a lemondani semmiről sem tudás és harácsolás él, ennek „honoráriuma" testi síkon a *carcinoma*.

[3] Hamvas Béla: *Naplók*. II. köt. Budapest, 2010, Medio Kiadó /Hamvas Béla művei 24/, 248. o.

Fritz Meier

A TERMÉSZET AZ ISZLÁM EZOTERIKUS MONIZMUSBAN

„Látod amottan a holdat?
Csupán a fele látszik,
Mégis kerek s gyönyörű!

Sok dolog van ekképpen,
Min önhitten gúnyolódunk,
Mert szemünk teljesen vak rá.”
Matthias Claudius (1740–1815)

I. A TEOLÓGIA AZ EZOTERIKUS SZEMLÉLET FÉNYÉBEN[1]

Az iszlám gondolkozás történetének egyik legkülönösebb alakja a Hidzsrát követő hetedik, Krisztus születését követő tizenharmadik század perzsa misztikusa, Azíz ibn-Muhammad-i Naszafí. Habár a rá vonatkozó információink meglehetősen szórványosak – részben pedig megbízhatatlanok is –, írásai alapján nem nehéz kijelölni helyét a muszlim misztikán belül. Az iszlám világ távoli észak-keleti peremén, Turkesztánban született, s gondolkodását tekintve is az iszlám peremén helyezkedett el.[2] A misztikusok rendszerint az iszlám valamelyik nagy teológiai áramlatához kapcsolódtak, legyen az a *szunna,* a *sía* vagy valami más, s amennyiben mégsem sorolhatók egyik irányzathoz sem, annak az az oka, hogy életművük annyira messze esett ezektől a kérdésektől, hogy semmiféle mondanivalójuk nem volt velük kapcsolatban. Ami azonban Naszafít illeti, ő kifejezetten ezekkel a kérdésekkel foglalkozott, mégis távol tartotta magát a különféle irányzatoktól.

E sajátos hozzáállás oka az volt, hogy Naszafí sokkal realisztikusabban tekintett az igazságra, mint a többi misztikus. Számára az igazságot az iszlám egyik dogmatikus irányzata sem zárta magába, noha mindegyikük isteni kiválasztásra és kizárólagos legitimitásra tartott igényt. Naszafí számára az igazság a különböző irányzatok között avagy fölött volt, s úgy kapcsolódott ezekhez, mint egyazon téma a különféle változataihoz; helyesebben az igazság egy olyan láthatatlan célt képezett, amely felé az összes részleges hitvallás törekedett, amelytől azonban mindegyik egyaránt távol maradt.[3]

Éppen ezért hajlamosak lehetnénk Naszafít a modern összehasonlító vallástudomány, vagy legalábbis a vallásfilozófia előfutárának tekinteni – ezeknek ugyanis bizonyos értelemben úgyszintén az irányzatok fölé kellene emelkedniük. De nem feledkezhetünk meg itt egy fontos különbségről. Rudolf Otto szerint van valami, aminek a modern vallásfilozófia szánalmasan híjával van, s ez az igazi vallásra vonatkozó bizonyosság, ugyanis csak ez gondoskodik arról a szilárd pontról, amely a számtalan változat, irányzat és felekezet értékelését és osztályozását lehetővé teszi. „Mert – mint Rudolf Otto mondja – amit itt osztályozni kellene, az többnyire egyáltalán nem olyan természetű, mint az azonos genushoz tartozó különböző speciesek, tehát nem olyan szempontok szerint viszonyulnak egymáshoz, mint egy *analitikus* egység részei, hanem úgy, mint egy *szintetikus* egység részelemei. Olyan ez, mintha egy nagy halnak először csak néhány része válna láthatóvá a víz felszíne fölött, és mi ennek alapján kísérelnénk meg faj és nem szerint osztályba sorolni a háta domborulatát, a farka hegyét és fejének vízsugarat lövellő részét, ahelyett, hogy úgy próbálnánk megérteni ezeket a jelenségeket, mint amelyeket egy *egységes* egész összefüggésében elhelyezve kell megismernünk, s amelyet először mint *egészet* kell megértenünk, hogy azután megérthessük a részeit is."[4]

Naszafí hitt abban, hogy egy olyan vallás formájában, amely személyes tapasztalaton és transzcendáló teológián alapul, rátalált erre az egészre. Ez a vallás kétségtelenül nem mentes az iszlám bélyegétől, de ezt nem is lehetne elvárni egy olyan embertől, aki Naszafí idejében az iszlám világában élt. Mindazonáltal tévedés lenne úgy tekinteni eszméire, mint amelyek a nem-iszlám vallások ellen irányultak. Naszafí nem propagálta az iszlámot; azt akarta megmutatni embertársainak, hogy az igazi iszlámot nem a teológiai rendszerekben kell keresni, hanem a vallásos ember nyitott szívében. Az igazi vallás és az igazi iszlám számára egy volt, ám mindkettő kívül feküdt az ellentmondást nem tűrő hiteken.

> „Ó dervis [írja Naszafí], tanuld meg, hogy három út van, és ezek közül az egyiken el kell indulnod.[5] Ha van tehetséged és erőd ahhoz, hogy bölcs emberré válj, az igazság tudójává, s a logika és az intellektuális erőfeszítés segítségével kiderítsd, hogy a hit különféle formái közül melyik az igazi hit, akkor láss neki a feladatnak, és cselekedj, mert a dogmatikus hit *(taqlíd)* sehová nem vezet, és hiábavaló recitálni a szúrát: »Atyáinkat mi egy vallásközösségben leltük föl, és mi az ő nyomdokaikat követjük« (*Korán* 43,23).[6] De ha nincs tehetséged és erőd, akkor legalább keress egy bölcs embert, az igazság tudóját, Isten emberét; keresd őt elszántan, és eszedbe ne jusson az a kifogás, hogy nem találtál senkit; mert az, aki keres, talál. És ne mondd azt felmentésképpen, hogy Isten emberei manapság már nem léteznek; mert a világ sosem lehet meg nélkülük. Ha pedig egyszer rábukkantál egyre, szorosan tartsd fogva, szolgáld örömmel, a legfőbb boldogságnak azt tartsd, hogy vele

lehetsz, szenteld neki magadat, vesd el énedet és saját véleményedet, töltsd be legbelső lényedet lényével, akaratával és az iránta való szeretéteddel. Ha előzne és bezárná előtted ajtaját (hiszen ők nem élhetnek személyes kapcsolatban mindenféle emberrel, és nem is viselnék el ezt), ne mozdulj ajtaja elől, s igyekezz olyanná válni, hogy kénytelen legyen elfogadni téged. Ha aztán elfogad, megtaláltad a helyes utat, és a megmenekültek közé sorolhatod magad.

Ó dervis, a tudás és az igazság emberei alatt mi nem azokat a tunya teológusokat és hitetlen sejkeket értjük, akik teológusokként és sejkekként szerepükben büszkélkednek; mert ők ezerszer inkább formalisták és tévelygők, ezerszer messzebbre távolodtak Istentől, mint te magad, és minél messzebb vannak Istentől, annál közelebb hiszik magukat Hozzá. Miközben pusztán bolondok és sötétségben élnek, úgy tekintenek magukra, mint akik birtokában vannak a tudásnak és megvilágosodottak, és amikor a *szúrá*t recitálják: »Vagy olyanok, mint a sötétség egy mélységesen mély tengerben, amelyet hullám borít, fölötte másik hullám, afölött pedig felhő: egyik sötétség a másikon« (*Korán* 22,40), akkor ezeket a szavakat Kínára és Indiára vonatkoztatják, és magukra nem is gondolnak. (…)

Ó dervis, ezt a bölcs embert, az igazság e tudóit nem fogod megtalálni a mecsetekben, amint éppen emelvényről prédikálnak; de nem találhatod meg őket a képmutatók és a világiak között, sem pedig a vallásos akadémiákon, a könyvszagú és bálványimádó professzorok között, akik méltóságteljesen és pompával körülvéve ülnek szőnyegeiken – mint ahogy a szúfí kolostorok fantasztái és önimádói között sem bukkanhatsz rájuk. Már az különös esetnek számít, ha ezeken a helyeken ezer közül csak egy is eléri az igazságot, megismerve Istent és az Ő kedvét keresve cselekedeteiben. Ó dervis, a bölcs emberek és az igazság ismerői, Isten emberei rejtve vannak, és ez a rejtettség[7] az ő őrszemük és lándzsájuk, az ő fellegváruk és fegyverük, ez az, ami mocsoktalanul és tisztán őrzi meg őket. (…) Ó dervis, külső megjelenésük olyan, mint a közönséges emberek külső megjelenése, belsőleg azonban ők a választottak. A vezetőknek és elöljáróknak nem adnak bejárást magukhoz, és ők sem kívánnak vezetők és elöljárók lenni. Mindegyiknek megvan a maga dolga, és szükséglete szerint vagy ezzel, vagy azzal foglalkozik, és mindannyian kezük munkájából élnek. Messzire elkerülik az uralkodók és zsarnokok pénzét, és nem spekulálnak haszonra. Ha fáradozás és erőfeszítés nélkül többre tesznek szert, mint amennyire szükségük van, elajándékozzák, s nem teszik félre; nem hivatkoznak arra, hogy öregek és családjuk van (…) Az Istenről való gondolkozással és a Reá való emlékezéssel foglalják el magukat, idejük nagy részét pedig visszavonultságban és magányosan töltik. Nem igyekeznek érintkezni a világias gondolkodású emberekkel, megvetik a rang és a méltóság embereivel való kapcsolatot, s amikor lehetőségük van rá, a választottakkal *(azízán)* és a dervisekkel vannak együtt; akkor aztán egymás szavait és lelkiállapotait megértve és magukban megőrizve a nappalt éjszakává és az éjszakát nappallá teszik. És így várják a halál eljövetelét, így várják azt, hogy megszabaduljanak ettől a lármás várostól, ettől a viharos tengertől, a történéseknek ettől a világától, ettől az úgynevezett emberi testtől."[8]

Bármilyen felekezethez is csatlakozzon az ember, önmagában ez a tény még senkit nem tesz valóban vallásos emberré; ehhez egy belső megvalósítás szükséges, mely a jelenségtől a léthez, a hittől a tudáshoz vezet. Ilyen módon ez egy befelé vezető út. Azokat, akik birtokába jutottak az igazi vallásnak, Naszafí „Isten embereinek", „Istent ismerő embereknek", „bölcs embereknek" nevezi, illetve olyan embereknek, akik elérték az igazságot, de úgyszintén használja velük kapcsolatban „a szellemi valóság népe" *(ahl-e haqíqat)* kifejezést is. E kifejezés alatt olyan istenfélő embereket ért, akik vallásosságukat – mint ahogy ő mondja – többé nem a külső tekintélyre alapozzák, hanem személyes tapasztalatra és verifikációra. Akár misztikának is nevezhetnénk ezt, ha Naszafí nem tartaná magát bizonyos távolságban e kifejezéstől. Az ő gondolkodásmódja számára (és ennek a nézetnek a pontos történelmi forrása kimutatható) a misztika, a szúfizmus csupán azt az utat jelenti, amelyen haladva a magasabb tudás elsajátítható, s nem magát ezt a tudást, amelyet talán helyesebb lenne ezoterikus belátásnak nevezni. Az alábbiakban azonban nem fogunk szigorúan ragaszkodni ehhez a megkülönböztetéshez.

A fentebb idézett szövegben Naszafí bírálja a szúfizmust, s ugyanolyan véleménnyel van róla, mint a teológiáról. Ám az ezoterikus ösvénnyel kapcsolatban már nagyon különbözőképpen beszél a szúfizmusról. A szúfizmus ebből a megközelítésből az ezoterikus ösvény kezdetévé válik, míg a teológia ebből a szempontból épp ellentéte a szúfizmusnak. Míg a teológus, „aki a vallási dogma ösvényét járja", minden nap tanul valamit, amit korábban nem tudott, addig a misztikus, aki „a beavatás ösvényét járja", minden nap elfelejt valamit, amit korábban tudott. Míg a teológus feladata az, hogy a fehér papírt minden nap feketévé tegye, a misztikus azzal van elfoglalva, hogy fekete szívének egy részét minden nap fehérré tegye.[9] Mégis mindkettő célja a megismerés, hiszen – minthogy Naszafí az ezoterikus látót „bölcs embernek" nevezi – a tudatlanságnak nincs helye a felejtésnek ebben a formájában.

> „Az ösvény egyes vándorai [írja Naszafí a teológusokról] azt mondják: tanuljuk meg az írnokok mesterségét, és a tanulmányozás tintájával és az ismétlés nádjával minden létező dolgot vessünk bele szívünkbe, hogy a világon létező összes érzékinek és érzékfelettinek a másolata szívünkbe íródhasson. Bármi is van belevésbe szívünkbe, bármi is van ott feljegyezve,[10] az jól őrzött. Szívünk így a Jólőrzött Emléktáblává lesz.[11] De az ösvény más vándorai [a misztikusok] azt mondják: tanuljuk meg a fényesítő mesterségét, és a szellemi erőfeszítés kövével és Isten kontemplálásának olajával tegyük tisztává és ragyogóvá szívünk tükrét, hogy szívünk makulátlan tükörré váljon, s így visszatükrözzön minden érzékit és érzékfelettit, ami a világon van.[12] A tükörben visszaverődő kép pontosabb és sokkal kevesebb kétséget hagy, mint az írás, mert az írás könnyen tévedések és félreértések forrása lehet, míg a visszatükröződés esetében ilyenek nem fordulhatnak elő. Sőt a tudomány-

nak számos ágazata létezik, és még több osztálya, az élet pedig rövid. Ennélfogva az élet nem elég hosszú ahhoz, hogy a szívet a tanulmányozás és az ismétlés eszközével a Jólőrzött Emléktáblává tegyük. Azonban a szellemi erőfeszítés és az Isten feletti kontempláció eszközével az élet olyan tükörré teheti a szívet, mely az egész világot képes feltárni."[13]

S ekképpen míg némelyek

„éleslátásúvá és messzelátóvá tették a szív szemét, hogy elolvashassák az íratlan könyvet, addig mások szívük fülét tették élessé és éberré, hogy meghallhassák a kimondatlan szót."[14]

Ez félreérthetetlenül jelzi a különbséget misztika és teológia között. A teológus fundamentuma nem azért nem elég széles, mert túl keveset olvasott. Nem erről van szó, mert még ha többszörösét is olvasta volna, akkor sem rendelkezne elegendő alappal ahhoz, amely lehetővé tenné számára azokat a belátásokat, amelyekre az ezoterikus látó igényt tart. Csak a szív gyakorlása, csak az erkölcsi munka és a szellemi erőfeszítés, röviden a *vita purgativa* vethet megfelelő alapot e belátásokhoz. Abban a részben, ahol Naszafí a misztikusokat a fényesítőkhöz hasonlítja, akik szívük tükrének megtisztításán fáradoznak, a teológusokat a szem orvosainak hívja, akik – ahelyett, hogy szívüket művelnék – csupán arra törekednek, hogy külső szemük épségét és éleslátását fokozzák.[15] A jellem elítélendő vonásainak eltávolítását a *vita purgativa* folyamán Naszafí „belső halálnak" nevezi, melynek kiegészítése a „belső élet", vagyis a jellem dicséretre méltó vonásainak megszerzése. Az előbbiek alkotják azt a falat, amely elválasztja az embert a magasabb megismeréstől és léttől.[16]

Azt a célt, amely felé a misztikus törekszik, olyan fogalmak írják körül, mint „teljesség", „teljes kifejlettség" és „szabadság" (e két utóbbi természetesen csak képletes értelemben véve):

„Amikor a gyümölcs a fán teljesen kifejlődik, azt mondják rá, hogy »érett« [*báligh:* „kifejlett"], és amikor leszedik a fáról, azt mondják rá, hogy »szabad« *(hurr).*[17] Vagyis mindaddig, amíg a gyümölcs csupán halad a célja felé, még nem tekinthető érettnek, s mindaddig, amíg még a fához kötődik, nem szabad; mert az, ami kötött, nem szabad. Az ösvény vándorainak gyakorlatai és szellemi erőfeszítései arra szolgálnak, hogy céljukhoz *(nihájat)* vezessék őket. Céljuk az érettség. Az érett [ember] gyakorlatai és szellemi erőfeszítései viszont arra szolgálnak, hogy végcéljukhoz *(ghájat)* vezessék őket. És ez a végcél a szabadság. Az érett ember és a szabad ember között semmi különbség nincs azon túl, hogy az utóbbi eloldotta kötelékeit. Az, aki meg van kötve, szolga. Így az egyik ember a prófétálás kötelékében van, és arra vá-

> gyik, hogy próféta legyen; a másik a szentség kötelékében van, és arra vágyik, hogy szentté váljék; a harmadik a bölcsesség kötelékében van, és arra vágyik, hogy bölcs legyen; a negyedik a rang kötelékében, és arra vágyik, hogy sejk legyen; az ötödik a pénz kötelékében, a hatodik a nők kötelékében, a hetedik az ízletes ételek kötelékében, a nyolcadik a finom ruhák kötelékében, és így tovább. Mindazok, akik bilincsbe vannak verve, legyen az a bilincs aranyból vagy rézből, meg vannak bilincselve, és aki meg van bilincselve, az szolga."[18]

A szabadság legmagasabb foka a szent szabadsága, amely nemcsak azt követeli meg, hogy az ember meghaljon a tiszteletnek, a javaknak, az örömöknek, a megismerésnek, a vallásosságnak, az engedelmességnek, embertársai figyelembevételének, az önteltségnek – hanem, hogy

> „meghaljon önmaga számára is, vagyis, hogy megfeledkezzen magáról, és szabaddá váljék énjének bilincseitől."[19]

Mert ha a teológusok ösvénye a tanulmányozás, az aszkétáké *(ahl-e taríqat)*[20] pedig a gyakorlás, akkor a szellemi valóság embereinek *(ahl-e haqíqat)* az ösvénye önnön létük tagadása.[21] Ezzel Naszafí azt kívánja hangsúlyozni, hogy az iszlám hitvallásnak – „Nincs Isten Istenen kívül" – csak azok tesznek eleget, akik túllépnek saját énségükön, amely valójában egy Isten melletti isten.

Ha egyszer az ember megtette ezt a lépést, akkor eléri a legmagasabb fokozatot, amit Naszafí az elégedettség *(ridá)* fokának nevez, s amit a szabadsággal azonosít: „mert az, aki megelégedett, szabad és a paradicsomban van", és „az, aki bilincsbe van verve, szolga és a pokolban van". Ezért az az ember tekinthető megelégedettnek, aki halott mindannak, ami van, mindazok számára, akik vannak, s aki halott önmaga számára is, és szabaddá vált önmagától.[22]

Naszafí gyakran hangsúlyozza, hogy az intellektuális belátás az önfeláldozás efféle tetteihez nem megfelelő. Elengedhetetlennek tartja, hogy az értelem képességét a szeretet támogassa; sőt egyenesen megköveteli az értelem szeretet általi meghaladását.

> „Bár az értelem fénye éleslátású és távolra látó [mondja], a szeretet tüze még sokkal élesebb látású és még sokkal távolabbra tekintő. Időnként az értelem fénye – még ha a szeretet tüze nem is társul hozzá – ellenállhatatlanná válik, mintha csak bevilágíthatná az egész házat, és a házon belül mindent láthatóvá tehetne mindenki számára a maga helyén: »Olaja csaknem világít, noha még nem érte tűz« (*Korán* 24,35). De a szeretet tüze nélkül az értelem fénye képtelen bevilágítani az egész házat. Mindaddig, amíg a szeretet tüze nem kapcsolódik össze az értelem fényével, és nem válik »fénnyé a fényen« (*Korán* 24,35), a ház egésze megvilágítatlan marad."[23]

Ugyanis Naszafí számára a szeretet tüze az az erő, amellyel a misztikus kioltha-tja énségét avagy – misztikus nyelvezetet használva – létét:

„Ó dervis, a szeretet tüze az, amely az ösvény vándorát a [spirituális] változékonyság zaklatottságától[24] eltávolítja és a [belső] állandóság összeszedettségéhez[25] elvezeti; amely megszabadítja őt a sokszerűségtől és a sokistenhittől, és egyistenhitet és egységet adományoz neki. Mert a fény *adja* a létet, a tűz pedig *felszámolja* a létet. Mindaddig, amíg saját léted fennmarad, két lét lesz: saját léted, és Istené. De Isten léte nem szenvedheti a versengést, és nem versenytárs. Ha így a szeretet tüzén keresztül léted elpusztul és maradéktalanul megsemmisül, csupán egy lét marad: Isten léte.[26]

A szeretet alatt [folytatja Naszafí, hogy félreérthetetlenné tegye: nem egy természetes impulzusról beszél, hanem arról a szent erőről, amely azt az embert jellemzi, aki »kinőtte önmagát«, vagyis valódi emberré vált] mi nem azt értjük, amit az érzéki formához és elgondolásokhoz kötött emberek így neveznek, nem azt, ami [egyébként az ösvény vándora számára] kísértés. Mert ha az ösvény vándorában ilyen kísértések merülnek fel, akkor ezek értelme előtt leteszik a fegyvert, és sosem képesek mellé szegődni. A mi szeretetünk olyan szeretet, amely csak az értelem olajában képes lángra kapni. Ha egyszer ez a szeretet behatol az ösvény vándorának értelmébe, minden irányt és színt feléget benne, és az ösvény vándorát egy-színűvé[27] és egy-irányúvá teszi. Ezt követően pedig szín nélkülivé és irány nélkülivé teszi, mert ha egyszer teljesen felszámolja az ösvény vándorának létét, az összes szín és irány megszűnik. És itt húzódik az egység birodalmának határa. Ó dervis, a munkálkodás és erőfeszítés *(kúses)* ideje ekkor elmúlt, és elérkezett az előrevonás és az adományozás *(kasis)* ideje. A gyakorlás és a spirituális erőfeszítés megszűnt, a kontempláció és a látás napja felvirradt. Az Isten utáni kutatás véget ért, s maga Isten nyilatkozott meg. Elmúlt az az idő, amelyben az értelem [ideoda] kóborolt, s eljött a szeretet megnyilatkozásának ideje. Erről a helyről mondta Gábriel: »Ha csak egy ujjnyival[28] is közelebb mennék, megégnék.« Gábriel a logikus gondolkozás volt. De ha egyszer a kedves szépsége feltárult és a fátyol fellebbent, miféle logikai bizonyítékra lenne még szükség?"[29]

Miután egy bizonyos pontot elvi síkon kifejtett, Naszafí gyakran közvetlenül az olvasóhoz fordul, és azt mondja: „Tudom, hogy ezt még nem teljesen érted; ezért most világosabban fogom elmagyarázni." Akkor újra átvizsgálja a szóban forgó dolgot, új nézőpontból is szemügyre veszi, hivatkozva valamilyen konkrét példára. Mindazonáltal meg van győződve arról, hogy szavai csak belső tapasztalat által érthetők meg.

„Hasztalan volna beszélni az ösvény vándorának végső állapotáról egy olyan ember számára, aki még a természetes létezés *(tabíat)* szorosaiban tartózkodik, mint ahogy hasztalan volna megpróbálni elmagyarázni egy még anyja méhében lévő, vérrel táplálkozó gyereknek, hogy sötét és szűk világán

kívül van egy másik tágas és fényes világ, amelyben tej folyik, mely kiváltképpen lágy és egészséges táplálék. S ez mindaddig így is lesz, amíg a gyerek el nem hagyja ezt az első életelemet *(maqám)*,[30] s míg be nem lép az új életelembe, és saját szemével nem látja a tej folyamát. S ugyanígy, bármennyit is beszéljen az ember egy csecsszopónak egy még tágasabb világról, amelyben a legkülönfélébb táplálékok és eledelek vannak, teljesen hiábavaló lesz ez mindaddig, amíg éretté és önállóvá válva nem találja meg önmaga számára ezt a világot. Annak az életelemnek a révén, amelyben magát találja, senki sem képes megérteni a rákövetkező magasabb életelemet, s mivel nem érti, el fogja utasítani és üldözi fogja azokat, akik abban tartózkodnak, és hitetlenséggel és eretnekséggel fogja vádolni őket.[31]

A világias emberek azokat, akik életüket a túlvilág fényében vezetik, bolondoknak tekintik; ez utóbbiak azokat, akik behatoltak a szellemi világba *(ahl-e malakút)*, bolondoknak tekintik; s ez utóbbiak azokat, akik előrehatoltak egészen a lényegi magig *(ahl-e dzsabarút)*, [úgyszintén] bolondoknak tekintik. De ez utóbbiak az összes többinek megbocsátanak, és a maga helyén mindenkit jónak tekintenek."[32]

„A hallás nem megismerés, a megismerés pedig nem megélés *(maqám)*" – mondja Naszafí.

„A hallástól a megismerésig hosszú út vezet, és ahhoz, hogy a megismeréstől eljuss a megéléshez, megint csak számtalan nehézségen kell átküzdened magad. Ezért az, aki elolvasta vagy meghallotta azokat, amiket a szerző itt megfogalmazott, ne gondolja, hogy mindenütt azt értette, amit a szerző értett, és az aki megértette azt, amit a szerző értett, ne gondolja, hogy az egyúttal már életének *(maqám)* alapjává is vált. Mert az, aki hallott arról, hogy van a világon valami, amit nádcukornak neveznek, távolról sem jutott még olyan messzire, mint az, aki tudja, hogy van egy növény, amit cukornádnak neveznek, ami nagyon édes, s amit egy bizonyos idő elteltével levágnak és kipréselnek, és aminek nedve besűrítve cukorrá és édességgé válik. Ő viszont[33] mindig alatta marad annak az embernek, aki tudja, hogyan jusson hozzá cukorhoz, és már maga is ízlelte a cukrot.[34] A cukor ismeretét tekintve az első a hallás állapotában van, a második a [teoretikus] megismerés állapotában, a harmadik pedig a tapasztalás *(dhawq)* állapotában. A megismerés csak ebben az utolsó állapotban teljes. Az elsőnek általános ismerete van a cukorról, a másodiknak specifikus ismerete, míg a harmadik a [közvetlen] tapasztalás ismeretével rendelkezik. Az első hallott a cukorról, a második látta, a harmadik pedig ízlelte. Tudd meg, hogy így van ez az összes többi dologgal is.[35]

Az, aki megismer valamit a maga valójában, [egyedül csak] az ismeri [meg azt]. Ellenben az, aki nem ismeri ilyen módon, az nem ismeri. Azt az embert, aki a maguk valójában ismeri a dolgokat, onnan lehet felismerni, hogy tudása az adott dologról semmilyen módon nem tud eltérni a valóságtól, [s] nem tud megváltozni. Például az az ember, aki látta és ízlelte a cukrot, és tudja, hogy az édes, ettől a tudástól semmiképpen nem tud megválni,

> és [az ilyen ember] még akkor sem gondolná másképpen, ha az egész világ azt állítaná, hogy a cukor keserű. Annak az embernek a tudása, aki tudja, hogy kétszer kettő négy, akkor sem fordulna ellenkezőjébe és akkor sem változna meg, ha az egész világ más véleményen volna. Ó kedves barátom, ezzel azt akarom mondani, hogy a megismerést tekintve az emberek többsége a vélemény szintjén *(martaba-je pendar)* áll, miközben azt gondolják magukról, hogy a megismerés szintjén állnak – vagyis hogy valójában maguk mögött hagyták ezt a szintet és elérték a tapasztalás szintjét. Ámde azt az embert, aki elérte a valódi megismerés szintjét,[36] onnan lehet megismerni, hogy minél inkább növekszik tudása, annál elnézőbbé és szerényebbé, annál alázatosabbá és odaadóbbá válik, míg azt az embert, aki a vélemény fokán áll, onnan lehet megismerni, hogy minél szilárdabbá válik a véleménye, engedékenységét, szerénységét, alázatosságát és odaadását annál inkább elveszíti. Ó kedves barátom, a valóságos megismerés egy dolog, és a megbízhatatlan megismerés másvalami. A valóságos megismerés az idők és a vallások megváltozásával nem változik, de a megbízhatatlan megismerés az idők és vallások változásával megváltozik. Bármiféle megismerés, amely az idők és vallások változásával megváltozik, egyáltalán nem megismerés, hanem csak képletes értelemben nevezhető ekképpen. Ez egy egyszerű népies szóhasználat, vagy az is lehet, hogy használata valamilyen bölcs emberre megy vissza, aki úgy gondolta, hogy ez a szó valamilyen okból kifolyólag hasznos az emberek számára. A megbízhatatlan megismerést éppen ezért csupán a szükségesség mértéke szerint kell elsajátítani; ez ugyanis önmagában véve nem cél, és mindaz, ami önmagában véve nem cél, abban a pillanatban, amikor a szükséges mértéket meghaladja, gátolja a cél elérését."[37]

Naszafí itt az exoterikus gondolkodást legérzékenyebb pontján támadja. Amit az ezoterikus látó elítél a teológusban, az csupán az individuális tapasztalat, a „verifikáció" hiánya. Ugyanis Naszafí számára a szent hagyomány szavai, amikre a teológusok újra és újra hivatkoznak, csupán hasznos jelzések, amelyek – akárcsak a profán kommunikáció szavai – a megismerés irányába mutatnak. Aki igazi vallásos tudásra törekszik, annak el kell jutnia azoknak a dolgoknak eredeti tapasztalatához, amelyekkel a vallás foglalkozik; márpedig ehhez az szükséges, hogy az ember áthaladjon a belső leülepedésnek azon a folyamatán, amelyet követően – Naszafí véleménye szerint – a dolgok valódi képe visszatükröződik benne és feltárul számára, s ilyen módon ő maga váljon ezoterikus látóvá. Ekkor fedezi fel azt, hogy mindazok az ellentmondások, amelyek az ezoterikus gondolkozóknak oly sok gondot okoznak, pusztán verbális megkülönböztetésekből adódnak, és nem magukból a dolgokból fakadnak. Naszafí ezt illusztrálandó az Isten első teremtményével kapcsolatos ellentmondó tradíciókat idézi. Van egy tradíció, mondja Naszafí, ami szerint Isten legelőször az észt teremtette. De van egy másik tradíció is, amely szerint először Mohamed fényét, vagyis szellemét teremtette. Ismét egy másik tradíció kijelenti, hogy Isten első teremtése az (isteni) nádtoll volt, és így to-

vább. De mindezek pusztán egyetlen lényeget takarnak. És ha az ember ezt az egyetlen lényeget száz nézőpontból szemlélné, és ennek megfelelően száz nevet is adna neki, az akkor sem osztódna száz különböző részre. Ezt az eredeti lényeget észnek lehet nevezni, ugyanis az ész benső lényege szerint megismer és megismerésre ösztönöz; mert az ész egyszerre *apprehensor (mudrik)* és *donator apprehensionis (mudarrik).*[38] Az ész ugyanakkor fény is, mert láthatóvá válik, s ugyanakkor láthatóvá is tesz; mert a fény *apparens (záhir)* és *aperiens (muzhir).* De egyúttal az ész szellem is, mert él és éltet; mert a szellem *vivens (hajj)* és *vivificator (muhjí).* S ugyanakkor az ész toll is, ugyanis feljegyzi a megismerés tárgyait; mert a toll a dolgok *scriptor*a. De amennyiben az első szubsztancia közbülső avagy közvetítő, az ember hívhatja akár angyalnak vagy Gábrielnek is.[39] Naszafí így folytatja:

„Tudd meg, hogy Mohamed ezen különféle kijelentései már sok embert zavarba ejtettek, és még most is sokakat megzavarnak. A ma ismert vallásos áramlatok különbözősége teljes mértékben a Mohamed mondásaiban és a *Korán*ban található szavak külső formájából[40] ered. És ennek a zavarnak a forrása az, hogy az emberek a szó külső formáján keresztül óhajtják elérni a jelentést. De az, aki a jelentést a szó külső formáján keresztül óhajtja elérni, és aki a szó külső formáján keresztül akarja megragadni a dolgok lényegét, sosem érkezik el a jelentéshez, és sosem fogja megtalálni semminek a lényegét; mert a világban számos különféle nyelvezet és kifejezésmód létezik. Külön-külön mindegyik csoportnak megvan a maga speciális nyelvezete és kifejezésmódja, különösen a prófétáknak, akiknek az a feladata, hogy figyelmeztessék és fenyegessék az embereket, hogy gonosz útjaiknak fordítsanak hátat. De mindaddig, amíg az emberek nem szembesülnek tetteik következményeivel, figyelmeztetéseik és fenyegetéseik keveset érnek, és az emberek nem fordítanak hátat gonosz útjaiknak. Figyelmeztetni és fenyegetni csak bizonyos dolgokra fátylat borítva lehet.[41] Éppen ezért, aki a szavak külső formája révén akarja elérni a jelentést, annak számára a szó mindig a tévedés forrása lesz, mely egyre inkább félre fogja vezetni őt, míg ellenkezőleg, annak, aki az értéstől a szó felé halad, a szó a vezetés forrásává fog válni, mely egyre közelebb vezeti őt céljához. Vagyis annak számára, aki gyakorlatok és spirituális erőfeszítés, a bölcs emberekkel való társulás és az érzékfeletti érzékelés által felfogja a dolgok lényegét és értelmét, a szavak még a maguk ellentétes jelentéseiben sem fognak leplet képezni, hanem ellenkezőleg: nagyobb megismerés forrásává fognak válni. De az, aki a szótól az értelem irányába halad, lehet, hogy egyetlen valóságot tíz [külön] dologra fog vonatkoztatni, darabok sokaságára fog hasadni, és zűrzavarba fog merülni; hiszen egyetlen valóságot tíz vagy még több különböző névnek olvas, és utána, a tíz név miatt, tévesen tíz különböző dolognak tekinti őket. Mondanom sem kell, hogy az ilyen ember soha nem fog tudni behatolni semmiféle dolognak a lényegébe."[42]

Naszafí szerint igazi vallásos megismerésre csak annak van lehetősége, aki azonosítja szellemét az objektív valósággal *(haqíqat)*, és az a pszichikus tanmenet, amelynek révén a misztikus különbözővé válik a hétköznapi hívőtől, egyfajta gátat képez, amely – nem engedve, hogy a pszichikus erők a teológusok természetes gondolatainak formájában idő előtt elszivárogjanak – lehetségessé teszi a közvetlen spirituális érzékeléshez való felemelkedést.

A „gát" eszméje fontos elemet képez Naszafí gondolkozásában. Talán jobban érthető lesz szerepe – és így az ezoterikus és exoterikus közötti viszony is –, ha megvizsgáljuk a zoológia területének egyik analóg jelenségét. Itt a gátak közé szorítás arra a természeti jelenségek hátterében zajló folyamatra utal, amely bizonyos zoológusok szerint az állatfajok fejlődését, különösen pedig az állatból az emberbe való evolúciós ugrást lehetővé tette. A különféle állattani osztályok a maguk formájában olyannyira specializáltak, hogy a magasabb, azaz egyetemesebb formák kifejlődése az alsóbb formákból, mint mondják, teljesen valószínűtlen. A különféle típusokra való szétsugárzódásnak éppen ezért a típusok fizikai manifesztálódása előtt már „a természet lelkében" végbe kellett mennie. Ugyanígy Naszafí szerint az ezoterikus megismerés sem a teológiai megismerés puszta fokozásán és kiterjesztésén keresztül érhető el, hanem a képességek visszafogásán és a lélekből való újjászületésen keresztül. A szóban forgó zoológiai elmélet szerint míg az állatok a specializáció irányába haladtak, az ember mintegy visszafogta magát, s így jelentős mennyiségű képességet halmozott fel magában. Hogy elérjen egy olyan magasabb, átfogóbb tudást, amelyhez képest a különféle teológiák csupán éretlen képződmények, zsákutcák, az igazság egyoldalú formációi, Naszafí szerint az ezoterikus látónak is vissza kell fognia magát. Az ezoterikus bölcsesség Naszafí számára a vallás egyetemes típusa, míg a teológiák csupán ennek variációi.

Ebből is látszik, hogy Naszafí miért nincs megelégedve az iszlám különféle vallásos áramlatainak egyikével sem: az, aki képtelen felemelni magát annak a magasabb egységnek szintjére, amelyben a különféle iskolák mind összhangra lelnek, szükségképpen szektáriánus kultuszokba merül. Annak az objektív igazságnak a fényében, amelyet az ezoterikus bölcsesség igyekszik képviselni, a nézetek konfliktusa értelmetlen küzdelemnek látszik.

> „A különféle irányzatok számát [mondja Naszafí] senki nem ismeri, s így az irányzatok eredete úgyszintén ismeretlen. Van azonban valami, ami bizonyos. Összeegyeztethetetlenségük forrása a következő: miután a próféták révén az emberek hallottak arról, hogy az összes létező dolognak van egy Ura, mindegyikük kialakított bizonyos eszméket ennek az Úrnak a lényegével és tulajdonságaival kapcsolatban. Amikor egymással eszmecserébe kezdtek, kiderült, hogy mindegyiknek más elképzelése volt. Mindegyik kifogásolta a másik eszméit, és bizonyítékokat hozott fel saját nézetének alátámasztására és az ellenkező elgondolás cáfolatára. Miközben így cselekedtek, bizonyítékaikat

mind pontosnak és helytállónak hitték. De éppen ez a hit volt az, ami megtévesztette őket; mert minden ember azt hiszi, hogy *via rationis una* [vagyis hogy »az igazság egy«]. Hiszen ha a *via rationis* nem lehet kettő, hogyan lehet akkor egyszerre helytálló hetvenhárom irányzat[43] és még több hit?"[44]

Ilyen módon Naszafí szerint a teológusok (és általában az exoterikus gondolkodók) azok az emberek, akik tanulmányuk tárgyának csupán egy részét fogták fel; mivel azonban nem elégítette ki őket, hogy ez csupán egy részleges tudás, úgy csináltak, mintha a rész maga az egész lenne. Minthogy az egész különböző részekből áll, e próbálkozás szükségképpen hamis és egyoldalú eredményre vezetett; sőt, az eredmények, annak a résznek megfelelően, amely alapjukat képezte, hol ilyenek, hol olyanok lettek, és mindegyik ellentétben állt a másikkal. A teológiai vélemények csatájában csak az hozhat igazságos ítéletet, aki ismeri a részek egymáshoz való viszonyát. Ez az ezoterikus látó, aki – követve a Naszafí által jelzett módszert – megőrzött vagy megszerzett egy olyan képességet, amely által látja az egészt. Ennek megvilágítására mondja el Naszafí az ismerős – buddhista eredetű – legendát a vakokról és a elefántról. A vakok, mint ahogy az gondolható, a teológusokat és az exoterikus gondolkodókat jelképezik, míg az elefánt Istent, vagyis az igazságot reprezentálja.

„Volt egyszer egy város, amelynek a lakói egytől egyig vakok voltak. Hallottak az elefántokról, és szerettek volna egyet szemtől szembe látni *[sic!]*. Még mindig égtek a vágytól, amikor egy nap karaván érkezett, és a városon kívül tábort ütött. A karaványban volt egy elefánt is. Amikor a város lakosai meghallották, hogy a karaványban van egy elefánt is, a város legbölcsebb és legértelmesebb emberei eldöntötték, hogy kimennek és megnézik az elefántot. Néhányan tehát elhagyták a várost, és elmentek oda, ahol az elefánt volt. Az egyik kinyújtotta a kezét és megfogta az elefánt fülét, és valami olyasmit érzékelt, ami egy pajzsra emlékeztette. Ez az ember úgy döntött, hogy az elefánt egy pajzsra hasonlít. Egy másik kinyújtotta a kezét és megfogta az elefánt ormányát, és valami olyasmit érzékelt, ami egy bunkósbotra *(amúd)*[45] emlékeztette. Ez az ember úgy döntött, hogy az elefánt egy bunkósbothoz hasonlít. Egy harmadik is kinyújtotta a kezét és megfogta az elefánt lábát, és valami olyasmit érzékelt, ami egy oszlopra *(imad)* emlékeztette. Ez az ember úgy döntött, hogy az elefánt egy oszlopra hasonlít. A negyedik úgyszintén kinyújtotta a kezét, és megfogta az elefánt hátát, és valami olyasmit érzékelt, ami egy ülésre hasonlított. Ez az ember úgy döntött, hogy az elefánt egy üléshez hasonlít. Elégedetten tértek vissza mindannyian a városba. Miután mindegyik visszatért a maga városnegyedébe, az [ottani] emberek megkérdezték: »Láttad az elefántot?« Mindegyik azt mondta, hogy látta. [Aztán] azt kérdezték tőlük: »Hogy néz ki? Milyen az alakja?« Akkor az első ember a maga városnegyedében azt mondta: »Az elefánt olyan, mint egy pajzs.« Azután a második ember a második városnegyedben [azt mondta]: »Az elefánt

olyan, mint egy bunkósbot.« A harmadik ember a harmadik városnegyedben [azt mondta]: »Az elefánt olyan, mint egy oszlop.« Végül a negyedik ember a negyedik városnegyedben [azt mondta]: »Az elefánt olyan, mint egy ülés.« És mindegyik városnegyed lakói annak megfelelően alkottak véleményt az elefántról, amit hallottak.

Már most, amikor a különféle elgondolások kapcsolatba kerültek egymással, nyilvánvalóvá vált, hogy ellentmondanak egymásnak. A vakok mindegyike bírálta a többit, és mindannyian bizonyítékokat igyekeztek felhozni saját szemléletük alátámasztására és a többiek szemléletének cáfolatára. Ezeket a bizonyítékokat racionális bizonyítékoknak és szentírási bizonyítékoknak nevezik. Az első azt mondta: »Meg van írva, hogy a háborúban az elefántot a sereg elé küldik. Következésképpen az elefántnak valamiféle pajzsnak kell lennie.« A második azt mondta: »Meg van írva, hogy az elefánt a háborúban ráveti magát az ellenséges seregre, s hogy az ellenséges sereg ezáltal megzavarodik. Következésképpen az elefántnak valamiféle bunkósbotnak kell lennie.« A harmadik azt mondta: »Meg van írva, hogy az elefánt ezer ember súlyát hordja, ráadásul anélkül, hogy az megerőltető volna számára. Következésképpen az elefántnak egyfajta oszlopnak kell lennie.« A negyedik azt mondta: »Meg van írva, hogy ennyi és ennyi ember kényelmesen tud ülni egy elefánton. Következésképpen az elefántnak egyfajta ülésnek kell lennie.«

Fontold meg hát te magad [folytatja Naszafí], hogy [ezek az emberek] ilyen bizonyítékokkal valaha is birtokba tudják-e venni bizonyításaik tárgyát, az elefántot, és ilyen premisszákkal valaha is helyes következtetésre juthatnak-e. Minden értelmes ember tudja, hogy minél több efféle bizonyítékot hoznak fel, annál messzebbre kerülnek az elefánt megismerésétől, úgyhogy sosem tudnak elérkezni bizonyításaik tárgyához, az elefánthoz; következésképpen a véleményeik közötti ellentmondás sose fog feloldódni, hanem egyre szembetűnőbb lesz.

De tudd meg: tételezzük fel, hogy egyiküknek Isten kegyelme folytán megnyílik a szeme, s ilyen módon az elefántot olyannak érzékeli és ismeri meg, amilyen, és azt mondja nekik: »Abban, amit az elefántról mondtatok, valójában csupán valamelyik aspektusát ragadtátok meg az elefántnak, de nem ismertétek meg a többit. Isten megnyitotta a szememet, és én olyannak láttam meg és ismertem meg az elefántot, amilyen az valójában.« Ők [azonban] még a látó embernek sem fognak hinni, hanem azt fogják mondani: »Te azt mondod, hogy Isten látást adományozott neked, de ezt te csupán képzeled. Eszed felmondta a szolgálatot, és az őrület kerülget. Mi vagyunk azok, akik látunk.« Csak néhányan fogadják el a látó szavát, hisz megíratott a *Korán*ban. »Kevés az én szolgáim között az, aki igazán hálás« (34,13). A többi kitart önteltséggel párosult balgaságában, visszautasítja a tanító szót, és azokat, akik közülük meghallgatják és elfogadják a látó szavát, és egyet is értenek vele, hitetlennek és eretneknek bélyegzik. De ez pusztán annyit mutat, hogy »valamiről hallani nem ugyanaz, mint saját szemeddel látni azt«."[46]

II. EXKURZUS: „A VAKOK ÉS AZ ELEFÁNT" LEGENDÁJÁNAK TÖRTÉNETE

T. W. Rhys Davids szerint[47] „A vakok és az elefánt" legendája a páli *Udáná*ból, egy buddhista legendáriumból származik, amely a *Tripitaka* részét alkotja, és feltehetőleg a Krisztus előtti második évszázadban állították össze. Ez a forrás a nyugati világ – különösen az angolszász országok – előtt már jó ideje ismert.[48]

Az iszlám kulturális szférájában a legendával először Muhammad al-Ghazzálí († 505/1111) foglalkozott *Az újjáélesztett teológia* című művében.[49] Ghazzálí a történetet egy olyan exkurzus keretében idézi, amely az emberi cselekvés kérdésével foglalkozik – egy olyan kérdéssel, amellyel kapcsolatban a természetes ész elégtelen volta kiváltképpen nyilvánvaló. Gondolatmenetét azzal kezdi, hogy egy cselekedet véghezvitele megkövetel bizonyos feltételeket, amelyeknek rendjét Isten határozta meg. Például az emberi akarat döntését mindig meg kell előznie valamilyen tudásnak; a tudás előfeltételez egy élőlényt; az élőlényt pedig meg kell előznie egy test *(qadá)* birtokbavételének. És minden egyes esetben Isten határozza meg előre, hogy egy tervezett cselekedet – legalábbis ha előfeltételei megvalósultak – valóban végbe fog-e menni, vagy nem fog végbemenni *(qadar).* Amikor egy ember valamit tesz, azok, akik csak ezt a világot tartják szem előtt, nyilvánvalóan azt fogják mondani, hogy ő ezt és ezt teszi, de a *Korán*ban meg van írva (és ez az igazság), hogy Isten a cselekvő, és ez fölöttébb zavarba ejtő azok számára, akik a konkrét tárgyak világának közepette élik életüket. Vannak, akik az abszolút kényszert *(dzsabr)* tételezik; mások az ember szabad autonómiájához *(ikhtirá)* ragaszkodnak; és van egy harmadik csoport is, akiknek álláspontja e kettő között van, és azt mondják, hogy a tettet Isten „teszi", de az ember az, aki azt „véghezviszi" (*kaszb* – „véghezvitt"). Ghazzálí ezzel kapcsolatban a következőképpen fogalmaz:

> „Ha a menny kapui felnyílnának előttük, s nekik bepillantásuk nyílna az érzékfeletti világba és a lényeg világába,[50] nyilvánvalóvá válna számukra, hogy bizonyos értelemben ezeknek az elméleteknek mindegyike igaz, de önmagában egyik sem kielégítő. Nyilvánvalóvá válna számukra, hogy még egyikük sem hatolt be a kérdés szívébe és egyikük sem ismerte meg azt teljesen, s hogy a teljes igazság csak akkor ismerhető meg, ha a világosság beárad az érzékfölötti világra nyíló ablakon."[51]

Mármost az az állítás, folytatja Ghazzálí, hogy mindhárom kijelentés igaz, s ugyanakkor mégis mindhárom hamis, első pillanatra ellentmondásosnak és értelmetlennek tűnik, de hogy ez mégsem lehetetlen, azt a vakok és az elefánt története mutatja. E történettel tehát Ghazzálí arra kíván rámutatni, hogy az ember hiába van birtokában valamiféle helytálló tudásnak, ha egy részismeretet vagy egyoldalú megismerést úgy mutat be, mint ami az egészt tükrö-

zi és mint ami kizárólagos igazság, tévedés áldozatává válik. Íme a legenda Ghazzálí-féle változata:

„Vak emberek egy csoportja egyszer meghallotta, hogy egy elefántnak hívott rendkívüli állatot hoznak vidékükre. Mivel fogalmuk sem volt arról, hogyan néz ki, és a nevét se hallották még eddig, elhatározták, hogy kezükkel tapogatva próbálnak képet alkotni róla, s így próbálnak eljutni arra a megismerésre, amelyre vágyakoztak, hiszen ez volt az egyetlen olyan lehetőség, ami nyitva állt előttük. Elindultak hát, hogy megkeressék az elefántot, és amikor rátaláltak, kezükkel megtapogatták. Az egyik megérintette a lábát, a másik az agyarát, a harmadik a fülét, és abban a hitben, hogy megismerték az elefántot, hazatértek. Amikor azonban a többi vak kifaggatta őket, mindegyik mást mondott. Az egyik, aki a lábát tapintotta, azt az álláspontot képviselte, hogy az elefánt nem egyéb, mint egy oszlop, mely érintésre különösen érdes, mégis furcsa módon lágy. Az, aki az agyarát fogta meg, nem értett egyet ezzel, és az elefántot keménynek és simának mondta, melynek semmi köze az érdességhez és a lágysághoz, sőt az állat semmiképpen sem volt annyira vaskos, mint egy oszlop, hanem inkább egy karó *(amúd)* alakjára emlékeztetett. A harmadik, aki a fülét tartotta kezében, azt mondta: »Hitemre, ez egyszerre lágy és érdes.« Így ő az elsővel értett egyet, de még hozzátette: »Mindazonáltal sem karóhoz, sem oszlophoz nem hasonlít, hanem olyan, mint egy széles, vastag bőrdarab.« Bizonyos értelemben mindegyiknek igaza volt, mivel mindegyikük azt a részét írta le az elefántnak, amit felfogott, de arra már egyik sem volt képes, hogy az elefántot a maga valójában írja le; mert hármuk közül egyik sem volt képes megragadni az egész elefánt formáját."

A legendát a perzsa költő, Szanái († 526/1131) is felhasználta, méghozzá úgyszintén az ész elégtelen voltának illusztrálására. Nála azonban az értelem előtt feltáruló igazság nem egy specifikus, hanem az abszolút igazság: maga Isten. Ha a *Korán*ban és Mohamed mondásaiban Isten úgy jelenik meg, mint akinek keze és lába van, s ha azt mondják róla, hogy alászállt, trónon ül, arca van stb., akkor nem szabad hagynunk, hogy az efféle kijelentések antropomorfisztikus következtetésekhez vezessenek bennünket, hanem a hit által úgy kell fogadnunk őket, mint ami ellenkezik az ésszel. A különféle témákhoz kapcsolódó viták mindig azoknak a vakoknak a helyzetébe hozzák az embereket, akik csak egyetlen részét képesek megragadni az elefántnak, mégis azt hiszik, hogy ebből az egy részből kiindulva meg tudják határozni az egészet.[52]

„Az emberek mit se tudnak az Isteni Lényegről; ez az a téma, amelybe a filozófusok soha be nem hatolhatnak (…).[53]

Magasztaltassék Annak neve, aki mentes a »mittől« és »hogyantól«! A próféták mája vérré vált! E mondás megbénítja az észt; a nagy tudásúak

tudománya itt véget ér. Gyengeségük mindenki előtt nyilvánvalóvá lesz. Jaj annak, aki kitart balgaságában!"[54]

*Masznawí*jában Mawláná Dzseláleddin Rúmí († 672/1273) is elbeszéli a történetet, de nála a szereplők már nem vakok. Azokat, akik nem tudnak egyetértésre jutni a soha nem változó Istenről, s akiknek spirituális szeme még nem nyílott fel, azokhoz hasonlítja, akik felkeresnek egy sötét szobában lévő elefántot, és testrészeinek tapintása révén próbálják meghatározni alakját. Ahogy Naszafínál és a régebbi íróknál, úgy ezúttal is mindegyik különböző következtetésre jut. A kijelentéseik közötti különbség oka az, hogy az elefántnak más és más részét érintették meg. Mawláná az ilyen tévedés lehetőségét a fény hiányának tulajdonítja.

„Az elefánt egy sötét házban volt;
néhány hindú hozta, hogy megmutassa.
Sokan elmentek, hogy megnézzék,
mindenki be a sötétségbe.
Minthogy szemmel látni nem lehetett,
tenyerükkel tapintották a sötétben.
Az egyiknek a keze ormányát érintette; azt mondta:
»Ez a jószág olyan, mint egy vízipipa.«
A másik keze fülét érintette;
neki olyannak tűnt, mint egy legyező.
Mivel egy másik a lábát fogta meg, azt mondta:
»Alakja olyan, akár egy oszlop.«
Egy másik a hátára tette a kezét; azt mondta:
»Trónhoz hasonlít ez az elefánt.«
S ugyanígy, bárki is hallott bármit [az elefántról],
csak azt a részét értette meg, amit [az elbeszélő] érintett.
Megállapításaik annak megfelelően különböztek,
amit felfogtak belőle.
Az egyik ember »*dal*nak«,
a másik »*alif*nak« minősítette.[55]
Ám ha mindegyik kezében gyertya lett volna,
szavuk nem különbözött volna egymástól."[56]

Ahogy az elefánt alakját a maga teljességében a kéz nem képes felmérni, ugyanúgy a testi szem is alkalmatlan Isten kontemplálására.

„Ó te, ki a test csónakjában tértél nyugovóra,
láttad a vizet, [de] nézd csak a víz Vizét!
A víznek is van Vize, ami vezeti;
és a szellemnek is van Szelleme, ami hívja."[57]

Minthogy azonban nem megfelelőek azok a szavak sem, amelyekkel ő, Mawláná mindezt el akarja magyarázni, és megfelelő szavak csak a transzcendentális világban léteznek, nem könnyű ezt a tudást átadni az embereknek.

„Ez a beszéd[mód] is tökéletlen és csonka;
az a beszéd, ami nem tökéletlen, Ottani.
Ha [a szent] arról [a forrásról] beszél, lábad megbotlik;
s ha semmit se mond róla, ó, akkor jaj neked!
Ha pedig egy [materiális] forma szerint beszél,
hozzátapadsz a formához, ó ifjú.
Lábad, akárcsak a fűé, meg van kötve:
fejedet szellő mozdítja, [mert] bizonyosság nélkül [vagy],
Nincsen [szellemi] lábad, melynek segítségével útra kelhetnél,
vagy kihúzhatnád [fizikai] lábad ebből az iszapból.
Hogyan húznád ki a lábadat? Életed ez az iszap:
ezért oly nehéz életednek útra kelnie [az Isten felé].
[De] ha majd Istentől kapsz életet, ó te alávetett,[58]
megszabadulsz az iszaptól, s elindulsz [felfelé].
Amikor a csecsszopót elválasztják dajkájától,
elkezd különféle dolgokat enni, s elhagyja őt.
Olyan vagy, mint a mag: a föld tejéhez kötődsz;
igyekezz elválasztani magad [a földtől] szellemi étek által.
Idd a Bölcsesség szavát, mert az rejtett fénnyé válik,
ó te, ki képtelen vagy befogadni a leplezetlen Fényt,
Hogy aztán alkalmassá válj, ó Lélek, befogadni a Fényt,
s fátyol nélkül pillanthass arra, ami [most még] rejtve van.
És kelj át az égen, akárcsak egy csillag;
sőt utazz mindentől függetlenül, [mindenféle] ég nélkül.
Így jöttél el a nemlétezésből a létbe.
Mondd, hogyan jöttél? Részegen [= öntudatlanul] jöttél.
Jöveteled útjaira nem emlékszel,
de mi útbaigazítunk téged.
Ereszd szélnek elmédet, s aztán légy figyelmes!
Zárd be füled, s aztán halld!
Nem, mégsem fogom elmondani [ezt] neked, mert még éretlen vagy:
még csak tavaszodsz, s nem láttad Tamuz [havát].”[59]

III. NASZAFÍ MONIZMUSA

Saját magasabb tudásának vonatkozásában Naszafí láthatólag csendbe burkolózik. Enciklopédikus műve, a *Kasf ul-haqáiq* („A valóságok feltárása”) bevezetésében a következőket írja:

„Ahogy a dervisek kívánták, [e mű] mindegyik fejezetében először a teológusok nézetét adom elő, utána a filozófusokét, végül pedig a monistákét. De

ebben a könyvben saját véleményemet és saját nézőpontomat nem fejtem ki. És ez azért van, mert egy ember nem ismer mindent; s mert nem helyes mindent elmondani, amit az ember tud; és [végül] mert nem helyes, ha mindent leír, amit elmond. Százezer ember közül csupán egyetlen az, aki tudással rendelkezik; százezer dolog közül, amit ez az ember tud, lehet hogy csak egy van, amit ki kell mondania, és százezer dolog közül, amit kimond, lehet hogy csak egy van, amit le kell írnia. Mert ami le van írva, az éppúgy kerülhet rossz kezekbe, mint jó kezekbe, és éppúgy olvashatja illetékes, mint illetéktelen.[60]

Ha saját véleményemet kifejteném ebben a könyvben, barátaim és ellenségeim is értesülhetnének róla, mind az illetékesek, mind az illetéktelenek olvashatnák. Az alkalmatlannak azonban tilos látnia a beavatott *(azízán)* gondolatait, mivel az ebből származó kár nagyobb lenne, mint a haszon; sőt csak hátrányára válna. A régi időkben a beavatott csak arra bízta rá titkait, akiket társai közül alkalmasnak ítélt erre, és esküvel kötelezte őket arra, hogy semmit nem fednek fel belőlük, elrejtik a titkokat az illetéktelenek és alkalmatlanok elől, és csupán azok előtt fedik fel őket, akik illetékesek és alkalmasak. S így Mohamed óta, sőt már Ádám óta mindazok, akik ismerik a dolgok lényegét, ezt egy olyan emberrel való személyes társulás révén érték el, aki tudással rendelkezett. Így hát annak, aki a misztériumokat és a realitásokat keresi, »a személyes társulás emberévé« *(az ahl-e szohbat)* kell magát tennie, és aki keres valamit, azt személyes társulásban kell keresnie; mert a könyvektől semmi nem remélhető."[61]

„Misztériumok" és „realitások" alatt Naszafí nemcsak a bizonyítékok megtapasztalását érti, hanem a tényleges titkos tudást is – legalábbis ez látható azokból az utalásaiból, amelyek bizonyos fényt vetnek e tudásra. Nemcsak a *Kasf ul-haqáiq*ben, hanem egyik korábbi művében is felfed egy különös teozófiai elgondolást, miszerint a világ nagy és kis ciklusokon megy keresztül; mindegyik ciklus természeti katasztrófában végződik, amelyet aztán mélyreható átalakulások kísérnek. A kis ciklusok időtartama ezertől hétezer évig terjed, míg a nagy ciklus negyvenkilencezer (hétszer hétezer) évből áll. A hétezer éves ciklus a Szaturnusz, a Jupiter, különösen pedig a Hold befolyása alatt áll. Saját korszakát, a Hidzsra utáni hetedik századot (a Krisztus utáni tizenharmadik századot) Naszafí holdciklusnak tekinti, mely nyilvánvalóan egy nagy ciklus utolsó hetedét alkotja. Úgy tűnik, a holdciklust egy Szaturnusz-ciklus követi – de Naszafí nem tér ki a részletekre.[62]

Alighanem a *Kasf ul-haqáiq* az, amelyből gondolkodásának filozofikusabb oldalát is megismerhetjük. Vajon nem képzelhető-e el, sőt egyenesen nem valószínű-e, hogy Naszafí annak a négy csoportnak az egyikébe tartozott, amelyek nézeteivel foglalkozik (teológusok, filozófusok, a lélekvándorlás hívei [mert ezek nézetét is tárgyalja] és a monisták), de a fent megnevezett okokból kifolyólag álláspontját egyikkel sem azonosítja? Ugyanis nem lehet nem észre-

venni a monisták iránti szimpátiáját, valamint azt, hogy a monisták szemléletét mennyire előtérbe állítja. Nemcsak utoljára, mintegy konklúzióként tárgyalja őket, hanem róluk beszélve megjegyzéseit gyakran az „Ó dervis" invokációval vezeti be, így lépve közelebbi kapcsolatba az olvasóval. Sőt a monistákkal foglalkozó részletek telis-tele vannak költői idézetekkel, nyilvánvalóan azzal a szándékkal, hogy az itt kifejlesztett eszméket elevenné tegye és átszellemítse.[63] Ezekben a részekben – illusztrálandó a monisták egy-egy eszméjét – néha magáról beszél, és személynevét használja: „Azíz".[64] Továbbá félreérthetetlenül kifejezi a teológia és a non-monista misztika korlátait;[65] kifejezetten elutasítja a teológusok nézetét az eretnekségről,[66] valamint a teológusok, filozófusok és grammatikusok más elgondolásait[67] – miközben helyesli és figyelembe veendőnek tartja a monisták szemléletét.[68] Egy alkalommal, a monista interpretációk sorozatának végénél, olyan messzire megy, hogy egyenesen azt mondja:

> „Ó dervis, a szavak, amelyek itt elhangzottak, nem mind neked szólnak. De nemsokára jönnek majd emberek, akik e könyv minden betűjéért életükkel fognak fizetni."[69]

Mindez pedig azt jelzi, hogy Naszafí titokban azonosította magát a monizmussal.

De van másik oka is ennek a feltételezésnek. A *Kasf ul-haqáiq*hez írt bevezetésében (amelyben elhatárolja magát a könyvben leírt doktrínáktól) Naszafí arra ösztönzi olvasóját, hogy ismerje meg magának az írónak a nézeteit az ő egyik korábbi könyvéből, a *Maqszad-i aqszá*ból („A végső cél"). Ám ha megnézzük a *Maqszad-i aqszá*t, ott úgyszintén azt találjuk – legalábbis a könyvnek abban az angol parafrázisában, ami hozzáférhető számunkra[70] –, hogy ebben is egyszerűen előadja a szúfík és a monisták *(ahl-e wahdat)* tanait, és nem saját nevében beszél. Habár a két könyv a monizmusról nem teljesen ugyanazt állítja, utalása a *Maqszad-i aqszá*ra indirekt módon azt jelzi, hogy ő a monista irányzat felé húz, s hogy a *Kasf ul-haqáiq* monizmusát többé-kevésbé az ő saját nézőpontjának kell tekinteni.

De még más egyéb művek is vannak, amelyek rendelkezésünkre állnak, méghozzá mindenekfölött a *Tanzíl al-arwáh* („Lehozott szellemek").[71] Naszafí sehol nem mondja azt, hogy ez a munka nem az ő véleményét képviseli. Márpedig itt újra csak azt közli olvasójával – habár másképpen, mint egyéb műveiben –, hogy ő maga monista. Külön megjegyzi, hogy még ha a metafizika problémáit hat különböző szempontból is tárgyalja, ez nem azt jelenti, hogy bárkinek is el kell fogadnia mind a hatot, vagy hogy az elsőtől az utolsó felé kellene haladnia. Ellenkezőleg, az ezoterikus látónak csupán egyet kell magáévá tennie, de ismernie kell a többit is, vagyis jártasnak kell lennie logikájukban és érvrendszerükben.[72] Ami a *Kasf ul-haqáiq*et illeti – mely

tárgyának különbözősége ellenére is a vizsgálódásnak ugyanezt a módszerét követi, amennyiben mindegyik témát különböző szempontból vizsgálja –, ez az alapelv láthatólag nemcsak alátámasztja, hanem egyenesen bizonyítja azt a feltételezést, miszerint a *Kasf ul-haqáiq*ben leírt szempontok egyike magának Naszafínak a szempontja.

Nem szabad azonban azt gondolni, hogy Naszafíról pusztán monizmusáról beszámolva teljes kép adható. Ami gondolkozásának talán legjellegzetesebb vonásaként fölöttébb meglepő, hogy még akkor is, amikor nyilvánvalóan nem saját véleményét adja elő, megpróbálja felkutatni az igazság valamilyen elemét, megpróbálja valamilyen módon kapcsolatba hozni az adott tanítást az igazsággal, és ez a törekvés jól látható minden egyes nézetrendszer kezelésénél. Például a *Kasf ul-haqáiq*ben nem támadja a teológiát, hanem más rendszerekkel veti össze, de olyan módon, hogy az olvasó abból megérthesse: noha a teológiának megvan a maga létjogosultsága, de aki a dolgok gyökeréig akar hatolni, annak számára nagyon is naivnak, s éppen ezért idejétmúltnak tekinthető. Ugyanakkor a monista szemléletben lévő és Naszafí által megoldatlanul hagyott ellentmondások egy olyan magasabb, harmadik princípium léte felé mutatnak, amelyben az ellentmondások összebékülnek, s amelyben a három másik rendszer monizmussal nem egyező eszméi, valamint magának a monizmusnak a hiányosságai is megnyugtató megoldást nyernek. Ha Naszafít igazi mélységében akarnánk megérteni, akkor kijelentéseit e harmadik princípium magaslati pontjáról kellene szemügyre vennünk.

Naszafí szerint a monisták legfőbb maximája a következő: Csupán egy lét van, és ez a lét azonos Istennel. Érvelésük a következő logikát követi:

> „Ha Isten létén kívül volna még valami más is, akkor a létet tekintve Istennek vele egyenrangú párjai volnának, és riválisa lenne; lenne egy ellenlábasa és egy társa; de az összes gondolkodó és tudós egyetért abban, hogy erről szó sem lehet. *Non habet oppositum nec simile neque æquale nec socium.* Sőt annak a két létnek, amely ebben az esetben létezne, vagy összekapcsolódottnak, vagy elkülönültnek kellene lennie. Ámde az összes gondolkodó és tudós egyetért abban,[73] hogy Isten nem kapcsolódik semmihez és nem különül el semmitől. A pluralisták azt állítják, hogy az összekapcsolódás forrása a szubsztancia, s hogy Istennek nincs szubsztanciája, úgyhogy még ha volna is egy másik lét, ez nem jelentené azt, hogy Isten összekapcsolódott volna bármivel vagy elkülönült volna bármitől. Erre azt lehet válaszolni, hogy ha az összekapcsolódás és az elkülönülés forrása valóban a szubsztancia volna, akkor az akcidens sem összekapcsolódott, sem elkülönült nem lehetne. Ha az összekapcsolódás és az elkülönülés forrása az akcidens volna, akkor a szubsztancia sem összekapcsolódott, sem elkülönült nem lehetne. De mindkettőben van összekapcsolódás és elkülönülés. Következésképpen kell lennie valaminek, amiben a szubsztancia és az akcidens közös, és ez a lét.[74]

> Ha immár világos az, hogy a lét csupán egy és nem lehet kettő, akkor ebből logikusan következik, hogy a létnek nincs kezdete és vége; mert ha volna, két lét volna. Sőt, ebből annak is következnie kell, hogy ami van, annak mindig lennie kell, és ami nincs, az soha nem is lehet; máskülönben ismét csak két léttel kellene rendelkeznünk [egy későbbivel és egy korábbival]. Következésképp mindaz, ami van, mindig is volt, és mindaz, ami nincs, soha nem is volt és soha nem is lesz."[75]

Naszafí úgy látja, hogy ez a szemlélet már az iszlám hitvallásban is megjelent:

> „Ó dervis, ha mostanáig nem ismerted fel a hitvallás értelmét, ha ostobaságban, tévképzetek közepette, politeizmusban és pluralizmusban éltél, abban a hitben, hogy birtokában vagy saját lényegednek, tulajdonságaidnak, saját létednek és életednek, és ha politeizmusod ellenére úgy gondoltál magadra, mint aki hisz az egységben, akkor most jött el az ideje annak, hogy megszabadítsd magadat a téves elgondolásoktól és a balgaságtól, s hogy lerázd magadról a politeizmust és a pluralizmust, és helyesen értelmezd a hitvallást. »Nincs Isten Istenen kívül« – ez annyit jelent, hogy »Nincs *lét* Istenen kívül.«"[76]

Az iszlám monoteizmusnak ez az átalakulása filozófiai monizmussá azonnal felvet bizonyos kérdéseket, főként a lét és a jelenségvilág viszonyára vonatkozólag. Naszafí sorjában leírja a monisták *(ahl-e wahdat)* különféle nézeteit, ám anélkül, hogy részrehajlásának kifejezést adna. Két csoportba osztja őket (azzal a metaforával összhangban, hogy míg a tűz felemészti, a fény adományozza a létet), s míg az egyiket tűz-monistáknak *(aszhab-e nár)* nevezi, a másikat fény-monistáknak *(aszhab-e nur).* A tűz-monistákat azért nevezik így,

> „mert mindazokban az emberekben, akik elérték ezt a fokozatot, az ostobaság és a tévedés *(naszb)* megszűnt, majd [utána] ők maguk [is] megszűntek. Mert a tűz először felemészti az adott dolgot, majd utána felemészti magát is."[77]

A fény-monistákat pedig azért nevezik így, mert

> „mindazok, akik elérték ezt a fokozatot, tudják, hogy örökké fognak élni. Mert a fény adományozza a létet, míg a tűz felemészti a létet."[78]

Vagy mindezt még pontosabban megfogalmazva: Isten egyedülálló léte és a világ közötti kapcsolatot tekintve a tűz-monisták úgy vélik, hogy a világ, és ők maguk is nem egyebek egy eszménél *(khajal)* és megjelenésnél *(numajis)*,[79] mely nem formálhat több jogot a valóságra, mint az álomképek avagy a vízben

vagy a tükörben visszaverődő tükörképek, amelyek csak imaginárius, jelképes, árnyékszerű léttel rendelkeznek.

> „Az igazi lét, vagyis Isten léte olyan lét [mondja Naszafí], amely nemlétnek *(neszt numáj)* látszik, míg az imaginárius lét, vagyis a világ léte olyan nemlét, amely létnek *(hasztnumáj)* látszik. A világ Istenen keresztül *van,* Isten a világon keresztül *látszik.* Isten a világ valósága, a világ Isten formája. Egyetlen atom sincs a világon, amelyben Isten ne lenne jelen, mert az eszme nem lehet valóság nélkül, az árnyék nem lehet szubsztancia nélkül."[80]

Hogy mindezt érthetőbbé tegye, Naszafí a levegőhöz hasonlítja Istent, mely a természettudósok szerint úgyszintén olyan létező, amely nemlétezőnek tűnik, míg a levegőben tükröződő világ, a délibáb olyan nemlétező, amely létezőnek látszik.

> „A délibáb a levegő által *van,* a levegő pedig a délibáb által *látszik.* A levegő a délibáb valósága, a délibáb a levegő formája [az a forma, amelyben a levegő láthatóvá válik]. Isten létét a világban *(maijjat)* úgy kell felfogni, mint a levegő jelenlétét a délibábban."[81]

Egy másik kérdés a világot alkotó *májá* konkrét kiterjedésére vonatkozik: hol kezdődik a valódi lét? Ezzel kapcsolatban Naszafí a tűz-monisták két alosztályát különbözteti meg. Az első alosztály számára a szükségszerű, egyedülálló lét a szellem világánál kezdődik, és Isten pusztán a világ belső, spirituális magja; ez a csoport a levegő és délibáb metaforáját a szellemi világ és a korporális világ kettősségére vonatkoztatja; a korporális világ puszta látszat, míg a szellemi világ lét.[82] De a tűz-monisták második alosztálya szerint sem a külső világ, sem a belső világ nem Isten; ezek ugyanis szemben állnak egymással, míg Isten nem viseli el a szembenállást, ráadásul formája sincsen. Következésképpen Isten éppúgy fölötte áll a szellemi világnak, mint a korporális világnak, és mivel egyedül Isten valóságos, mind a korporális világ, mind a szellemi világ puszta eszme és látszat.[83]

A tűz-monistákat – *májá*val kapcsolatos doktrínájukkal egyetemben – Naszafí megkülönbözteti a fény-monistáktól, akiket mi panteistáknak hívhatnánk. Ők azt mondják:

> „Isten léte nem egyéb, mint minden dolog együttese; mert tulajdonképpen csak egy lét van, hiszen a léten belül a lét vonatkozásában sem kettősség, sem sokféleség nem lehetséges. Minthogy Istenen kívül semmi másnak nincs léte, mindennek, ami van, szükségképpen Istennek kell lennie. Ő az első és Ő a végső, Ő a külső és Ő a belső, Ő a megismerő és Ő a megismert.[84]

> Ezért ha akarod [mondja Naszafí], ezt az egyetlen létet éppúgy nevezheted »világnak«, mint »Istennek«; de akár megnevezetlen is maradhat, mert semmiféle névre nem tart igényt.[85]
>
> Csupán e lét formáinak és tulajdonságainak van szüksége nevekre.[86]
>
> Ha száz különféle dolgot formázol viaszból, ezzel a száz formával együtt száz név fog megjelenni, és mindegyik név ennyi meg ennyi kiegészítő megnevezést fog létrehívni. De az értő ember tisztában van azzal, hogy az összes dolog nem egyéb viasznál, s hogy az összes név egy és ugyanazon viaszra vonatkozik, amely csupán az eltérő aspektusok és szempontok miatt öltött magára különböző neveket."[87]

Naszafí a fény-monistákat is két alcsoportba osztja. Nyilvánvalóan nem annyira egy történelmi leltárt akart készíteni a monizmusról; inkább annak szisztematikus bemutatására törekedett, hogy milyen a monisztikus gondolkozás, s hogy miféle konzekvenciái vannak. Ezeknek az alosztályoknak az egyike – akárcsak a tűz-monisták első csoportja – a világ két aspektusát különbözteti meg: egy külsőt és egy belsőt – de mindkettőnek reális létet tulajdonít. A külső aspektus, a korporális világ egy magában vett világ, amelynek ahhoz, hogy létezhessen, éppen annyira nincs szüksége a szellemi világra, mint amennyire a szellemi világnak sincs szüksége a korporális világra. De e két világ kapcsolatából – amelyről Naszafí azt mondja, hogy nem nominalista *(dzsalí)* kapcsolat, hanem a szeretet köteléke *(ittiszál-e esqí)* – gyermekek születnek. Ezek az élő teremtmények – legalábbis ha jól értjük – megelevenedett szubsztanciák; és a kötelék megoldódását követően, vagyis az élő teremtmények halálakor a szellem visszatér a szellemi világba, míg a test a korporális világba tér vissza. De e folyamat során csak a testek mennek át változáson. A szellemi világ egyetlen szellem, amely a fényhez hasonlóan a korporális világ mögött áll, és mint egy ablakon keresztül, minden egyes megszületett individuumon átragyog. Jellege és mérete szerint az ablak több vagy kevesebb fényt ereszt a világba, de maga a fény változatlan marad.[88]

Ettől a csoporttól – amelynek nézetei valamiképpen Gustav Theodor Fechner nézeteire emlékeztetnek[89] – Naszafí megkülönbözteti a fény-monisták második alosztályát, akik szerint a szellemi világban éppúgy van fejlődés, mint a korporális világban. Minden létező, még az ásványok is szellemmel bírnak, és a korporális szubsztanciához hasonlóan ez a szellem a természet, a növény, az állat és az ember fokozatain keresztül fejlődik a tökéletesség felé, majd utána az emberi létformában elért csúcspontról visszatér az ásványi szinthez; ez a körforgás újra meg újra, sőt örökkön örökké ismétlődik.[90] Úgy tűnik, hogy Naszafí ezt tekinti a monizmus legmagasabbrendű formájának, s így ez az a forma, amellyel legnagyobb mértékben egyetért és amellyel azonosítja magát. Éppen ezért a következőkben a fény-monistáknak erre a második alosztályára fogunk összpontosítani.

Számukra a világ Isten, és speciális megnevezése csupán arra utal, hogy ez az a forma, amelyben Isten megnyilvánul. Ebből először is az következik, hogy a világ nem jöhetett létre sem egy hirtelen teremtési aktus révén, sem lassú kifejlődéssel. Ugyanis Naszafí szerint – és úgy tűnik, hogy ezen a ponton minden monista egyetért[91] – ha ez nem így lenne, Istennek valamikor tökéletlennek kellett volna lennie, és csak később érte volna el a tökéletességet, márpedig ez összeegyeztethetetlen Isten fogalmával. Következésképpen a világstruktúra hierarchiája, az élet magasabb és alacsonyabb formáinak skálája stb. nem épülhetett fel időbeli egymásutánban fentről vagy lentről, hanem mindig is létezett, és csupán azt a rendet reprezentálja, amelyben az abszolút lét az érzékeknek megjelenik. A lét mint egész soha nem ismerte a fejlődést, hanem csak az egyes „partikuláris dolgok",[92] az egyes „részek",[93] az egyes „szubsztanciák"[94] fejlődtek. Csupán a lét komponensei, s nem maga a lét az, amely az ásványtól az ember stb. felé vándorol.

> „Ennek a létnek [mondja Naszafí] két oldala van: egy a részek felől nézve, egy az egész felől nézve. Ha a részeket szemléljük, azt találjuk, hogy ezek sokféleséget és tökéletlenséget rejtenek. Ilyen módon e lét mindegyik elkülönült része egy örökké tartó utazás során mindig más és más szinten van. De ha az egészt szemléljük, azt találjuk, hogy egységet és tökéletességet rejt. Így mindaz, ami van [vagyis a dolgok összessége], mindig ugyanazon a fokon lesz, mint amelyiken most van, és mindig ugyanebben az állapotban fog maradni; mert egy egész másképpen nem fogható fel, és másképpen nem lehetséges tökéletesség."[95]

Naszafí ezt a következő metaforával illusztrálja:

> „Gondolj csak el egy körben folyó áramlást; ennek a körforgásnak különféle pontjainál négy kiöblösödés *(hawd)* van [ez a természet négy birodalma: az ásvány-, a növény-, az állat- és az ember-világ]; a négy kiöblösödés mindegyike állandó mennyiségű vizet tartalmaz. (…) A víz mennyisége mindegyik kiöblösödésben mindig is létezett [mindig ugyanannyi volt], és mindig is létezni fog, habár a víz elemei folyamatosan egyikből a másikba áramlanak; mert míg egyik oldalról az egyik adott kiöblösödés kiürül, a másik oldalról ismét megtelik. Habár az áramlás folyamatos – hiszen egymás után megy keresztül a kiöblösödéseken, és mindegyik kiöblösödésnél különböző formát és nevet ölt magára –, a víz mennyisége mindegyik kiöblösödésben mindig [ugyanannyi] volt és mindig [ugyanannyi] is lesz."[96]

Az individuális dolgok száma, mint e metafora mutatja, állandó, és Naszafí pontosan tudja, hogy a létezés mindegyik szintjén, azaz a természet mindegyik birodalmában számos individuum található. A túlzásokra hajlamos keleti gondolkodásmódnak megfelelően az általa tételezett elemek száma meg-

lepően kicsi. Éppen ezért valószínűnek látszik, hogy ezek a számok valójában szimbólumok, melyek csak annak az okkult tradíciónak a fényében lennének érthetők, amelyhez Naszafí is kapcsolódott. Naszafí az ásványi elemek számát tizenkétezerre teszi; a növények számát nyolcezerre, az állatok számát hatezerre, az emberekét pedig négyezerre. Mindent összevéve tehát a természet négy birodalmában avagy pihenőjében harmincezer elem található szétosztva. A karaván folyamatosan mozgásban van az ásványok pihenőjétől a növényekéig, a növények pihenőjétől az állatokéig, majd tovább az emberek pihenőjéig, ahonnan ismét visszafordul az ásványok pihenője felé, hogy újra kezdje utazását, s így tovább a végtelenségig.[97] Eddig Naszafí, vagy inkább a monisták kozmológiája viszonylag világos és egyszerű. A helyzet akkor válik bonyolultabbá, amikor a csillagvilágot is bevonjuk a képbe. Hogyan kapcsolódik a szférák világa a természet birodalmainak körforgásához és a jelenségek hierarchiájához?

Naszafínál a legkülönfélébb nézetek keveredését találjuk. Még ha a szférák bevonása csupán annak a körnek az egyszerű kiterjesztését is jelenti, amelyben Naszafí szerint az összes földi dolog mozog, e fejlődés kiinduló pontjának kérdése mégis megoldatlan marad, mivel a körnek nincsen kezdete. Biztosak lehetünk abban, hogy ez a kérdés különféle válaszokat kapott. Ám egy másik verzió a szférák világát a földi körforgáson (ásvány, növény, állat, ember) kívülre helyezte, s így két párhuzamos világ keletkezett. Ebben az esetben felmerül a kérdés: Milyen kapcsolat van a két világ között?

a)

Naszafí tipikusan monistának tekinti azt az elgondolást, miszerint a szférák és a természet földi birodalmai között párhuzam áll fenn.[98] E szemlélet szerint a világ magja és kezdete – ideértve a szférákat is – a föld-szubsztancia (az ásvány), amelyhez – egyfajta nem részletezett kreacionizmus révén – egy „nedv" *(tabíat)*, feltehetően a szárazság társul.[99] Ebből a kettősségből származnak mind a természet birodalmai, mind pedig a szférák. Ebben az összefüggésben Naszafí a föld-szubsztanciáról úgy beszél, mint Éváról, a „nedvről" pedig úgy, mint Ádámról, kifejezetten hangsúlyozva, hogy ebben az esetben Éva megelőzi Ádámot. Egy másik változat szerint – amelyben a szférák és a természet birodalmai egy közös alapból származnak – az első dolog, ami „a potencialitás tengeréből az aktualitás szárazföldjére vetődött", egy eredeti szubsztancia volt (amelyet viszont Naszafí nem részletez tovább); ebből az eredeti szubsztanciából két paránta nőtt ki, a test és a szellem. Ezt természetesen nem időbeli, hanem sorrendi értelemben kell felfogni.[100] Mivel Naszafí különösen hangsúlyozza egyetemes érvényességét,[101] az alábbiakban az egyszerűség kedvéért ezt az elgondolást fogjuk részletesebben is kifejteni.

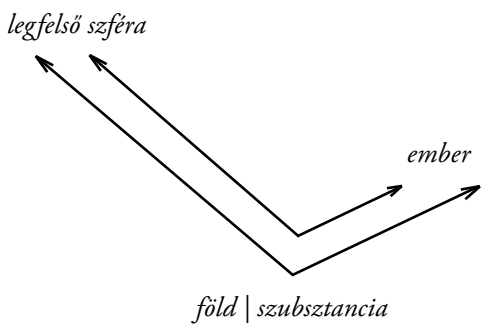
E szemlélet szerint mind a szellem, mind a testiség ugyanabból az eredeti szubsztanciából született; kezdeti állapotukban egy mélységes misztérium ré-

vén mindkettőt a „víz" *(m")* és az „anya" *('mm)* szavak jelölték.[102] Ezek a világ fundamentális komponensei, és nemcsak a természet földi birodalmai, hanem az égi szférák is ezekből épülnek fel. Azonban mindkettő négy részre tört szét; a test négy elemre: tűz, levegő, víz és föld; a szellem négy „nedvre": meleg, hideg, nedvesség, szárazság. De Naszafí szerint ezek sosem fordulnak elő külön-külön, vagyis a meleg sosem fordul elő úgy, hogy a hideg, a nedvesség és a szárazság ne társulna hozzá, a tűz sosem fordul elő úgy, hogy a levegő, a víz és a föld ne társulna hozzá, s ugyanígy a szellem és a test is mindig ragaszkodik egymáshoz, s ennélfogva még az ásványban is szellem kapcsolódik a testhez, nedvesség a vízhez és így tovább. Ezért az egyszerűség kedvéért Naszafí többnyire a szellem és a test kettősségéről beszél.[103] Másrészről az a mód, ahogyan az elemek és a nedvek keverednek, kifejezetten fontos a kombinációk osztályozásához. Minél kiegyensúlyozottabb a mixtúra, hierarchikusan annál magasabban áll a kérdéses dolog. Mármost Naszafí különbséget tesz a test és a szellem ama kombinációi között, amelyekben az elemek és a minőségek mixtúrái teljesen kiegyensúlyozottak, valamint ama kombinációk között, amelyekben az egyensúlynak csak egy bizonyos foka valósult meg. A szférák szellemében és testében teljes egyensúlyt talál. A szellem és test egyensúlya az ásványokban az ellenkező pólust képviseli, a növényeké félúton áll, az állatoké pedig – amelyek közé ebben az összefüggésben az embereket is besorolja – megközelíti a tökéletes egyensúlyt. Mivel a teljesen kiegyensúlyozott mixtúrákat speciális csoportnak tekinti, két sorozathoz jut: egy tökéletesen kiegyensúlyozott égi sorozathoz, amely átfogja a Hold, a Merkúr, a Vénusz, a Nap, a Mars, a Jupiter, a Szaturnusz, az állócsillagok és a szférák szférájának szféráját; valamint az ásvány, a növény és az ember földi sorozatához, amelyben a mixtúrák egyensúlya tökéletlen.[104]

E felfogás szerint az univerzum legelső jelensége a föld-szubsztancia; a legmagasabbrendű földi lény az ember; a kozmosz csúcsa pedig a legfelső szféra. Naszafí a két sorozatot abban a föld-szubsztanciában kapcsolja össze, amelyet mindkettő ősalapjának tekint. Ilyen módon két, a föld-szubsztanciából származó divergáló sorozattal rendelkezünk: a földből, vízből, levegőből, tűzből, valamint Holdból, Merkurból, Vénuszból, Napból, Marsból, Jupiterből, Szaturnuszból, az állócsillagok szférájából és a szférák szférájából álló kozmikus sorozattal; valamint az ásványokból, növényekből, állatokból (ideértve az embert is) álló tellurikus sorozattal.[105] Naszafí nem állítja kifejezetten, hogy a föld, a víz, a levegő és a tűz – a Föld szférájához vagy a szublunáris világhoz hasonlóan – annak a kozmikus sorozatnak az elemei közé tartozna,[106] amit az *intellectus agens* vezet; de egy másik szakaszból arra lehet következtetni, hogy a legfelső szférát a tizedik szférának tekinti,[107] mert a tízes szám csak akkor érhető el, ha a föld, a víz, a levegő és a tűz négy szféráját egyetlen szublunáris szférára redukáljuk, hiszen van már kilenc másik szféránk: a Hold, a Merkúr,

a Vénusz, a Nap, a Mars, a Jupiter, a Szaturnusz, az állócsillagok és végül a szférák szférájának szférája.

A föld-szubsztanciából származó két divergens sorozat koncepciója annyira hangsúlyozottan jelenik meg Naszafínál, hogy a test és a szellem tökéletesítését két különböző ösvényhez köti. Az egyik út a szférákon vezeti őket keresztül, míg a másik a természet birodalmain. A tökéletességnek két pólusa van: egyrészt a legfelső szféra szelleme és teste, másrészt az emberi értelem és test.



Naszafí ezen túl nem mond semmit a részek elkülönüléséről (*badal,*[108] *tabdíl*[109]), azaz a szellem és a test fejlődéséről a szférákon keresztül, hanem csupán azt mondja, hogy ez a fejlődés a földi formákra, különösen pedig az ásványok kialakulására és fejlődésére fontos tápláló hatást gyakorol. Ellenben részletesen foglalkozik azzal, ahogy a szellem és a test a természet birodalmain keresztül egyre feljebb emelkedik, különös hangsúlyt adva az egyik birodalomból a másikba való átmenetnek. A szellem és a test felemelkedése során a legalsó növényi forma a vízimoha *(tihlib)*,[110] a legmagasabb pedig a datolyapálma, a mandragóra[111] és a legendás *waqwaq*-fa, amelynek a mandragórához hasonlóan emberformájú gyökere és gyümölcsei vannak.[112] A legalsó állati forma egy hosszú, vörös féreg *(khirrátín),* amit agyagban és nyirkos földben lehet találni; utána jönnek a szúnyogok és a legyek, és így tovább egészen az állatvilág legmagasabbrendű képviselőjéig, amely az elefánt, az emberszabású majom és a legendás *nasznász,* mely egy mezítelen emberre emlékeztet, de nincs értelmes lelke, s ilyen módon nem képes beszélni. A legalacsonyabbrendű embertípus a szerecsen, a legmagasabbrendű a filozófus, a szent és a próféta.[113]

Ami a testtel mindig együtt jelentkező szellemet illeti, a természetnek minél magasabb birodalmában ölt testet, annál jobban differenciálódik. Naszafí monistái szerint a természetnek csupán három birodalma van; az ásványi, a növényi és az állati (mely utóbbihoz az ember is tartozik); ásványi szinten a szellemet természetes sajátosságnak nevezik (*tabíat* – mitológiai nyelvezettel kifejezve ezek „a föld angyalai", vagyis a „levegő, a víz, a föld és a tűz angyalai",[114] s ez az elgondolás jól láthatóan rokonságban áll a paracelziánus elemi szellemek tanával); növényi szinten szellemnek nevezik, állati szinten pedig észnek.[115] A filozófusok és a metempszichózis hívei ezzel szemben Naszafí elmondása szerint négy birodalomra osztják a természetet – de e felosztás szerint

a szellem vagy a lélek csak a növényeknél kezdődik, nem az ásványoknál. A filozófusok a növényben a szellemet természetes szellemnek nevezik, az állatban állati szellemnek, az emberben pedig lélek-szellemnek. A metempszichózis hívei inkább lélekről beszélnek, mint szellemről, és a három fokozatot „természetes léleknek", „állati léleknek" és „emberi léleknek" nevezik. Az ember a szellemnek avagy a léleknek mindhárom változatát magában hordja:[116] a természetes szellemet májában, vagyis jobboldalán, az állati szellemet szívében, vagyis baloldalán, a lélek-szellemet pedig agyában.[117]

Ahogy a filozófusok mondják, az ember lélek-szelleme képes arra, hogy visszatükrözze a szférák lelkeit, és ez határozza meg az ember pozícióját az univerzumban. Már hallottuk, hogy a szférák teste alkotóelemeinek kiegyensúlyozottsága folytán alapjában különbözik a földi birodalmakhoz tartozó testektől. Most azonban láthatjuk, hogy a lélek-szellem szorosabb kapcsolatban, sőt harmóniában van a szférákkal. Ha különféle gyakorlatok és szellemi erőfeszítés révén az ember eléri azt az egyensúlyi állapotot, amely a szférák – korporális – szubsztancialitását jellemzi, lélek-szelleme fogékonnyá lesz a szférák lelkeinek tükörképére. És ahogy a lélek-szellem egyre nagyobb egyensúlyt ér el, egyre áttetszőbbé és tükörszerűbbé lesz, úgy válik képessé arra, hogy egyre magasabb szférákat tükrözzön vissza. A szférák lelkeinek az ember lélek-szellemében való visszatükröződését nevezik emberi léleknek[118] vagy emberi szellemnek.[119]

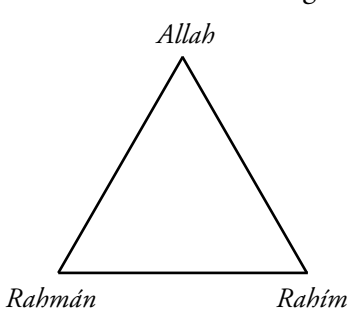
Ezt a visszatükröződést mindazonáltal csak az úgynevezett *„sensus communis"* érzékeli, ami a lélek-szellemben lakik, és a kívülről jövő érzeteket is fogadja;[120] de az ember e szintre érve már képes arra, hogy többet is megismerjen annál, mint amit az érzékek szállítanak neki. Mert habár Naszafí szerint a szférák lelkeinek avagy szellemeinek tudása úgyszintén nem maga a valóság, hanem csak tükörképe annak, mindazonáltal sokkal magasabbrendű, mint a térhez és időhöz kötött természetes ember tudása.

> „A szférák szellemei ismerik mindazt [mondja Naszafí], ami a létező dolgok világában jelen van, és a szférák szellemeinek az összes létező dologról tudomásuk van – valójában a szférák szellemeinek még azokról a dolgokról is tudomásuk van, amelyek nemlétezők vagy még nem valósultak meg. Számukra ugyanis mindaz, ami létre fog jönni, (…) az érzékfölötti dolgokkal egyetemben nyilvánvaló. Ha egy tiszta tükröt tennénk eléjük, mindaz, ami bennük van, a tükörben is újrateremtődne. Ez az, ami az inspiráció *(ilhám)* esetében történik.[121]
>
> Az embernek hatalmában áll, hogy felemelje magát egy olyan állapotba, amelyben az érzékfeletti és az érzéki világ eggyé válik számára – vagyis ha gyakorlatok és szellemi erőfeszítés révén az ember annyira ragyogóvá és sugárzóvá teszi szellemét, hogy az makulátlan tükörré válik, minden kép, ami a szférák szellemeiben jelen van, megjelenik az ő szellemében is, [éppen úgy,] mint amikor két tiszta tükröt szembefordítunk egymással, s így mindazok a képek, amelyek jelen vannak egyikben, megjelennek a másikban is, és viszont."[122]

Talán mondanunk sem kell, hogy itt ismét egy spekulatív rendszerrel állunk szemben, amely szerint az ember minden újonnan benne tükröződő szféra megismerésével a belső fejlődés egy magasabb fokát éri el. Sajnos azonban nem tudunk ezzel részletesebben foglalkozni, különösen azért nem, mert Naszafí osztályozásában jelentős következetlenség van.[123] Talán elegendő lesz ezzel kapcsolatban annyit mondanunk, hogy amikor a legmagasabb szféra szelleme visszatükröződik az emberben, az ember felfelé irányuló fejlődése és ezzel együtt a tellurikus sorozat tökéletesedése végéhez ért. Isten a legfelső szféra szellemének tükörképében és a „tökéletesítő ember" *(enszan-e mukammil)*[124] tükörképében ismeri meg magát, és így tölti be a teremtés célját – ha egyáltalán a monizmussal kapcsolatban lehet ilyen kifejezést használni. Naszafí az isteni megnyilvánulás két csúcspontjának misztikus azonosságát a *Korán*ra utalva úgy írja le, hogy az egyszerűségében éppúgy elbűvölő, mint mélységében:

> „Tudd meg, hogy a legfelső szféra szellemének egyik neve »A Könyörületes« (Rahmán), és a legfelső szféra testisége a Trónus. Ezen ül A Könyörületes: »A Könyörületes trónusán ül« (*Korán* 20,5). És a tökéletesítő ember szellemének egyik neve »Az Irgalmas« (Rahím): »Akik hűségesek, azok irányában könyörületes és irgalmas« (*Korán* 9,128). A tökéletesítő ember teste [hasonlóképpen] a Trónus. Ezen ül Az Irgalmas."[125]

Naszafí ilyen módon Isten két nevét a *Korán* minden egyes szúráját megelőző „Isten, a Könyörületes és Irgalmas nevében"-formulából két különböző személyiség jelölésére használja, és elszakítja őket Istentől. Ennek eredménye egy trinitárius hitvallásra emlékeztet, amelyben – az iszlám egész hagyományos hitével ellentétben – Isten alkotja a „harmadik harmadot", vagyis az abszolút létet. Rahímot, az Irgalmast, a Kis Ember lényegét és kivonatát lehetne tekinteni tehát a Fiúnak; Rahmánt, a Könyörületest, a szférák szférájának szellemét – vagyis a Nagy Ember lényegét és kivonatát – lehetne tekinteni a Szent Szellemnek; és Allahot, aki Naszafí szerint a másik kettőn, vagyis a létezés két végső állapotán mint trónusán ül,[126] lehetne megfeleltetni az Atyával.



Naszafí természetesen nem használja ezt a keresztény megfogalmazást, és a három személy azonosságát nem is mondja ki egyértelműen. Ez annál is inkább érthető, mert hiszen ő monistaként ebben az elgondolásban különleges fontosságot tulajdonít a létformák megkülönböztetésének. Mindazonáltal Naszafí elgondolása az, hogy az ember a Mindent átfogó megismerésre irányuló misztikus növekedés által végső soron elérkezik abba az állapotba, amelyet egyfajta egybeesés jellemez a Mindennel, s ugyanakkor Istennel is. A Minden és a Tökéletesítő Ember két mindent átölelő *locus:* ebben az összefüggésben a Minden a természetet képviseli, az ember pedig azt, aki reflektál a természetre. És Isten csak abban az értelemben emelkedik fölébük, amennyiben ő e kettő egységének az a szimbóluma és fogalma, amelyben minden antagonizmus feloldódik.

b)

Ennek az Isten-eszmének a fényében Naszafínak az ember és a mindenség kapcsolatát külön ki kellett dolgoznia. Eszerint az ember nem valamiféle kozmosszal párhuzamos jelenség, hanem egyfajta ismétlődés egy kisebb skálán, a kozmosz summája avagy másolata; másik oldalról nézve viszont a kozmosz az ember felnagyított változata. Ebben az összefüggésben Naszafí a kozmoszt Nagy Embernek, magát az embert pedig Kis Embernek nevezi. Nem szükséges itt kitérnünk arra, hogy ez az elgondolás milyen módon mond ellent, illetve milyen módon harmonizál – méghozzá bámulatba ejtő módon – a fenti elgondolással. Legyen elegendő itt azt mondani, hogy Naszafí a koncepciója kiindulópontjául szolgáló ember és a mindenség között a következő megfeleléseket találja: a legfelső szféra, a szférák szférája, amely az összes többi szférát, s így az egész univerzumot is átfogja, a Nagy Ember bőre. Naszafí az ez alatti szférát, az állócsillagok szféráját a fejhez és a lábhoz hasonlítja; a zodiákus tizenkét jegyében a tizenkét animális erőt *(quwáj-e hejwání)* látja: a tíz érzékelő szervet, vagyis az öt belső és öt külső érzéket (józan ész, képzelőtehetség, az elvonatkoztatás képessége, emlékezet és a kombináció adománya),[127] valamint a két mozgató érzéket (meghatározó és végrehajtó erő).[128] A többi csillag a vegetatív erőket *(quwáj-e nabátí)* képviseli.[129] A hét menny a hét belső rész (a gyomor, a patkóbél, az éhbél, a csípőbél, a vakbél, a vastagbél és a végbél);[130] a hét bolygó a hét szerv (az agy, a tüdő, a szív, a máj, a vese, a húgyhólyag és a lép); a négy elem pedig a négy nedv stb.[131]

Az ember tehát ilyen módon mikrokozmosz, az univerzum foglalata. Naszafí ezzel kapcsolatban a következőképpen fogalmaz:

> „A lét megformált *(muszawwar)*, [vagyis] rendelkezik minden olyan formával és tulajdonsággal, ami létezhet, továbbá még egy olyan formával is, amelyben az összes forma és tulajdonság megtalálható, és ez az ember. (…)

Isten könyvének másolata: ez vagy te,
Királyi szépség tükre: ez vagy te,
Bármi is legyen a világban, nem más az, mint te magad,
Bármit is kívánsz, kérd magadtól: hisz te magad vagy az.
Vagyis habár a létező dolgok különféle fajtáinak mindegyike tükör, az ember olyan tükör, ami az egész univerzumot megmutatja; noha a létező világban mindegyik individuális lény egy[-egy] serleg, a megismerő ember olyan serleg, amely az egész kozmoszt magában foglalja.[132] Így a megismerő ember az összes [lét]állapot uniója, a »nagy liktárium« *(madzsún-e akbar)*, a serleg, amely a világot magában foglalja (…)
Dzsam serlegét keresve beutaztam a világot.
Egyetlen nap sem ültem le, egyetlen éjjel sem hajtottam álomra fejem.
S mikor mesteremtől meghallottam Dzsam serlegének leírását,
Rájöttem, hogy magam vagyok Dzsam mindenséget rejtő serlege."[133]

Így az egész univerzum benne van az ember szellemében, maga az ember pedig a létnek az a formája, amely egy kis területen testileg és szellemileg összegzi mindazt, amit a makrokozmosz a maga hatalmas méreteivel megmutat illetve elrejt. Valóban az ember az egyetlen olyan forma, amelyben a Lét, vagyis Isten megismerhető és megismerheti magát.

„Az, aki azt mondja, hogy az embert megismerve nem ismeri meg Istent a maga valójában, azt mondja, hogy Isten nem ismeri Magát a Maga valójában."[134]

Naszafí mégis úgy érzi, rá kell mutatnia arra, hogy ez nem jelenti Isten és az ember azonosságát.[135]

„Ó dervis, Isten háza, Jeruzsálem, a Jól-kijelölt Ház [a mennyben], a Vég Lótuszfája, a Jólőrzött Tábla, a Nagy Trónus, a Magasztos Csúcs: ezek mind az ember minőségei és állapotai. Megismerés, közömbösség, Itt [evilág], Odaát [túlvilág], Paradicsom, Prófécia, Szentség: ezek mind az ember minőségei és állapotai. És ellenkezőik: Tudatlanság, Sátán, Pokol, Legmélyebb Mélység – ezek [is] mind az ember minőségei és állapotai. Az *ember* az, aki ezeket a neveket viseli. Azonban, ó dervis, nehogy hamisan gondolkozz, és az egy Istenben való hit zenitjéről a sokistenhit nadirjába zuhanj, és az egység magasztos csúcsáról a sokszerűség legmélyebb mélységébe bukjál – ne hidd azt, hogy az az egyetlen lét, amelyről beszéltünk, [kizárólag] az ember léte, és hogy az emberen túl nincsen semmi, mert ez Isten megtagadását jelentené.[136]

De ne gondold, hogy mind Isten, mind pedig az ember valóságos; ez két lét elismerését jelentené. Ó dervis, milyen gyakran mondtam neked, hogy csak egyetlen lét van, Isten léte, és hogy semmi másnak nincsen léte! Az ember tehát csupán egy formája ennek a létnek. De ez a lét csak az emberi

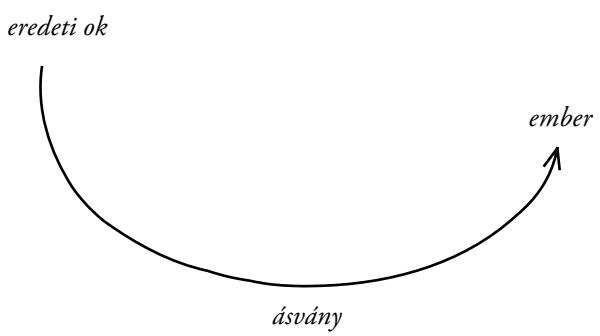
formában ismeri meg magát, mert a megismerés helye a szívben van, és a Lét szíve a megismerő ember, és ezen kívül [a Lét] más tükörben nem képes tökéletesen megpillantani magát; mert az ember az a tükör, amely az egész világot megmutatja."[137]

Természetesen ez a felfogás az emberrel rivalizáló legfelső szférát is kiküszöböli, és egyedül az ember válik a teremtés csúcspontjává és kvintesszenciájává. Naszafí ezúttal az emberre olyan megnevezéseket alkalmaz, mint „a létezés szíve" avagy „a létező dolgok fájának gyümölcse".[138] Ebben a sémában a legfelső szférát a fa gyökerével lehet összefüggésbe hozni; ekkor ugyanis az intelligenciák és a lelkek *(uqúl, nufúsz)*, a szférák és a csillagok *(aflák, andzsum)* még csak keresik tökéletességüket az emberben.[139]

„Az összes dolog célja az ember[i szint] elérése. Ha egyszer elérték az embert, az összes dolog emelkedése *(mirádzs)* a létező világban befejezettnek tekinthető."[140]

Itt többé már nincsen szó két áramlatról, amely a föld-szubsztanciától egyrészt az emberhez, másrészt a legfelső szférához vezet, hanem csupán egyetlen áramlatról, amely a legfelső szférából, az eredeti októl indul ki, a szférákon keresztül alászáll a földre, majd innen ismét felemelkedik az emberhez, mint ahogy azt már a filozófusok kifejtették.

„És így nyilvánvaló [mondja Naszafí], hogy a felemelkedés ebben a világban *(ín taraf)* megy végbe."[141]



c)

Hogy mennyire könnyű az első elgondolásból a másikba átlépni, az csak akkor válik nyilvánvalóvá, ha felfedeztük Naszafí által homályban hagyott közös fundamentumukat. Ha azonban most el akarunk jutni egy olyan újabb, harmadik elgondoláshoz is, amelyet Naszafí úgyszintén kifejtett, s amely nem

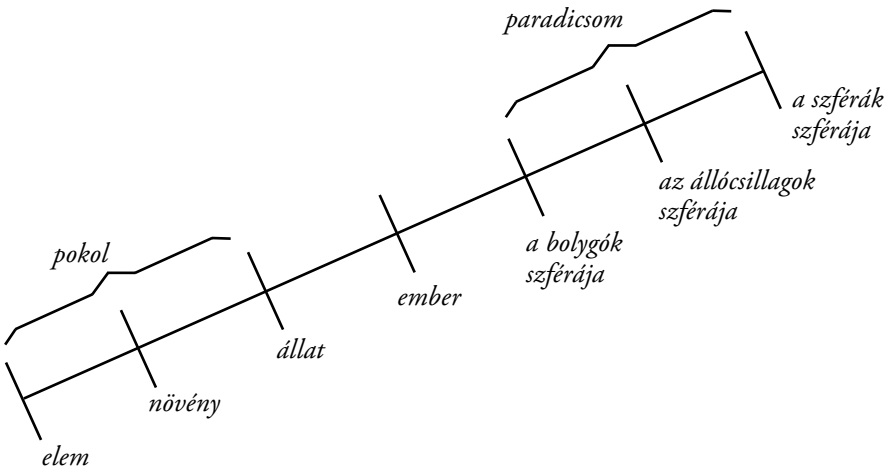
kevésbé különbözik az előző kettőtől, mint a második az elsőtől, nem szabad megfeledkeznünk arról az érzékről avagy érzésről, ami az ezoterikus gondolkodó specifikuma. Ez pedig a közép, illetve a középpontiság érzéke. Azokon a megnyilatkozásokon keresztül, amelyek saját benső világából érkeznek hozzá, az ezoterikus látó – az exoterikus gondolkodótól alapvetően különböző módon – a mindenség objektív központjának tekinti magát; és ezt az érzését akár több különböző módon is kifejezésre tudja juttatni. Megteheti ezt annak az elgondolásnak a révén, amely által az ember a jelenségek világának egyedülálló csúcsa; és egyáltalán nem volna nehéz kapcsolatot létesíteni az én ezen értelmezése és ama másik elgondolás között, amely szerint két csúcs van, az ember és a legfelső szféra; mert ebben az elgondolásban nem a szféra, hanem az ember a betolakodó, aki a szféra mellé helyezi magát. Ez a fundamentális ezoterikus látásmód azonban a monisták harmadik elgondolásában válik legnyilvánvalóbbá, amely ugyan az előzőekhez hasonlóan az exoterikus gondolkodásmódban gyökerezik, de ebben az összefüggésben egy ezoterikus bélyeget kap. Miután Naszafí felsorolja az elemtől (az ásványtól) a növényen, az állaton, az emberen, a bolygók szféráján, az állócsillagok szféráján és a szférák szféráján (ezúttal a szokásos tíz helyett csak hét szinttel rendelkezünk) keresztül vezető spirituális és korporális fejlődés hét fokozatát, azt állítja, hogy az ember a negyedik szinten van, amely a sorozat közepét jelenti. Miután ezt az elgondolást különféle, az adott kontextusban nem teljesen érthető gondolatmenetekben kibontotta, azzal folytatja, hogy az embert az ész és a természet, a fény és a sötétség közé helyezi. Ebben az összefüggésben a szuperlunáris világ a paradicsom, a szublunáris világ a pokol; és az ember, aki észből és természetből, fényből és sötétségből áll, akkor éri el az üdvösséget, ha megszabadítja magát a természettől és a sötétségtől, és egészen fénnyé változtatja magát; ellenben ha képtelen ellenállni sorsa lehúzó erőinek, akkor elveszíti az észt és a fényt, és teljesen sötétséggé változik.

> „Az embert »a világ szívének« hívják [mondja Naszafí], mert a szív középen van, és az összes részről tud, míg a részek mit sem tudnak a szív méltóságáról."[142]

Majd így folytatja:

> „Most, hogy tudod, hogy az ember a negyedik atmoszféra, tudd meg azt is, hogy az ember egyik oldalán vannak az angyalok, az intelligenciák és a szellemek atmoszférái, másik oldalán pedig az ördögök, vágyak és nedvek atmoszférái. Így valósul meg az, hogy minden az emberben kapcsolódik össze. Vagyis e hét atmoszféra összes lényege a negyedik atmoszférában, az emberben talál egymásra. Éppen ezért három fajta ember van. Az egyik fajta az Ördögök, a Vágyak és a Nedvek atmoszférája felé hajlik. Ezek »a bal em-

berei« és a pokol lakói. Mások az Angyalok, az Intelligenciák és a Szellemek atmoszférái felé hajlanak. Ezek a »jobb emberei« és a paradicsom lakói. A harmadik [csoportba tartozók] túlléptek a hét atmoszférán, és elérték Istent. Ezek az »előhirnökök« és Isten emberei. Az embereknek csak ez a három fajtája van."[143]



E szemlélet szerint az ember egy olyan létra középső fokának felel meg, amely az ásványtól hét fokozaton keresztül vezet a mindent átölelő szféráig. A föld–ember és föld–kozmosz két széttartó iránya, illetve a legfelső szférától a földön keresztül az emberig vezető körív helyett ezúttal egy olyan egyenes vonallal rendelkezünk, amely két részre oszlik: balról a természet birodalmai, jobbról a szférák, középütt pedig az ember található. Így az ember két világ közé ékelődik, s mindkét világ nyitva áll feléje. A tökéletességet felfelé (jobbra) kell keresni, míg ha az ember ellenkező irányba fordul, akkor az az ásvány irányába való visszafejlődést jelenti számára. A szellem legalsó állapota, az ásványiban nyugvó nedv vagy természet *(tabíat)* tehát egy diabolikus forma, ellentétben az emberi formával, amely az észnek felel meg.

„Tudd meg, ó dervis [mondja Naszafí], hogy az ész valójában Gábriel [a megismerés isteni közvetítője], mert az ész révén birtoklod a tudást. De az ész azonos Michaellel is [a létfenntartás felelőse], mert az ész révén éred el léted fennmaradását. Az ész azonos Iszráfíllal is [aki megfújja az Utolsó Ítélet trombitáját], mert elég egyszer megfújnia trombitáját, hogy meghalj hamis elgondolásaid és ostobaságod számára, míg ismét belefújva élővé tesz, hogy felfogd a dolgok igazságát. És az ész azonos Azraellel is [a Halál Angyala],

mert az ész egy *Correptor spirituum (qábid-e arwáh);* [ugyanis] ha megismersz valamit a maga valójában, felfogtad annak szellemét [vagy lelkét – *ján*]. – Tudd meg, hogy az ész azonos Ádámmal is, mert ismeri a dolgok nevét. (…) A természet *(tabíat)* pedig az ördög. Mert az ész felbukkanását megelőzően a természet volt az angyalok vezére, és az összes angyal a természet parancsnoksága alatt állt. De az ész megjelenésével a természet elveszítette parancsnoki helyzetét, és [azóta] az összes angyal Ádám előtt borul le és az észnek engedelmeskedik, kivéve a természetet, amely sose veti alá magát az észnek, sosem engedelmeskedik az észnek. (…) Csak kevesek természete veti alá magát az észnek és engedelmeskedik neki a mondásnak megfelelően: »Sátánom muszlimmá vált általam.« De, ó dervis, az itt és az ott között, a próféták által követett cél és szándék, valamint a hamis elgondolások és az emberi ostobasága között, ah, micsoda végtelen sötétség van, micsoda áthatolhatatlan, járhatatlan pusztaságok, mennyi fal![144]

Ó dervis, a spirituális világban éppúgy az angyal az ész és a Sátán a természet, mint ahogy a korporális világban. Amikor az ész és a természet megjelent, a korporális világban Ádám alakja támadt kettejükből. Így Ádám angyalból és Sátánból áll – vagyis észből és természetből. Következésképpen mindenki, akiben az ész kerekedik felül, angyal, vagy még kiválóbb az angyalnál, habár emberi formája van; és mindenki, akiben a természet kerekedik felül, Sátán, vagyis állat, vagy még rosszabb, mint egy állat."[145]

Ilyen módon az ember vállán nyugszik a döntés, hogy a halált követően felemelkedő vagy alászálló transzmigrációban akar-e részt venni; és Naszafí szerint a filozófusok erre céloznak, amikor az észt Túbával, a Paradicsom Fájával azonosítják, a természetet pedig Zaqqúmmal, a Pokol Fájával.

„E fa [a Túbá-fa] művelése – valójában elültetése és felnevelése – egészen a te kezedben van, mert minden olyan tettel, amibe belefogsz, és amit meggondoltan és ésszerű gondolkozással hajtasz végre, minden olyan tettel, amelyben a lélek vágyát elnyomod, egy ágat oltasz ebbe a fába, vagy egyenesen egy új Túbá-fát plántálsz."[146]

Vagyis ha egyszer a létformák elérték az emberi szintet, felfelé emelkedő fejlődésük az ember tudatos vezetésére van bízva. Naszafí ehhez a következő magyarázatot fűzi:

„A felfelé vezető transzmigráció *(naszkh)* azt jelenti, hogy valami levet egy formát és magára ölt egy új, magasabbrendű formát – mint ahogy először a rész-lélek is az elemek formájával rendelkezik, de aztán ezt leveti, és magára ölti a növény lelkét; utána leveti a növényi formát és magára ölti az állati formát; utána ezt leveti, és magára ölti az emberi formát; utána ezt a formát is leveti, és magára ölti az angyalokét. Az alászálló transzmigráció *(maszkh)*

azt jelenti, hogy valami levet egy formát, és magára ölt egy új, alacsonyabb formát – vagyis amikor a rész-lélek nem éri el tökéletességét az emberi állapotban, az emberi testtől való elkülönülését követően visszatér az esztelen állat szintjére, megjelenve *(hasr)* annak az állatnak a formájában, amelynek jelleme *(szifat)* elkülönülésének időszakában uralkodott benne. Ha például ilyen módon a hangya vagy az egér jelleme uralkodott benne, a lélek egy hangya vagy egy egér formájában jelenik meg újra. De ha a kutya vagy a macska jelleme uralkodott fölötte, a lélek egy kutya vagy egy macska formájában jelenik meg újra. Ha a kígyó vagy a skorpió jelleme jutott túlsúlyra benne, akkor a lélek kígyó vagy skorpió formájában jelenik meg. Ha a tehéné vagy a szamáré, akkor a lélek tehén vagy szamár formájában jelenik meg újra. [stb.] (…) Az állatok szintjéről ezt követően visszasüllyed a növényi szintre, a növényi szintről pedig az ásványi szintre.[147] (…) Akkor egyik szintet a másik mögött hagyva ismét felemelkedik az emberi állapotba. Ha újra csak elmulasztja elérni tökéletességét, a testtől való elkülönülése után újra visszatér az állati fokra, s ha úgy adódik, akkor a növényi szintről az ásványi szintre. És [így] le-fel vándorol, míg csak el nem éri tökéletességét. De ha eléri tökéletességét, akkor megszabadult a Keletkezésnek és az Elmúlásnak ettől a világától, a természetes sajátosságok és vágyak világától, és eléri az állandóság és rendíthetetlenség világát, az intelligenciák és a lelkek világát. Ha pedig az ember megismeréssel és igazságossággal teljes, elérheti az Össz-lélek és az Össz-ész szintjét, amely a legmagasabb szinten áll és a legmagasabb csúcsot képezi, s ezáltal magával emelheti azokat is, akik hozzá kapcsolódnak. Ha viszont az ember mértéktelenül belemerült a tudatlanságba és az igazságtalanságba, elérheti a legalsó szintet és a legmélyebb mélységet is, magával húzva mindazokat, akik hozzá kapcsolódnak. Ez a *Korán* szavainak értelme: »Azon a napon összegyűjtjük az istenfélőket A Könyörületes (Rahmán) előtt, (…) a bűnösöket pedig a Pokolba taszítjuk« (19,85 és az utána következő).”[148]

Ezek szerint az ember legfőbb ellensége a természetes sajátosság, vagyis egy kezdetleges fokon álló szellem, és az ember erőfeszítése a szellem síkján megy végbe, méghozzá a szellem egyik formájától a szellem másik, magasabbrendű formája irányába való továbblépés értelmében. Mégsem szabad megfeledkeznünk egy másik ellenségről, vagy inkább az ellenségnek egy másik aspektusáról. Ugyanis ha azt az erőfeszítést, amelyet az ember „természetes sajátosságainak” legyőzésére fordít, pusztán egy olyan kísérletként értelmezzük, amely önmaga fizikai adottságainak meghaladására irányul, a szellem és a test közötti régi antagonizmus újra megjelenik. A „természetes sajátosság” helyett ezúttal tehát a test képviseli azt a sötétséget, amit le kell győzni.

„Habár az ember teste [olyan, mintha] szellem nélküli szubsztancia [lenne], és az ember szelleme [olyan, mintha] test nélküli szubsztancia [lenne], a test mindazonáltal a szellem*mel* van, a szellem pedig a testtel; s habár mind a szellem, mind a test fokozatokon keresztül halad felfelé, és fokozatosan kö-

> zelíti meg a tökéletességet, kezdetben a test tulajdonságai és cselekedetei vannak fölényben, a szellem tulajdonságai és cselekedetei pedig alávetettek, végül azonban a szellem tulajdonságai és cselekedetei kerekednek felül, és a test tulajdonságai és cselekedetei lesznek alávetettek. Egy metaforát alkalmazva: a szellem és a test kezdetben olyan, mint a vaj a tejben, végül pedig olyan mint a lovas és a ló. Azaz kezdetben egymás*ban* vannak, míg végül egymás*sal* vannak; kezdetben mixtúra van, végül szomszédosság. Ha a vaj nincsen elkülönítve a tejtől, a tej megromlása szükségképpen a vaj megromlásához vezet. (…) Így az ösvény vándorának összes gyakorlata és szellemi erőfeszítése nem más célt szolgál, mint a fény részeinek elkülönítését a sötétség részeitől, hogy a fény függetlenné és egyeduralkodóvá válhasson, s hogy a sötétség a tökéletesség eszközévé és sugárzásának instrumentumává lehessen; mert a sötétség egyesíti a fényt, és a fények tárháza.
>
> Ó drága barátom, az emberek kezdetben is és később is különböznek egymástól, de a különbség eleinte tudatos akarat és személyes erőfeszítés nélkül, később azonban tudatos akarat és erőfeszítés eredményeképpen jön létre. Mert az, amiben az emberek kezdetben különböznek egymástól, veleszületett képességek eredménye, amely nincsen alávetve a szabad akaratnak; de később a különbség személyes erőfeszítés és törekvés eredménye, márpedig ezek az ember szabad akaratának körén belül vannak. Kétfajta képességgel rendelkezik az ember: az egyiket már kezdetben is birtokolja, anélkül, hogy miként a gyerek, tudatos akarattal rendelkezne és erőt fejtene ki elérése érdekében; ezt a képességet az idő és a hely határozza meg;[149] a másik, a későbbi képesség tudatos akarat és személyes alkalmazás révén vehető birtokba, és ez az ember saját erőfeszítésének és törekvésének gyümölcse."[150]

Vagyis ha az ember a tökéletességet tűzi ki céljául, akkor az választásra képes, öntudatos és racionális természetének fényében nagyon is érthető. De feltehetjük itt a kérdést: mi legyen akkor az ásványokkal, növényekkel és állatokkal, amelyek nem rendelkeznek a szabad döntés lehetőségével, hanem jól láthatóan alá vannak vetve egy kényszernek? Miféle erő az, amely egyrészről arra képesíti az embert, hogy tudatosan felemelkedjen, másrészről a szabad döntéssel nem rendelkező természetet arra készteti, hogy kifejlessze hajlamait, s hogy az alsóbbról mindig a létezés következő, magasabb formája felé mozduljon el? Miféle erő az, ami az alsóbbrendű növényt magasabbrendűvé, a magasabbrendű növényt állattá alakítja, és így tovább? Naszafí ezt az egész természetet uraló erőt szeretetnek nevezi. Naszafínál a szeretet a szokásosnál átfogóbb fogalom, több, mint egy jellegzetesen emberi törekvés: az egész kozmosz sajátossága, mely a teremtmények mindegyikét egy cél felé irányítja, és mindegyiket e cél elérése érdekében hozza mozgásba. Ez a szeretet nyilvánvalóan nem egy kozmogónikus *erósz,* hanem egyfajta *libido hormé;* egy növekedési erő, amely minden egyes fajt és individuumot megragad, és annak benső, lényegi hajlamát – mint egyfajta dinamikus *entelekheia* – tökéletességre vezérli.

„Ó kedves barátom – kiált fel Naszafí –, az ösvényen járni nem kizárólagosan emberi dolog. A létező világ összes faja úton van, hogy elérje rendeltetését és célját. Minden dolog rendeltetése *(nihájat)* a tökéletesség, és minden dolog célja *(ghájat)* az emberi faj, amely az egész tökéletességét képviseli.[151] Rendeltetésükhöz engedelmesen és természetes *(tabíí)* mozgással közelednek, (…) de céljukhoz csak akaratuk ellenében képesek törni, erőszakos *(qaszrí)* mozgással.[152] Az összes dolog a létezés világában úton van, hogy megvalósítsa rendeltetését, és az ember is úton van. De az ember rendeltetése az érettség, célja a szabadság. Ami mindezeket a dolgokat útra kelésre ösztönzi, az a szeretet *(esq).* Ó drága barátom, az összes növény magja és az összes állat magja szeretettel van tele; valójában a létezés világának minden egyes része szeretettől ittas; mert ha nem volna szeretet, a szféra nem tudna forogni, a növények nem tudnának növekedni, nem születnének állatok. Minden szeretettel viseltetik önmaga irányában, minden önmagát igyekszik szem előtt tartani, minden olyannak szeretné látni magát, mint amilyen valójában, és minden szerető szeme szeretete tárgyát keresi."[153]

Amennyiben az ember tökéletességre törekvése, valódi énjéhez való közeledése morális ön-tökéletesítésének tudatos eredménye, egyúttal Isten felé törekvés is; és ez valóban összhangban is van a monizmussal, amely szerint az ember Rahímmá válhat: a tökéletes tudás révén ő maga lesz Dzsam egész világot magában foglaló serlege. Erre törekedni azonban csak az ember képes:

„Tudd meg, hogy az Isten felé való törekvés a létezés világának egyetlen fajában sem található meg, egyedül csak az emberben; mert élete kezdetén egyedül az embert jellemzi gonoszság és tudatlanság, és az Isten felé való törekvés csak olyan teremtményben jelenik meg, amely gonosz és tudatlan. S ugyanígy Isten ismeretét sem kell a létezés világának fajai között keresni, egyedül csak az emberben; mert amikor az ember eléri a tökéletességet, erényessé és megismerővé válik, és Isten megismerésére csak annak van lehetősége, aki erényes és megismerő."[154]

Felvetődik itt egy kérdés: hogyan vélekedik Naszafí a természetimádásról? Ha egyszer, mint ahogy a fény-monisták tartják, az egész világ Isten, miért lenne annyira ésszerűtlen a különféle dolgok imádása?

Naszafí nem kardoskodik amellett, hogy ilyen módon az ember is Isten, és ezért semmi oka imádni olyan lényeket, amelyek vele csupán egyenlők lehetnek. Ehelyett ezt a helyzetet a vak emberek legendáján keresztül világítja meg. A történet szerint mindegyik vak az elefántnak csupán az egyik részét fogja meg, de nem látja az egészet. Így a világ dolgainak tisztelete egy bizonyos mértékig ugyan elfogadható, a részt egésznek véve azonban téves. Naszafí Istennek három aspektusát különbözteti meg: lényeg, ábrázat (vagy mód) és lélek. A lényeg Isten tiszta ideája; az arculat az a forma, amelyben az idea megmutatkozik; a lélek pedig e kettő együtt. Naszafí a víz példáján világítja meg azt,

hogy mit is jelent e három aspektus: a víz lényege maga a víz mint olyan; a víz ábrázata avagy módja *(wadzsh)* a víz általános előfordulása *(umúm)* a különféle növényekben, vagyis a víz ilyen vagy olyan formában való megjelenése; a lélek *(nafsz)* pedig mindenféle víz együttese *(madzsmú)*.

„Bármilyen növényt is figyel az ember, a növénnyel együtt a víz ábrázata [módja] felé fordul. Tudd meg, hogy hasonlóképpen van ez Isten fényével is; mert Isten igazi fény, és abból a világból, amelyben Isten fénye nincs jelen, hiányzik a forma. De egy dolog Isten fényének létét *(hasztí)* látni, és más dolog látni, hogy ebben *(umúm)* [a fényben] egyetemlegesen minden dolog részesedik, és megint más dolog Isten fényének teljességét látni. Isten léte annyi mint Isten lényege *(dhát),* s mint ilyen, nem szorul rá *(ghaní)* a világra: »Isten elég gazdag ahhoz, hogy ne szoruljon rá a teremtményekre« (*Korán* 29,6). A fény általános jelenléte az összes dologban és a fény jelenléte *(maijjat)* a világ minden egyedi formájában egyenlő Isten ábrázatával [vagy módjával]. A teljesség pedig egyenlő Isten lelkével. Bármilyen is legyen az a forma, amely felé az ember a világban fordul, Isten ábrázata felé fordul: »Bármerre fordultok, ott van Isten ábrázata« (*Korán* 2,109). (…) Ezért hát mindazok, akik csak Isten ábrázatát érték el, s lényegét nem, sokistenhívők, s mindazok, akik ábrázatán [vagy módján] túl elértek a lényeghez, egyistenhívők. Ekképpen bármit imádjon is az ember, nyilvánvalóan semmi mást nem imád, mint Istent, és bármi felé forduljon is az ember, Isten felé fordul. (…) Habár az összes sokistenhívő Isten ábrázata felé fordult és Istent imádta, mindig Isten egyetlen ábrázatához kötődtek, és az összes többi ábrázatnak hátat fordítottak. Ám egy adott ábrázat elfogadása egy másik elutasítása mellett nem nyeri el Isten tetszését. Ezért hívták el őket a próféták a körülírt Istentől *(ilah-e maqajjad)* a körülíratlan Istenhez *(iláh-e mutlaq)*, és a következő útmutatást adták nekik: Isten csupán egy, és bármi felé fordulsz, csupán az egyetlen Istent imádod: »Az isteneket egy Istenné változtatja? Bizony, csodálatos dolog ez!« (*Korán* 38,5). Egyetlen fény az, ami az imádott és az imádó formájában feltárja magát, ami a hívő és a hitetlen, a hit és a hitetlenség, a próféta és a gyülekezet, a jutalom és a büntetés, az itt és az odaát formájában megnyilatkozik. Az Ő megnyilatkozásának szükségképpen hozzá kell kapcsolódnia valamilyen formához. Ha egy olyan formában nyilatkozik meg, amelyet az ember el akart érni, akkor ez a legnagyobb ajándék, amit Ő egy embernek adhat, mint ahogy például Mózessel is tette; és amikor megnyilatkozik egy embernek, és ebben a megnyilatkozásban feltárja Magát, akkor ez a legmagasabb kegy, amit egy embernek mutathat, mint ahogy például Mózesnek is megmutatta magát. De olyan ember egyáltalán nincs is, aki előtt nem tárta volna fel magát; valójában minden ember az Ő feltárulása, de míg némelyek számára nyilvánvalóvá tette magát, mások számára rejtve maradt. Mindebben pedig az a csodálatos, hogy amikor Ő megnyilvánul, akkor Önmaga előtt nyilvánul meg, és amikor elrejtőzik, akkor Önmaga elől rejtőzik el; amikor kegyelmet adományoz, Önmagának adományozza, és amikor haragszik, akkor is Önmagára haragszik; amikor küldöttjét a világba irányítja, Ő

Maga jön el és áll Önmaga elé, s amikor az Önmaga iránti hitet adományozza, Önmagának adományozza azt."[155]

De még az összes létmodalitás együttese sem egyenlő azzal a léttel, amit Naszafí Úrként imád, és aki az imádás voltaképpeni tárgya.

„Mindannak, ami a világban található, három állapota és két formája van. Az állapotok: lényeg *(dhát)*, mód *(wadzsh)*, lélek *(nafsz)*; a két forma pedig: csíraforma *(dzsámia)*[156] és kifejlett forma *(mutafarriqa)*. Mert vagy mindegyik dolog előtte áll annak, hogy a jövőben kifejlessze az összes benne rejlő lehetőséget, úgyhogy azok csak potenciálisan vannak jelen bennük, mint a tojás, a sperma és a mag esetében (ez az úgynevezett lényeg állapota, s ennek formája az úgynevezett csíraforma); vagy a dolog már kimerítette kibontakozásának lehetőségét, úgyhogy minden aktuálisan van jelen benne, mint a tökéletes ember [vagy] a tökéletes fa[157] esetében. Ez az úgynevezett mód állapota, és ennek formája az úgynevezett kibontakozott forma. A lény ezen állapotokon túli kibomlása *(inbiszát)* és kiterjedése *(imtidád)* a lélek állapota. »Kiterjedés« alatt a növekedés, a test mozgása értendő; »kibomlás« alatt a lény szétterjedése értendő, és ez az, amit léleknek neveznek. (…) A teológus ezt a lelket Úrnak *(rabb)* nevezi, ugyanis ez a két szó ugyanazt jelenti. Ez a mondás értelme: »Az, aki megismeri magát, megismeri Urát; az, aki megismeri lelkét, megismeri az Urat.« A lélek állapota, amit a teológusok Úrnak neveznek, fölötte áll minden állapotnak, fölötte áll az antagonizmusoknak és konfrontációknak, és mentes az alakoktól és formáktól. Ezért azok az emberek, akik még érzékeikhez és gondolataikhoz kötődnek, nem férhetnek hozzá ehhez az állapothoz."[158]

De még Isten – ezúttal csíraformaként meghatározott – tiszta lényege sem egyenlő az igazi Istennel. Mert Istenként tisztelni a lét egy kibontakozatlan formáját annyi volna, mint azzal vádolni Istent, hogy egy korábbi állapotában tökéletlen volt, és ez, amint láttuk, elfogadhatatlan Naszafí számára.

„A monisták sosem nevezik Istent lényegnek *(dhát)*, hanem csak ábrázatnak és léleknek. Mert ha lényegnek hívnák Őt, akkor ezzel azt mondanák ki, hogy Ő egykor tökéletlen volt. De Isten mindig is tökéletes volt és mindig is tökéletes lesz. Sem a *Korán*ban, sem Mohamed mondásaiban nem fordul elő a »lényeg« szó [Istenre vonatkoztatva]. A lét mindegyik eleme a földből *(khák)* jön elő, különféle állapotokon áthaladva eléri a tökéletességet, majd utána visszatér a földbe. Így mindezek az állapotok jelen lehetnek az elemekben. A lét totalitása azonban, amely a létet tekintve egyedülálló lét, és mindig az ábrázat állapotában van, lényeg nélküli, mert ez a lét mindig ilyen volt és mindig ilyen is lesz; mert van, és sosem volt vagy sosem lesz egy hajszállal is kisebb vagy nagyobb.[159]

A létezés partikuláris dolgaitól e léthez nem vezet út [hangsúlyozza Naszafí], mert a létezés partikuláris dolgai maguk [is] ez a lét. Ha nem érted ezt, akkor tudd meg, hogy a létezés partikuláris dolgai olyan viszonyban

vannak e léttel, mint a szélesség, s nem úgy mint a hosszúság – vagyis a létezés partikuláris dolgai e lét számára olyanok, mint az írott betűk a tinta számára,[160] azzal a különbséggel, hogy a tinta mindig létezik az egyes betűk előtt, amelyek [vele] vannak írva, míg ez a lét nem létezik a létezés egyes dolgai előtt, mert ez a lét sosem volt tökéletlen, hanem egész létezése folyamán tökéletes volt, és mindaddig, amíg létezik, tökéletes is fog maradni. Éppen ezért meg van írva: Istennek van ábrázata és lelke, de nincs lényege. És ez az, amiért a *Korán*ban csakúgy, mint Mohamed mondásaiban a »lényeg« szó [Isten vonatkozásában] sehol sem fordul elő. Na már most mivel a tinta létezett az írott betűk előtt is, a tintának van egy csíraformája, míg az írott betűk a kifejlett formát képviselik; mert a tinta a lényeg állapotában van, míg az írott betűk az ábrázat állapotában. De a tinta kiterjedése és kibontakozása ezekben az írott betűkben a lélek állapotát képviseli, és a teológusok ezt a lelket Úrnak *(rabb)* nevezik; ez a mondás értelme: »Az, aki megismeri magát [lelkét], megismeri Urát.« A mikrokozmosz ura így egyik aspektusa szerint uralkodó *(rabb)*, másik aspektusa szerint pedig alattvaló *(marbúb)*; egyik aspektusa szerint Úr, a másik aspektusa szerint szolga; egyik aspektusa szerint birtokos, másik aspektusa szerint pedig birtok. De a makrokozmosz Ura minden aspektusa szerint uralkodó, úr és birtokos."[161]

Naszafí ezzel azt akarja mondani, hogy a természetre és az univerzumra nem úgy kell tekinteni, mint az imádás tárgyára, hanem mint Isten könyvére. Ennek megfelelően a testi világot a *Korán*hoz hasonlítja, és ebben a világban mindegyik nem egy *szúra,* mindegyik faj egy vers és mindegyik egyedi dolog egy betű. A nappalok és éjszakák váltakozása, „a horizontokban és lelkekben", azaz a környezetben és az érzésekben végbemenő változások és módosulások e könyv ragjai *(iráb).* Majd így folytatja:

„A sors és az idő múlása minden egyes nap odateszi eléd ezt a könyvet, *szúrá*ról *szúrá*ra, versről versre, betűről betűre, és felolvassa neked, (…) éppen úgy, ahogy egy ember eléd tesz egy igazi könyvet, és sorról sorra, betűről betűre felolvassa neked, hogy te megtanulhasd ezeknek a soroknak és betűknek a tartalmát. Erre utalnak ezek a szavak: »És megmutatjuk nekik jeleinket a föld tájain és saját magunkban, hogy nyilvánvaló legyen számukra, hogy ez az igazság« (*Korán* 41,53). De mit segít ez, ha neked nincs szemed, mellyel látni tudnál és nincs füled, amellyel hallani tudnál – vagyis nincsen szemed, amely olyannak látja a dolgokat, amilyenek, és nincsen füled, amely olyannak hallja a dolgokat, amilyenek. Erre utalnak ezek a szavak: »Olyanok ők, mint a barom! Nem! Ők még tévelygőbbek! Ügyet sem vetnek ők [semmire]« (*Korán* 7,179). Neked azonban, ó dervis, olvasnod kell ezt a könyvet. [Most még] azért nem olvasod, mert nincsen rá szemed. »Hiszen valóban nem a szemük vak, hanem a szívük a keblükben« (*Korán* 22,45). De ha te magad nem tudsz olvasni, akkor legalább hallgasd, amikor más olvas neked, és fogadd el, amit ő olvas. De te nem fogadod el, mert nincsen erre füled. »Aki

– hirdettetvén neki – hallja Isten jeleit, aztán dölyfösen megmakacsolja magát, mintha nem is hallotta volna« (*Korán* 45,8), az olyan, »mintha süketség lenne a fülében; add hírül neki, hogy fájdalmas büntetés [várja őt]« (*Korán* 31,7). (…) De az, aki megtalálja magának a szem szemét és a fül fülét, aki túllép a teremtmények világán és eléri a parancs világát [= a spirituális világot], az egyetlen pillanat alatt elnyeri az egész könyv megismerését; és az, aki az egész könyv teljes ismeretével rendelkezik, és megszabadítja szívét ettől a könyvtől, bezárja a könyvet és félreteszi, az ahhoz hasonló, aki megkap egy könyvet, és újra és újra elolvassa, míg csak teljesen meg nem ismeri annak tartalmát;[162] az ilyen ember be fogja zárni a könyvet és félre fogja tenni. Ez a *Korán* szavainak értelme: »Azon a napon úgy hajtjuk össze az eget, ahogy az írnok göngyölíti össze az irattekercset« (21,204), és ez a másik szakasz is erre utal: »És az egek összegöngyöltetnek az ő jobbja által« (39,67), ahonnan látni lehet,[163] hogy »a bal emberei« nem vesznek részt az ég felgöngyölésében."[164]

Fordította: Buji Ferenc

Jegyzetek

[1] [Forrás: Joseph Campbell (szerk.): *Spirit and Nature. Papers from the Eranos Yearbook* (Princeton), (1982) 149–203. o. – *A szerk.*]

[2] [A pontos életrajzi adatokat még mind a mai napig csak töredékesen sikerült tisztázni az iszlamisztikának (Marian Molé, Hermann Landolt, Lloyd Ridgeon). Mindazonáltal Naszafí valószínűleg az ezerkétszázas évek legelején születhetett – de mindenképpen még 1205 előtt – a turkesztáni Naszafban. Az évszázad negyvenes éveiben ismerte meg Sajkh Szad al-Dín Hammúját, a Kubrawijjah Rend alapítójának, Nádzsm al-Dín Kubrának a közvetlen tanítványát, akinek tanítványává vált, s akivel annak haláláig, 1252-ig maradt együtt (formálisan azonban Naszafí valószínűleg nem volt tagja a rendnek). 1261-től – vagyis körülbelül hatvan éves korától kezdve – sorra születtek könyvei. 1273-ban Bokharában érte a mongol invázió. Halálának időpontja 1281 és 1300 közé tehető; az egyik kézirat tanúsága szerint 1291-ben halt meg. Az életrajzi adatokkal kapcsolatban lásd Lloyd V. J. Ridgeon *'Azīz Nasafī* (Richmond, 1998, Curzon Press) című könyvének első fejezetét: „The Life, Times and Works of 'Azīz-i Nasafī" (1–15. o.). – *A ford.*]

[3] [Természetesen Naszafí egyáltalán nem volt azon a véleményen, hogy az igazságtól mindegyik irányzat ugyanolyan távolságra van, és a későbbiek világossá teszik, hogy Fritz Meier sem így gondolta. – *A ford.*]

[4] *A szent. Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz.* Budapest, 1997, Osiris Kiadó, 156–157. o. Bendl Júlia fordítása.

[5] [Az alábbiakban Naszafí e három út közül csak kettőt tárgyal. – *A ford.*]

[6] [A *Korán* fordításában – hacsak Fritz Meier olvasata mást nem kívánt – Simon Róbert fordításához (és számozásához) tartottuk magunkat (*Korán.* Budapest, 1987, Helikon Kiadó). – *A ford.*]

[7] „Rejtve" – szó szerint: „a kupolák alatt"; „ez a rejtettség" – szó szerint: „ezek a kupolák".

[8] Azíz-i Naszafí: *Kasf ul-haqáiq.* MS Nuru Osmaniye (Isztambul), 4899; 231b utolsó előtti sor–232b 17.

[9] Azíz ibn-Muhammad-i Nasafí: *Tanzíl al-arwáh.* MS Shehit Ali Pasha (Isztambul), 1363; 142b 1–7. Vö. *Kasf ul-haqáiq,* 269b 19–utolsó sor.

[10] A *naqs, munaqqas* stb. az ilyen esetekben gyakran nem azt jelenti, hogy „fest", hanem hogy „belevés", „leír". Talán a perzsa *negastán* hatása. Példák erre több írónál is találhatók; például Ghazzálí: *Naszíhat ul-mulúk* (Teherán, 1317/1899), 128,4; vagy Khwadzsu Kermanínál (lásd Szad-i Nafiszí: *Ahwál u muntakhab-e asari-je Khwadzsu Kermaní* [Teherán, 1307/1889], 75 utolsó előtti sor). Sőt a gyök még az arabban is azt jelenti, hogy „metsz" vagy „bevés" (különösen érmébe).

[11] [A Jólőrzött Emléktáblával kapcsolatban lásd *Korán* 85,22. – *A ford.*]

[12] [Naszafí idejében a tükrök nem üvegből, hanem polírozott fémlapból készültek. – *A ford.*]

[13] *Tanzíl al-arwáh* 142b 7–143a 6.

[14] *Kasf ul-haqáiq* 270a 4–5.

[15] Vö. *Kasf ul-haqáiq* 269b utolsó sor–270a 4.

[16] Vö. *Tanzíl al-arwáh* 129a 1–8:

> „Az életnek két fajtája van, az egyik a külső élet, a másik a belső élet *(manawí).* És a halálnak is két fajtája van, az egyik a külső halál, a másik a belső halál. (…) A belső élet az, amikor az ember a dicséretre méltó jellemvonások révén élővé válik, [vagyis] amikor megszerzi a dicséretre méltó tulajdonságokat. (…) És a belső halál az, amikor az ember, mielőtt még megismerné a külső halált, meghal az elítélendő jellemvonások számára. *Morimini priusquam morimini!*"

Uo. 145a 7–utolsó előtti sor:

> „Ó kedves barátom, a misztikus út két lépésből áll. Az első a fátylak elhagyása, a második az állomások *(maqám)* elérése. A fátyol az, amit a vándornak önmagán munkálkodva el kell távolítania magától; az állomás pedig az, amit a vándornak önmagán munkálkodva el kell érnie. Azok, akik maradéktalanul megtisztították magukat az elítélendő tulajdonságoktól és a visszatetsző jellemvonásoktól, maguk mögött hagyták az összes fátylat; s azok, akik maradéktalanul felékesítették magukat dicséretes tulajdonságokkal és kívánatos jellemvonásokkal, elérték az összes állomást. Az, aki megszabadult a fátylaktól, megvalósította a tisztaságot; és az, aki elérte az összes [elérhető] szintet, beteljesítette az imádságot; mert a megtisztulás lényege az elkülönülés *(faszl)*, az imádság lényege pedig az összekapcsolódás *(waszl).*"

[17] Nem a szokásos értelemben használva; sajátosan naszafíi szóhasználat. – A *hurrija* megtalálható Ammár al-Bidlíszí († Kr. u. 12. század) *Bahdzsat at-táifa* (MS Berlin 2842) című munkájában, valamint Ibn Abbád ar-Rundínál († Kr. u. 1390 – lásd M. Asín Palacios, *Al-Andalus,* XI. [1946] 10. o.); de hasonlóképpen előfordul Irak régi misztikusainál is. A „szabad" morális jelentéstartalmát a költészet területén mindenekelőtt Busztí fejlesztette ki.

[18] *Tanzíl al-arwáh* 151a 2–151b 7 (rövidítve).

[19] *Kasf ul-haqáiq* 265a 2–3.

[20] [Szó szerint: „az ösvény embereié". – *A ford.*]

[21] *Kasf ul-haqáiq* 269b 12–13.

[22] *Kasf ul-haqáiq* 265a 6–9. A megelégedettséggel kapcsolatban lásd továbbá 249b 1–250b 18 (az első *riszála* vége); 260a 10–265b (a második *riszálá*ban); 280a 5–281a 10 (a harmadik *riszála* vége).

[23] *Kasf ul-haqáiq* 278a 3(alulról)–278b 4.

[24] Amelyben az ember hol a lehangoltságnak, hol a jókedvnek, hol a beszédnek, hol a csendnek, hol a többi emberrel való együttlétnek, hol a magánynak, hol Isten haragjá-

nak, hol a kegyelemnek van alávetve, és képtelen saját akarata szerint élni (278a 10–12), s amelyben rokonszenvek és ellenszenvek a rabja, s tulajdonságainak játékszere (278a 17–18).

[25] Amelyben az ember saját kezébe veszi és saját akarata alá veti mindazt, amellyel kapcsolatban a változékonyság állapotában tehetetlen volt (278a 13 és az utána következők).

[26] *Kasf ul-haqáiq* 278b 9–13.

[27] A szó, amely rendesen azt jelenti, „őszinte", „egyenes", itt feltehetően olyasvalamit jelent, ami rokon a „célratörővel".

[28] *Anmalatan* a szokásos *sibran* helyett az „egy arasz" megfelelőjeként.

[29] *Kasf ul-haqáiq* 278b 13–utolsó sor. Máshol már rámutattam arra, hogy a látszat ellenére az individuális egzisztencia eltűnése sosem jelentette az individuális tudat megszűnését. Azok, akik anélkül, hogy a kérdés mélyére hatoltak volna, olyan kifejezésekre helyezték a hangsúlyt, mint például „az én kioltása", csupán a dolgok egyik oldalát ragadták meg. Valójában Naszafí éppen az emberben találja meg a legmagasabb értéket:

> „Ó kedves barátom, az evilágot és a túlvilágot csupán azért becsülik nagyra az emberek, mert nem ismerik saját értéküket. Ha egyszer az ember felismerte saját értékét, az evilág és a túlvilág és mindaz, ami azokban található, elveszíti értékét." (*Tanzíl al-arwáh* 151b utolsó sor–152a 2)

Így a misztikusnak azt a törekvését, hogy Istenné váljon, úgy lehet értelmezni, mint az ember megerősítését. Az én folytonos legyűrése – amelyet Naszafí elengedhetetlennek tart – csupán a hamis én meggyengülését jelenti, nem az igazi énét:

> „Ó dervis, az ösvény vándorának először kétségtelenül a sokszerűségben kell lennie, és csak ezt követően tudja elérni az egységet. Mert ha nincsen előbb a sokszerűségben, nem tud útra kelni; és az, aki anélkül, hogy útra kelt volna, a sokszerűségből származik, és úgy véli, hogy az egység fokán van, örökre éretlen marad, és csak megcsalja magát azzal, hogy érett; örökre tökéletlen marad, és csak megcsalja magát azzal, hogy tökéletes. Az ilyen ember sosem nyeri el magától azt, amit keres, mint ahogy mások sem nyernek tőle semmit, mert az átalakult jellem és a megtisztult hit, a nyílt kebel és a sugárzó szív sosem jöhet létre gyakorlatok és spirituális erőfeszítés nélkül." (*Tanzíl al-arwáh* 122b 4–10)

A cél elérése itt kifejezetten úgy van beállítva, mint ami a morális erőfeszítés, s ilyen módon az emberi természet tökéletesítésének függvénye.

[30] [A *maqám* egy szúfí *terminus technicus;* jelentése: (a spirituális út során birtokba vett) „állomás". – *A ford.*]

[31] *Kasf ul-haqáiq* 303a utolsó sor–303b 10.

[32] *Kasf ul-haqáiq* 254b 7–9.

[33] Lakúna a szövegben.

[34] A szöveg romlott.

[35] *Tanzíl al-arwáh* 140a 11–140b utolsó sor.

[36] A szöveg némileg romlott.

[37] *Tanzíl al-arwáh* 141a 1–141b 9.

[38] Aligha *muddrak,* vagyis *apprehensum.* Vö. *Tanzíl al-arwáh* 109b 5–12, ahol az érzékek úgy vannak leírva, mint puszta érzékelők, ám az értelem-ész úgy, mint érzékelő és érzékelést okozó. Mindkettő, vagyis az érzékek is és az ész is fény, mert a fény láthatóvá válik és láthatóvá is tesz, vagyis láthatóvá teszi önmagát és láthatóvá tesz más dolgokat is.

A *Tanzíl al-arwáh* 98a utolsó sor az „érzékelés" folyamatára tulajdonképpen a „megismerés" *(dana)* kifejezést alkalmazza, az érzékelés előidézésére pedig a „megismerés előidézése" (*dana konande* [szó szerint: „megismerni okozás"]) kifejezést. – Csupán a *mudarrik* forma okoz némi nehézséget.

[39] *Kasf ul-haqáiq* 241b 1–13.

[40] [A „szavak külső formája" az eredetiben „külső szó". – *A ford.*]

[41] Lásd például *Tanzíl al-arwáh* 120a 2–121b 2.

[42] *Kasf ul-haqáiq* 241b 13–242a 6. Egy hasonló leírás a *Tanzíl al-arwáh* 98 a6–98b 9-ben található (a második *aszl*).

[43] A muszlim irányzatok hagyományos száma.

[44] *Kasf ul-haqáiq* 230a 5(alulról)–230b 4.

[45] Fritz Wolff: *Glossar zu Firdosis Schahname*. Berlin, 1935, p. 596a.

[46] *Kasf ul-haqáiq* 230b 6–231a 17. A legendát majdnem szó szerint ugyanebben a formában közli a *Tanzíl al-arwáh* 95a 2–96b 7 (az első *aszl*), azzal a jelentéktelen különbséggel, hogy a látó megjelenése is a legenda részét képezi, és múltbeli eseményként van előadva: „De amikor Isten kegyelme által azok egyikének megnyílt a szeme, stb." Az olvasóhoz intézett szavak, melyeket Naszafí e szakasz elé helyezett, úgyszintén megtalálhatók itt. De nem mehetünk el szó nélkül amellett, hogy a *Tanzíl al-arwáh* másképpen értelmezi a legendát, mint a *Kasf ul-haqáiq.* Ebben a változatban a vakok meglepő módon úgyszintén ezoterikusok; mert ahogy az exoterikus gondolkozó tudása új belátások révén mindig tovább szélesedhet, az ezoterikus látó tudása is mindig meghaladhatja magát magasabb megismerésre jutva. Ez az értelmezés teljesen összhangban van azzal a kontextussal, amelyben a legenda itt megjelenik, ámde ellentmond a legenda belső, lényegi tartalmának. Naszafí a következőképpen fogalmaz:

> „Ez a történet azokra az emberekre utal, akik ugyan az intelligíbilis világgal foglalkoznak, de a racionális gondolkozás és az érvelés vezeti őket; mert az észnek különféle fokozatai vannak, és a bölcsesség, ami minden dologban ott rejtőzik, végtelen és kimeríthetetlen. De vonatkozik ez az érzékfölötti érzékelés és látás embereire is, akik az érzékfölötti érzékelés *(maksúfát)* tárgyával foglalkoznak; mert az érzékfölötti érzékelésnek is vannak fokozatai, és Isten önfeltárása a dolgokban végtelen és kimeríthetetlen. Százezer ember közül, aki rálép erre az ösvényre, csupán egy éri el a célt és tapasztalja meg a kegyelmet. Az összes többi az út állomásainál marad, és az [adott] állomást tekinti célnak." (*Tanzíl al-arwáh* 96b 7–12)

A szúfizmus és a teológia viszonyával kapcsolatban nem lesz érdektelen idéznünk Huszajn-i Huszajni († 1318) *Fakhr ul-szadat*jából a következő mondatokat (MS Hagia Szophia [Isztambul] 4133, 16b–17b – parafrazálva):

> „Eredetileg a szúfí mesterek és a teológusok azonosak voltak, de mivel az előbbiek megtisztítják jellemüket és lelkük legbelső részét, bizonyos előnyhöz jutottak. A szúfí mesterek tulajdonképpen a teológusok vállán állnak. Rendelkeznek valamivel, ami a kiválóaknak való, míg a teológusok csak azzal rendelkeznek, ami a tömegeknek való. Az „elsajátítható megismerés" *(ilm-e kasbí)* elérését tekintve a szúfík és a teológusok ugyanazon szinten állnak, de annak révén, ami igazán megkülönbözteti őket, vagyis *vita purgativá*juk által a szúfík kiválnak a többiek közül (habár ők maguk is különbözőképpen előrehaladottak), és elérik az „adományozott megismerést" *(ilm-e átái).* A szúfík nem vesznek részt a dogmatikai kérdések és a féligazságok fölötti vitákban; egy *raptus illorum raptuum Dei, qui opus hominum et geniorum æquant* ellenállhatat-

lan ereje törekvésüket olyan fokra hevíti, hogy soha többé nem képesek visszatérni a szellem óceánjának mélyéből a külső jelenségek partjára. Az Istennel-Lét és az összeszedettség zenitjéről a zaklatottság és az Istentől-Elválasztottság nadirjába süllyedni: ezt valóban halálos bűnnek kell neveznünk."

[47] „Does Al Ghazzali Use an Indian Metaphor?" *Journal of the Royal Asiatic Society* (London), (1911) 200–201. o.

[48] Az eredeti szöveg fordítását lásd Eugene W. Burlingame, *Buddhist Parables* (New Haven, 1922), 75–77. o. (Egy szabadon fordított változatot közöl Swami Yatiswarananda „Flüchtiger Blick auf religiöse Hindu-Symbolik in ihrer Beziehung zu geistigen Übungen und zur Höherentwicklung" című tanulmányában [*Eranos-Jahrbuch,* {1934} 492. o.]). Helmuth von Glasenapp informált arról, hogy Zieseniss írt egy monográfiát a legendáról [utólag publikálva mint „Zwei indische Lehrerzählungen in Islam", *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft,* (1945–1946) 267–273. o. – *Fritz Meier*].

[49] *Ihjá ulúm ad-dín* (Kairó, 1933), IV. köt. 6. o., a *„Baján wudzsúb at-tawba"*-rész végén.

[50] *Alam al-malakút.* Ghazzálí ezzel kapcsolatos értelmezését lásd A. J. Wensinck, *La Pensèe de Ghazzali* (Párizs, 1940), 3. fejezet.

[51] *Ihjá ulúm ad-dín,* i. h. 6,18–20. o.

[52] Lásd John Stephenson: *The First Book of the Hadiqatu'l-Hiqīqat or The Enclosed Garden of the Truth of the Hakim Abu'l-Majd Majdud Sana'i of Ghazna* (Kalkutta, 1911, Bibliotheca Indica /New Series No. 1272/); perzsa szöveg: 8,10–9,22; fordítás: 13–15. o.

[53] Szöveg 9,10.

[54] Szöveg 9,18–20. Szanái versének metrikus fordítását lásd Edward G. Browne: *A Literary History of Persia.* II. köt. London, 1906, 319. o.

[55] A *dal* az arab ábécé egyik íves betűje, míg az *alif* egy hosszú, egyenes betű. Ugyanezzel a szembeállítással kapcsolatban lásd még Aszadi: *Garsáspnáme* (Teherán, 1317/1899), § 3, 16. vers; lásd továbbá Szultán Walad [Rúmí fia – *A ford.*], *Waladnáme* (Teherán, 1315/1897), 162,13.

[56] *The Mathnawi of Jalalu'ddin Rumi* (edited with critical notes, translation, and commentary by Reynold A. Nicholson). IV. köt. (London, 1930, Gibb Memorial /New Series 4/), 3. könyv, 1259–1268. verssorok.

[57] *The Mathnawi of Jalalu'ddin Rumi IV.* 1273–1274. verssorok.

[58] Szó szerint „rímbetű" *(rawí).*

[59] *The Mathnawi of Jalalu'ddin Rumi IV.* 1277–1292. verssorok.

[60] *Kasf ul-haqáiq* 222b 15–22.

[61] *Kasf ul-haqáiq* 223b 5(alulról)–224a 6.

[62] Vö. *Tanzíl al-arwáh* 136a, valamint *Kasf ul-haqáiq* 262a 18–19.

[63] E szempontból különösen a harmadik *riszála* és 282a tartalmaz figyelemre méltó példákat.

[64] *Kasf ul-haqáiq* 267a utolsó előtti sor; 285b 6 és az utána következők; 301a 3(alulról) és az utána következők.

[65] *Kasf ul-haqáiq* 253b 3–7.

[66] *Kasf ul-haqáiq* 226b 17–19.

[67] *Kasf ul-haqáiq* 237b 4–5. Egy másik példa: 306b 5(alulról) és az utána következők.

[68] *Kasf ul-haqáiq* 280a 5 és az utána következők, 288b 14 és az utána következők.

[69] *Kasf ul-haqáiq* 249a 12–13.

[70] E. H. Palmer: *Oriental Mysticism. A treatise on the Sufistic and Unitarian Theosophy of the Persians* (London, 1938²).

[71] [Naszafínak a következő művei maradtak az utókorra:
- *Kashf al-ḥaqā'iq* („A valóságok feltárása") – Fritz Meiernél: *Kasf ul-haqáiq;*
- *Ketāb-e tanzil* („Az alászállás könyve") – Fritz Meiernél: *Tanzíl al-arwáh;*
- *Maqṣad-i aqṣā* („A legmagasztosabb cél") – Fritz Meiernél: *Maqszad-i aqszá;*
- *al-Insān al-kāmil* („A Tökéletes Ember") – Fritz Meiernél: *Kitáb Inszán il-kámil;*
- *Bayān al-tanzil* („Az alászállás magyarázata");
- *Ketāb Manāzel al-sā'erin* („Az utazók állomásai");
- *Zobdat al-ḥaqāyeq* („A valóságok kvintesszenciája");
- *Mabdā' wa ma'ād* („Az eredet és a visszatérés helye/A visszatérés kiindulása és helye");
- *Kašf al-Ṣerāt* (Az ösvény feltárása") – bizonytalan szerzőségű mű.

Amikor Meier tanulmánya született (1946), e művek közül még egynek sem volt kritikai kiadása (ezért hivatkozik minden alkalommal kéziratokra), míg ma Naszafí műveinek többsége már kritikai kiadásban is hozzáférhető *(Kasf al haqáiq, Maqszad-i aqszá, al-Inszán al-kámil, Mánazel al-szaerin, Zobdát al-háqajeq;* a *Ketab-e tánzil* kiadás előtt áll {2000}). – *A ford.*]

[72] Vö. *Tanzíl al-arwáh* 94b 5–95a 1.

[73] A szöveg romlott.

[74] *Kasf ul-haqáiq* 229b 4(alulról)–230a 9; 282b 5(alulról)–283a 9.

[75] *Kasf ul-haqáiq* 230a 12–18.

[76] *Kasf ul-haqáiq* 283a 12–16.

[77] *Kasf ul-haqáiq* 283a utolsó előtti sor–283b 1.

[78] *Kasf ul-haqáiq* 285a 4–5.

[79] [Természetesen az eszme nem platonikus értelemben értendő, eszerint ugyanis az eszme valóságosabb lenne, mint esetleges manifesztációja. Értelmileg a *khajl* leginkább a szanszkrit *náma*hoz („név"), míg a *numajish* a szanszkrit *rúpa*hoz („alak") áll közel. – *A ford.*]

[80] *Tanzíl al-arwáh* 75a 4–10.

[81] *Tanzíl al-arwáh* 75a utolsó előtti sor–75b 1. A „tűz-monista" illetve „fény-monista" megnevezések csak a *Kasf ul-haqáiq*ben fordulnak elő.

[82] Vö. *Kasf ul-haqáiq* 283b 1–284a 11. E szemlélet híveiként Naszafí Abdulláh-i Anszárít (†481/1088) és Abú Hafsz asz-Szuhrawardít († 632/1234) említi. Naszafí azt mondja, hogy e hit sok hívével személyesen is találkozott.

[83] Vö. *Kasf ul-haqáiq* 284a 11–284b 12. Naszafí e szemlélet híveként „a sejkek Sejkjét" (Ibn Arabí?) és „napnyugat sejkjeit" említi. Naszafí úgyszintén megemlíti, hogy sok olyannal találkozott, aki e szemlélet híve. [„A sejkek Sejkje" valójában Naszafí mestere, Szad al-Dín Hammúya; Ibn Arabí a „napnyugat sejkjei" közé tartozik. – *A ford.*]

[84] *Kasf ul-haqáiq* 285a 9–13.

[85] *Tanzíl al-arwáh* 77a utolsó sor–77b 2.

[86] *Tanzíl al-arwáh* 77b 5.

[87] *Kasf ul-haqáiq* 286a 14–17. A tűz-monisták és a fény-monisták eltérő nézeteit röviden és hasonló kifejezésekben körvonalazza egy korábbi rész (262b 3[alulról]–263a.).

[88] Vö. *Kasf ul-haqáiq* 266b 11–267b 2.

[89] [Gustav Theodor Fechner (1801–1887) német filozófus, pszichológus, esztéta, a pszichofizika megalapítója. Elgondolása szerint a fizikai és lelki jelenségek között paralelizmus, sőt számszerűleg kimutatható összefüggés áll fenn. Fechner a valóság különböző lényeinek életét az ember testi–lelki életének mintájára képzelte el. A szellemet a valóság belső, a testet külső megnyilvánulásának tekintette. Nézete szerint a halálban a lelket a világszellem, a testet a föld olvasztja magába. – *A ford.*]

[90] Vö. *Kasf ul-haqáiq* 267b 2–11.

[91] Vö. *Kasf ul-haqáiq* 243a 4(alulról)–243b(alulról).
[92] Vö. *Kasf ul-haqáiq* 244a 10 és az utána következők.
[93] Vö. *Kasf ul-haqáiq* 244b 3 és az utána következők.
[94] Vö. *Tanzíl al-arwáh* 99b 3(alulról) és az utána következők.
[95] *Kasf ul-haqáiq* 244b 2–7.
[96] Vö. *Kasf ul-haqáiq* 244b 8–15.
[97] Vö. *Kasf ul-haqáiq* 245a 3–8.
[98] Vö. *Kasf ul-haqáiq* 245b 1–19.
[99] Vö. *Kasf ul-haqáiq* 245b 1–19.
[100] Vö. *Tanzíl al-arwáh* 98b 9–101b 3.
[101] Vö. *Tanzíl al-arwáh* 105b 9–11: „Az ösvény összes vándora egyetért abban, ami a világ létezésére, kezdetére és végére vonatkozik, és ez az, amit az ösvény második vándora mondott." Az ösvény második vándora pedig éppen ezt a szemléletet fejtette ki.
[102] *Tanzíl al-arwáh* 99a 7–9:

„A szellemek világának eredetét »víznek« nevezik a 21,30-as szúrával összhangban: »Minden élő dolgot mi hoztunk létre a vízből. Nem fognak akkor hinni?« A testek világának eredetét pedig »anyának« nevezik a 13,39-es szúrával összhangban: »Isten eltörli vagy megerősíti azt, amit akar, mert nála van a könyv anyja.«"

[103] Kifejezetten homályosan említi a *Tanzíl al-arwáh* 101b utolsó sor–102a 4-ben. Világosabban a *Kasf ul-haqáiq* 267b 2–269a 4-ben.
[104] Vö. *Tanzíl al-arwáh* 102a 8–103a 4; *Kasf ul-haqáiq,* 268a 2–14.
[105] Vö. *Kasf ul-haqáiq* 245b 5(alulról)–246b 1.
[106] Vö. A. M. Goichon: *La Philosophie d'Avicenne* (Párizs, 1944), 32, 41, 44. o. és az utána következők.
[107] Vö. *Tanzíl al-arwáh* 128a 7–128b utolsó sor.
[108] Vö. *Kasf ul-haqáiq* 244a 3(alulról).
[109] Vö. *Kasf ul-haqáiq* 245a 2.
[110] „Egy zöld fű, ami a vízben nő, és – mint ahogy mindenki egyetértően vallja – nincsen magja. Transzoxániában ezt *»csafn-rawá«*-nak [vokalizálatlan] nevezik, Fárszban pedig »csermelyfűnek« *(szabze-je dzsoj)*" (*Kasf ul-haqáiq* 261a 17–19; vö. *Tanzíl al-arwáh* 133b 6). E növénnyel kapcsolatban lásd F. R. Seligmann (szerk.): *Codex Vindobonensis sive (…) Muwaffak Heratensis Liber Fundamentorum Pharmacologiæ* (Bécs, 1859), s. v. *tuhlub.*
[111] Vö. *Tanzíl al-arwáh* 133b 8.
[112] Vö. *Kasf ul-haqáiq* 261a 3(alulról). Vö. 261b 12 és az utána következők.
[113] Vö. *Kasf ul-haqáiq* 261a 3(alulról)–261b 8; továbbá *Tanzíl al-arwáh* 133b 9–134a 6.
[114] *Kasf ul-haqáiq* 242b 4–5; 247b 2–5.
[115] Vö. *Kasf ul-haqáiq* 246a 12–246b 5.
[116] Vö. *Kasf ul-haqáiq* 257b 7–261b 12.
[117] Vö. *Kasf ul-haqáiq* 252a 12–14. Lásd még 258a utolsó előtti sor–258b 19 (parafrazeálva):

„Tudd meg, hogy Isten négy angyalt teremtett a gyomorba: egy vonzó, egy megőrző, egy emésztő és egy taszító erőt. A filozófusok ezeket erőknek nevezik, de a teológusok angyaloknak hívják őket. A gyomor e négy angyal segítségével látja el feladatát. De ezek az angyalok jelen vannak és működnek a májban, a szívben, az agyban és az összes többi szervben is. Tevékenységük egy pillanatra

sem szünetel, és soha nem fáradnak el, soha nem fásulnak bele, és soha nem is fognak. Amikor a táplálék bejut a gyomorba, ahol megemésztődik, kiválasztódik és tápnedvvé alakul, a máj a táplálék lényegét és kivonatát a bélfodron keresztül magába szívja. Amikor másodszor is megemésztődik, kiválasztódik, és a májban tápnedvvé alakul, az esszencia és a kivonat természetes szellemmé válik, a maradványból pedig nyálka, vér, sárga epe és fekete epe lesz. A természetes szellem – amely a táplálék testben való szétosztásáért felelős – ezeket a nekik megfelelő helyre továbbítja. A májból véredények vezetnek az összes szervbe; ezek vezetik tovább a táplálékot, és érnek hívják őket. A természetes szellem esszenciáját és kivonatát azonban a szív vonzza magához. Itt ez harmadszor is megemésztődik és kiválasztódik, és az esszencia és a kivonat állati szellemmé válik, amely a maradványt szétosztja a különféle szervek között. Az élet szétosztója a testben az állati szellem. A szívből is számos vérér vezet az összes szervhez; ezek az élet továbbadására szolgálnak, és ezeket ütőereknek nevezik. Az állati szellem esszenciáját és kivonatát azonban az agy vonzza magához, mely negyedszer is megemészti és desztillálja azt. E folyamat esszenciája és kivonata válik lélekszellemmé, amely a maradványt szétosztja a különféle szervek között. A lélekszellem az, ami az érzetet és a mozgást szétosztja a testben. Az agyból az összes szervhez idegek vezetnek, és ezek szolgálnak az érzet és a mozgás továbbítására."

Lásd még *Tanzíl al-arwáh* 112b utolsó sor–113b 2; a természetes szellemet Naszafí itt vegetatív szellemnek nevezi. [E bonyolult fiziológiai leírást részint az indokolja, hogy Naszafí – a Kubrawijjah-rend más tagjaihoz (Nádzsm al-Dín Kubra, Madzsd al-Dín Baghdádí, Faríd al-Dín Attár) hasonlóan – orvosi képzettséget szerzett. – *A ford.*]

[118] Vö. *Kasf ul-haqáiq* 257b 8–19:

„Az embernek van természetes szelleme, állati szelleme és lélek-szelleme. Idáig az állatokra hasonlít. De van emberi lelke *(nafsz-e enszaní)* is. Ez a szférák lelkének visszatükröződése *(aksz)*: amikor ugyanis a lélek-szellem, amely az ember agyában lakozik, hasonlítani kezd *(nazdík sawad)* a szféra szubsztancialitásához (*dzsowhar)*, visszatükrözi a szféra lelkét. (…) A szférák testisége se nem forró, se nem hideg, se nem nyirkos, se nem száraz, se nem nehéz, se nem könnyű. Ez a kiegyensúlyozottság *(itidál)* és az egyformaság *(taszwija)* értelme. Minél tökéletesebb egyformaságot ér el a lélek-szellem a gyakorlatok és a spirituális erőfeszítés során, annál áttetszőbbé és tükörszerűbbé válik, annál magasabb szférák lelkét képes visszatükrözni. Még olyan emberek is lehetnek, akiknek lélek-szelleme megközelíti a szférák szférájának szubsztancialitását, s így válik képessé a szférák szférájának visszatükrözésére. A szférák szférájának lelke, vagyis az össz-lélek ekkor a szóban forgó ember lelkévé válik. (…) Ezt az emberi lelket, amelyet a szféra lelkének visszatükrözéseként neveztünk meg, a szféra lelkének kisugárzásaként is ismerik. A metempszichózis hívei ezt csak kisugárzásnak *(fajd)* tekintik, visszatükröződésnek nem."

[119] Vö. *Tanzíl al-arwáh* 123b 8.

[120] A lélek-szellem az érzés és a mozgás hordozója, s mint ilyen, az állatok is rendelkeznek vele.

[121] *Tanzíl al-arwáh* 126b 6–utolsó sor. Lásd *Vom Wesen der islamischen Mystik* (Bázel, 1943) című művemet, 31. o. és az utána következő oldal 20. jegyzet.

[122] *Tanzíl al-arwáh* 126a utolsó sor–126b 6.

[123] Lásd például a *Kasf ul-haqáiq*nek (260a 3 és az utána következők) azt a filozófusoknak tulajdonított elgondolását, amely inkább az emanáció, semmint a visszatükrözés gondolatára épül:

> „A lélek-szellem, ami az agyban van, a Hold-szférához tartozó lélek emanációjának lámpaüvegévé válik. A Hold-szféra lelkének emanációja [ez esetben a fény] a Merkúr-szféra lelkének lámpaüvegévé válik"

és így tovább. Úgyhogy mindegyik magasabb szféránál egy megelőző szint fénye válik átlátszó képpé, egy új fényt bocsátva át magán. De Naszafí – előttem sok tekintetben homályban maradó – elgondolását, miszerint a lélek-szellem visszatükrözi a szférák lelkeit, időnként más koncepciók helyettesítik vagy módosítják, mint például a *Kasf ul-haqáiq* 260b 8–17-ben:

> „Aki gyakorlatok és spirituális erőfeszítés révén megszabadítja és megtisztítja magát a külső és belső bilincsektől, megtagadja a [világi] kötelékeket és megszabadítja magát tőlük, az elnyeri mindannak a megismerését, ami a világban történni fog, mielőtt még megtörténne. Gyakorlatok és spirituális erőfeszítés által a lélek-szellem eléri azt az egyensúlyt, amely a szféra korporalitására *(dzsowhar)* jellemző, az intellektív lélek *(nafsz-e nátiqa)* pedig eléri azt az ön-megtagadást *(tadzsarrud)* és világ-megtagadást *(inqitá)*, ami a szférák szférájának sajátossága. Annak a megfelelésnek a révén, ami az intellektív lélek és a szférák lelke között jön létre, a szférák lelkéhez tartozó dolgok megjelennek az intellektív lélekben is, mintha csak két polírozott tükröt szembefordítanánk egymással. Ami ilyen módon megjelenik az intellektív lélekben, az egyetemes *(kullí).* De még ha *universaliter* is jelenik meg az intellektív lélekben, az intellektív lélek *partikulariter (ba-taríq-e dzsuzwí)* továbbítja az imaginációnak *(mutakhajjila).* Ez aztán az imaginációtól a *sensus communis*hoz ereszkedik, ahol az érzéki észlelés formáját ölti magára. Nem számít, hogy egy dolog a *sensus communis*ba kívülről vagy belülről lép be. Némelyek tényleg éppen azért nevezik ezt *sensus communis*nak, mert mindkét irányban érzékel."

A szféra lelke itt nem a lélek-szellemben tükröződik vissza, hanem az ember intellektív lelkében. Az előbbi a szféra korporalitásának felel meg.

[124] Vö. *Tanzíl al-arwáh* 123b 4 és az utána következők. – A *mkml* olvasata bizonyos nehézséget okoz. Ali Huszajn-i Kásifí (*Rasahát ajn il-haját* [litográfia; Lakhnau, 1905], 9. 4. sor [lentről] és az utána következők) beszél egy emberről, aki, miután elérte a *kamál u ikmál* fokát, elkezdte oktatni a tökéletleneket. Itt *mukmil*t kellene olvasnunk, és 12,9-nél hasonlóképpen így kellene vokalizálnunk: *mursidí kámil u mukmil.* Másrészről Sabisztarí *Gulsan-e rázá*ban (MS. M. III 45, Basel University Library, 169b 5) a *szálik-e mukammal* az *awwal*lal rímel, és ez azt látszik igazolni, hogy Naszafínál a passzív *mukammal,* „tökéletesített" formát kell olvasni. Mind a *Kasf ul-haqáiq* 254a 15-ben, mind pedig a *Kitáb Inszán il-kámil*ben (MS. Bécs, No. 1952, Flugel Katalógusa 3, 431, 1. jegyzet, 9. sor) Naszafí használ egy szót, kettős *m*-mel punktuálva, amely a *mukmil* olvasatot képtelenné, vagy legalábbis valószínűtlenné teszi. De ha Alá ad-dawla asz-Szimnání *Szafwat al-urwá*jának egyik paszszusát (MS. Laleli, Isztambul, 1432, 9a utolsó előtti sor), amelyben az *al árif al-mukammil* kifejezetten kettős *m*-mel pontozva jelenik meg, összevetjük azzal az értelemmel, amelyben Naszafí használta a szót, akkor az bizonyossá teszi, hogy a *makammal* úgyszintén helytelen olvasat volna, s hogy tényleg *mukammil*t kell olvasni. Ennek megfelelően E. H. Palmer az *Oriental Mysticism*-ben (London, 1938, 11 utolsó sor), „*Perfecter*rel" fordítja.

[125] *Tanzíl al-arwáh* 128b 4–8.
[126] Vö. *Tanzíl al-arwáh* 128b 8–10:

„Rahmán és Rahím – vagyis a létezés végső dolgait és az összes fokozat végcélját alkotó Nagy Ember és a Kis Ember lényege és kivonata – Isten Trónusa; és ezen a trónon ül Isten."

[127] *Hissz-e mustarak (sensus communis)*, *khajál (virtus imaginativa)*, *wahm (æstimativa)*, *háfiza (vis memorialis)*, *mutaszarrifa* (a szabadon rendelkező = *mutafakkira* vagy *mutakhajjila*). Vö. *Kasf ul-haqáiq,* 258b utolsó sor–259a 11.
[128] *Báitha, faila* – lásd *Kasf ul-haqáiq* 259a 6(lentről).
[129] Ferdinand Wüstenfeld (szerk.): *Cazwini's Kosmographie.* I. köt. Göttingen, 1849, 245. és 356. o. és az utána következők. A következő vegetatív erőket sorolja fel: vonzó, megőrző, emésztő, taszító, tápláló erők, valamint a növekedés, a szaporodás és a formálódás erői.
[130] Vö. *Cazwini's Kosmographie,* 351. o.
[131] Vö. *Kasf ul-haqáiq* 248b 5 (lentről)–249a 4.
[132] Dzsam Serlegével kapcsolatban lásd „Der Geistmensch bei dem persischen Dichter Aṭṭār", *Eranos-Jahrbuch,* (1945) 300. o.
[133] *Kasf ul-haqáiq* 263b 6–15.
[134] *Kasf ul-haqáiq* 279b 18b 18–20.
[135] [Természetesen Naszafí egyáltalán nem érzi szükségét erre rámutatni, hiszen szerinte lényegi értelemben Isten és az ember egyetlen lét. Ennek megfelelően az alábbi két idézet sem állítja azt, hogy az ember és Isten két külön valóság lenne. Ellenkezőleg: Naszafí szerint csupán egyetlen lét van, Isten léte, és az ember ennek a létnek a formája. – *A ford.*]
[136] *Kasf ul-haqáiq* 263b 15–264a 1.
[137] *Kasf ul-haqáiq* 264a 1–6.
[138] *Kasf ul-haqáiq* 248b 15–17.
[139] Vö. *Kasf ul-haqáiq* 279a utolsó sor.
[140] *Kasf ul-haqáiq* 279b 4–5.
[141] *Kasf ul-haqáiq* 279b 5. Naszafí ezt a gondolatot a *Maqszad-i aqszá*ban is megfogalmazza.
[142] *Kasf ul-haqáiq* 310b utolsó előtti sor–311a 10.
[143] *Kasf ul-haqáiq* 311a 10–18.
[144] *Kasf ul-haqáiq* 247b utolsó sor–248a 14.
[145] *Kasf ul-haqáiq* 248b 1–6.
[146] *Kasf ul-haqáiq* 249b 16–19.
[147] Naszafí azt is mondja, hogy a lélek egy magasabb emberi szintről egy alsóbb emberi szintre is vándorolhat, vagy egy magasabb állati szintről egy alacsonyabb állati szintre. A szöveg romlott.
[148] *Tanzíl al-arwáh* 137b 1–138b 5. A szöveg több helyen is romlott. vö. *Tanzíl al-arwáh* 158a 9–utolsó előtti sor:

„Az ember saját tetteinek teremtője, és tetteinek világra hozásában szabad *(mukhtár).* Saját döntése szerint létrehozhat jót vagy rosszat. Ha ez nem így volna, a jó cselekvője nem érdemelne jutalmat avagy dicséretet, a rossz cselekvője pedig nem érdemelne büntetést avagy elmarasztalást, sem most, sem a jövőben bármikor."

Később Naszafí azt állítja, hogy nemcsak a tulajdonságok és a lehetőségek determináltak, hanem a feladatok is, de az ember fölötte áll e meghatározottságnak:

„A föld nem tudja betölteni a víz szerepét, sem a víz a föld szerepét. A mandulafa nem tudja betölteni a bor szerepét, sem a bor a mandulafa szerepét. A szamár nem tudja betölteni a ló szerepét, sem a ló a szamár szerepét. A szem nem tudja betölteni a fül szerepét, sem a fül a szem szerepét. A föld nem tudja betölteni az ég szerepét, és az ég sem tudja betölteni a föld szerepét. (…) Nem látod, hogy minden a maga meghatározott szerepét tölti be, de az ember szükségképpen mindennek a szerepét betöltheti? Így valósul meg az, hogy noha az ember külső formáját tekintve ember, morális-spirituális struktúráját tekintve néha hangya vagy egér, néha farkas vagy leopárd, vagy démon vagy sátán, és ugyanígy más egyéb is lehet. De mind külsőleg, mind belsőleg lehet ember is. Embernek ebben az értelemben az tekinthető, akinek az összes felsorolt dolog engedelmeskedik és akit mindezek követnek, akinek ezek mind alá vannak vetve és engedelmesek, s aki előtt ők mind a porban fekszenek. Királyi fokon áll ő, és az összes dolgok az ő alattvalói. (…) Csak az tekinthető valóban embernek, aki ezen a szinten áll. Az, aki nem éri el ezt a szintet, egyáltalán nem ember, hanem inkább az állatok közé tartozik. (…) Az ember ilyen módon magára tudja ölteni az összes többi teremtmény tulajdonságát, és be tudja tölteni az összes többi teremtmény szerepét. Annak megfelelően, hogy ennek vagy annak a tulajdonságait ölti magára, ezzé vagy azzá a teremtménnyé válik, még ha külsőleg meg is őrzi emberi formáját." (*Tanzíl al-arwáh* 159a 3–159b 10)

[149] A születés ideje és helye.
[150] *Tanzíl al-arwáh* 115b 1–116a 9. A szöveg részben romlott.
[151] Helyesbítve.
[152] Vö. *Kasf ul-haqáiq* 279b 8–10:

„A létezés világában az összes dolog felemelkedésre van kötelezve. (…) Rendeltetésük felé boldogan és természetes mozgással haladnak, de céljuk *(ghájat)* felé csak akaratuk ellenében és erőszakos mozgással haladhatnak."

Ez a szövegrészlet könnyűvé teszi a romlott szöveg helyreállítását a *Tanzíl al-arwáh* kérdéses szakaszában.
[153] *Tanzíl al-arwáh* 143a 6–143b 5.
[154] *Kasf ul-haqáiq* 279b 14–18. Vö. *Tanzíl al-arwáh* 144a 5–9.
[155] *Tanzíl al-arwáh* 85b utolsó előtti sor–87a 8. A szöveg több helyen is romlott. Vö. Sultan Walad († 712/1312): *Rabábnáma.* In A. Atesch és A. Tarzi: *Farsca Grameri.* I. köt. Isztambul, 1942, 191. o.
[156] Tulajdonképpen egyesítő forma.
[157] Vagy „tökéletes növény".
[158] *Kasf ul-haqáiq* 237a 7–237b 3.
[159] *Kasf ul-haqáiq* 238a 8–18.
[160] Vö. *Tanzíl al-arwáh* 106b–108b 6.
[161] *Kasf ul-haqáiq* 286b 10–287a 2.
[162] A szöveg feltehetőleg hibás.
[163] A szöveg romlott.
[164] *Kasf ul-haqáiq* 309b utolsó előtti sor.

Laki Zoltán

AZ ÉRZÉKEK IGAZSÁGA

Megjegyzések az érzéki tapasztalás természetéről

BEVEZETÉS

Ha az ember a világ megismerésére törekszik, képesnek kell lennie arra, hogy a világbeli megnyilvánulásokat, folyamatokat és törvényszerűségeket a saját tapasztalás közvetlenségében ragadja meg. Nem tekinthet úgy a fizikai környezetre és a többi létezőre, mintha azok teljesen függetlenek lennének a tudati átélés ama elementáris bizonyosságától, amelyben feltárulnak. Mindaz, ami az ember számára ténylegesen létezik, *tapasztalat*ként létezik, ezért ennek megfelelően a világot nem önmagában, önnön dologi létében, hanem a megismerő tudattal való közvetlen viszonyában kell szemlélnie. Ez különösen érvényes az érzéki valóságra, amely egyfelől a legevidensebb és legnagyobb erejű valóságként jelenik meg az ember előtt, másfelől azonban a maga külsőlegességében talán a leginkább idegennek és „másnak" tűnik számára.

A külső világ – ezen belül az élő és élettelen környezet – elsősorban az *érzékelésben* adott. Az érzékelés sajátos jelentősége éppen e külsőlegességből és kifelé való nyitottságból fakad: az érzéki funkciókon keresztül érintkezik az ember a valóság ama rendjével, amelyre személyes önazonossága már nem terjed ki, ami önnön korlátozott individualitásán horizontális értelemben kívül és túl van. Az érzéki valóság így eltérő funkcióval bírhat az emberi átélésben: megerősítheti egy tudattól független, lezárt és tehetetlen külső valóság érzetét, de ugyanígy elősegítheti az egyéni lezártság feloldását és a személyfeletti egyetemesség irányába történő megnyílást is.

Az, hogy valaki miként tekint a világra, és hogyan határozza meg önmagát a világ és a többi létező vonatkozásában, nagymértékben függ attól, mennyire képes közvetlenül és elfogulatlanul reflektálni saját érzékelési folyamataira, illetve az érzékelő tudat és az érzékelt valóság közötti benső összefüggésre. A legkevésbé sem arról van szó, hogy az érzéki világ *eleve* egy földhöz ragadt, minden szellemi lehetőséget tagadó materializmus vagy naiv realizmus jegyében állna, vagy egy ilyen szemlélet érvényét sugallná az átélő számára. Éppen ellenkezőleg, a közvetlen érzéki tapasztalat egészen más, szellemi irányba mutató perspektívákat is megnyithat az ember előtt, amelyek új megvilágításba helyezik a megismerő

szubjektum saját személyiségéhez és természeti környezetéhez fűződő viszonyát. Ehhez szeretnénk a jelen tanulmányban néhány megjegyzéssel hozzájárulni.[1]

A mindennapi élet evidenciái

Az érzéki világot az ember közönségesen – a mindennapi élet reflexió nélküli állapotainak és megszokott cselekvéseinek körében – bizonyos evidenciák szerint éli meg. Ezek az evidenciák eleve átitatják és meghatározzák a tapasztalást, olyannyira, hogy már pusztán megkérdőjelezésük is érthetetlen ostobaságnak tűnhet a felületes szemlélő számára. Az első és alapvető ilyen meggyőződés, hogy a létezés mint olyan semmiféle lényegi kapcsolatban nem áll a tudatossággal és a tudati átéléssel: a világ nemcsak hogy *tudattól függetlenül* is létezik, de alapvetően *így* létezik – mint vak ténylegesség, amely saját létét és milyenségét önmagában hordozza, és teljesen közömbös számára, hogy van-e egyáltalán bármiféle tudat, amely tapasztalja. Ezzel összefüggésben a dologi valóság minden változása és átalakulása ellenére valamiféle szilárd, állandó és maradandó alapként vagy keretként jelenik meg, a létezés egy olyan nagyságrendje szerint, amihez képest a változékony és korlátozott tudatosság puszta esetlegességnek tűnik.

A mindennapi élet másik meghatározó meggyőződése, hogy a létezésnek és a világnak van *anyaga,* vagyis olyan szubsztanciája, amely ha a maga tiszta formájában nem is tapasztalható közvetlenül, mindenesetre ott van minden létező dologban – pontosan ama *puszta vanság* megtestesüléseként, amely a fizikai valóságot minden tudati folyamattól függetlenül, saját benső törvényei szerint fenntartja és meghatározza. Ennek megfelelően az ember az érzéki minőségeket – a színt és az alakot, a hangot, az ízt, az illatot és a tapinthatóságot – az anyagból lévő, anyagi folyamatok eredményeképpen létrejött külső dolgok tulajdonságaiként fogja fel, amelyek nem tudati természetűek, nem a tudatból fakadnak, az érzékelő tudatosság csak mintegy „találkozik velük" és felismeri őket. Az érzékelés közönségesen egyfajta *érintkezés:* az érzékelő tudatosság közvetlen, ám mégis pusztán felszíni kapcsolódása egy tőle teljességgel különböző minőségű valósághoz, amely időben és logikailag is megelőzi őt.

Végül pedig szintén a bizonyosság erejével éli meg az ember, hogy önnön lénye – mindaz, amit természetes és spontán módon sajátjának tekint – a test alkotta határig terjed, és testével együtt benne van a világban, a világ hatalmas, külső, nem tudati terében, a többi létezőhöz hasonlóan. Ezzel összefüggésben a többi lényt szintén úgy fogja fel, mint a létezés és a tapasztalás önálló centrumait, és meg van győződve arról, hogy a világ a *sokaság* jegyében áll, ő maga pedig csupán a saját léttel bíró, egymástól teljesen és végletesen elkülönült létezők egyike.

E bizonyosság erejével ható mindennapi meggyőződések nem a tudatos gondolkozáson vagy egy akaratlagosan elsajátított világnézeten alapulnak, azonban – minden látszat ellenére – nem is a közvetlen tapasztalásból fakadnak. Sokkal inkább – egy hamis „ontológiai attitűd" jegyében – átértelmezik és el-

torzítják az önátélést: elfednek és letagadnak valamit, amely minden tapasztalat hátterében jelen van, ugyanakkor pedig a tapasztalati jelenségekbe belevetítik egy olyan lét képzetét, amit azok soha nem birtokoltak. Amennyiben valóban a közvetlen tapasztalás benső igazságait akarjuk megragadni, elsősorban azt kell megvizsgálnunk, milyen értelemben és milyen módon létezik maga az érzéki valóság az érzékelési folyamatok aktuálisan átélt dinamizmusában.

A tudat által való lét

Az első igazság, amely az érzéki tapasztalatra irányuló reflexióban feltárul előttünk, hogy a létezés elválaszthatatlan a tapasztalástól, a tapasztalásban való *tudatosulástól*. Valamely létező (aktuális) meglétét vagy hiányát maga a tapasztalás igazolja, ily módon tárgyi létének bizonyossága tudati megragadásának és felismerésének aktusán „kívül" értelmezhetetlen:

> „A tárgy tudati megjelenésén (sz. *ábhásza*) kívül egyáltalán nem jelenik meg, semmilyen módon, ezért ezt [tudaton kívüli létét] nem lehet bizonyítani, még következtetés révén sem."[2]

Ez nem pusztán egy logikai–ismeretelméleti szabály, amelynek értelmében a tapasztalás korlátozott hatóköre úgymond nem teszi lehetővé, hogy bizonyos valóságokat közvetlenül megismerjünk vagy bizonyítsunk. Ha a létezést mint olyat nem absztrakt módon, hanem a maga közvetlenségében, mint „itt és most jelenvalóságot" ragadjuk meg, be kell látnunk, hogy egy dolog vagy egy jelenség léte tapasztalásának bizonyosságával, a róla való tudomás puszta tényével *azonos:* abban az értelemben „van", hogy a megismerő tudatban feltárul. Vagyis a világ csak a *tudat által* van: a tudatosság fénye teszi a létezőket valóban és ténylegesen létezőkké, ez emeli be őket a közvetlen jelenlét világosságába:

> „A megismerő tudat nélkül a tárgyak nem léteznek (…)".[3]

> „Az egész világ azáltal létezik, hogy a tudat fényében (sz. *prakása*) megnyilvánul, e fény alkotja."[4]

Mindez közvetlenül az érzékelésre vonatkozóan is igaz: a külsőnek tekintett érzéki-fizikai valóságból csak *annyi* létezik, „amennyi" az érzéki tapasztalat korlátozott terében és pillanatról pillanatra változó jelenében ténylegesen feltárul. Aktuálisan nincs semmi e „mögött", és hasonlóképpen nincs semmi, ami ezt időben megelőzné vagy túlélné, vagyis ami már tapasztalása előtt is „ott volt", és azután is „ott marad" – egy külső, nem-tudati tér érzéketlen sötétségében. Az érzéki világ ily módon önnön érzékelésével együtt keletkezik és szűnik meg, egy fizikai előzmények nélküli, tökéletes egyidejűségben:

„Helyes azt mondani, hogy a világ csak tapasztalásával (sz. *pratíti*) egy időben áll fenn."[5]

„A *védánta* azt mondja, hogy a kozmosz megjelenése a [kozmosz] látó[jának] megjelenésével egyidejűleg történik, s hogy a teremtés nem fokozatosan megy végbe. Ezt nevezik *jugapad-szristi*nek [egyidejű teremtésnek]. Ez csaknem ugyanolyan, mint az álombeli teremtés, ahol a tapasztaló a tapasztalt objektummal egyidejűleg keletkezik."[6]

Az a hatalmas külső valóság tehát, amely a közvetlen érzéki tapasztalat világát térben és időben körülveszi – az utcák, terek, városok, vidékek, a fizikai univerzum hatalmas külső terei a lények milliárdjaival, akárcsak a múlt és a jövő végtelenje –, *mint érzéki valóság* nem létezik. Mindezt csupán egy tudattalan és akaratlan benső imagináció konstruálja[7] – mint ilyen, vagyis mint az emlékezetből és a jövőre vonatkozó várakozásokból táplálkozó képzetvilág, valóban létezik, de a legkevésbé sem külső. Az ezzel kapcsolatos tévedés éppen abban áll, hogy mindezt a szemlélő öntudatlanul is az érzékleti tapasztalatok mögé vetíti ki, úgy fogván fel, mint az érzékelt valóság eleve adott, tudattól független külső bázisát és környezetét.

Az érzéki világ tudat általi létének belátása lehetővé teszi a fizikai valóság „embertelenül hatalmas nagyságrendjével", és az ember ebben elfoglalt kicsiny és jelentéktelen szerepével kapcsolatos téves nézetek felszámolását. Az aktuálisan átélt kozmosz *ember méretű,* pontosabban mindig az átélő nagyságrendjének és minőségének megfelelő. És jóllehet valóban tehetetlennek és mozdíthatatlannak tűnik, létének szilárd világossága az átélés tudatosságából fakad. Ez a legkevésbé sem az érzéki világ egyetemességének a tagadását vagy az átélő szubjektum túlzott felértékelését jelenti. Egy olyan viszonyulásról van szó inkább, amely lehetővé teszi az ember számára, hogy minden érzéki tapasztalatban felismerje a tudatosságnak mint szükségszerű alapnak és feltételnek a meghatározó jelenlétét. Ezáltal passzív és korlátozott módon, de közvetlenül képes megragadni azt, hogy az érzéki világ létrejötte, fennállása és megszűnése a tudati aktivitással függ össze. Mégpedig egy egyetemes tudat teremtő aktivitásával, amelyet ugyan saját önátélésének immanens valóságaként él meg, ám mégis lényegi kapcsolatban van ama külsőnek és idegennek hitt természeti-fizikai világgal, amely az érzékelésben feltárul:

„A világ akkor jön létre és áll fenn, amikor ez [az egyetemes tudat (sz. *csiti*)] megnyilvánulásba lép; és akkor szűnik meg, amikor visszahúzódik abból. Erről a saját önátélés (sz. *szvánubhava*) tesz tanúbizonyságot."[8]

A TUDATBÓL VALÓ LÉT

Az érzéki tapasztalatra irányuló reflexió második igazsága a létezés anyagi szubsztrátumát és hordozóját érinti. Nyilvánvaló, hogy a fizikai világ – bár-

milyen szinten és mélységben tekintünk rá, a szubatomi dimenziótól a csillagrendszerekig – érzéki minőségekből épül fel: szín és alak, hang, tapinthatóság, íz és illat alkotja. Minden élő és élettelen létező a maga közvetlen, megnyilvánult létében e minőségek komplex egységeként ragadható meg. Ezek azonban az érzékelő tudathoz tartoznak, az adott tudati-érzékelési funkció esszenciális természetét tükrözik. A szín, az alak, a látható tér vagy a fizikai fény például kizárólag a látásban, a látással összefüggésben, a látó tudatosság egy specifikus vetületeként és módozataként létezik. Ugyanez érvényes a többi érzékre és azok tárgyaira is. Ezért a kérdésre, hogy *miből* van a világ, csak azt felelhetjük: *tudatból van,* szubsztanciális alkotóeleme maga a tapasztaló tudat:

> „A földi világ, te és én: [mindez] csak tudat (sz. *csinmátra*); a világ tudatból van (sz. *csinmaja*)."[9]

> „A mindenség soha nem különbözik a tudattól, amely minden atomban benne van, mint ahogy az arany az [aranyból készült] ékszerben."[10]

Ennek megfelelően abszurd és értelmetlen lenne az érzéki minőségeket egy nem-tudatos létező vagy szubsztancia megnyilvánulásaként felfogni – legyen az akár a „test", akár az „anyag", akár az „atom". Ezek a tapasztaló tudatához tartoznak, az ő attribútumai és tulajdonságai:

> „Ezért hát maga a tapasztaló (sz. *bhóktri*), a tudatosság lényegű (sz. *csidátmá*) megismerő alany (sz. *gráhaka*) az, aki a tapasztalt tárgyak léteként, a test, a kék szín és a többi [dolog] formájában, mindenütt, örökké és állandóan jelen van a sokszínű létkategóriákban, világokban és egyebekben, mégpedig nem többé vagy kevésbé, hanem teljesen."[11]

Mindez maga után kell, hogy vonja az *anyag* fogalmának átértékelését. Az anyagiság közönséges érzete, amely a mindennapi életet meghatározza, nem a közvetlen érzékelésen, hanem egy érzéki tapasztalatnak, a tapintás-érzet egy sajátos formájának a félreértelmezésén alapul. Az anyag fogalmához általában egy kézzelfogható, tömör „állag" képzete társul: ez az a *belső tartalom,* amelyből a fizikai tárgyak és testek „készültek", amely külső formájukat kitölti, és súlyossá, áthatolhatatlanná teszi őket – ellentétben például a gondolatokkal, a mentális képekkel vagy a hangokkal, amelyeknek a hétköznapi szemléletben nincs „anyaguk". Amit azonban az ember ebben a vonatkozásban ténylegesen tapasztal, az a *tapintás mint puszta érzéklet*. Ez valóban a tehetetlenség és az áthatolhatatlanság jegyében áll: mintha „kívülről" érintenénk meg egy valóság felszínét, és belső tartalmába nem tudnánk behatolni. De ezt a léttartalmat – éppúgy, mint a tehetetlenség és az áthatolhatatlanság okait – *belül,* vagyis a tudat immanens mélységeiben kell keresnünk, minthogy a tudatosság külső határa egyúttal a létezés külső határa is. A közönséges anyag ily

módon pusztán egy rögeszme, a létezés benső teljességének és súlyának a paródiája.

Aki ennek kapcsán azt gondolná, hogy itt az anyagtalanság valamiféle misztikus szemléletéről van szó, amely a hétköznapi élettel és cselekedetekkel összeegyeztethetetlen, az téved. A mindennapi életben, amikor az ember tesz-vesz, ide és oda megy vagy ezt és azt csinál, soha semmi dolga nincs az „anyaggal", mint tudattól független külső „állaggal", hiszen cselekedetei és tapasztalatai mindig a *tudatban megjelenő* tárgyakra irányulnak, ezek körében maradnak. Ha az anyag absztrakt képzetét felszámolja, azzal ebben a tekintetben, a közönséges élet alacsony rendű pragmatizmusa vonatkozásában sem veszít semmit:

> „A mindennapi élet közönséges cselekedetei a tárgyakra mint a tudatban megjelenő tárgyakra (sz. *ábhászamánair éva arthair*) irányulnak; mit veszítünk hát akkor, ha ezek lényegük szerint [is] [csak] tudati jelenségek? Mi szükség lenne egy külső [vagyis tudattól független] valóságra, ha egyszer a mindennapi élet gyakorlati dolgai így is tökéletesen működnek."[12]

A TUDAT SZÁMÁRA VALÓ LÉT

Az érzéki tapasztalaton keresztül megragadható harmadik igazság, hogy a valóság csak a tudati átélés *szubjektuma számára* van. A létezés – amennyiben hűek maradunk a közvetlenség kritériumához – csak önátélésként ragadható meg, amely a tudatossággal mint *én- és öntudattal* azonos. Vagyis nem beszélhetünk általános értelemben vett létről és tudatról, csak az alanyi önátélés és öntudat közvetlen bizonyosságáról:

> „A tudat mindig Ön-tudat. Ha ön tudatában van bárminek, lényegében önmagának van tudatában. Az öntudatlan tudatos létezés (ang. *unself-conscious existence*) önellentmondás. Ez egyáltalán nem létezés."[13]

A világban tehát csak annak tudati átélője van jelen: egyedül ő *él*. Egy nem tudatos létező csak abban az értelemben létezhet, hogy a tudatosság tárgyaként az alanyi átélésben megjelenik. De nincs saját léte, önmagából fakadó és önmagában nyugvó valósága, hiszen számára egyáltalán nincs lét, nincs semmiféle valóság. „Vele" nem történik semmi, születése, fennállása és megszűnése éppúgy, mint létének minden mozzanata csak az őt tapasztaló szubjektum tudati világához és életéhez tartozik:

> „Az élettelen dolgok (sz. *dzsada*) önmagukban a nem-létezőkkel egyenértékűek; csak a [tudat] fénye számára léteznek (…)."[14]

„Ha [a létezés] a tudat fényeként nyilvánul meg, hogyan lehetne élettelen? Ami élettelen, az nem ragyog fel [a létezésre] (sz. *dzsadaszja na szját szphuranam*), ezért ez az egész világ lényege szerint a megismerő tudattal azonos, az az Önmagam (sz. *átmá*) [pedig], aki a megismerő tudatosság formájában felragyog, az én vagyok (sz. *tad aham aszmi*)."[15]

Amennyiben tartjuk magunkat a közvetlenség eddigiekben követett szempontjához, az átélőt (sz. *dzsíva*)[16] és az átélés valóságát nem foghatjuk fel absztrakt módon. Az átélő – vagyis a létezés *alanya* – mindig és szükségképpen az, aki önmagát egy vagyokság értelmében, „egyes szám első személyben" képes megragadni, mégpedig itt és most, a közvetlen lét- és önátélés aktuális jelenében. Ezen kívül nincs *másik átélő,* hiszen a többi lény az alanyi önátélés tárgyaként – másvalakiként és másvalamiként – jelenik meg, s mint ilyen, ténylegesen nem tud „felébredni" a létezésre, nem birtokolja az átélő alanyiság méltóságát. Hasonlóképpen nincs és nem is lehet *másik tudat,* minthogy a tudat számára mindaz, ami bármilyen mértékben és értelemben „más", szükségképpen saját tárgyaként és tartamaként – vagyis nem tudati alanyiságként – jelenik meg:

„Amely test[i létezőhöz] az álomvilágban az a felismerés társul, hogy »ő boldog«, »ő szenved« és így tovább, nem pedig hogy »én boldog vagyok« és így tovább, az nem átélő (sz. *nirdzsíva*); az átélő az, akiben jelen van [a felismerés]: »én vagyok« (sz. *aham iti*). (…) Az ébrenléti világban [hasonlóképpen], egy másik test[i létezőben], amely elkülönül a [saját] öntapasztalástól, az átélő-volt kifejeződése, az »én vagyok« nincs meg, [ily módon] nincs egy második átélő (sz. *dvitíja dzsíva*), mert az [énség] képzete nem létezik benne – ezt akarjuk mondani."[17]

„Az empíria mintegy befelé fordulva azt közvetíti és a tudat oly módon értelmezi, hogy kizárólag Én-Önmagam lehetek az egyetlen Alany. Az Alany szó értelme *csakis* az Énséggel – méghozzá az *Én Énségemmel* – köthető össze."[18]

„Nincs más látó, csak önmagam (sz. *átmá*), mert egy másik látó ellentmondást [jelent]; nincs két látó, mert az [egyik] a látó, a [másik] a látás tárgya."[19]

Az az öntudat tehát, amelyet az átélő szubjektum saját személyes léte-lénye természetes alapjaként közvetlenül átél, *egyetlen* és *egyedüli,* mint ilyen azonban nem önnön személyéből fakad és nem is ahhoz tartozik – hiszen emberi személyekből és általában vett egyedi létezőkből sok van –, hanem sokkal inkább egy centrális és abszolút szubjektum egyetemes tudatosságának maradványa. Nem az emberi személy egyetlenségéről van szó, és nem is arról, hogy az individuum be lenne zárva saját tökéletlen és korlátozott világának a magányába. Éppen ellenkezőleg, a személyes önátélés egyetlenségének a közvetlen megragadása magának a megismerő tudatnak és alanyiságnak az *univerzális* karakterét

tárja fel. Egy olyan „egyetemes egyetlenség" felé mutat, amelyben nincsenek „másságok", nincs semmi, ami a tudat fényén kívül esnék, és nincs semmi, ami megtörné a tudati lét mindent átható, végtelen egységét. Ezért az embernek önnön átélő-voltában egy abszolút, isteni valóság visszfényét kell felismernie:

> „Az átélő (sz. *dzsíva*) alkotja az egész világot (sz. *szarvamaja*), mert minden létező belőle származik, és mert a [világ] észlelésének formájában az [egész világgal] való azonosságát ragadja meg,
> ezért a hangok, tárgyak, gondolatok [világaiban] nincs olyan állapot, ami ne [maga] Siva lenne (…)."[20]

> „Az ember alanyhordozó – de nemcsak abban az értelemben, ahogy minden létező alanyhordozó. Az emberi tudatban a személyiség mögötti végtelenből önmaga nyilatkozik meg: önmaga mint Alany."[21]

A fentiek kapcsán fontos, hogy kiküszöböljük azt a meghatározó erejű hétköznapi meggyőződést, amely a „sok lét" és „sok tudat" érzetéhez kapcsolódik. Az ember közönségesen úgy fogja fel a világot, mint *sokaságot,* mint végtelenül sok izolált lét összességét. Az élettelen tárgyakat, a többi élőlényt és embert a maguk elkülönültségében ragadja meg, a létezés önálló centrumaiként, amelyek mindegyike „saját jogán" létezik, és ha nem élő, akkor is – a maga sötét és néma érzéketlenségében is – jelen van a létben. Az azonban, amit ténylegesen és közvetlenül tapasztal, egyetlen lét- és önátélés benső világa, amely egyetlen tudatossághoz tartozik, és amelynek centrumában önmagát ismeri fel – önmagát, mint átélő szubjektumot. Ilyen értelemben a dolgok és lények, amelyek az érzéki világban megjelennek, *üresek,* nincs mögöttük senki és semmi, pontosabban a lét, amit reprezentálnak, nem „bennük" vagy „mögöttük" van, hanem ama egyetlen, egyetemes alanyi tudatosság bensőségességében, amely az átélő saját öntudatának az *irányában* ragadható meg:

> „Minden [puszta] lét (sz. *szarvam szat*) teljesen üres (sz. *nihsúnja*), mintha semmi sem lenne,
> ebben az űrben (sz. *vjóman*) fénylenek fel a tapasztalatok, mint a [szubjektum] veleszületett jelenségei."[22]

> „Mindaz, ami a fák, hegyek, városok, ligetek és szent helyek elbűvölő [világaként] megnyilvánul, egyetlen tudat (sz. *ékam csaitanjam*)." [23]

A külső dolgok, lények és jelenségek tehát valóban végtelenül „sokan" vannak és végtelenül különbözőek, ez azonban nem jelenti a lét *lényegi* sokrétűségét vagy megosztottságát, hiszen a lét nem a tapasztalat tárgyaiban van, hanem a tapasztaló tudatban, nem a tapasztalt tárgyak léte, hanem a tapasztaló alanyé.

Összefoglalva az eddig elmondottakat: a tiszta, mentális konstrukcióktól mentes érzéki tapasztalás közvetlen igazságai feltárják számunkra, hogy:

a) mindaz, ami van, a tudat által, a tudatból és a tudat számára van;

b) ez a tudat saját tudat, alanyi én-öntudat, s mint ilyen egyetlen;

c) a tudat egyetlensége a lét egységére és ama abszolút létközéppont „egyetemességére" utal, aki a mindenség alanyi forrása és teljessége.

Az érzéki valóság mint jelenségvilág: a tükör szimbóluma

Habár az érzéki világ tudati természetű, s ily módon a tapasztaló szubjektum benső világához tartozó valóság, nem abban az értelemben benső, hogy örökké az alanyi tudat differenciálatlan, megnyilvánulásból visszavont egységében kellene nyugodnia. Az érzéki minőségek differenciáltsága és sokszínűsége, vagy az érzékileg megragadott létezők külső és „tárgyszerű" megjelenése ugyanis szintén hozzátartozik az érzékelés természetéhez, és közvetlenül megragadható minden érzéki tapasztalatban. Felmerülhet a kérdés, hogy miként lehetséges ez, miként jelenhet meg a tudati valóság egy olyan formában, amely látszólag önnön tudati és alanyi természetével szemben áll. Hogyan lehet bármi is külső – a szemlélőtől elkülönült és eltávolodott –, ha a tudat alanya számára lényegileg benső? Hasonlóképpen, hogyan jelenhet meg bármi is Te-ként, Ő-ként vagy Az-ként – a tapasztalás ismeretelméleti értelemben vett tárgyaként –, ha lényegileg a tudat alanyával azonos? E lehetőséget és valóságot a tükör tradicionális példájával szemléltethetjük:

> „Az [alanyi tudat] teremtő tevékenysége abban áll, hogy a tér, az idő és különféle más jelenségek egyesítésén és szétválasztásán keresztül megjeleníti a dolgok végtelen sokaságát, a testet, a kék színt és így tovább, amelyek annak ellenére, hogy tudati természetükből fakadóan nem különböznek [az alanyi tudattól], különbözőnek tűnnek, hasonlóan a tükörben megjelenő tükörképekhez."[24]

A tükör mindennapi életből jól ismert funkciója e külső megjelenítéssel függ össze: a tükörbe nézve az ember önmagát kívül és külsőleg, saját magától eltávolítva és önmagával szembefordítva szemléli. Az érzékelés értelme részben szintén eme önkivetítés és külsővé tétel: a tudat benső mélységeinek megnyilvánítása és formai kikristályosítása, amely lehetővé teszi a tudati lét alanya számára, hogy kívülről *is* láthassa, tárgyiasult valóságként *is* megtapinthassa, önnön lényétől elkülönült dolgok és lények sokaságában *is* szemlélhesse Önmagát. Ellentétben azonban a közönséges tükörrel, amely a maga dologi valójában a szemlélőtől és a tükrözött valóságtól is különbözik, az érzéki világ nem egy külső valóság reprezentációja, hanem a tudat benső fényének kivetülése és tükröződése:

„Ha az isteni tudatban (ang. *divine consciousness*) megjelenik valaminek a tükörképe, akkor hát mi az, ami tükröződik ebben? Láttuk, hogy ha a tárgy, aminek a tükörképe megjelenik a tükörben, az isteni tudaton kívül lenne, akkor nem létezhetne. Semmiféle külső dolog nem tükröződhet ezért az isteni Tudat tükrében. Csak a tükör van. Nincs semmilyen külső ok, ami tükröződne és ennek eredményeként a tükörkép megjelenne. Csak az isteni Tudat van. (…) Ellentétben a közönséges tükörképpel, amelyet a világban szoktunk tapasztalni, ahol a tükörkép oka egy megkülönböztethető tárgy, az isteni tudatban csak a tükörkép létezik, de nincs semmi, ami ettől elkülönülne és ebben tükröződne."[25]

A létezés tudati és a tudat alanyi természetéből következően *minden* tárgyi megnyilvánulás tükröződés. A tudati lét alanya, bármilyen fokon ragadja is meg aktuálisan önmagát, mindig és mindenben saját tükörképét látja – nem önmagának mint korlátozott individuumnak a tükörképét, hanem az önnön személyes énsége és öntudata által hordozott abszolút alanyiságnak az arculatait. Ugyanakkor e „látás" nem pusztán a tudat fényének a kivetülése, nem egy passzív és „egyirányú" megnyilvánulás, hanem mindig egy reflektív megismerési aktus is egyben:

„A világ teljes egészében itt, belül, Önmagamban (sz. *átmá*) jelenik meg, mint ahogy a dolgok sokszínű gazdagsága egy tükörben [megjelenik],
a [világra] ébredő tudat lényege azonban a reflektív, megismerő tudatosság (sz. *vimarsa*), ezért fel is fogja a világot, nem úgy, mint a tükör."[26]

Az érzéki megnyilvánulás tehát külsővé válás és tükröződés, az egyetlen lét kivetülése a sokszínű különbözőségbe, mint ilyen azonban feltételezi a megismerést, amelyben éppen a megismert tárgy tükörkép-volta és az alanyi tudatosság mindent magában foglaló önazonossága tárul fel. A tükör szimbóluma a különbözőség és az egység e sajátos dinamizmusát jeleníti meg.[27] Ilyen értelemben azt lehetne mondani, hogy az érzéki valóság jelenségeit, minőségeit és benső törvényeit – túl az összefüggések felszínes megragadásán és regisztrálásán – az átélő szubjektum meg tudná *érteni,* vagyis a megismerés fényével tökéletesen át tudná hatni, amennyiben az érzéki minőségekben felismerné valódi Önmaga képmásait, saját egyetemes tudati létének modalitásait és tartamait. E felismerésben egyúttal az érzéki világ teljességének tudati természete – a tudati folyamatokban élő elevensége – is feltárulna.

A tükröződés hasonlata ugyanakkor az érzéki megnyilvánulás és megismerés ambivalens természetére is rámutat. A tükör ugyanis éppen azt nem tudja megjeleníteni, ami a szemlélő lényegéhez tartozik, vagyis saját szemlélő-tudatosságát és immanens alanyi jelenlétét. Hasonlóképpen, a valóság lényege, az

én-öntudat immanenciája, amelyen keresztül a tudati-lét abszolút centruma megnyilvánul, nem jelenhet meg az érzékek tükrében:

> „Miként a szem, Brahma nem látható; [hiszen] miként a szem, ő a látó; Csak saját magamban ragadhatom meg, nem láthatom úgy, mint ahogy egy kancsót."[28]

Az érzéki megnyilvánulás ezért – mint kifelé irányuló, tárgyiasult jelenségekbe kivetülő megismerő tudatosság – magában hordozza azt a lehetőséget is, hogy a szemlélő a saját tudatának tükrében megjelenő jelenségeket önálló léttel és tudatisággal ruházza fel, megfeledkezve azok tükörkép-voltáról. Pontosan ez jellemzi a közönséges önátélést, amelyben az érzéki valóság nem egy önreflektív megismerés támasztékaként és megnyilvánulásaként, hanem az alanyi tudattal szembenálló valóságként jelenik meg. Ezt a sajátos léthelyzetet egy másik tradicionális példán, az álom szimbolikáján keresztül érthetjük meg leginkább.

Az érzéki tapasztalat valóságossága: az álom szimbóluma

A fentiekben körvonalazott szemlélet, közvetlensége ellenére, olyan szélsőségesen eltér a hétköznapi meggyőződésektől, hogy ez az eltérés maga is magyarázatra szorul. Vagyis a tudati szemléletnek számot kell adnia arról, hogyan lehetséges egyáltalán, hogy a tapasztalást az önmagában létező külső valóságnak és a létezők sokaságának a határozott képzete kíséri. Ez nyilvánvalóan nem intézhető el annyival, hogy a materializmus – vagy bármely, a tudattól független valóság létét tételező szemlélet – egyszerűen téved, hiszen nem pusztán filozófiai álláspontokról és racionális ítéletekről van szó, hanem olyan hajlamokról, amely *uralják* a mindennapi önátélést, és a közönséges tapasztalatok körében a lét nem-tudati külsőlegességére és a többi létező különbözőségére vonatkozó hiedelmet minden belátás ellenére fenntartják.

A tudati szemléletek ennek kapcsán gyakran hivatkoznak az *álom*ra. Az álombeli önátélést ugyanis pontosan azok a meggyőződések kísérik, amelyek az ébrenléti állapotot is meghatározzák: a tapasztaló tudatától független, külső dologi valóság képzete, amely saját törvényekkel bír, illetve a tudattal bíró szubjektumok és élőlények sokaságának a képzete, amelyek egyike maga az álmodó. Az álomban ezeket egy kettős erő hozza létre, amely egyfelől valaminek a nem-tudásával, másfelől egy hamis tudással, egy kifordult valóság-igenléssel függ össze, mind az átélő szubjektum, mind pedig az általa tapasztalt tárgyi világ vonatkozásában.[29] Az álmodó saját álomvilágába belemerülve megfeledkezik róla, hogy az álombeli világ létezői saját tudatosságának a teremtményei, ezzel párhuzamosan a létezőket saját léttel ruházza fel. Hasonlóképpen megfeledkezik önmagáról mint álmodóról, mint az egész álomvilág egyet-

len-egyedüli átélőjéről és teremtő forrásáról, ugyanakkor azonosítja magát az álomalakok egyikével, egy új, immár álombeli személy életére korlátozva önnön eredendő feltétlenségét. Mindez pontosan megfelel az ébrenléti világ és az individuális átélő helyzetének:

> „Ahogy az álomban a megismerő tudatosságot és annak tárgyait különbözőnek tapasztaljuk [noha valójában nem azok], éppen így, a mozgó és mozdulatlan létezők e világa is csak tudatosság."[30]

> „(…) Ahogy az álmodó tévesen az álom tapasztalójának hiszi magát, úgy a változatlan Önvaló (sz. *átmá*) az illúzió miatt úgy jelenik meg, mint a létforgatagot tapasztaló *dzsíva*. Látva az álomszerű testet, érzékeket stb., a *dzsíva* abba a tévedésbe esik, hogy azt hiszi, ő a test, az érzékek stb. (…)"[31]

A lét és tudat azonosságát képviselő felfogással szemben az egyik legfőbb ellenérv, miszerint ha minden létező csak tudati jelenség, akkor az egész világ puszta káprázattá, jelentőség nélküli illúzióvá degradálódik, ami csak látszólag van, de *valójában nem létezik*. Ezzel összefüggésben, egy teljességgel tudati természetű valóságban – mondják a materialista álláspont hívei – nem létezhetne például a dolgok és jelenségek tér- és időbeli rendje, az a szilárd és állandó rendezettség, amelyben minden a maga saját helyéhez és idejéhez kötötten létezik, láthatólag teljesen függetlenül a tapasztaló szubjektum akaratától – szemben mondjuk a gondolati tartamokkal vagy a benső képekkel, amelyek esetében nem áll fenn ez külső meghatározottság. Hasonlóképpen, ami csak tudati, annak nincs, nem lehet igazi *súlya,* és soha nem lenne képes ellátni egy valódi tárgy funkcióját – ahogy egy elképzelt étel sem tudja csillapítani az ember éhségét.

Ehhez kapcsolódik a tudati szemléletekkel szembeni másik döntő érv, miszerint ha a közvetlenség és ténylegesség elvét szem előtt tartva tételezzük a létezés kizárólagosan tudati természetét, kétségbe kell vonnunk „más tudatok" létezését is. Ez szintén azzal a súlyos következménnyel járna, hogy az átélő saját benső, személyesen szubjektív világába lenne örökre bezárva, elveszítve minden kapcsolatát a „valósággal". Ugyanakkor pedig ha így lenne, nem lenne lehetséges a különböző individuumok tapasztalásának összhangja, vagyis hogy a mindennapi életben az emberek kommunikálnak egymással és megértik egymást.

Annak bizonyítására, hogy a fenti ellenérvek tévesek, elegendő az álom példáját alapul venni. Az álom világa tudati világ, az álmodó egyetemes tudati világa – de nem azé az álomalaké, akivel az álomvilágba belemerülve azonosítja önmagát. Önnön álombeli személyisége számára az álomvilág térben és időben kibontakozó – többé-kevésbé szilárd – külső valóság, amiben a dolgok a maguk saját rendje szerint léteznek. Az álomban éppúgy vannak terek és alakok, éppúgy van éhség és étel, test és föld, „anyag" és súly, mint az ébrenléti világban, és ugyanúgy minden teljesen valóságos, jelentőséggel és funkcióval bír. Hasonló-

képpen: az álom világa az álmodó számára – aki az álombeli létezők egyikeként szintén benne van az álomban – *közös világ,* az álombeli létezők kollektív valósága, amelyben az álomalakok kommunikálnak egymással, megértik egymást, beszélnek, mozognak, tesznek-vesznek, vagyis láthatólag élnek, akárcsak ő maga:

> „Miközben álmodik, álomvilága is valóságos. Ameddig az álom tart, mindaz, amit ön abban lát vagy tapasztal, valóságos. (…) Miért lenne rossz az a fajta valóságtapasztalat, amellyel ön álmában rendelkezik? [Képzelje el, hogy] valami egészen képtelen dologról álmodik, mondjuk arról, hogy jókedvűen cseveg egy halottal. S ekkor egy pillanatra kétségei támadnak, és azt mondja magában: »De hisz ez egy halott!«. Aztán elméje valahogy mégiscsak megbékél a gondolattal, hiszen az illető az álom szempontjából éppoly jól funkcionál, mint egy élő. Más szavakkal az álom mint álom nem engedi meg, hogy kétségbe vonja realitását. Ugyanez jellemzi az ébrenléti állapotot is: képtelen kétségbe vonni annak a világnak a realitását, amelyet akkor lát, amikor ébren van."[32]

Az álom tehát elsősorban éppen azt támasztja alá, hogy kizárólagosan tudati természete nem teszi a világot *kevésbé valóságossá* és ténylegessé. Másfelől pedig, az álomtapasztalat bizonyságul szolgál arra, miszerint a létezés tudati természete a legkevésbé sem zárja ki, hogy a külsőlegesség, a sokaság és a világba való belevetettség érzete – bármiféle tudattól független külső valóság megléte nélkül is – jelen legyen a tapasztalásban.

Való igaz, hogy az aktuális tapasztalat korlátozott és részleges, hiszen a közvetlen önátélésben a világ létrejöttének oka és forrása, a megnyilvánulást meghatározó törvények eredete, illetve a megnyilvánult létezők benső élete nem tárul fel. Mindez „kiesik" az individuális tudatból, éppúgy, mint az aktuális tapasztalás tér- és időbeli terrénumán túli világ. Ez azonban nem valamely külső korlátozottságból, hanem a tudat és a tudati alanyiság lefokozódásából fakad, vagyis abból, hogy az átélő – az álomhoz hasonlóan – nem ébred rá önmaga világot átfogó egyetemességére és *teremtő aktivitására*. Az álom szimbólumán keresztül ily módon azt is megérthetjük, hogy a megnyilvánult világ a maga *eredetében* is tudati világ, vagyis fennállása és rendje nem egy külső, eleve adott anyagi valóság szükségszerű törvényeiből következik. Így azonban a megnyilvánulás hátterében egy tudati akaratlagosság szabadságát és teremtő hatalmát kell feltételeznünk.

Az érzéki valóság mint hatalom: a játék szimbóluma

Amennyiben a világot mint tudati természetű valóságot ragadjuk meg, nem tekinthetünk el a tudati folyamatok eredendően *aktív* jellegétől, illetve magának a tudati alanyiságnak mint autonóm megismerő és teremtő hatalomnak a szerepétől. Az eddig kifejtettek értelmében a lét és a tudat azonossága nem pusztán

ismeretelméleti igazság, hanem a valóság lényegi természetéhez tartozik. Ha a tudatot az átélő szubjektum öntudataként ragadjuk meg, ez az azonosság *abszolút önazonosságot,* a szó legmélyebb értelmében vett *saját létet* jelent. A létezők nem pusztán a tudatban és a tudat által vannak, hanem bennük közvetlenül az alany nyilvánítja meg önmagát. Ily módon maga az alanyi tudat kell, hogy legyen bármely létező vagy jelenség létrejöttének, fennállásának és megszűnésének az „okozója". Ez az ok-okozati viszony ugyanakkor csak egy szabad, teremtő *akarat* belülről fakadó aktivitásaként gondolható el. Ez szintén közvetlenül megragadható az ember számára, hiszen több megismerő funkció remdelkezik ezzel a többé-kevésbé teremtő jelleggel. Ennek megfelelően, ha belátjuk az érzéki tapasztalat tudati természetét, az érzéki valóság okát és eredetét is így kell felfognunk:

> „Nem helyes, ha figyelmen kívül hagyjuk, hogy a tudat (sz. *csit*) a világ (sz. *dzsagat*) oka – amit a saját tapasztalat az emlékezés, az álom, a gondolkozás vagy a jógikus teremtés tekintetében bizonyít –, és [ehelyett] a természetet, az atomot vagy hasonló [külső dolgokat] gondolunk [a világ okának], amit a mérvadó megismerés nem támaszt alá, és aminek nincs valóságalapja."[33]

> „Egyedül e fényteli és [tökéletesen] szabad magasztos tudat (sz. *csid éva bhagavatí szvaccshaszvatantrarúpá*) az, amely a végtelen számú világok formájában felragyog. Ez az ok-okozati viszony legmagasabb értelme."[34]

Az egyetemes megnyilvánulás eredete tehát a – lényegileg egy és abszolút – egyetemes tudat, amely a mindenséggel való önazonossága folytán a lét minden formáját, állapotát és minőségét önmagában hordozza, mint a szó eredeti értelmében vett potencialitást, vagyis mint olyan lehetőséget, amely a megnyilvánítás hatalmát is magában foglalja. E tudatnak nincs szüksége semmire és nem is korlátozza semmi abban, hogy a mindenséget akarata szerint megnyilvánítsa:

> „Ahogy a magban potenciális formában (sz. *saktirúpa*) [már] benne van a hatalmas banjan fa,
> éppen így, a mozgó és mozdulatlan létezők e mindensége a [legfelsőbb Úr] szívének magjában (sz. *hridajabídzsa*) lakozik."[35]

> „Az [egyetemes tudat (sz. *csiti*)] saját akaratából (sz. *szva-iccshá*) jeleníti meg a mindenséget, a saját maga [alkotta] felületen (sz. *szvabhitti*)."[36]

> „(…) a »saját akaratából« azt jelenti, hogy egyedül általa [jön létre a mindenség], materiális és egyéb okoktól függetlenül, ha ezektől függene ugyanis, akkor az előbbiekben említett szabadságától (sz. *szvátantrja*) megfosztatnék, így [azonban] nem lehetne tudat."[37]

A lét feletti szabadság nem pusztán külső feltételektől vagy korlátoktól való függetlenséget jelent, hanem minden heteronóm meghatározottság hiányát. Ily módon a világ létrejötte és fennállása sem „magyarázható" valamiféle szükségszerűséggel vagy véletlennel. Egyáltalán nem kellene, hogy legyen, és hogy olyan legyen, amilyen. A létezés elementáris tényében, akárcsak a természeti világ minőségeinek, folyamatainak, komplex létezőinek és jelenségeinek a rendjében ezért egy tökéletesen autonóm, teremtő szabadság nyilvánul meg. E szabadság szimbóluma az ember világában a játék (sz. *lílá, krídá*). A játék, mint tevékenység, nem „kötelező" és nem is „hasznos", nem kapcsolódik hozzá semmi, ami miatt – akár belső indíttatásból, akár külső meghatározottságok miatt – *kellene* csinálni. A játékot annak minden elemében az határozza meg, aki játszik: ő dönti el, hogy játszik-e egyáltalán, hogy mit játszik, milyen keretek között és milyen szabályok szerint. A játék önmagán belül sem hordoz semmiféle szükségszerű célt vagy okot, hanem pusztán a jelenlét és a szabadság aktusa. Éppen ebből fakad sajátosan autonóm természete, amelyben a világot megnyilvánító isteni akarat „céltalansága" ölt testet. Bizonyos értelemben ez a világgal mint megnyilvánulással kapcsolatban kimondható „végső" álláspont, amelyet szintén az átélő szubjektumnak az abszolút tudattal és alanyisággal való lényegi azonossága fényében kell felfognunk:

> „(…) a létezés és létezők miértjére irányuló kérdésekre adott válasz a következő: minden játékból van, minden játék, mindennel és mindenkivel játszanak, vagyis játszik a Játékos, a Játék Ura."[38]

> „A legmagasabbrendű felfogás szerint lényegi önmagam a megismerő tudat, és tudatom erőinek játéka az egész világ."[39]

> „Aki ezt [önmagának a világgal való azonosságát] tudja, és a világot úgy látja, mint játékot, szakadatlanul egyesülve [az abszolút valósággal], az [már] életében megszabadult, nincs kétség."[40]

Az emberi személy mint korlát

A külső feltételek által nem korlátozott, aktív és autonóm teremtő hatalom tehát Isten *normális viszonyulása* a világhoz, vagy másképpen fogalmazva a tudat alanyi centrumának normális viszonyulása a saját tudatán belül manifesztálódó tárgyi valósághoz. E hatalom lényegéből fakadóan nem külső, ellenkezőleg, ez minden élő és élettelen valóság legbensőbb életével azonos. Ugyanakkor nem pusztán immanens, hanem – legalább is a korlátozott individualitás számára – egyúttal transzcendens is, hiszen csak a tudat egyetemességének átélésén alapulhat. Vagyis – ahogy azt az eddigi felvetések kapcsán többször hangsúlyoztuk – nem a személyhez tartozik, nem lehet az „övé".

Mindez azonban – éppen az átélő szubjektumnak a földi-emberi személyiséggel való önazonosítása miatt – a tudati szemléleten belül egy sajátos feszültséget teremt. Kétségbevonhatatlan bizonyosság, hogy a létezés azonos a saját tudattal, így mindaz, ami a tudati önátélésben megjelenik, a szubjektum tudati életéhez-világához tartozik. Ennek alapján a lét egyetemességét *személyés emberfeletti* önmaga megnyilvánulásaként kellene felismernie, az abszolút hatalom, a tökéletes szabadság és a létet átható megismerés jegyében. Ez azonban nincs így, az emberi állapotban az átélő ezeket a kvalitásokat a legkevésbé sem birtokolja, mint ahogy nem tudja közvetlenül megragadni önnön alanyiságának abszolút, isteni forrását sem, amelyből a megismerő és teremtő erők határtalansága fakad. Ezen a ponton tehát egy tényleges „fogyatékossággal" kell szembesülnie: önnön emberi lényét a lét teljességét átható isteni alany lefokozódott és korlátozott maradványaként kell megragadnia:

„Amikor a legfelsőbb Úr (sz. *paramésvara*), aki maga Tudat *(csidátmá)*, saját szabad akaratából *(szvaszvátantrja)* önnön megkülönböztetés-nélküli egyetemességét elrejti, és a megkülönböztetések egyetemes [világát] veszi támasztékul, akkor saját akaratának és többi [attribútumának] hatalma (sz. *sakti*) korlátozást szenvedni látszik, habár [lényegileg] nem korlátozott. Csak ekkor válik a létörvényben vándorló [individuummá] (sz. *szanszárí*), akit szennyeződések borítanak. Így akaratának hatalma (sz. *iccshá-sakti*), amely korlátlanul szabad, korlátozást szenved, és az ember-volt tisztátalanságává *(ánava-mala)* válik, ami abban áll, hogy [önmagát] tökéletlennek, hiányosnak gondolja. Tudásának hatalma (sz. *dzsnyána-sakti*) fokozatosan egyre korlátozottabbá lesz a megkülönböztetés világában, [így] mindentudása (sz. *szarva-dzsnyatva*) valaminek a [leszűkült] tudásává lesz. Miután pedig birtokba vette a benső szervet [a személyes önazonosság mentális-intellektuális bázisát] és a megismerő képességeket, szélsőséges korlátozást szenved el, és az elvarázsoltság tisztátalanságává (sz. *májítja-mala*) válik, ami abban áll, hogy a [dolgokat] megkülönbözteti. Tevőleges hatalma (sz. *krijá-sakti*) fokozatosan egyre korlátozottabbá lesz a megkülönböztetés világában, [így] mindent-tevősége (sz. *szarva-kartritva*) valamire irányuló [leszűkült] tevékenységgé lesz; miután [pedig] a cselekvőképességekre korlátozódott, szélsőségesen behatárolt lesz, és a cselekvés tisztátalanságává (sz. *kárma-mala*) válik, ami abban áll, hogy jó és rossz cselekedeteket hajt végre. Ily módon a mindent-tevőség, a mindentudás, a teljesség, az örökkévalóság és a mindenütt való jelenlét hatalma korlátozásnak vetik alá magukat, és sorrendben a részlegesség (sz. *kalá*), a [partikuláris] tudás (sz. *vidjá*), a vágy (sz. *rága*), az idő (sz. *kála*) és a térbeli meghatározottság (sz. *nijati*) korlátai között jelennek meg. S mint ilyen, a létörvényben vándorlónak mondjuk őt, aki hatalomban szegény. Azonban ha feltárul előtte saját hatalma (sz. *szvasakti*), akkor ő Siva."[41]

Amennyiben tehát az ember a közvetlenség szempontjához hű marad – vagyis nem tér át egy önmagától különbözőnek tekintett isteni alany vagy

Önvaló absztrakt felfogására –, és ugyanakkor a tudat eredendően szabad és autonóm természetéről sem kíván lemondani, az emberi léthelyzet e fogyatékossága egy *feladatot* jelöl ki számára: valódi Önmaga felismerésének, *megvalósításának* a feladatát – amely egyúttal korlátozott és tökéletlen emberi létének meghaladását jelenti. Egyedül ennek révén valósulhat meg a külső, érzéki-fizikai világgal, az abban megjelenő élő és élettelen létezőkkel való *teljes azonosság*.

ZÁRÓ GONDOLATOK

A saját tapasztalaton alapuló, előzetes ítéletektől mentes szemlélet minden olyan megközelítés sajátja kell, hogy legyen, amely az igazság megismerésének és képviseletének az igényével lép fel. Különösen igaz ez a természeti-fizikai valóságot leírni szándékozó „világi" felfogások esetében, amelyek a vallásos vagy teológiai álláspontt al szemben éppen az elfogulatlanságra, a közvetlenül átélt valóság iránti hűségre hivatkoznak. Minthogy itt a vizsgálat tárgya az emberi tapasztalat szintjén is közvetlenül megfigyelhető, ez a hozzáállás a maga keretei között jogosult. Azonban a közvetlenség elvét *komolyan kell vennie* az embernek. Ha ezt komolyan veszi, be kell látnia és el kell fogadnia, hogy a létezés saját tudati önátéléseként ragadható csak meg. Ily módon teljességgel *irreális* minden olyan világértelmezés, amely éppen a közvetlen tapasztalás és a megismerő tudat segítségével akar bizonyítani – vagy akár csak felvetni – egy olyan létezőt és létet, amely kívül esik a saját tudat világán. Ennek megfelelően a tudományos vagy hétköznapi „materialista" nézetek – vagyis mindazon nézetek, amelyek bármilyen értelemben egy tudattól független valóság meglétét tételezik – a *legkevésbé sem realisták*, és a szigorú tapasztalati realizmus vonalán soha nem is képesek saját állításaikat igazolni.

A lét tudati természetére irányuló reflexión keresztül ugyanakkor egy olyan princípium tárul fel az immanens önátélésben, amely nem a korlátozott emberi személyiség „nagyságrendjéhez" tartozik, mégis, magán a léten, a tudatosságon és az alanyiságon keresztül közvetlenül jelen van – ez pedig a végső és abszolút Önmagammal azonos Isten. Ellentétben tehát ama felfogásokkal, mely szerint Isten éppúgy nem bizonyítható, mint az „anyag", valójában az abszolút princípium az *emberen* mint az alanyi tudat hordozóján *keresztül* közvetlenül bizonyítható.

Végezetül az érzéki tapasztalatban feltáruló természeti-fizikai világhoz való viszonyulást illetően az ember *középponti* funkcióját szükséges hangsúlyoznunk. A természet, a földi világ, a legtágabb értelemben vett környezet valóban szerves egységet alkot, amelyben a létezők „összetartoznak" és „egymásra vannak utalva". Ez azonban a *tudatnak* mint minden megnyilvánulás alapjának az *egységéből* fakad, s mint ilyen csak a létezők tudati természetének a megragadása révén tárulhat fel. Hasonlóképpen, a természet „él", de élete a tudat élete, ily módon csak a tudati folyamatok eleven dinamizmusának

az átélése révén ismerhető meg. Végül: a természeti világ egy isteni valóság tükröződése, egy isteni akarat tökéletes szabadságának és éltető uralmának a megnyilvánulása, ez az isteni forrás azonban csak a saját tudat alanyi centralitásának irányában kereshető. Természetesen itt nem az embernek mint a világba vetett és önnön eredetét elfelejtett individuumnak a magasztalásáról van szó. A korlátozott individualitás valóságát figyelembe kell vennünk, mint valós korlátozottságot és önelveszítést. Amennyiben azonban az ember nem pusztán a létezők egyikeként éli meg önmagát, hanem képes saját öntudatára reflektálni, és önmagának mint tudati alanyiságnak a szükségszerű jelenlétét minden létezésben felfedezni, a világgal való viszonyban az isteni középpontot kell „képviselnie". Ennek megfelelően saját tapasztalási folyamataiban kell felismernie és tételeznie a Megismerőt – aki az érzéki valóság személyen túli egyetemességét valóban az önazonosság jegyében éli meg –, és a Cselekvőt, aki az érzékeken keresztül szakadatlanul teremti, fenntartja és megszünteti a világot, önnön szabad akaratának megnyilvánításaként. Ily módon kell „gondoznia" és éltetnie a világot, amely körülveszi.

Jegyzetek

[1] Az általunk kifejtettek illusztrálása végett a jelen tanulmányban – Dr. László András és Srí Ramana Maharsi tanításai mellett – hivatkozni fogunk az *advaita védánta dristiszristi-vádá*jához kapcsolódó szövegekre (a „látás [sz. *dristi*] általi teremtés [sz. *szristi*]" vagy „látással azonos teremtés" doktrínája), illetve a kasmíri saiva hagyomány néhány specifikus tanítására. Nem célunk e hagyományvonulatok komplex és teljes körű bemutatása, csupán néhány olyan tanításelemet vagy megfogalmazást emelünk ki, amely az érzékelési folyamatok természetének megértésében megvilágító erejű lehet. A tanulmányban szereplő szanszkrit [sz.] kifejezéseket a magyaros átírás szabályai szerint adjuk meg.

[2] Utpaladéva: *Ísvarapratjabhidzsnyá-kárikā* I. 5. 8. In Raffaele Torella: *Isvarapratyabhijnakarika of Utpaladeva with the Author's vritti*. 2. kiad. Delhi, 2002, Motilal Banarsidass, 22. és 117. o. Vö. Dr. László András: A szolipszizmusról (előadás), Budapest, 2005: „[az ember] nem tapasztal semmi olyat – ez a szóból magából következik: nem is tapasztal*hat,* hiszen a tapasztalás maga tudati akcionalitás –, ami valamilyen módon kiesnék a tudatából."

[3] Szurésvara: *Naiskarmjasziddhi* II. 97. Idézi Sthaneshwar Timalsina: *Seeing and Appearance.* Aachen, 2006, Shaker Verlag, 71. o.

[4] Ksémarádzsa: *Szpanda-nirnaja*. In Jaideva Singh: *Spanda Karikas. The Divine Creative Pulsation.* 8. kiad. Delhi, 2012, Motilal Banarsidass, 7. o.

[5] Prakásánanda: *Védántasziddhántamuktávalí* 43. Idézi Sthaneshwar Timalsina: *Seeing and Appearance.* Id. kiad. 122. o.

[6] Srí Ramana Maharsi: *Oltalmazó útmutatás*. Nyíregyháza, 2001, Kötet Kiadó, 276. o. Buji Ferenc fordítása.

[7] Ez az egyik arculata annak, amit az *advaita védánta* és a *mahájána buddhizmus prapanycsá*nak nevez. A *prapanycsa* egyfajta kiterjedés és kivetülés, amely a megsokszorozódás, a (külső) megnövekedés és burjánzás, ezzel összefüggésben pedig a sokféleségben

való szétszóródás jegyében áll. Voltaképpen a benső imaginatív erő lefokozódott maradványáról van szó, egy végtelenül kreatív, de a tudattalan automatizmusok homályába süllyedt teremtő aktivitásról, amely – a jelen vonatkozásban – a közvetlenül nem tapasztalt világot az emlékezetre támaszkodva „felépíti".

[8] Ksémarádzsa: *Pratjabhidzsnyá-hridajam*. In Jaideva Singh: *Pratyabhijnahridayam. The Secret of Self Recognition.* 8. kiad. Delhi, 2011, Motilal Banarsidass, 47. o.

[9] *Jóga Vászistha* 6. fejezet 2. 144. In Swami Venkatesananda: *The Supreme Yoga: Yoga Vasishta*. Delhi, 2003, Motilal Banarsidass, 344. o. Vö. László András: *Solum Ipsum. Metafizikai aforizmák.* Nyíregyháza, 2000, Kötet Kiadó, 22. o: „A világ nem tudattól függetlenül létező objektív realitás, hanem 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."

[10] *Jóga Vászistha* III. fejezet 4. In i. m. 34. o

[11] Ksémarádzsa: *Szpanda-nirnaja*. In Jaideva Singh: *Spanda Karikas. The Divine Creative Pulsation.* Id. kiad. 114. o.

[12] Utpaladéva: *Ísvarapratjabhidzsnyá-káriká-vritti* I. 5. 6. In Raffaele Torella: i. m. 20. és 114. o.

[13] Srí Ramana Maharsi: *Oltalmazó útmutatás.* Id. kiad. 284. o. Buji Ferenc fordítása.

[14] Utpaladéva: *Adzsadapramátrisziddhi* 13ac. Idézi Ksémarádzsa: *Szpanda-nirnaja*. In Jaideva Singh: *Spanda Karikas. The Divine Creative Pulsation.* Id. kiad. 48. o.

[15] Amarananda: *Szvátmajógapradípa* II. 17. Idézi Sthaneshwar Timalsina: *Seeing and Appearance.* Id. kiad. 105. o.

[16] A szanszkrit *dzsíva* kifejezés szó szerint azt jelenti, hogy „élő". Ez kétféleképpen értelmezhető, annak megfelelően, hogy az életet mint olyat milyen módon közelítjük meg. Az első és általánosabb megközelítés szerint a *dzsíva* az egyéni élő létező, az individuális élőlény (ilyenek az emberek mellett az állati és növényi egyedek). Ebben az értelemben végtelen számú *dzsíva* van. A második és specifikusabb megközelítés szerint a *dzsíva* az *átélő,* akiben ténylegesen és közvetlenül felragyog az átélő tudatosság fénye. Ebben az értelemben egyetlen *dzsíva* van, és ez egyes szám első személyben ragadható meg. Ez az értelme az *advaita védánta* hagyomány *ékadzsíva-vádá*jának, az „egyetlen átélő doktrínájának".

[17] Madhuszúdhana Szaraszvatí: *Advaitasziddhi*. Ékadzsívavádavicsára fejezet. Idézi Sthaneshwar Timalsina: *Consciousness in Indian Philosophy. The Advaita doctrine of „awareness only"*. New York, 2009, Routledge, 150. o.

[18] Dr. László András: A sokféle alanyiságról. *Axis Polaris* (Budapest), 2. sz. (é. n.) 19. o.

[19] Szurésvara: *Brihadáranjakópanisad-bhásja-várttika* II. 4. 136. Idézi Sthaneshwar Timalsina: *Seeing and Appearance.* Id. kiad. 72. o.

[20] Vaszugupta: *Szpanda-káriká* II. 3–4. In Jaideva Singh: *Spanda Karikas. The Divine Creative Pulsation.* Id. kiad. 115. o. A jelen szempontból nincs jelentősége annak, hogy a legfelsőbb princípiumot milyen névvel illetjük, hogy Sivának, *Brahman*nak, Istennek vagy Abszolútumnak nevezzük. A hangsúly magán a megközelítésen van.

[21] László András: *Solum Ipsum. Metafizikai aforizmák.* Id. kiad. 24. o

[22] *Móksópájasásztra* IV. fejezet 31. 33. Idézi Sthaneshwar Timalsina: *Seeing and Appearance.* Id. kiad. 86. o.

[23] *Sataslóki* 62. *Ádi Sankarácsárjának* tulajdonított mű. Idézi Sthaneshwar Timalsina: *Seeing and Appearance.* Id. kiad. 95. o.

[24] Ksémarádzsa: *Szpanda-nirnaja*. In Jaideva Singh: *Spanda Karikas. The Divine Creative Pulsation.* Id. kiad. 80–81. o.

[25] Swami Lakshmanjoo: *Kashmir Shaivism. The Secret supreme.* 5. kiad. H. n. 2007, Universal Shaiva Fellowship, 31. o.

[26] Jógarádzsa: *Paramárthaszára-vivriti*. Idézi Jaideva Singh: *Pratyabhijnahridayam. The Secret of Self-Recognition.* Id. kiad. 19. o.

[27] Meg kell jegyeznünk, hogy a tudatosság reflektív, tükröző természetét – amely minden tárgyi megismerés és megnyilvánulás sajátja – az *advaita védánta* a végső valóság vonatkozásában semmilyen értelemben nem fogadta el, minthogy ez már az egységen belül egy (átmeneti és alárendelt) különbözőséget jelent, ezáltal pedig megsérti a tökéletes nem-különbözőség (sz. *abhéda*) elvét.

[28] Utpala Bhatta: *Szpanda-pradípiká*. Idézi Jaideva Singh: *Spanda Karikas. The Divine Creative Pulsation.* Id. kiad. 57. o.

[29] Ez összefügg azzal, amit az *advaita védánta* a nem-tudás (sz. *avidjá*) vagy a lét-varázslat (sz. *májá*) két arculataként határoz meg. Vö. Ádi Sankarácsárja: *Srí Vákjaszudhá (Drigdrisjavivéka).* In *Tradíció. A metafizikai tradicionalitás évkönyve.* Debrecen, 2000, Kvintesszencia Kiadó, 235. o: „Az illúzió (sz. *májá*) ereje kétféle: kivetítés (sz. *viksépa*) és elfedés (sz. *ávriti*)." Fajd Ernő fordítása.

[30] Prakásánanda: *Védántasziddhántamuktávalí* 18–19. Idézi Sthaneshwar Timalsina: *Seeing and Appearance.* Id. kiad. 120. o.

[31] *A kettősség nélküli tudás lámpása. Advaita bódha dípiká.* Budapest, 2012, Filosz, 32. o. Diószegi Ádám fordítása.

[32] Srí Ramana Maharsi: *Oltalmazó útmutatás*. Id. kiad. 281–282. o. Buji Ferenc fordítása.

[33] Ksémarádzsa: *Szpanda-nirnaja.* In Jaideva Singh: *Spanda Karikas. The Divine Creative Pulsation.* Id. kiad. 28. o.

[34] Ksémarádzsa: *Pratjabhidzsnyá-hridajam.* In Jaideva Singh: *Pratyabhijnahridayam. The Secret of Self-Recognition.* Id. kiad. 48. o.

[35] *Parátrisiká* 25. Idézi Abhinavagupta: *Pará-trisiká-vivarana*. In Jaideva Singh: *Para-trisika-Vivarana. The Secret of Tantric Mysticism.* 6. kiad. Delhi, 2011, Motilal Banarsidass, 243–244. o.

[36] Ksémarádzsa: *Pratjabhidzsnyá-hridajam.* In Jaideva Singh: *Pratyabhijnahridayam. The Secret of Self-Recognition.* Id. kiad. 51. o.

[37] Uo. 51. o. Meg kell jegyeznünk, hogy habár az Úr (sz. *Ísvara*) és az uralom (sz. *aisvarja*) fogalma a legtöbb hindú szemléleti rendszerben és hagyományvonulatban megjelent, a hatalomnak, az erőnek és a cselekvő aktivitásnak – mint az isteni princípiumtól elválaszthatatlan attribútumnak – egyedül a saiva tantrizmus adott különös kitüntetettséget.

[38] László András: *Tradicionalitás és létszemlélet.* Nyíregyháza, 1995, Kötet Kiadó, 74–75. o.

[39] Amarananda: *Szvátmajógapradípa-prabódhiní* XIII. 18. Idézi Sthaneshwar Timalsina: *Seeing and Appearance.* Id. kiad. 184. o.

[40] Vaszugupta: *Szpanda-kárikā* II. 5. In Jaideva Singh: *Spanda Karikas. The Divine Creative Pulsation.* Id. kiad. 119. o.

[41] Ksémarádzsa: *Pratjabhidzsnyá-hridajam.* In Jaideva Singh: *Pratyabhijnahridayam. The Secret of Self-Recognition.* Id. kiad. 71–72. o.

Horváth Róbert

A TUDATÖKOLÓGIA ALAPELVEI

A tudatökológia nem egy irányzat a számos ökológiai irányzat között, és nem is egy ága az ökológiának. Inkább – eltérően az irányzat szó legfelszínesebb jelentéseitől – egy irányvonal, amely minden ökológiai irányzatban és diszciplínában hasznosítható, mely komolyan veszi. Éppúgy az ökológia úgynevezett sekélyes formái, mint a „mélyökológia" számára. A biológiai ökológia képviselői lényegében ugyanúgy alkalmazhatják az alapelveit, mint a társadalomökológia vagy ökofilozófia művelői. A lényeg, hogy értsék a fő elveit, belássák a fontosságukat, majd pedig következetesen alkalmazzák a saját gyakorlatukban, anélkül, hogy megmásulnának és a szaktudás tompítaná hangsúlyosságukat.

Az alapelvek a következők:

(1) A tudatökológia abból a fundamentális fontosságú felismerésből indul ki, hogy a környezeti válság minden jelenlegi és jövőbeli változatáért elsősorban az egyén a felelős. Az általa javasolt, kiindulást képező átélés konkrétan az, hogy a környezeti válság formáiról „én" tehetek.

(2) Amennyiben saját tudatomon belüliként élem át a környezetet, kevésbé járulok hozzá az ökológiai válság létrejöttéhez vagy további kibontakozásához. Ami az ember sajátja, hovatovább önmaga része, annak árt a legkevésbé. Nem ismeretes felelősebb viszony, hatékonyabb módszer a környezeti válság elkerülésére annál, hogy az *oikosz*t a tudatomon belüliként élem meg, annak elidegeníthetetlen részeként.

(3) A környezet bármely – földrajzi, állati, emberi, tárgyi, kulturális stb. – formájának a saját tudaton belül létezőként történő átélése nemcsak megelőzi, hanem megoldásokat is nyújt a környezeti válságra. Nincs ennél bensőségesebb kiváltó oka és módja a környezet felelős gondozásának. Amennyiben „másra" irányul, a szeretet sem eredményesebb.

(4) Az ökológiai válság különböző aspektusainak megoldása tekintetében elengedhetetlen előfeltétel a saját tudat harmonikus, emelkedett és teljes állapota érdekében végzett munkálkodás. A zaklatott, színvonaltalan és korlátozott tudat ugyanilyen környezeti viszonyulást eredményez. A „külső" környezet, összességében, a „benső" tudati környezetnek megfelelő.

(5) A környezet saját tudaton belüli voltának tapasztalata nem mentesíti az embert a válságok, sőt a katasztrófák élményeitől. Így azonban hatékonyabb módon követelnek megoldást, mint a pusztán külsőnek tekintett környezeti krízis.

(6) Ama kérdést, hogy a tudat van-e a világban, vagy a világ a tudatban, a tudatökológia egyértelműen az utóbbi módon válaszolja meg: a világ van a tudatban – és nem fordítva. Ha feltételezünk vagy tapasztalunk is olyan „tudatot", amely a világban van, ezt a lecsökkent tudatot a teljes tudat tapasztalja, mely a világ egészét felöleli.

(7) Az iménti alapelvből következik, hogy a tudatökológia elismeri a tudat és a tudatosság alacsonyabb szintjeinek és formáinak létét. Nem tagadja például az agy hordozói szerepét, ám elutasítja, hogy a tudat – kizárólagos módon – azonos lenne az aggyal, az idegrendszerrel, vagy akár az elmeműködéssel.

(8) Az agyon, az elmén és a pszichén túli saját tudat tételezése a tudatökológia legfontosabb elve.

(9) Aki valamennyi alapelvet elfogadja, és látható módon, torzításoktól mentesen alkalmazza ökológiai munkájában, a tudatökológia művelőjének tekinthető. Ennek feltétele, hogy az elveket saját életében és szemléletében gyakorolja.

E kilenc alapelvből meghatározhatatlan számú gyakorlati konzekvencia következik, melyek a tudatökológia alkalmazásainak, teóriáinak és stratégiáinak részei.

Az úgynevezett mélyökológiai irányzat – 1985-ben közölt – platformjához hasonlóan magyarázatokat fűzünk az eddigiekhez, melyek pontosítják az alapelveket, és a későbbi kifejtések további alapjául szolgálnak.

Az (1) ponthoz: Az a gondolat, hogy a környezeti válságnak „mások" is okozói, egy igazán etikus, saját felelősséget elismerő hozzáállás szempontjából *semmit* nem jelent. A tudatökológia elfogadja az okok láncolatát, ismer nemegyéni okokat is (például biológiaiakat, a csoportérdeket vagy a szándékos rombolást), de a fenti hozzáállás terjesztését ajánlja. Úgy tartja, még a környezeti válság múltbéli előzményeiről is „én" tehetek, abban az értelemben, hogy ha a jelenbéli felelősséget a múltba toljuk, a múltra vetítjük, akkor elhagyjuk azt a pontot, amelyet átélve a legtöbbet tehetnénk.

A (2) ponthoz: Lényeges a „saját" szó használata. A tudat, közvetlenül tapasztalva, mindig saját tudat. Valójában a környezet soha, semmilyen formájában nem hagyja el a saját tudatot. Abban léteznek a hegyek, a folyók, a fák, az emberek, az állatok – a maguk teljes fizikai kiterjedésével és valóságával. (Ezért tudjuk minden részletükben megfigyelni ezeket, a Himálajától az „utolsó" moha csoportig elmenően.) A környezet *a rá vonatkozó legkülönfélébb elméletek eseteiben is* mindig a saját tudatban jelentkezik, amit azonban nem élnek át. A tudatban-lét, megtapasztalva, elidegeníthetetlen „részként" valósul meg. És az ember azzal a legkevésbé felelőtlen, amit önrészként él meg.

A (3) ponthoz: A környezeti válság mindig *a környezethez való viszony* válságos voltának a következménye. Minden hibás viszonyulás – elsőlegesen – abból származik, hogy nem a saját tudaton belüliként éljük meg, akár a biológiai,

akár a szorosabban emberi környezetet. Az ökológiai krízisek nemcsak megelőzhetők, de meg is oldhatók annak révén, hogy a saját tudatunk részeként tekintünk mindenre. (Ezt további tanulmányokkal fogjuk alátámasztani.) A saját tudat elidegeníthetetlen részeként tapasztalni valamit, azt is jelenti, hogy megoldani kezdeni a vele kapcsolatos válságot. Több annál, hogy „mást" szeretünk, mert a valódi, tudatos szeretet lényegét képezi.

A (4) ponthoz: A tudatökológia álláspontja értelmében az ökológia legnagyobb problémája, hogy nem művelteti eléggé az emberrel a saját tudatát – miközben ez az első, közvetlenül elérhető környezet, ahol az ökológiai munkát megkezdhetné. A befolyásolt tudat zaklatott és korlátozott, az önmaga által irányított nyugodt és teljes. Fentebb a „színvonaltalan" azt jelenti, hogy nem minőségi, nem önálló és nem önmagára irányuló. Ugyanott a „benső" (mentális) és a „külső" (fizikai) környezet megkülönböztetése is – mint az idézőjelek alkalmazása mutatja – hozzávetőleges, illusztratív és nem végleges. Nem jelenti azt, hogy az úgynevezett külső környezet nem lenne tudati, hiszen egy tudatállapot környezetként felfogva és a szokásos értelemben vett *oikosz* egyaránt tudati.

A negyedik alapelvnek megfelelően a tudatökológia kitüntetett figyelmet fordít a jótékony gondolatokra, az emelkedett hangulatú és atmoszférájú entitásokra – arra, hogy az ember tudati értelemben mindig „jó társaságban" legyen. (Akkor is, ha a jótékony, az emelkedett és a jó nem egzakt fogalmak, azok irányába kell tartanunk. Nehezen definiálhatóságuk egyébként abból fakad, hogy adott esetekben konkrétan mást és mást fednek, amiből viszont nem következik, hogy érvénytelenek.)

Az (5) ponthoz: A tényleges – tehát nem csupán sajátos érdekekből kifolyólag állított – környezeti válságok előbb vagy utóbb környezeti katasztrófákhoz vezetnek. Minden krízis abból fakad, hogy mindazt, amire nem a saját tudatomon belüliként tekintek, el is hanyagolom. Az ilyen viszonyok – mint a személyes kapcsolatok esetében is megmutatkozik – leromlanak, majd összeomlanak. A tudatökológia harmonikus tudatállapotokra való törekvése és önvédelmi beállítottsága mindazonáltal nem jelenti a negatív tapasztalatoktól való mentesülést. A tudatökológia nem harmonicizmus, erőltetett pacifizmus vagy polgári-konvencionális-populáris esztéticizmus. Nem egyfajta tudati eugenetika, hanem egyidejű szubjektív és objektív orientáció.

A (6) ponthoz: A világban lévő „tudat" mindig korlátozott és lefokozott. Nem igazán tudat, hiszen e reláció tekintetében a tudat valójában az, ami látja a világban lévő, tudatnak csak hívott tényezőt. A világ és az abban foglalt, hibásan tudatnak nevezett látása együtt történik, vagyis a valódi tudat mindkettőt, így a világot is magában foglalja. A hatodik alapelv tekintetében legfeljebb annyi felfogásbeli engedményt tehetünk, hogy elismerjük: bizonyos esetekben a tudat a világra és annak valamely szegmensére korlátozódik – ekkor azonban már nem teljes tudat.

A (7) ponthoz: A tudatökológia nem vitatja, hogy az emberi agy a világban van, és azt sem, hogy az elme a világban és a világgal együtt működik. „Másvalaki tudata" és a „több tudat" hasonló módon csak világon belüli „tudat". Mindezek, a világgal együtt, csupán hordozói és részei a saját, voltaképpeni tudatnak. (Az ilyen metafizikai kérdések kitüntetett fontosságúak a tudatökológia számára.) Az iménti „csupán" szó semmilyen tekintetben nem jelent lebecsülést vagy elhanyagolást.

A (8) ponthoz: Az alapelv elfogadása nem igényel különösebb metafizikai jártasságot. A tudatökológia nem fogadja el a pszichológia, az elmefilozófia és az úgynevezett kulturális kreatívok „globális tudatának" tudatfelfogásait. Elegendő elutasítani ezeket, pontosabban, a teljes saját tudatot elfogadni, mert mindegyik lecsökkent, világon belüli és annak függelékét képező „tudatot" tételez. Az elmefilozófia tudata azokban az esetekben is materialista, ahol jobban elválasztják egymástól a testet és az elmét. A „kulturális kreatívok" úgynevezett globális tudata (vagy tudatossága) pedig komoly veszélyeket rejt a jövőre nézve: egy pusztán objektív és kollektív, valaki által meghatározott, *science fiction*-szerű központi „tudat" elfogadása felé irányíthatja a tudatra centrált normális szemléletet.

A (9) ponthoz: A tudatökológia nem azzal az igénnyel lépett fel, hogy minden ökológiai irányzattól és diszciplínától elkülönítsék. Ahogy azzal sem, hogy skatulyába téve közéjük helyezzék. A környezet mélyebb, felelősebb átélésén munkálkodik, mert úgy tartja, hogy ezzel hozzájárul az ember magasabb és boldogabb önátéléséhez.

A fenti alapelvek és magyarázatok alapján dolgozza ki a gyakorlati stratégiáit.

Kiyokazu Okita

A NEM-KETTŐSSÉG VILÁGIGENLŐ VÍZIÓJA

A vaisnava védánta *hozzájárulása a mélyökológiához*[1]

BEVEZETÉS

A *Time* magazin ez év októberi száma közöl egy riportot „Heroes of the Environment" [A környezet hősei] címmel. Olyan vízionáriusokról, vállalkozókról, aktivistákról és tudósokról szól, akik környezeti problémákkal viaskodnak. A cikkből idézünk: „(E vízionáriusok és aktivisták) arra emlékeztetnek minket, hogy az emberi kreativitás és akarat számára semmilyen kihívás nem lehet túl nagy, semmilyen csata reménytelen – amennyiben hajlandók vagyunk harcolni."

A vallások vajon szolgálhatnak-e támaszul a környezeti problémák elleni harcunkban? A riport bemutatja például az öko-evangélista Craig Sorley-t, aki szerint a *Biblia* kötelezi a kereszténye̊ket a természettel való törődésre. Továbbá egy szikh szent embert, Balbir Singh Seechawalt, aki a Kali Bein-folyó megtisztításának vezetője volt az önkéntes szolgálat *(kar sewa)* koncepciójának alkalmazásával. A hindú tradíciók vajon mit kínálnak?

Jelen írásban amellett érvelek, hogy a Dél-Ázsiában kibontakozott gazdag *védánta*-hagyomány, különösen a *gaudíja vaisnava védánta* tradíció természetszemlélete termékeny talajt jelent egy ökozófia megfogalmazásához. A primordiális természet *(prakriti)* koncepciójára összpontosítom figyelmemet, illetve ennek a transzcendens valósághoz *(brahman)* való viszonyára.

Az alábbiakban elsőként a nyugati ökozófia kialakulását illetve a „mélyökológiának" nevezett mozgalmat járom körül, melyet egy norvég filozófus, Arne Næss indított útjára. Kimutatom, hogy Næss ökozófiájára mélyen hatott Gandhi nem-kettősség víziója. Az ezt követő fejezetben, ama hindú ökozófia azonosítása érdekében, amely leginkább kifejezi Gandhi vízióját, a *prakriti*vel kapcsolatos szemléleteket illetve azok ökológiai következményeit tárgyalom a négy *védánta*-iskola, nevezetesen az *advaita,* a *visistádvaita,* a *dvaita* és a *gaudíja vaisnava védánta* szerint.

A jelenlegi ökológiai válság oka és egy új ökozófia szükségessége

Először is gondolkodjunk el egy pillanatra, miért fontos a természetszemléletünk vizsgálata. A természetre vonatkozó metafizikai felfogásunk újraértékelése azért lényeges, mert a természettel való bánásmód nagymértékben annak függvénye, ahogyan szemléljük azt. Lynn White volt az első nyugati gondolkodók egyike, aki hangsúlyozta a vallás ökológiai befolyását. „The Historical Roots of Our Ecological Crisis" című nagy hatású cikkében így ír:

> „Hogy az emberek mit tesznek ökológiájukkal kapcsolatban, attól függ, amit magukról az őket körülvevő dolgok vonatkozásában gondolnak. Az emberi ökológiát mélyen meghatározzák a természetről és annak rendeltetésről alkotott nézetek – vagyis, a vallás."[2]

Miután rámutat a vallási nézetek természetszemléletre gyakorolt alapvető befolyására, White azzal folytatja, hogy a jelenlegi ökológiai válság a keresztény természetképben gyökerezik:

> „A kereszténység, különösen annak nyugati formája, a legantropocentrikusabb vallás, amit a világ valaha látott (…). Az ősi pogánysággal ellentétben (…) a kereszténység nem elégedett meg azzal, hogy egy ember–természet dualizmust állítson fel, hanem kijelentette, hogy Isten akarata szerint az ember kiaknázhatja a természetet saját céljai érdekében (…). A pogány animizmus lerombolásával a kereszténység lehetővé tette a természet kiaknázását, közönyösen a természeti objektumok érzéseivel szemben (…).

White szerint tehát a világ antropocentrikus szemlélete, mely a kereszténység nyugati formája által adott, jelenlegi környezeti válságunk egyik fő oka, mert felhatalmazza az emberi lényeket, hogy a természetet saját céljaikra szolgáló erőforrásnak tekintsék.

Arne Næss norvég filozófus volt az, aki, felismervén az ilyetén nyugati természetszemlélet veszélyét, az 1970-es években elindította a nagy hatású „mélyökológia" mozgalmat. Næss szerint ahhoz, hogy jelenlegi környezeti válságunkat mélységében kezelni tudjuk, meg kell vizsgálnunk ama paradigmát, melyre evilági tevékenységünket alapozzuk. „A sekélyes ökológia – mondja Næss – a szennyezés és erőforrás-kimerülés elleni harc, (melynek fő célja) a fejlődő országok népeinek egészsége és jóléte."[3] Ez a fajta ökológia „sekély", mert fenntartja a természet antropocentrikus és utilitarista szemléletét, vagyis éppen a jelenlegi ökológiai válságunkat kiváltó paradigmát. A „mélyökológia" néhány alapvető elvét Næss ezzel szemben úgy jellemzi, mint „az ember-a-természetben kép helyettesítését egy összefüggő, a teljes látómezőt átfogó képpel" és a „bioszféra-egalitarizmussal".[4] Ez azt jelenti, hogy a mélyökológiában a

paradigma az antropocentrikusról az „ökocentrikus" világlátásra vált át, melynek értelmében az emberi lények a természet organikus részeként ismerik fel magukat, és a nem-emberi létezők jelentőségét nem az emberi lények számára való hasznosíthatóságuk alapján méri le.

Næss szerint egy ilyen „ökocentrikus" világlátás annak kifejlődése révén jön létre, amit ő „ökológiai önvalónak" nevez. „Self-realization" című írásában felveti, hogy ha azonosítjuk magunkat környezetünkkel, a természet védelme spontán következik, hiszen az részévé válik „Önvalónknak":

> „A gondoskodás természetes folyományként következik, ha az »önvalót« kiterjesztjük és elmélyítjük, és a szabad Természet védelmét úgy érezzük és fogjuk fel, mint önmagunk védelmét (…): ahogyan a légzéshez sincs szükségünk morálra, [éppen úgy,] ha a kiterjesztett értelemben vett »önvaló« magában foglal egy másik lényt, nincs szükség morális megfontolásokra ahhoz, hogy gondoskodjunk róla."[5]

Ugyanezen cikkben Næss azt írja, hogy az „ökológiai önvaló" ideáját metafizikailag Gandhi ihlette:

> „Mint Gandhi véres konfliktusokban tanúsított, erőszakmentes közvetlen akciójának tanulmányozójára és csodálójára, 1930 óta elkerülhetetlenül hatott rám metafizikája, amely számára elképesztő erejű személyes motivációt adott, és amely hozzájárult ahhoz, hogy egészen haláláig aktív maradhasson."[6]

Næssre különösen hatott Gandhi nem-kettősség *(advaita)* víziója. Írásában Gandhi szavait idézi:

> „Az erőszakmentes hatalom elérése technikájának sziklaszilárd alapja a minden élet esszenciális egységébe vetett hit (…). Hiszek az *advaitá*ban (nem-kettősségben), hiszek az embernek és voltaképpen mindannak esszenciális egységében, ami él."[7]

Næss közvetlenül alkalmazza mélyökológia mozgalmában Gandhi azon vízióját, mely az élet összes formáinak esszenciális egységére vonatkozik, ama érvben, miszerint önmagunknak a természettel való azonosítása óhatatlanul arra indít bennünket, hogy védjük a környezetet.

Miben áll tehát pontosan Gandhi nem-kettősség szemlélete? A hindú tradíciók nyugati felfogásában jelenlévő *advaita védánta*-dominancia által vezettetve olyan tudósok, mint Warwick Fox (1995) és Knut Jacobsen (1996) Gandhi gondolkodását Sankara monizmusára kísérelték meg visszavezetni. Vajon

Sankara *advaita védántá*ja szolgálhat-e vezérfonalként az ökológiai problematika számára? Vizsgáljuk most meg az *advaita védántá*nak megfelelő természetszemléletet és annak következményeit.

AZ *ADVAITA VÉDÁNTA* TERMÉSZETSZEMLÉLETE

A *védánta* tradíciójában a természetre vonatkozó tárgyalás jórészt ama kapcsolatra összpontosul, ami a természet *prakriti*nek nevezett anyagi oka és a *brahman*nak nevezett transzcendens valóság között fennáll; vajon az előbbi része az utóbbinak, ekvivalens azzal, vagy pedig ők ketten teljesen különállóak. Vagy másképpen fogalmazva, a *védánta* egyik fő filozófiai kérdése, hogy vajon a *brahman* a természet anyagi oka-e *(upádána-kárana)*. Mivel az *Upanisad*ok, melyekre a *védánta* rendszere alapul, kimondják a valóság egységes mivoltát, az összes *védánta*-iskolának valamilyen módon el kell fogadnia, hogy a *brahman* az egyedüli végső princípium, melyből minden más származik. Az összes *védánta*-iskola elfogadja, hogy a *brahman* a világ hatóoka *(nimitta-kárana)*. Ez azt jelenti, hogy a világ végső irányítója a *brahman*. Abban azonban nem minden iskola egyezik meg, hogy a *brahman* ugyanakkor a világ anyagi oka is, hiszen az általunk tapasztalt világ nyilvánvalóan változatos. Hogyan lehetne egy egyedüli egységes princípium a sokszerűség forrása? Egy másik komoly probléma, mellyel az összes *védánta*-iskola szembesül, a *brahman* tökéletessége és a világ tökéletlensége közötti törésvonal. Ha a *brahman* teljesen tiszta, tökéletes, örökkévaló és változhatatlan, akkor hogyan képezheti alapját ama világnak, amely tisztátalan, tökéletlen, időben véges és változó?

E nehézségek megoldása érdekében veti fel Sankara a látszólagos transzformáció elméletét *(vivarta-váda)* a *Védánta-szútra* I. 1. 1-hez adott kommentárjában. Elmélete szerint a *brahman* látszólagosan transzformálja magát, hogy a világ legyen, de valójában a *brahman* nem tárgya igazi transzformációnak. Így nincs lehetőség arra, hogy a *brahman* tökéletessége csorbát szenvedjen. Az egyik Sankara által adott híres példa ennek illusztrálására a gyöngyházé, amely ezüstnek tűnik. A gyöngyházat időnként összetéveszthetjük az ezüsttel, egy hibás észlelés rávetítésével. Az ezüst azonban a valóságban nem létezik, és a gyöngyháznak semmi köze az ezüsthöz. Ugyanígy, a világ azért látszik létezni, mert a nem-tudás *(avidjá)* rávetül a *brahman*ra. Ezen elmélet logikus következménye, hogy a világ és annak tökéletlenségei végső értelemben nem valóságosak. Nelson így fogalmazza meg ezt az *advaita* világszemléletet:

> „E gondolkodásmód logikailag ama tanításban kulminál, hogy a legmagasabb *(páramárthika)* nézőpontból a világ egyszerűen nem létezik. (…) A természet világa és annak minden teremtménye megjelenhet a nem-tudó

elme számára, de valójában nem léteznek. Minden látszat ellenére ama elképzelés, hogy bármely létező valaha is létrejön, hamis."[8]

Az *advaita védánta* célja ily módon nem a világ *brahman*nal való azonosságának felismerése, hanem a makulátlan *brahman* realizálása egy, a nem-tudásból eredő hamis tünemény, a világ teljes elutasítása által. Nelson vitába száll olyan tudósokkal, mint Cromwell Crawford és Eliot Deutsch, akik felvetik, hogy az *advaita védánta* által kínált egység-vízió vezérelv lehet a környezettudatosság számára.[9] Nelson szerint az *advaita védánta* klasszikus formája nem szolgálhat vezérfonalként egy környezeti etika kialakításához:

„Nehéz az ilyen gondolkodásmódban kevesebbet látni, mint a világtagadó transzcendentális dualizmus olyan extrém változatát, amely támogatja a környezet elhanyagolását. Az *advaita* a »nem-kettősség« attribútumát nem inkluzívan, hanem exkluzívan, hatalmas áron nyeri el: a természet világa végső soron kitaszíttatik az Abszolútumból és a létből."[10]

Nelson végkövetkeztetése tehát ez: „Az *advaita védánta* nem az a fajta nem-kettősség, amelynek az ökológiát előmozdító gondolkodásmódok után kutatók azt látni szeretnék."[11]

Lehetséges, hogy a természet e negatív szemlélete volt Gandhi nem-dualizmusának forrása? Valószínűleg nem. Ha a világ olyasvalami, amit végső soron el kell vetni, miért bajlódik egyáltalán bárki azzal, hogy törődjön vele? Gandhi nem-dualizmusa más. Az ő víziója világigenlő. Az *advaita védánta* és Gandhi nézetének ilyetén különbsége arra a következtetésre vezetett egyes tudósokat, mint Foxot és Jecobsent, hogy Gandhi radikálisan eltért a hagyományos hindú gondolkodástól. De vajon tényleg Sankara *védántá*ja kellett, hogy inspirálja Gandhit?

David Haberman felhívja a figyelmünket arra, hogy Sankara *advaita védántá*ja mellett léteznek *vaisnava védánta*-iskolák is, amelyek világigenlőek, és szerinte Gandhi természetszemléletére ezek a *védánta*-iskolák hatottak.[12] Ranchor Prime ugyancsak *vaisnava* befolyást mutat ki Gandhi vonatkozásában:

„Szülei elkötelezett *vaisnavá*k voltak. A neve, Móhandász, azt jelenti, »Krisna szolgája«; legkedvesebb könyve a *Bhagavad-gítá* volt; szobájában mindig ott volt a szanszkrit felirat *»Ó Ráma«*; és Ráma nevével az ajkán halt meg."[13]

Ezen a ponton tehát helyénvaló megvizsgálni a *vaisnava védánta* természetről alkotott nézeteit és azok következményeit.

A *VISISTÁDVAITA VÉDÁNTA* TERMÉSZETSZEMLÉLETE

Bár különböző *vaisnava* iskolák már jóval Sankara előtt léteztek, egy 12. századi *vaisnava,* Rámánudzsa volt az első, aki teljes kommentárt írt a *Védánta-szútrá*hoz *vaisnava* nézőpontból, megalapozva a *védánta visistádvaita* iskoláit.

Sankarával ellentétben, aki a *brahman* látszólagos transzformációja mellett érvel, Rámánudzsa szerint a *prakriti brahman* testét alkotja *(saríra)*, és transzformációja valós *(parináma-váda).* Mivel a *prakriti* mint *brahman* teste valóságos, a világ, amely belőle megnyilvánul, szintén valóságos. A *Védánta-szútra* I. 4. 23-hoz adott kommentárjában Rámánudzsa kidolgozza híres „test-lélek" analógiáját. Rámánudzsa szerint a *prakriti* az ok állapotában nem különböztethető meg a *brahman*tól, mivel nincsenek sem nevei, sem formái. Ez a válasza a fenti két filozófiai kérdés közül, melyet az összes *védánta*-iskolának kezelnie kell, az elsőre, vagyis arra, hogyan lehet az egyedüli egységes *brahman* a világ forrása annak sokszerűségével együtt. A világ változatossága tehát valós. Ugyanakkor, kibontakozását megelőzően a *prakriti* annyira szubtilis, hogy megkülönböztethetetlen a *brahman*tól. Ebben az értelemben fennáll *brahman* és *prakriti* azonossága.

Hogyan szembesül Rámánudzsa a második kérdés kihívásával? Vagyis azzal, hogyan lehet a *brahman,* amely tökéletes és teljesen tiszta, ama világ forrása, amely tökéletlen és tisztátalan? A *Védánta-szútra* I. 4. 27-hez adott kommentárjában Rámánudzsa úgy válaszol, hogy a *brahman* kibontakozásának *(parináma)* természete szerint az élő entitás és a világ tisztátalanságai *(dósa)* nem érintik a *brahman*t, annak ellenére, hogy a *brahman* az anyagi ok, és az élő entitás illetve az anyag a testét alkotja. Rámánudzsa szerint a *brahman* abban az értelemben anyagi ok, hogy az élő entitás illetve az anyag alkotja a testét. Olyan értelemben transzformálja Magát, hogy teste megnyilvánulttá és elkülönültté válik. *Brahman* mint az élő entitás illetve az anyag irányítója azonban örökké távol tartja magát annak tökéletlenségeitől és módosulásaitól, amit irányít.

Rámánudzsa ily módon veti fel, hogy a *prakriti brahman* teste. Melyek tehát a *prakriti* ilyetén elméletének következményei ökológiai problematikánkra nézve? Patricia Mumme szerint a *prakriti* Isten testekénti *visistádvaita* szemlélete vezérelv lehet az ökológiai problematika számára, mivel hozzásegít a természet szakralitásának és minden lény kölcsönös függésének felismeréséhez. Amint láttuk, White szerint a nyugati kereszténység a pogányság kirekesztésére irányuló törekvésében megfosztotta a természetet bármiféle szellemtől és szakralitástól. E deszakralizáció, a világ antropocentrikus szemléletével karöltve, metafizikai igazolást adott a természet ember általi kizsákmányolásához. Mumme úgy véli, hogy a *visistádvaita*-iskola által nyújtott modell megfelel ama igénynek, hogy felismertesse Isten szakrális immanenciáját a teremtésben:

> „Amennyiben egy olyan teológia, mely értékeli és szakralizálja a megtestesültséget, támasza lehet egy ökológiai teológiának, annyiban a *srívaisnava* [vagyis *visistádvaita*] teológia alkalmas erre. Tézisem szerint egy *par excellence* inkarnációs teológiáról van szó, melyben nincs konfliktus az istenség és a megtestesültség között."[14]

Mumme szerint a *prakriti visistádvaita* felfogása termékeny talajt biztosíthat egy ökológiai teológia felépítéséhez. Amint láttuk, Rámánudzsa szerint a világ nemcsak, hogy valóságos, hanem egyenesen Isten megtestesülése. Az *advaita védántá*val ellentétben, mely szerint a világ végső soron nem valóságos, és olyasvalami, amit teljesen el kell vetni, a *visistádvaita* hasznosabbnak tűnik abban a vonatkozásban, hogy felismerjük környezetünk védelmének szükségességét.

A *prakriti visistádvaita* felfogása azonban nem mentes minden problémától. Bár, ahogyan fentebb idéztük, Mumme magabiztosan kijelenti, hogy a *visistádvaita védánta* a „*par excellence* inkarnációs teológia, *melyben nincs konfliktus az istenség és a megtestesültség között* (kiemelés tőlem)", Dzsajatírtha, a *dvaita védánta* kiemelkedő képviselője kimutatja, hogy Rámánudzsa szemléletével kapcsolatban mégiscsak felmerül egy probléma.

A *VISISTÁDVAITA VÉDÁNTA* KRITIKÁJA A *DVAITA VÉDÁNTA* ALAPJÁN

Dzsajatírtha kritikájának lényege az, hogy amíg Rámánudzsa fenntartja az éles megkülönböztetést a *brahman* és a *prakriti* között, addig nem lehet sikeres kettőjük egységének bizonyításában. Vagy, másképpen fogalmazva, az a fajta egység, amellyel Rámánudzsa a *brahman* és *prakriti* közötti viszonyt jellemzi, kizárja, hogy *brahman*t a világ anyagi okának tekinthesse.

Dzsajatírtha, a *Védánta-szútra* I. 4. 23-hoz adott kommentárjában azt mondja, hogy a *brahman* a világ hatóoka, amelyet a *dvaita* iskola is elfogad. Szerinte azonban Rámánudzsa vonatkozásában az a probléma, hogy ő egyúttal a *brahman* anyagi ok mivolta mellett is érvel:

> „Bár a brahman anyagi ok mivolta a világra nézve, *ahogyan azt Rámánudzsa kifejti, lényegében nem mond ellent álláspontunknak, mégsem fogadhatjuk el a kérdéses* szútrá*k mondanivalójaként.* Mert, hadd tegyük fel a kérdést, mi célt szolgál kifejteni ezt a nézetet eme *szútrá*k kapcsán? E cél nem lehet, mint Bhászkara esetében, a ható és az anyagi ok közötti megkülönböztetés elutasítása, ami a *brahman*t illeti. Hiszen Rámánudzsa elfogadja a *prakriti* anyagi ok mivoltát."[15] (Sharma fordítása. A kiemelés eredeti.)

Dzsajatírtha azt mondja, hogy Rámánudzsa ama nézetének, miszerint a *prakriti* a *brahman* teste, a logikus következménye az lenne, hogy a *brahman* a *prakriti* hatóoka, és egy ilyen nézetet a *dvaita* iskola lényegében elfogad. Dzsajatírtha azonban elutasítja Rámánudzsa azon állítását, miszerint a

test-lélek analógiából következne, hogy a *brahman* azonos a *prakriti*vel. Egy ilyen nézet, Dzsajatírtha szerint, Rámánudzsát a Bhászkaráéval megegyező álláspontra helyezné, aki elfogadja a *brahman* azonosságát *prakriti*vel, amely nála a *brahman* valós transzformációját eredményezi. Azonban, mivel Rámánudzsa fenntartja, hogy a *brahman* mentes bármiféle transzformációtól, nem mehet olyan messzire, mint Bhászkara. Ehelyett Rámánudzsa a valós transzformációt a *prakriti*nek tulajdonítja. Ebből az következne, hogy Rámánudzsa számára a *prakriti* és a *brahman* tulajdonképpen két különálló entitás. Ezért, mondja Dzsajatírtha, Rámánudzsa nem állíthatná azt, hogy a *brahman* az anyagi ok, amikor nem hajlandó elfogadni egy ilyen nézet logikus következményét.

A *prakriti* Isten testeként való *visistádvaita* szemlélete bizonyára vezérfonalként szolgálhat annak előmozdítására, hogy tudatában legyünk a természet szakralitásának és minden lény kölcsönös függésének. Ha azonban komolyan vesszük a *dvaita védánta*-iskola részéről érkező kritikát, akkor kiderül, hogy Isten immanenciája, ahogyan azt a *visistádvaita* iskola értelmezi, nem konzisztens, mivel a test-lélek analógia nem állja meg a helyét.

Valóban, Dzsajatírtha álláspontja logikailag helytállóbbnak látszik, mint Rámánudzsáé. A *prakriti dvaita védánta*-szemlélete azonban nem tűnik alkalmas vezérfonalnak ökológiai problematikánk számára, mivel Isten transzcendenciáját hangsúlyozza, és a természet Tőle való teljes elválasztottságát. Természetszemlélete minden bizonnyal jobbnak tűnik, mint az *advaita védántá*é, mivel a *dvaita*-iskola szerint a természet legalább létezik a valóságban. A *dvaita* szemlélet azonban csak azért fogadja el a *brahman*t hatóokként, hogy megvédelmezze annak abszolút transzcendenciáját. Ez a *dvaita* álláspontot inkább a nyugati kereszténységével rokonítja, amely a panteizmustól való félelmében ugyancsak Isten transzcendenciáját hangsúlyozza. Láttuk, hogy a transzcendencia ilyetén hangsúlyozása oda vezette a kereszténységet, hogy elutasítsa Isten immanenciáját, és a természetet megfossza bármiféle szakralitástól, hozzájárulva ily módon a jelenlegi környezeti válsághoz. Ezen a ponton megkérdezhetjük, vajon létezik-e olyan *védánta*-iskola, melyben Isten immanenciáját oly módon tartják fenn, hogy az felülkerekedik a *dvaita védánta* részéről érkező kritikán. E kérdésre válaszul felvetem, hogy a *prakriti gaudíja vaisnava* szemlélete járható út lehet e követelmények kielégítésére.

A *PRAKRITI GAUDÍJA VAISNAVA* SZEMLÉLETE

A *visistádvaita védántá*hoz hasonlóan a *gaudíja vaisnava védánta* ugyancsak elfogadja, hogy *brahman* a világ ható és anyagi oka. A *visistádvaita* iskolától eltérően azonban a *gaudíja vaisnava védánta* szerint ez a *brahman* hatalmát *(sakti)* képezi. E nézet alapján a világ megnyilvánulása a *brahman* potencialitása valós transzformációjának eredménye. A *gaudíja* iskola tehát egy potencialitás

transzformációjának elméletét vallja *(sakti-parináma-váda).* Jelen fejezetben ezt az elméletet járom körül Baladéva Vidjábhúsana *Góvinda-bhásja*ja alapján.

Ahogyan azt Sankara és Rámánudzsa esetében láttuk, bárki, aki szerint a *brahman* anyagi és hatóok egyaránt, szembesül a *brahman* és *prakriti* egysége illetve a *brahman* tökéletessége közötti feszültséggel. A *Góvinda-bhásja* I. 4. 26-ban Baladéva azt mondja, hogy a *brahman* mint a legmagasabb hatalom (a *pará-sakti*) birtokosa a hatóok, és a *brahman* mint két alacsonyabbrendű hatalom (a *ksétra-dzsnyá-sakti* és az *avidjá-sakti*) birtokosa az anyagi ok:

> „Azt tanítják, hogy a *brahman* egyaránt hatóok és anyagi ok. Ami ezt illeti, az első (vagyis, hogy a *brahman* hatóok) azért van, mert (Az) a legmagasabbnak nevezett hatalom birtokosa. Ám a második (vagyis, hogy a *brahman* anyagi ok) két, attól (a legmagasabb hatalomtól) különböző hatalom miatt van."

A két hatalom, melyek különböznek a legmagasabb hatalomtól, a mező-ismerője hatalom *(ksétra-dzsnyá-sakti),* amely az élő entitást alkotja, és a nem-tudás hatalom *(avidjá-sakti),* amely a *prakriti*t jelenti. Baladéva szerint a *brahman* abban az értelemben anyagi ok, hogy e két hatalma bontakozik ki az élő entitássá illetve az univerzummá. Az a tény azonban, hogy a *brahman* e két hatalma az anyagi ok, nem mond ellent a tökéletességének. Baladéva egy bizonyos logikát *(njája)* alkalmaz eme álláspont igazolására: „azon logika alapján (van ez így), miszerint az előírás és tilalom, melyek specifikus minőségeket hordoznak, (mindig) egy attribútumban lakoznak." Baladéva így magyarázza ezt a logikát a *Góvinda-bhásja*hoz írt kommentárjában, a *Szúksma-tíká*ban:

> „Egy kvalifikált objektum vonatkozásában az előírás és a tilalom a kvalifikációt célozza. Ez a jelentés. Pontosan, ahogyan ama mondat esetében: »Ez a férfi fehér.« E kijelentésben a fehérséget, amelyet pozitívan a személynek tulajdonítanak, a testre vonatkozóként értjük, amely (az önvaló) egy attribútuma *(visésana).*"

Itt az a lényeg, hogy amikor azt mondjuk: „A az B", akkor bár a B állítmány alanya nyelvtanilag A, a valódi alany mégis A egy attribútuma *(visésana)* lehet a B állítmány számára. Amikor tehát azt mondjuk, „Ez a férfi fehér", az állítás, vagyis a fehérsége nem az embert kvalifikálja *per se,* vagyis az önvalót *(átman)*, hanem a testét, amely attribútuma. Baladéva e hermeneutikai eszköz alapján azt állítja, hogy amikor a *brahman*t anyagi oknak mondják, az anyagi okság állapota *(nimitta-káranatva)* a *brahman* potencialitásában okoz módosulást, amely Annak attribútuma, nem pedig a *brahman*t módosítja. Ily módon a változás, a tökéletlenség stb. karakterisztikumai a *brahman* potencialitásában lakoznak, de *magát a brahmant* nem érintik.

Baladéva tehát nagyon hasonló álláspontra helyezkedik, mint Rámánudzsa, amikor azt mondja, hogy bár a *brahman* és a *prakriti* egyek, minden módosulás és tökéletlenség a *prakriti*re hárul. Rámánudzsával szemben azonban Baladéva azt mondja, hogy e *prakriti* a *brahman* hatalma. Most a következő kérdéseket kell feltennünk: Milyen különbséget okoz, ha a *prakriti*t mint a *brahman* hatalmát fogadjuk el? Vajon Dzsajatírtha Rámánudzsa elleni támadása Baladévára is érvényes?

Válaszképpen azt állítom, hogy Baladéva elméletének a potencialitás transzformációjára vonatkozóan *(sakti-parináma-váda)* van egy alapvető előnye Rámánudzsa test-lélek analógiájával szemben, mivel ez az elmélet lehetővé teszi Baladéva számára, hogy intelligensen hárítsa Dzsajatírtha támadását azáltal, hogy a megkülönböztetés *(visésa)* koncepcióját alkalmazza, amelyet valójában a *dvaita védánta*-iskolától vesz át.

Baladéva a *visésa* koncepcióját a *Védánta-szútra* III. 2. 31-hez adott kommentárjában dolgozza ki. E szerint a minden objektumban inherens *visésa* hatása miatt egy látszólagos különbség van az attribútumok *(gunas)* és az attribútumok birtokosa *(gunin)* között, annak ellenére, hogy végső értelemben nincs különbség közöttük. A *Visnu-purána* VI. 5. 79-et idézve Baladéva kimutatja, hogy Bhagaván egyidejűleg jelenti az attribútumokat, mint például a tudás *(dzsnyána),* hatalom *(sakti),* erő *(bala),* szuverenitás *(aisvarja),* férfiasság *(vírja)* és ragyogás *(tédzsasz)*; és eme attribútumok birtokosát. Egy ilyen elmélet egyik következménye az, hogy nincs végső különbség a *brahman* és a *prakriti* között, mely utóbbi a *brahman* egyik hatalma, annak ellenére, hogy a különbség látszata fennáll.

Ilyen szofisztikált hermeneutikai és koncepcionális eszközök használatával Baladéva a *prakriti* vonzó szemléletét adja annak *brahman*hoz való viszonyában, melyre úgy tekinthetünk, mint Rámánudzsa álláspontjának tökéletesítésére. Egyrészről egy hermeneutikai eszköz *(njája)* alkalmazásával Baladéva amellett érvel, hogy minden a *prakriti*nek tulajdonított módosulás és tisztátalanság a *brahman* egyik potencialitásában marad, és *magát a brahmant* nem érinti. Másrészről a *dvaita védánta visésa* koncepcióját alkalmazva Baladéva kimutatja, hogy bár a *prakriti* és *brahman* különbsége fennáll, mégis egy alapvető egység van közöttük. Ez tehát egy lehetséges módja a *dvaita védánta*-iskola részéről érkező támadás leküzdésének.

A *GAUDÍJA VAISNAVA* TERMÉSZETSZEMLÉLET ÉS NÆSS PLATFORMJÁNAK NYOLC ELVE

AZ ÖKOCENTRIKUSTÓL A TEOCENTRIKUS TERMÉSZETSZEMLÉLETIG

„Self-realization" című esszéjében Næss tárgyalja az „ökológiai önvaló" koncepcióját. Ez az idea azt jelenti, hogy ha valaki azonosítja magát környezetével, akkor a környezet iránti törődés természetes módon következik,

anélkül, hogy azt kívülről erőltetni kellene. Næss ily módon azt sugallja, hogy természetfelfogásunkat az antropocentrikustól az ökocentrikus felé kell elmozdítanunk.

Næss szerint az ökológiai önvaló koncepciója Gandhi nem-kettősség *(advaita)* vízióján alapul. Fentebb kifejtettem, hogy talán a *vaisnava védánta,* de különösképpen a *gaudíja* tradíció szerinti természetszemlélet fejezi ki legjobban Gandhi vízióját, amelyben a sokszerűség világát valósnak és pozitívnak tekinthetjük.

Jelen fejezetben tovább boncolgatom a *gaudíja* tradíció szerinti természetszemlélet következményeit. Ehhez Næss platformjának nyolc elvét használom fel, ütköztetvén őket a *gaudíja vaisnava* nézőponttal. Amellett fogok érvelni, hogy míg Næss a természet ökocentrikus szemléletének szószólója, úgy látván a természetet, mint amelynek célja önmagában és önmaga által van, addig a *gaudíja* álláspont a természet teocentrikus szemléletét támasztja alá, melyben a természetet Visnu végső valóságához való kapcsolata miatt értékelik.

A természet e teocentrikus szemlélete alapvető fontosságú. Amint azt az előző fejezetben tárgyaltuk, a *gaudíja* nézőpont állítása szerint mind az élő entitások, mind pedig a természet Visnu hatalmait képezik. Vagyis, mindketten Hozzá tartoznak. Egy ilyetén ontológiai szemléletből két dolog következik: *1)* mivel minden lény Visnuhoz tartozik, ezért legitim helyzetük az, hogy az Ő szolgái és mindent, amit tesznek, az Ő szolgálatában kell tenniük; *2)* mivel az anyagi világ ugyancsak Visnuhoz tartozik, minden anyagi erőforrást Visnu szolgálatára kell felhasználni.

E két pontot tökéletesen fogalmazza meg a *Bhagavad-gítá,* mely Gandhi legkedvesebb szentirata volt. A kilencedik ének huszonhetedik versében Krisna (vagyis Visnu) így szól Ardzsunához (egy élő entitáshoz):

> „Bármit, amit cselekszel, bármit, amit megeszel, bármit, amit áldozol és bármilyen önmegtartóztatást gyakorolsz, ó, Kuntí fia (Ardzsuna), Nekem (vagyis Krisna-Visnunak) kell felajánlanod."

Világosan látszik itt, hogy a *Bhagavad-gítá* szerint minden, amit teszünk, Krisna-Visnuért kell, hogy történjék. Következésképpen minden, amit tevékenységünkben felhasználunk, Krisna-Visnuért kell, hogy felhasználásra kerüljön. E két premissza megfelel a Næss által tárgyalt Kötény diagram első szintjének.[16] E premisszák alapján részletezem most a platform elveit (a Kötény diagram második szintjét) a *gaudíja vaisnava* világszemlélet szerint. Ez olyan formában fog történni, hogy *gaudíja* perspektívából kommentáljuk Næss platformjának nyolc elvét.

1. **Az emberi és nem-emberi élet földi virágzása inherens értékkel bír. A nem-emberi életformák értéke független a nem-emberi világ emberi célokra való hasznosíthatóságától.**

A *gaudíja* tradíció többé-kevésbé egyetértene ezen a ponton. A *Bhagavad-gítá* V. 18. szerint azt mondják:

> „A tanultak (a Legfelsőbb Önvalót) látják egy tudással és önfegyelemmel rendelkező *bráhmaná*ban, egy tehénben, egy elefántban és egy kutyaevőben egyaránt."

E vers lényege, hogy a tradíció szerint nincs spirituális hierarchia az élőlények között, legyenek bár emberiek vagy nem-emberiek, mivel a Legfelsőbb Önvaló *(paramátmá),* az Úr Maga lakozik bármelyikükben. Ha elfogadjuk e pontot, minden élőlény tisztelete kötelezővé válik, hiszen mindannyian az isteni manifesztációját jelentik.

A *gaudíja* ontológia szerint minden élőlény négy összetevőből áll: a Legfelsőbb Önvaló; egy individuális önvaló *(dzsívátmá)*; egy szubtilis test, mely az intelligencia, elme és egó konglomerátuma; végül egy durva test, mely az öt anyagi elem, vagyis a föld, a víz, a tűz, a levegő és az éter konglomerátuma. A potencialitás transzformációjának elmélete *(sakti-parináma-váda)* szerint az individuális önvaló felel meg a *kséta-dzsnyá-sakti*nak, míg a szubtilis és durva testek együttesen az *avidjá-sakti*nak. Emlékezzünk rá, hogy mindkét hatalom Visnuhoz tartozik. Míg a Legfelsőbb Önvaló és az individuális önvaló eternálisak, addig a szubtilis és durva testek szüntelenül változnak. A *karma* törvénye szerint minden individuális önvaló, a Legfelsőbb Önvaló kíséretében átvándorol egyik testből a másikba:

> „Éppen, ahogyan e testben a megtestesültek (az individuális önvalók) megtapasztalják a gyermekkort, az ifjúságot és az öregkort, ugyanúgy más testeket kapnak. A bölcset mindez nem zavarja meg." (*Bhagavad-gítá* II. 13.)

A *Bhagavad-gítá* szerint tehát egy individuális önvaló, mely most emberi testtel rendelkezik, nem-emberi testet kaphat a következő életben, és viszont. Egy ilyen világszemléletben nincs éles határ az emberi és nem-emberi lények között, hasonlóan a kereszténység egy bizonyos vonulatának esetéhez.

A *gaudíja* tradíció azonban, mint általában minden hindú tradíció, kitüntetett pozíciót tulajdonít az embernek, méghozzá a végső valóság megértésének és ezáltal Isten imádásának a lehetőségét. A *Bhágavata-puráná,* a tradíció egy másik fontos szentirata szerint azt mondják:

> „Az emberiség számára az a feladat a legmagasabb, amelyből a Visnu iránti, bármiféle motivációt nélkülöző és akadálytalan odaadás fakad, és amely által az önvaló elégedetté válik."

Az Úr iránti, bármiféle motivációt nélkülöző ilyetén odaadás megvalósításának képessége csak az emberi lényeknek adatik meg, a nem-emberi létezőknek nem. Az élet emberi formája ezért ebben az értelemben fontosabb, mint az élet más formái. Az emberi lények eme egyedi pozíciója azonban semmilyen módon nem jogosítja fel őket a nem-emberi létezők kizsákmányolására, a fent részletezett okokból kifolyólag.

2. **Az életformák gazdagsága és változatossága ugyancsak önmagukban véve értékek, és hozzájárulnak az emberi és nem-emberi élet földi virágzásához.**

E pont kiegészítéseként Næss így ír:

> „Az úgynevezett egyszerű, alacsonyabb vagy primitív növény- illetve állatfajok alapvetően járulnak hozzá az élet gazdagságához és változatosságához. Önmagukban véve értékek, nem pedig pusztán lépések az úgynevezett magasabb vagy racionális életformák felé."[17]

A *gaudíja* tradíció egyet tud érteni e ponttal. Mindezt a legjobban talán az fejezi ki, hogy a tradíció szerint Visnu különböző formákban inkarnálódik a földön, melyek között állati formák is szerepelnek. Habár megszámlálhatatlan az Ő inkarnációinak száma, a jól ismert inkarnációk száma tíz. Ezek a következők: Matszja (hal), Kúrma (teknősbéka), Varáha (vadkan), Naraszinha (félig oroszlán, félig ember), Vámana (törpe), Parasuráma (harcos), Ráma (ember), Balaráma (ember), Buddha (ember) és Kalki (ember). Ezzel kapcsolatban írja Ranchor Prime *Hinduism and Ecology* című könyvében:

> „Az, hogy Isten állatokként inkarnálódik, még ha természetfelettiekként is, azt mutatja, hogy az állatok fontos szerepet töltenek be Isten szemében. Nem egyszerűen értelem nélküli barmok, melyeknek célja az emberi szükségletek és étvágy kielégítése lenne. Élő kifejeződései ők a szellemnek és Isten jelenlétének."[18]

Ahogy kifejtettük, a *gaudíja* szemlélet szerint Isten Maga lakozik minden élő entitásban, alapvető szinten egyesítve mindnyájukat. Ezért minden lényt tisztelettel és gonddal kell kezelni. A *Bhagavad-gítá* VII. 7-ben Krisna így szól Ardzsunához:

„Ó, Ardzsuna, semmi sem lehet magasabb Nálam. Ez az egész univerzum Rajtam nyugszik, mint gyöngyök nyugosznak egy fonálon."

A biodiverzitás megbecsülése annak tudatából származik, hogy minden lény kölcsönös függésben áll egymással. Ez a tudat tisztán látszik az idézett versben. Ám az ilyetén kölcsönös függés oka az, hogy Isten van jelen minden lényben. Ezért Næss szemléletével ellentétben a *gaudíja* szemlélet esszenciálisan teocentrikus.

3. Az embereknek nincs joguk e gazdagság és változatosság csökkentésére, kivéve, ha az vitális szükségletek kielégítését célozza.

A *gaudíja* szemlélet egyet tud érteni e ponttal, ám ez az egyetértés ismételten Næsséitől eltérő okokból fakad. A *gaudíja* perspektívából nézve az emberek nem azért nem vehetnek el többet a szükségesnél, mert a természet önmagában és önmaga által fontos, hanem mert az isteni részét képezi, nem pedig az emberek tulajdonát. A hindú tradíciók irányadó szentiratait jelentő Védák egyik része, az *Ísópanisad* első verse szerint azt mondják:

„E látható világ és bármi, ami az érzékelésen túl létezik, az Úr irányítása alatt áll. Ezért azzal élj, amit az Úr neked megadott a *karma* által. Ne sóvárogj többre annál. Kinek a tulajdona ez?"[19]

Mivel minden az Úrhoz tartozik, az emberi lényeknek nincs tulajdonjoguk az Ő teremtése felett. Az emberek azt vehetik el, ami szükséges az Úr odaadó szolgálatához. Ám nem vehetnek el semmit saját élvezetük céljaira. Rúpa Gószvámi, a *gaudíja* tradíció egy alapító atyja így szól:

„Amikor egy személy, aki nem kötődik a közönséges világi tárgyakhoz, kapcsolatba kerül ilyen tárgyakkal, és azokat Krisna vonatkozásában használja, azt »igazi lemondásnak« nevezzük."[20]

Amint láttuk, az *advaita védánta* szerint a sokszerűség világa végső soron hamis, és ezért olyasvalami, amit el kell utasítani. A hagyományosan Sankarának tulajdonított *Vivéka-csúdámani* huszadik versében ezt olvashatjuk: „A *brahman* valóságos, a világ hamis." A *gaudíja* tradíció szerint azonban a világ, bár változékony, mégis valóságos, hiszen része a végső valóságnak, a *brahman*nak. Ezért a *gaudíja védánta* nem a világ teljes elutasítását tanítja, hanem helyes használatát az Úr szolgálatában.

A harmadik elv magyarázatában Næss hangsúlyozza, hogy az emberek csak annyit vegyenek el, ami „vitálisan szükséges" fennmaradásukhoz. E vonatko-

zásban a *gaudíja* tradíció azt javasolja, hogy kizárólag vegetáriánus étrenddel éljünk, mert a húsfogyasztás olyan szükségtelen fényűzés, amely megterheli a környezetet. A tömeges hústermelés erdőirtáshoz, talajerózióhoz, lég- és vízszennyezéshez vezet.[21] A húsfogyasztás ugyanakkor, alacsony mezőgazdasági hatékonysága miatt, az éhezés egyik fő oka a jelenkori világban.

A vegetáriánus étrend felvételének egy alapvetőbb oka azonban az, hogy a tradíció tanítása szerint az ételt elsőként az Úrnak kell felajánlani, hálánk kifejezéséül, és eztán lehet elfogyasztani mint az Úr kegyelmét *(praszáda).* Az ételfelajánlás szükségképpen vegetáriánus, mert a *Gítá*ban Krisna világosan így szól:

> „Azt eszem, amit valaki, akinek önvalója elszánt az odaadásra, odaadással felajánl, aki odaadással felajánl Nekem egy levelet, egy virágot, egy gyümölcsöt vagy vizet." (*Bhagavad-gítá*)

A tradíció úgy tekinti e verset, mint parancsot egy vegetáriánus étrend felajánlására az Úrnak. Mivel a húst nem említi, azt nem lehet felajánlani. Mivel nem lehet felajánlani, nem fogyasztható ételként. Itt ismét azt látjuk, hogy a tradícióban minden, e specifikus esetben a vegetarianizmus, a világ teocentrikus szemléletén alapszik.

4. Az emberi élet és kultúra virágzása összeegyeztethető az emberi populáció jelentős csökken(t)ésével. A nem-emberi élet virágzása szükségessé tesz egy ilyen csökken(t)ést.

A *gaudíja* tradíció nem feltétlenül ért egyet e nézettel. A tradíció szerint a föld mindig képes elegendő erőforrással ellátni az összes emberi lényt, amennyiben azok nem élnek vissza a rendelkezésre álló erőforrásokkal. A lényeg ismételten az, hogy minden anyagi erőforrás Visnu tulajdona. Ezért a Föld, mint Visnu ágense, elegendőt biztosít, amennyiben az emberi lények az Ő imádatának megfelelően használják fel az anyagi erőforrásokat. E vonatkozásban tanulságos a megszemélyesített föld, Bhúmi, és egy Prithu nevű király párbeszéde, melyet a *Bhágavata-purána* negyedik könyvének tizennyolcadik fejezete ír le. A párbeszédben Prithu megkérdezi Bhúmit, miért nem terem elegendő élelmet. Ő válaszában elmondja, hogy azért fogta vissza az élelemtermést, mert Vénu Király, Prithu atyja, saját céljaira zsákmányolta ki a Földet, és nem imádta Visnut. Prime így kommentálja ezt az epizódot:

> „Bhúmi, a Földanya, tudatában van az emberek viselkedésének, és reagál e viselkedésre. Ha kedvesen bánnak vele, akkor ellátja őket mindennel, amire szükségük van, de ha rosszul bánnak vele, akkor visszatarthatja mindeme dolgokat. A vallásos tevékenység jelenti azt a módot, mellyel

örömet okozhatunk neki. Mivel maga is Isten szolgája, akkor elégedett, ha Istent imádják."[22]

Ugyanez a mondanivalója a *Bhagavad-gítá* III. 14–15. verseknek:

„Az élőlények élelemből kelnek. Az élelem az esőből kel. Az eső az áldozatból kel. Az áldozat a rituális cselekvésből kel. Tudd meg, hogy a rituális cselekvés a *Véda*kból kel (és) a *Véda*k a múlhatatlanból (vagyis a *brahman*ból). Ezért a *brahman* mindent-átható, eternális és az áldozatban lakozik."

Itt Krisna [vagyis a *brahman*] azt mondja, hogy az áldozat elvégzése alapvető fontosságú az élelemtermés szempontjából, mivel az eső az áldozatból kel. De mi pontosan az áldozat, és miért fontos? A *Bhagavad-gítá* kontextusában az áldozat végső soron azt jelenti, hogy bármit, amit teszünk, az Úr szolgálatára ajánljuk fel, ahogyan a fent idézett IX. 27. versben láttuk. Mivel minden anyagi erőforrás Krisna irányítása alatt áll, a túlnépesedéssel kapcsolatos *gaudíja* nézet az, hogy amíg az emberi lények Isten szolgálatának megfelelően használják fel az erőforrásokat, Ő mindig elegendőt biztosít.

5. Az emberi beavatkozás a nem-emberi világba túlzott, és a helyzet gyors ütemben romlik.

Itt Næss a természeti rezervátumterületek kiterjesztését szorgalmazza:

„A vadon és a közel-vadon területeinek megőrzéséért és kiterjesztéséért folytatni kell a harcot, és összpontosítani kell e területek általános ökológiai funkciójára. A vadon igen nagy területei szükségesek a bioszférában ahhoz, hogy az állatok és növények folytonos evolúciós fajképződése lehetséges legyen. A vadon jelenlegi kijelölt területei túl kicsik és túl kevés számúak."[23]

Annak alapján, amit Næss platformjának harmadik elvével kapcsolatban megvitattunk, a *gaudíja* tradíció egyetértene Næss ötödik elvével. Ama szükségtelen fényűzés például, amit a húsfogyasztás jelent, hozzájárul az erdőirtáshoz, mivel a hústermelés óriási területek megművelését igényli:

„A *Vegetarian Times* szerint a trópusi esőerdők éves pusztulásának felét az okozza, hogy vágómarha-farmok számára tisztítanak meg területeket. Minden font hamburgernek, amelyet közép-amerikai vagy dél-amerikai marhahúsból készítenek, mintegy ötvenöt négyzetlábnyi esőerdő-vegetáció az ára.

Az Egyesült Államokban mintegy kétszázhatvan millió hektár erdőt vágtak ki a húscentrikus étrend miatt. Minden ember, aki vegetáriánus lesz, egy hektárnyi fát ment meg évente.

> Az Egyesült Államok nyugati felén a földterület mintegy negyven százalékát vágómarha-legeltetésre használják. Ez káros következményekkel jár a vadvilágra nézve. Az elkerítés miatt a szarvasok és az antilopok kénytelenek elhagyni természetes élőhelyeiket."[24]

Amint azt megvitattuk, a *gaudíja* nézőpontból a húsfogyasztás nem tekinthető az Istent szolgáló folyamat részének. A hústermelés érdekében történő erdőirtás tehát nem jogos, mert a föld szükségtelen kihasználásának egy módját jelenti. Hasonlóan, az ipari vagy mezőgazdasági kiaknázás miatt történő bármely más típusú erdőirtás is elutasítandó, amennyiben túlmegy azon, ami az emberi lények vitális szükségletét jelenti.

6. Az előző pontok fényében az irányvonalakon változtatni kell. Az irányvonalak változása érinti az alapvető gazdasági, technológiai és ideológiai struktúrákat. Az eredményként létrejövő helyzet mélyen különbözni fog a jelenlegitől, és lehetővé teszi minden dolog összekapcsoltságának örömtelibb tapasztalását.

A hatodik elvet részletezvén Næss így ír: „A gazdasági növekedés, ahogyan ma elképzelik és megvalósítják, összeegyeztethetetlen az 1–5. pontokkal. »Zöld« közgazdászok véleményét kell kikérni."[25] Itt Næss egy olyan gazdaság szükségességéről beszél, amely különbözik a kapitalista államokban jelenleg működő formától. A jelenlegi kapitalista iparosítás a világ egocentrikus szemléletén alapszik, vagyis egy olyan szemléleten, melyben az értéket az határozza meg, hogy az emberi lények mit nyerhetnek érzékeik kielégítése érdekében. Næss az ökocentrikus szemléletre való áttérést szorgalmazza, amelyben mind az emberi lények, mind pedig a nem-emberi létezők harmonikus prosperálása jelenti az értéket. A *gaudíja* tradíció ebben az esetben a teocentrikus szemléletre való áttérést szorgalmazná, amelyben az értéket az határozza meg, hogy mi ajánlható fel Isten szolgálatában.

Næss első elvének tárgyalása során láttuk, hogy a *gaudíja* tradíció szerint az emberiség legmagasabb célja az Isten iránti odaadás gyakorlása. Rúpa Gószvámi a következőképpen adja meg az odaadás *(bhakti)* egyik definícióját:

> „A *bhakti*t úgy határozzuk meg, mint az Úr szolgálatát az érzékek használatával. Azzal a szándékkal kell végezni, hogy az Úrnak kedveskedjünk, bármiféle egyéb vágytól mentesen, és anélkül, hogy más folyamatok gátolnának."[26]

Ebben a meghatározásban láthatjuk, hogy a *bhakti* során be kell vonnunk érzékeinket. Vagyis a külső érzéki objektumokat pozitívan kell bevonnunk Isten szolgálatába. Ismételjük, hogy a külső világ ilyetén pozitív szemlélete

olyasvalami, ami élesen különbözik az *advaita védántá*n alapuló szemlélettől. A *Bhágavata-purána* IX. 4. 18–20. versei egy példát mutatnak arra, hogyan vonhatjuk be érzékeinket az odaadó szolgálatba:

> „Ambarísa elméjét Krisna két lótusz-lábával foglalta el, szavait Vaikuntha (Krisna szellemi hajléka) erényeinek dicséretével, két kezét Hari (Krisna) templomának tisztogatásával, füleit Acsjuta (Krisna) nagyszerű történeteinek hallgatásával, két szemét Mukunda (Krisna) képeinek és szentélyeinek szemlélésével, tagjait az Úr hívei testének megölelésével, orrát az Úr lótusz-lábához helyezett szent Tulaszí illatának élvezetével, nyelvét az Úrnak felajánlott étel ízlelésével, két lábát a Hari szent helyeihez való zarándoklattal, fejét a Hrisíkésa (Krisna) lábához való lehajtással, és vágyát az Úr szolgálatával, nem pedig a vágy közönséges tárgyaival. Mindezt a Krisnának, a legmagasabb valóságnak szentelődő emberek iránti szeretetből tette."[27]

Emlékezzünk rá, hogy a *gaudíja* ontológia szerint nemcsak a külső érzéki objektumok, hanem szubtilis testünk (amely az elméből, egóból és intelligenciából tevődik össze) és durva testünk is az öt érzékkel együtt az Úr anyagi potencialitásából *(avidjá-sakti)* áll elő. Ambarísa Király e példája tehát megmutatja, hogyan kell bevonnunk nemcsak az olyan külső érzéki objektumokat, mint az illat, a hang, a szent Tulaszí növény és így tovább, hanem érzékeinket és elmebeli képességeinket is Isten szolgálatába.

Rúpa odaadásra vonatkozó meghatározása továbbá azt is világossá teszi, hogy érzékeink és az érzéki objektumok ilyetén bevonása anélkül kell, hogy történjen, hogy az ember bármiféle motivációt táplálna saját érzéki élvezetének irányában. Az önzetlen áldozat e vágya éles kontrasztot képez a természetnek a világ egocentrikus szemléletén alapuló kizsákmányolásával. Ez utóbbi szemlélet szerint boldogságunk attól függ, hogy mit kapunk illetve szerzünk meg. Minél többet birtoklunk, annál boldogabbá válunk. Az előbbi, odaadáson alapuló szemlélet azonban azt sugallja, hogy boldogságunk az adásból származik, nem pedig a szerzésből. Minél többet ajánlhatunk fel Isten szolgálatában, annál boldogabbá válunk. A *gaudíja* szemlélet szerint, mivel minden anyagi erőforrás Istenhez tartozik, azokat úgy kell tekinteni, mint közvetítőket, melyek által az emberi lények kifejezhetik szeretetüket Iránta. Továbbá, mivel mind az emberi lények, mind pedig a nem-emberi létezők Istenhez tartoznak, a nem-emberi létezőkre úgy tekintenek, mint Isten társimádóira az emberi lények mellett, azzal párhuzamban, ahogyan Assisi Szent Ferenc, az ökológia védőszentje, életrajzírói szerint madár „húgocskáinak" azt prédikálta, hogy Isten dicséretét énekeljék. Ha az irányvonalakat a *gaudíja* természetszemlélet alapján változtatják meg, akkor nem kétséges, hogy „az eredményként létrejövő helyzet mélyen különbözni fog a

jelenlegitől, és lehetővé teszi minden dolog összekapcsoltságának örömtelibb tapasztalását", ahogy Næss fogalmaz.

7. **Az ideológiai váltás főként abban áll, hogy az életminőséget (az inherens értékkel bíró helyzetekben való tartózkodást) értékeljük, ahelyett, hogy az egyre növekvő életszínvonalhoz ragaszkodnánk. Mélyen tudatosítani kell a különbséget a nagyméretű és a nagyszerű között.**

Itt Næss arra gondol, hogy életünk minőségének javítására kellene összpontosítanunk, ahelyett, hogy egyre több anyagi árucikket próbálunk meg felhalmozni. A *gaudíja* tradíció többé-kevésbé egyet tud érteni e nézettel. Azzal a megkötéssel azonban, hogy – amint azt kifejtettük –, a tradíció szerint az élet valódi minősége azon alapszik, mennyire önzetlenül tudjuk szolgálni Istent. A *gaudíja* tradíció, sok más hindú tradícióval együtt, a *Védánta-szútrá*t az egyik legmérvadóbb írott forrásként fogadja el, melyből felvilágosítást nyerhetünk a végső valóságra vonatkozóan. A *Védánta-szútra* első aforizmája így szól: „Most tehát: a *brahman* vizsgálata." Ez az aforizma azt sugallja, hogy az emberi élet a végső valóság *(brahman)* megértésére szolgál, nem pedig az anyagi gazdagság hajszolására. Valóban, a *Bhagavad-gítá* XVI. 21. azt mondja, hogy a bujaság, a mohóság és a harag három olyan kaput képeznek, melyek a pokolba vezetnek minket. Mint örökkévaló lelkek, állandóan az eternális boldogságot keressük. Ezért van elkerülhetetlenül bukásra ítélve arra irányuló kísérletünk, hogy az anyagi szerzésben leljük meg a boldogságot, hiszen minden, ami anyagi, időleges és változékony. A *Bhagavad-gítá* V. 21. verse így szól:

> „Az, aki nem kötődik a külső kapcsolódásokhoz, megtalálja a boldogságot önmagában. A *brahman* jógájába merülve megtapasztalja a múlhatatlan boldogságot."

Ez a vers arra tanít minket, hogy az örökkévaló boldogság az Istennel való bensőséges kapcsolatunkból származik. Ezért a tradíció szerint, ha igazán megértjük konstitúciónkból fakadó helyzetünket Istenhez viszonyítva, akkor felismerjük, hogy a valódi boldogság a Vele való szerető kapcsolatunk kiművelésében rejlik.

8. **Akik azonosulni tudnak a fenti pontokkal, kötelesek közvetlenül vagy közvetve részt venni a szükséges változtatások bevezetésére irányuló erőfeszítésekben.**[28]

A *gaudíja* tradíció határozottan biztatná azokat, akik tudatában vannak a jelen ökológiai válságának, hogy vizsgálják felül és alakítsák át életmódjukat. Mivel a társadalom vezetői – tanárok, tudósok, értelmiségiek, politikusok, írók, művészek, aktivisták, vállalkozók és így tovább – rendelkeznek társadalmi befolyással, számukra különösen fontos, hogy saját példájukon keresztül tanítsák a morális irányelveket a társadalomban. A *Bhagavad-gítá* III. 21. verse így szól:

> „Bármit tesz is a vezető, a többi ember pontosan ugyanazt teszi. Ő fekteti le az irányvonalakat, melyeket a közönséges emberek követnek."

Számos hindú tradíció hangsúlyozza a morális feddhetetlenséget. Nem elegendő csak tudással rendelkezni. A valódi megértés életmódunkat is szükségképpen átalakítja. Gandhi azt mondta: „Életem az üzenetem." Ha azonosulunk egy bizonyos világszemlélettel, mindenképpen e szemlélet alapján kell cselekednünk, hogy az életünk az üzenetünk lehessen.

BEFEJEZÉS

Jelen dolgozatban megvizsgáltuk a szemlélésünk és viselkedésünk közötti kapcsolatot. White kimutatja, hogy a természet látásának módja alapvető befolyással bír a természettel való bánásmódra. Felismerve ezt, Næss felveti egy paradigmaváltás szükségességét, az antropocentrikus természetszemléletről az ökocentrikus természetszemléletre, melyet Gandhi világigenlő nem-kettősség víziója inspirált.

A *védánta* melyik iskolája fejezi ki tehát legjobban Gandhi vízióját? Ha elfogadjuk Nelson elemzését, az *advaita védánta* nem a megfelelő jelölt, mivel szerinte a világ végső soron nem valós, és a *brahman* transzcendenciájának hangsúlyozása a természet teljes elutasításához vezet minket.

A *dvaita védánta* álláspontja megfelelőbbnek tűnik az *advaita védántá*énál, mivel ezen iskola szerint ez az univerzum valós. Ahogyan azonban neve is mutatja, elveti a *brahman* és a természet közötti ontológiai egységet. Ezért nem járul hozzá Gandhi nem-kettősség víziójához.

A *visistádvaita* természetszemlélet ezzel szemben sokkal jobban kifejezi Gandhi vízióját, mivel egyszerre világigenlő és nem-dualista. Ahogyan Mumme rámutat, a *prakriti* Isten testeként való *visistádvaita* szemlélése minden bizonnyal támogatja ökológiai etikánk fejlesztését, és tudatosítja bennünk a természet szakrális mivoltát. A *dvaita védánta* részéről megfogalmazott kritika azonban komoly kihívást jelent a *prakriti visistádvaita* szemlélete számára.

Válaszképpen felvetettem, hogy a *prakriti brahman* hatalmaként való *gaudíja vaisnava* szemlélete megfelelő opció lehet. A *prakriti* Isten hatalmaként való felismerése hozzásegít minket az Ő immanenciájának tudatosításához.

Ugyanakkor, a *prakriti* azonosítása a *brahman* hatalmával lehetővé teszi, hogy felismerjük a *prakriti* és a *brahman* közötti fundamentális egységet, és így szofisztikált módon oldhatjuk meg a *védánta dvaita* iskolája részéről érkező kihívást. Természetesen nem kívánom azt állítani, hogy Gandhi történetileg a *gaudíja* tradíció követőjeként határozta volna meg magát. Mindössze annyit vetek fel, hogy azt a fajta nem-dualizmust, melyet Gandhi képviselt, és amely Næsst később mélyökológia mozgalmának elindításában inspirálta, a legjobban talán a természet ama metafizikai szemlélete fejezi ki, melyet a *gaudíja vaisnava védánta* kínál.

A dolgozat második részében tovább vizsgáltam a *gaudíja* természetszemlélet lehetséges következményeit, különösen Næss platformjának nyolc elve vonatkozásában. Míg Næss a természet ökocentrikus szemléletét, addig a *gaudíja* tradíció a teocentrikus természetszemléletet vallja. E két szemlélet között persze vannak átfedési pontok. A *gaudíja* természetszemlélet ontológiai előfeltétele azonban alapvetően más, mint Næss természetszemléletéé. A *gaudíja* tradíció azt a nézetet vallja, hogy mind az élő lények, mind pedig a külső anyagi objektumok esszenciálisan Istenhez tartoznak. A két alapvető tétel, melyet egy ilyen természetszemléletből levezethetünk, hogy minden élő entitás célja Isten szolgálata, és minden anyagi erőforrás célja, hogy az Ő szolgálatában használtassanak fel. A *gaudíja* tradíció szerint azonban Krisna nem egy haragvó Isten, aki szolgálatot követel minden élő entitástól. Ehelyett, Ő a legvonzóbb személyiség, aki édes fuvolajátékával minden létező szívét elvarázsolja:

> „Ó barátom! Vrindávana terjeszti a föld dicsőségét, miután megkapta Krisna, Dévakí fia lótusz-lábának kincsét. A pávák bomlottan táncolnak, amikor meghallják Góvinda fuvoláját, és amikor más lények meglátják őket a dombok tetejéről, mindannyian megdöbbennek."[29]

A tradíció azt sugallja, hogy az élő lények legtermészetesebb állapota az, hogy bomlottan szeretik Krisnát, és amikor szeretjük Istent, gondoskodásunk az Ő tulajdona iránt, mely a természetet is magában foglalja, minden bizonnyal természetes módon következik.

Fordította: Vukics András

Jegyzetek

[1] [Forrás: *Trumpeter. Journal of Ecosophy,* XXV. évf. (2009) 2. sz. – *A szerk.*]

[2] Lynn White: Historical Roots of Our Ecologic Crisis. *Science,* CLV. évf. (1967) 3767. sz. (március) 1205. o. [Magyarul: uő: Ökológiai válságunk történeti gyökerei. In Lányi András, Jávor Benedek (szerk.): *Környezet és etika.* Budapest, 2005, L'Harmattan, 167–178. o. – *A szerk.*]

[3] Arne Næss: The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. *Inquiry,* XVI. évf. (1973) 1. sz.

[4] Uo.

[5] Arne Næss: Self Realization. An Ecological Approach to Being in the World. *Trumpeter,* IV. évf. 3. sz. 39–40. o. [Magyar nyelven: uő: *Önmegvalósítás*. In Lányi András, Jávor Benedek (szerk.): *Környezet és etika.* Id. kiad. 221–235. o. – *A szerk.*]

[6] Uo. 38. o.

[7] Uo. 39. o.

[8] Lance E. Nelson: The Dualism of Nondualism. Advaita Vedānta and the Irrelevance of Nature. In *Purifying the Earthly Body of God: Religion and Ecology in Hindu India.* 1998, State University of New York Press, 72. o.

[9] Uo. 63–65. o.

[10] Uo. 79. o.

[11] Uo. 65. o.

[12] David L. Haberman: *River of Love in an Age of Pollution. The Yamuna River of Northern India.* Berkeley, 2006, University of California Press, 33. o.

[13] Ranchor Prime: *Hinduism and Ecology. Seeds of Truth.* Delhi, 1994, Motilal Banarsidass Publishers, 60. o.

[14] Patricia Y. Mumme: Models and Images for a Vaiṣṇava Environmental Theology. The Potential Contribution of Śrīvaiṣṇavism. In Lance E Nelson (szerk.): *Purifying the Earthly Body of God. Religion and Ecology in Hindu India.* New Delhi, 2000, D. K. Printworld Ltd. 143. o.

[15] B. N. K. Sharma: *Philosophy of Śrī Madhvācārya.* Revised edition, Delhi, 2002, Motilal Banarsidass Publishers, 245. o.

[16] Arne Næss: The Basics of Deep Ecology. *Trumpeter,* XXI. évf. (2005) 1. sz. 63. o. [*Apron Diagram,* ahol a „kötény" a diagram alakjára utal. – *A ford.*]

[17] Uo. 69. o.

[18] Ranchor Prime: *Hinduism and Ecology. Seeds of Truth.* Id. kiad. 36. o.

[19] Swāmī Bhānu (ford.): *Īśopaniṣad with the commentaries of Madhvācārya, Vedānta Deśika, Baladeva Vidyābhūṣaṇa, Bhaktivinoda Ṭhākura* (Chennai, 2006, Sri Vaikunta Enterprises, 13. o.

[20] David L. Haberman (ford.): *The Bhaktirasāmṛtasindhu of Rūpa Gosvāmin.* New Delhi, 2003, Indira Gandhi National Center for the Arts, 75. o.

[21] Michael A. Cremo és Mukunda Goswami: *Divine Nature. A Spiritual Perspective on the Environmental Crisis.* Los Angeles, 1995, Bhaktivedanta Book Trust, 13–20. o.

[22] Ranchor Prime: *Hinduism and Ecology. Seeds of Truth.* Id. kiad. 33. o.

[23] Arne Næss: The Basics of Deep Ecology. I. h. 70. o.

[24] Michael A. Cremo és Mukunda Goswami: *Divine Nature. A Spiritual Perspective on the Environmental Crisis.* Id. kiad. 14–15. o.

[25] Arne Næss: The Basics of Deep Ecology. I. h. 70. o.

[26] Swāmī Bhānu (ford.): *Bhakti-Rasāmṛta-Sindhu By Śrīla Rūpa Gosvāmī.* Chennai, 2006, Sri Vaikunta Enterprises, 38. o.

[27] David L. Haberman (ford.): *The Bhaktirasāmṛtasindhu of Rūpa Gosvāmin.* New Delhi, 2003, Indira Gandhi National Center for the Arts, 77. o.

[28] Arne Næss: The Basics of Deep Ecology. I. h. 68. o.

[29] A. C. Bhaktivedānta Swami Prabhupāda: *The Complete Teachings*. Folio Infobase Program. NC, 2003, Bhaktivedanta Archives.

További felhasznált irodalom

Baladeva Vidyābhūṣaṇa: *The Vedānta-Sūtras of Bādarāyaṇa. With the Commentary of Baladeva.* Fordította: Srisa Chandra Vasu. Allahabad, 1912, The Pāṇiṇi office /Sacred Books of the Hindus V. 5/.

Baladeva Vidyābhūṣaṇa: *Prameya-ratnāvalī of Baladeva Vidyābhūṣaṇa. Edited with an Old Commentary Kantimālā and a New Original Commentary and Bengali Translation*. Szerkesztette: Akshaya Kumar Shastri. Calcutta, 1927, The Sanskrit Sahitya Parishat.

Baladeva Vidyābhūṣaṇa: *Vedānta-sūtram śrī-govinda-bhāṣyeṇa sūkṣmā-ṭīkayā ca sametam* 4. köt. Kolkata, 1968, Śrī Sārasvata Gauḍīyāsana Mission.

Baladeva Vidyābhūṣaṇa: *The Prameyaratnāvalī.* In Neal Delmonico: *Vedantasara. First Steps in Vedanta – Vedantic Texts for Beginners.* New York, 2003, Global Scholarly Publications, 99–167. o.

Swami Gambhirananda (ford.): *Brahma-sūtra-bhāṣya of Śrī Śaṅkarācārya.* Kolkata, 2004, Advaita Ashrama.

Sallie McFague: *The Body of God. An Ecological Theology.* Minneapolis, 1993, Fortress Press.

Kiyokazu Okita: Mādhva or Gauḍīya? The Philosophy of Baladeva Vidyābhūṣaṇa's *Prameya-ratnāvalī*. *Journal of Vaishnava Studies* (szerk. Steven J. Rosen), XVI. évf. 2. sz. (2008. tavasz), 33–48. o.

S. S. Raghavachar: *Vedārtha-saṅgraha of Śrī Rāmānujācārya.* Kolkata, 2002, Advaita Ashrama.

M. Rangacharya és M. B. Aiyangar Varadaraja: *The Vedāntasūtras with the Śrībhāṣya of Rāmānujācārya* 2. köt. New Delhi, 2002, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd.

George Thibaut: *The Vedānta-sūtras with Commentary by Rāmānuja*. Sacred Books of the East, 48. köt. 1904.

TRADICIONÁLIS TERMÉSZETSZEMLÉLET

Idézetgyűjtemény III.[*]

„Látó nélkül a látottak – legyenek azok világok vagy istenek – nem létezhetnek. A látás mindezen tárgyai a látótól függenek. Az összes látott objektum a látóra akar mutatni. Az egész teremtés a teremtőhöz kívánkozik."
*– Srí Ramana Maharsi (*A teljesség szikrái. *8. o.)*[1]

HINDUIZMUS[2]

A VILÁG MINT A *BRAHMAN,* AZ *ÁTMAN,* A *PURUSA* VAGY AZ ÚR MEGNYILVÁNULÁSA ÉS „TESTE"

„Ez a föld *(prithiví)* minden lény méze, s e földnek minden lény [olyan, mint a] méz. A tündöklő, halhatatlan Ember *(purusa)*, aki e földben [lakozik], bensőleg pedig a fizikai testben [nyilvánul meg]: ez az Önvaló *(átman)*. Ő a halhatatlan, ő *brahman,* ő minden." – *Brihadáranjaka-upanisad* (II. 5. 1. Laki Zoltán fordítása)

*

„A *purusa* isteni, formátlan, kívül is van és belül,
születetlen, lélegzet s elme nélküli, tiszta,
és még az Elpusztíthatatlant is meghaladja.

Belőle támad a lélegzet,
az elme és az összes érzék;
a tér, a levegő, a fény, a víz
és mindenek támasza, a föld.

[*] Az észak-amerikai síksági indián és a tibeti természetfelfogás (*Ars Naturæ* I. köt.), majd pedig az antik nyugati és a középkori keresztény természetfelfogás (uo. II. köt.) után ezúttal a hinduizmus és az indiai buddhizmus természetfelfogásából válogattunk. Összeállította: Laki Zoltán, Kocsi Lajos és Horváth Róbert.

Feje a tűz,
szemei a Nap és a Hold,
fülei az égtájak,
beszéde a kinyilatkoztatott Tudás (a Véda).
Életlehelete a szél,
szíve a mindenség,
lábából jön létre a föld;
minden élőlény belső lénye *(antarátman)* ő.

Belőle [jön létre] a tűz, melynek tűzifája a Nap;
a Holdból eső fakad,
a földön pedig növények támadnak.
A férfi az asszonyba bocsátja magvát,
így számtalan lény jön létre a *purusá*ból.

[…]

Belőle születnek az óceánok és a hegyek,
belőle hömpölyögnek elő a mindenféle formájú
folyamok,
belőle nőnek a növények és azok éltető nedvei,
melyek révén a belső *átman* az elemekkel
együtt fennáll.

Nyilvánvaló és kézzelfogható közelségben
lévő bizony e Titkos Barlangban Honoló,
a hatalmas Lakhely *(mahat padam)*.
Reá van helyezve ez az egész világ,
minden, mi mozog, lélegzik és pislog.
Úgy ismerd, mint létezőt és nem létezőt […].” – *Mundaka-upanisad* (II. 1. 2–5. és 9. Valamint 2. 1–2. Részlet. In *A klasszikus upanisadok.* Budapest, 2011, Filosz Kiadó, 190–195. o. Pál Dániel fordítása)

*

„Hatalmas, fényességes, felfoghatatlan formájú,
a finomnál is finomabbként ragyog.
Messzibb a messzinél, s mégis itt van közvetlen közel.” – *Mundaka-upanisad* (III. 7. Részlet. In *A klasszikus upanisadok.* Id. kiad. 197. o. Pál Dániel fordítása)

*

„Az Úr lakozik mindenben,
mi ebben az eleven kozmoszban él és mozog.
Ezért annak örvendj, ami néked jutott […].” – *Ísá-upanisad* (1. Részlet. In *A klasszikus upanisadok.* Id. kiad. 119. o. Pál Dániel fordítása)

*

„Ez az Isten hat át minden irányt, ő született meg elsőként és mégis ő van az anyaméhben. Ő a megszületett és ő a megszületendő. Arca mindenfelé tekint, minden emberrel szembe néz. Hódolat, hódolat az Istennek, aki benne van a tűzben, aki benne van a vízben, aki az egész mindenségbe beköltözött, aki benne van a növényekben és benne van a fákban.” – *Svétásvatara-upanisad* (II. 16–17. In *A klasszikus upanisadok.* Id. kiad. 247. o. Pál Dániel fordítása)

*

„A föld, a víz, a tűz, a levegő, a tér, az érzékek, az emberi individuum: ez az egész világ Ő maga. Ő minden létező Önvalója *(bhútátman)*, a világegyetem az Ő testi formája, az Övé, aki romolhatatlan. A teremtés és mindaz, ami a létezőkben megnyilvánul, az Ő kedvéért van. Ő a teremtő és a teremtés [maga], ő az, aki megszüntet [s aki megszűnik], aki [oltalmaz] s akit oltalmaznak. *Visnu,* a legkiválóbb, a kegyes, a magasztos, ki a lét egyetemességében megnyilvánul, magára öltve az [összes] létállapotot, Brahmától kezdve [egészen a legalacsonyabb állapotokig].” – *Visnu-purána* (I. 2. 68–70. Laki Zoltán fordítása)

*

„Isten, ez Te vagy; Isten, az Te vagy. Te vagy a teljes lét, Te vagy a tudatosság és a boldogság. Téged látlak, amikor a Hold hűvös nagyszerűségét látom. A Te tisztaságodat látom a vizekben, Isten. A Te mélységedet látom az óceánban. A Te magasságodat látom a hegyekben. A Te tisztaságodat, nyíltságodat látom az égen. Add, hogy ez a tisztaság, nyitottság lakozzék a szívemben! Amikor keresztülsétálok a téren, tudom, hogy Te mindent áthatsz, tudom, hogy Te érinted a bőröm. Te vagy magukban a szavakban, amelyeket kimondok. E Neked szóló beszéd erejét Te adod, Isten. Nem tudom Isten, hol ér véget az »én«, és hol kezdődik a »Te«. Engedd, hogy megismerjelek, megtaláljalak ebben az életben! Óm, béke, béke, béke.” – Hindú ima (Idézi Szvámí Véda Bháratí: *Isten.* Budapest, 2008, Filosz /Jóga Vidjá/, 59. o. Borkovits Tamás fordítása)

*

„Tisztánlátó csak az, aki Istent, a Legfőbb Urat
látja élni minden lényben, s látja halhatatlanságát
az elmúló halandókban; mert ha minden létezőben
mindenütt és egyenlően csak az Isten képét látja,

akkor nem bánt másokat sem, nem árt többé, mert tudja, hogy
Valója az ő Valójuk, s eléri így a Legfőbb Célt!
S az lát tisztán, aki tudja, hogy minden tevékenységet
csak a Természet visz véghez, s az Önvaló mindig tétlen!
Ha már minden különálló lénynek külön létezését
valósággal egynek tudja, mert mind ama Egyben honol,
s azt is tudja, hogy az Egyből árad, tágul ki a létük,
akkor belső valójában maga is *brahman*ná válik!" – *Bhagavad-gítá* (XIII. 28–31. In *Bhagavad Gítá. A magasztos szózata.* Budapest, 2007, Filosz Kiadó, 172–173. o. Baktay Ervin fordítása)

*

„Az összes lény, Brahmától egészen a növényekig: az én testem." – Sankara (*Upadésaszáhaszrí* IX. 4. Részlet. Laki Zoltán fordítása)

*

A környezetről való gondoskodás védikus alapja: az azonosság

„[…] ha a háziállatoknak *(pasu)* szalmát és vizet szerez, a háziállatok világává [válik az Önvaló *(átman)*]; ha házában a vadállatok, a madarak [s minden állat], egészen a hangyákig, otthonra lel, az ő világukká lesz ez által." – *Brihadáranjaka-upanisad* (I. 4. 16. Részlet. Laki Zoltán fordítása)

*

„»[…] méztől harmatozik a szél, mézet áraszt a folyó az igaznak. Legyenek nekünk a növények édesek, mint a méz! A Föld üdvére! […] az éjszaka és a hajnalok, a földet [ölelő] égi tér, s atyánk, az ég: legyenek nekünk édesek, mint a méz! A levegőég üdvére! […] a fa, az erdők királya, és a Nap: legyenek nekünk édesek, mint a méz! Teheneink [is] mézet adjanak! A menny üdvére!« Ezután mondja el újra [az áldozó] a teljes *Szávitrí* himnuszt és az összes méz-himnuszt, majd [így szóljon]: »Én [magam] legyek e mindenséggé! A Föld, a levegőég és a menny üdvére!«" – *Brihadáranjaka-upanisad* (VI. 3. 6. Részlet. Laki Zoltán fordítása)

*

„Az elmélyedés *(dhjána)* bizony nagyobb az eszménél *(csitta)*. Elmélyedésben van az Ég, elmélyedésben van a levegőég, elmélyedésben van a Föld, elmélyedésben vannak a vizek, elmélyedésben vannak a hegyek, elmélyedésben vannak az istenek és az emberek. Akik az emberek közül az elmélyedés adományából részesülnek, azok roppant nagyságra jutnak, a többiek pedig kicsikék, civódók,

káromkodók és pletykálkodók. Az elmélyedés adományából csak a megfontoltak részesülnek. Szentelődj az elmélyedésnek!" – *Cshándógja-upanisad* (VII. 6. 1. Részlet. Tenigl-Takács László fordítása)

*

„Az, aki itt van az emberben
és az, aki ott van a Napban,
egy és ugyanaz." – *Taittiríja-upanisad* (III. 10. Részlet. In *A klasszikus upanisadok.* Id. kiad. 97. o. Pál Dániel fordítása)

*

„Mindenben, mi létezhet csak, Én vagyok a létnek magva,
nincsen semmi, akár mozgó, akár mozdulatlan legyen,
mi Nélkülem létezhetne! Értsd meg, Ardzsun, derék hívem,
az Én megnyilvánulásom számtalan alakzatának
soha nincsen vége-hossza; amit megemlítek néked,
nem egyéb, mint néhány részlet ama határtalan sokból!
Ami nagyság, siker, erő akármilyen élőlényben,
az, tudjad meg, csupán az Én dicsőségem kis morzsája!
De hát mi hasznodra válhat mindezeknek megsejtése?
Elég, ha te tudod már azt, hogy Én: *Vagyok,* s a világon
mindent csupán Önlényemnek kis részével tartok létben!" – *Bhagavad-gítá* (X. 39–42. In *Bhagavad Gítá. A magasztos szózata.* Id. kiad. 147. o. Baktay Ervin fordítása)

*

„Ahogy a különféle edények (mint például a korsó, a cserép stb.) mind agyagból készülnek, [a bölcs] azt látja, hogy az egész világ Önvalóból áll, és semmi sem létezik csak az Önvaló." – Sankara (*Átma-bódha* 48. In *Srí Ramana Maharsi összes művei.* Budapest, 2006, Filosz /Arunácsala Könyvek/, 242. o. Malik Tóth István fordítása)

*

„(Az Önvalóra történő) minden rávetítés – mint amilyen a test és az ego-érzet, Brahmától egészen a kőig –, amelyeket világként fogunk fel, valójában nem más, mint az egyetlen Önvaló. Azok pusztán a *prakriti* [a természet] és az Önvaló mint a tiszta lét megnyilvánulásai. Az egy, folytonos és osztatlan legfelső Önvaló maga a kelet, a nyugat, a dél és az észak, a külső és a belső, a fent és a lent, Ő van mindenütt." – Sankara (*Vivékacsúdámani.* Értelmező fordítás. In *Srí Ramana Maharsi összes művei.* Id. kiad. 295. o. Fajd Ernő fordítása)

*

„Ne tégy különbséget az Önvaló és a *brahman,* illetve a világ és a *brahman* között." – Sankara (*Vivékacsúdámani.* Értelmező fordítás. In *Srí Ramana Maharsi összes művei.* Id. kiad. 298. o. Fajd Ernő fordítása)

*

„Én vagyok *brahman*. Szenvedést és örömöt nem ismerek. Nem vágyom semmire és nem utasítok el semmit. Kék vagyok, sárga vagyok, fehér vagyok. Ott rejtezem a fűben és a levelekben, a fákban és a virágokban; ott rejtezem a hegyekben és a patakokban, a szakadékokban és a csúcsokban. Én vagyok mindennek a lényege! Túljutva minden képzeleten és érzésen, én vagyok a mindeneken túli Valóság. A változhatatlan, a névtelen és a formátlan vagyok én. Én vagyok a szemtanú: az önvaló. Én vagyok minden tapasztalás alapja; én vagyok a fény, amely a tapasztalást lehetővé teszi.

Én vagyok a férfi, aki beleszeretett a fiatal nőbe, s aki kedvese szépségét a Holdhoz hasonlítja. Az a tudat vagyok én, amely fényt ad az örömnek a szerető szívében. Én vagyok az íz a datolyában. Nyereség és veszteség nem jelent különbséget számomra. Ahogy rejtve marad a nyaklánc zsinórja, melyre a gyöngyöket felfűzték, úgy rejtezem én is Valóságként az összes lény mélyén.

Imádattal fordulok az *átman* felé, mely minden érző lény lényege, a Hold szépsége és a Nap ragyogása." – *Jóga Vászistha* (In *A halhatatlanság virágfüzére. Részletek a Jóga Vászisthából*. Budapest, 2011, Kairosz Kiadó, 178–179. o. Buji Ferenc fordítása)

*

„Én vagyok a virágok illata és szirmaik színe; én vagyok az összes forma formája és az érzékelhető dolgok érzékelése.

Bármilyen mozgó vagy mozdulatlan dolog is legyen ezen a világon, én vagyok annak legbelső szíve – de őrizve függetlenségemet annak vágyaitól.

Ahogy a nedvesség őseleme szétszóródott a víz különböző formáiban, úgy oszlott szét Szellemem is mindenbe, ami növekszik." – *Jóga Vászistha* (In *A halhatatlanság virágfüzére. Részletek a Jóga Vászisthából*. Id. kiad. 183. o. Buji Ferenc fordítása)

*

„Amint a figyelemnek és az akaratnak ez az esője a teremtésvágyra hullott, láttam a földet önmagamban, úgy, hogy figyelemmel áthatottam ezt a földet, és magam váltam a szigetekké, hegységekké, füvekké és fákká. Ásványokká, drágakövekké, aranyná és csillogó ezüstté lettem. Ó, a számtalan erdő és fa, ág és gally mind a hajammá lett; a testem megtelt drágakövekkel, és városokkal,

falvakkal és másféle lakhelyekkel díszíttetett fel. Magamra véve a föld formáját, tele lettem folyókkal, erdőkkel, tengerekkel, égtájakkal – kelettel, nyugattal, északkal és déllel. Én váltam azzá, akin oly sok teremtmény barangol. A liliomok a testemen virágoztak, a szőlők és a kúszónövények rajtam növekedtek, a folyók és tavak a hajamból áradtak […]. [A] vizekre figyeltem, és ekként a figyelem által a tudatosság egében szintén vizekké lettem – zafír tisztaságú vizekké. Ekkor víztestemben felszálltam, felhőkké lettem, és szerelmi játékban mulattam kergetőzve asszonyommal, a villámmal, így válván minden dolog ízévé a világmindenségben. Hatalmas változatosságomban magam váltam a milliónyi ízzé, melyet teremtmények billiói ízlelőbimbóikkal éreznek. Ily gyönyöröket élveztem vízként létezve, de mégsem hiszem, hogy az ízlelőbimbók élménye lennék, hanem csupán tiszta Önmagam vette föl ezt a sajátos formát. Víztestemmel a szelek harci szekerén utaztam, és kellemes illatként az ég világos ösvényén barangoltam. Habár magam vagyok a tiszta tudatos lét, azért, hogy meglássam, milyen a saját tudatosságomon belül vízként tapasztalni a világot, lecsökkentettem tudatosságom teljességének fokát, és megtapasztaltam a puszta vízlét tudatosságát." – *Jóga Vászistha* (*Nirvána* szakasz II. 89–93. Részlet. Idézi Szvámí Véda Bhárati: *Isten.* Id. kiad. 106–107. o. Borkovits Tamás fordítása)

*

„Amint a figyelmem továbbhaladt ezen e teremtésre irányuló akaraton, szelekké lettem. Táncba vittem a szőlőtőkéket, kúszónövényeket, faleveleket. Összegyűjtöttem a liliomok, rózsák és egyéb virágok illatait, és telehintettem velük széles e világot. Enyém volt a parkok, ligetek üde frissessége, s üdeségüket bevittem a városokba is. A felhők ágyán aludtam, és felszárítottam a fáradt emberek izzadtságát. Az Ég-virág illata voltam. Olyan voltam, mint a térben támadó hangok ikertestvére. Én váltam a forrásává annak az életerőnek, amely az élőlények tagjait átjárja, s bennük áramlik, és artériáikban szállítja a vért. Én voltam a tolvaj, aki a virágok mélyén illatként rejtőző ékszereket fosztogatja. Hatalmamban állt, hogy kimozdítsam talapzatukból a hegyeket, és szanaszét szórjam őket. Ily hatalmas széllé váltam! A vizet jéggé változtattam, felszárítottam a sarat, terelgettem a felhőket, a fűszálak nekem hajladoztak, fuvallatomra a kellemes illatok ide s tova szálltak, s szenvedők lázát enyhítettem. Ebben a föld-, víz-, tűz- és levegőformában a fák testében éltem, és faformámban lebocsátottam gyökereimet, hogy magamba szívjam a föld mélyében levő táplálék és nedvesség legszubtilisebb nektárját, és megízleltem őket. Megízleltem, miként a fa kóstolgatja a földmély nedvességét. Hányódtam a sarkvidéki havon. A darvakkal énekeltem a lótuszerdőkben. Akaratom által a napok és a csillagok mindenféle színekben pompázva a testemben lakoztak. Tudatában annak, hogy a tudatosság teljes tere vagyok, magamba gyűjtöttem, és mint megannyi karkötőt, magamon viseltem a hét világot. Amikor én voltam ez a teljes világegyetem, a föld legmélye mintha

a talpam lett volna, míg e föld föle, úgymond, a hasam, a föld kék ege pedig a homlokom." – *Jóga Vászistha* (*Nirvána* szakasz II. 89–93. Részlet. Idézi Szvámí Véda Bháratí: *Isten.* Id. kiad. 108–109. o. Borkovits Tamás fordítása)

*

„Gondolataimban Isten sohasem volt sem férfi, sem nő. Isten volt minden, mindenhol. Az Istennel kapcsolatos legkorábbi érzéseim az élet egységének érzései voltak – a kutyában, bennem, a nővéremben. Annak érzése, hogy valamiféle erő áramlik rajtam keresztül, mindenütt – valami láthatatlan, amit nem láthatok." – Szvámí Véda Bháratí (*Isten.* Id. kiad. 61. o. Borkovits Tamás fordítása)

*

„Mi vagyunk a mező, amely magába foglal mindent tetőtől talpig, így ahol mások lábujjat és szemet látnak, ott mi egyedül az »én«-t látjuk. Ahol mások a Napot, a Holdat, a csillagokat, a galaxisokat, az univerzumokat látják, ott Isten az Önmagamat (Önvalót [= Önmagát]) látja." – Szvámí Véda Bháratí (*Isten.* Id. kiad. 92. o. Borkovits Tamás fordítása)

*

Az érzéki megnyilvánulás és az abszolútum viszonya az északi *SAIVA* tantrizmusban

„Ahogy a magban potenciális formában *(saktirúpa)* [már] benne van a hatalmas *banjan* fa, éppen úgy, a mozgó és mozdulatlan létezők e mindensége a [legfelsőbb Úr] szívének magjában *(hridajabídzsa)* lakozik." – *Parátrísiká* (25. Laki Zoltán fordítása)

*

„Amikor a magasztos [Úr] feltárja a világot, saját veleszületett lét-esszenciáját dermeszti meg." – Ksémarádzsa: *Szpandanirnaja* (Laki Zoltán fordítása)

*

„Érzékeim hadd merüljenek el tárgyaikban, önfeledten játszadozva; de egy pillanatra se, egy hajszálnyit se szűnjek meg ízlelni a Veled való azonosság boldogságát, ó Uram." – Utpaladéva: *Sivasztótrávalí* (VIII. 5. Laki Zoltán fordítása)

*

„Ó Uram, e földön, amely a Te megnyilvánulásod, lehet-e hely, mi nem szent a híveidnek, és ahol *mantrá*juk nem teljesül?" – Utpaladéva: *Sivasztótrávalí* (I. 4. Laki Zoltán fordítása)

*

„Ha az egyetemes Úr *(mahésvara)* csak egyetlen formában öltene testet, nem lenne [többé] sem egyetemes Úr, sem tudatosság, [hanem olyan lenne], mint egy korsó." – Abhinavagupta: *Tantrálóka* (III. 100. Laki Zoltán fordítása)

*

„Siva, a szabad, a kristálytiszta [tudat], ragyog örökké a szívemben; az Ő legmagasabb *sakti*ja játszik boldogan érzékeim horizontján; ragyog az egész világ, lényege nem más, mint élvezet; igazán nem tudom, mit jelöl e szó: létörvény." – Ksémarádzsa: *Szvaccshandatantra-uddjóta* (50. Laki Zoltán fordítása)

*

„Ahol már nincs semmiféle elkülönültség; ami mindent beragyog; ami [maga] a sérthetetlen tudat; amit a legfelsőbb [valóság] nektárja növeszt hatalmassá; ahol nincs szükség meditációra és hasonlókra: ez a földi világ boldogsága *(dzsagadánanda)*. Így tanította nekünk Sambhu [az Úr Siva]." – Abhinavagupta: *Tantrálóka* (V. 50–51. Laki Zoltán fordítása)

*

Az abszolútum (hindú megfelelői) és a természet különbözősége

„Az összekapcsoltság oka [a látóé és a látotté, a birtokosé és a birtokolté] a nemtudás *(avidjá)*." – Patanydzsali (*Jóga-szútra* II. 24. Fórizs László fordítása)

*

„A szabadulás útja a Különbség soha nem szűnő megtapasztalása [a természet és a természetfeletti között]." – Patanydzsali (*Jóga-szútra* II. 26. Fórizs László fordítása)

*

„Aki megtapasztalja a különbséget a *prakriti* [a természet] legmagasztosabb formája és a *purusa* [a természetfeletti] között, az minden létesülési állapot fölött uralmat szerez és minden-tudóvá válik." – Patanydzsali (*Jóga-szútra* III. 49 [50]. Fórizs László fordítása)

*

„Az elfedőerő működése folytán belül nem észleljük az alany és a tárgy, kívül pedig a *brahman* és a jelenségvilág különbözőségét." – Sankara (*Drigdrisjavivéka*. Értelmező fordítás. In *Srí Ramana Maharsi összes művei.* Id. kiad. 318. o. Fajd Ernő fordítása)

*

„[…] míg mindezekben a sokféle formákban földként, vízként, tűzként, levegőként, térként, világosságként és az egész világmindenségként lakoztam, soha, egyetlen pillanatra sem hagytam el igazi természetemet, létemet a tiszta tudatosságként. Mindezeket a formákat ugyanúgy vettem magamra, ahogy az álomban a tiszta tudatosság ereje egymaga alkot meg minden várost. A tudatosság ereje mégsem vész el, és az álom az álombeli városokkal pusztán egy szólam, egy hangjegy a tudatosság zenéjében, amely ettől még nem hagyja el zenetermészetét. Ez mind *májá,* melyet én alkottam, mellyé lettem. De én sohasem változtam ezáltal." – *Jóga Vászistha* (*Nirvána* szakasz II. 89–93. Részlet. Idézi Szvámí Véda Bháratí: *Isten*. Id. kiad. 109–110. o. Borkovits Tamás fordítása)

*

„Csak az nevezhető bölcsnek, aki szánakozva tekint az esendő világra, s részvéttel van a föld iránt, mintha csak a húga lenne." – *Jóga Vászistha* (In *A halhatatlanság virágfüzére. Részletek a Jóga Vászisthából*. Id. kiad. 101. o. Buji Ferenc fordítása)

*

„Kérdező: Miért nyilvánul meg az Önvaló egy ilyen nyomorúságos világként?

Maharsi: Azért, mert így talán elkezded keresni Azt [az Önvalót, a *brahmant*]. A szemeid nem láthatják önmagukat, de ha tükröt tartasz eléjük, akkor, és csakis akkor, képesek erre. Hasonlóképpen van ez a teremtéssel. Először lásd meg önmagadat, majd pedig az egész világra is úgy tekints, mint az Önvalóra!" – Srí Ramana Maharsi (*Tudatos halhatatlanság*. Budapest, 2007, Filosz Kiadó, 39. o. Veszprémi Krisztina fordítása)

*

A fák tisztelete és szerepe a *puránák*ban

„Egy fiú értéke, mint tíz víztározóé, egy elültetett fa értéke, mint tíz fiúé." – *Matszja-purána* (CLIV. 512cd. Laki Zoltán fordítása)

*

„Ahogy egy jó fiú megoltalmazza a családját, éppígy egy virágzó, gyümölcsöt hozó fa megmenti gazdáját attól, hogy pokolra jusson." – *Varáha-purána* (CLXXII. 36–37. Angol nyelvből ford. Laki Zoltán)

*

„Egyetlen fa, amit felnevelünk, ugyanazon érdemteli tetteket hajtja végre, mint egy fiú: az isteneket megörvendezteti virágaival, a vándorokat árnyékával, az embereket gyümölcsével. Nem jut pokolra, aki fát ültet." – *Visnudharmóttara-purána* (III. 297. 13. Angol nyelvből ford. Laki Zoltán)

*

„A fák öt erénye olyan, mint az öt nagy áldozat *(mahájadzsnya)*: a családoknak tüzelőt adnak, a vándornak árnyékot és nyugvóhelyet, a madaraknak fészket, [az embereknek] pedig gyógyszert a levelükből, gyökerükből, kérgükből." – *Varáha-purána* (CLXII. 41–42. Angol nyelvből ford. Laki Zoltán)

*

Hagyományos törvényhozás

„Aszerint, hogy milyen fokban hajtanak hasznot az összes fák [egyes fajtái], ugyanabban a fokban kell kivetni a bírságot arra, aki azokat megsérti: ez a megállapított törvény. Hogyha akár embert, akár állatot megütött [valaki] úgy, hogy fájdalmat okozott neki, abban az arányban, hogy mekkora a szenvedés, aszerint szabja meg [a király] a bírságot." – *Manu törvényei* (8. fejezet 285–286. Büchler Pál fordítása)

*

Buddhizmus[3]

A világ keletkezése és az „»ízletes« föld" szimbóluma

„Ó Vászettha, lesz majd, amikor hosszú-hosszú idő elteltével ez a világ visszahúzódik [a megnyilvánulásból]. Amikor a világ visszahúzódik, a lények többnyire a Ragyogó [Brahmá] világában (p. *ábhasszara*) léteznek. Testüket elméjük alkotja (p. *manomaja*), örömmel táplálkoznak (p. *pítibakkha*), önmagukban fénylenek (p. *szajampabhá*), az égben járnak, dicsőség övezi őket. Sokáig, hosszú időn át maradnak ebben az állapotban. […] Ó Vászettha, hosszú-hosszú idő múltán ez a világ kibontakozik. Ekkor a lények többsége [Brahmá] ragyogó világából aláhullva visszatér ebbe a világba. Testük [még ezután is] elméből van, örömmel táplálkoznak, önmagukban fénylenek, az

égben járnak, dicsőség övezi őket. Sokáig, hosszú időn át maradnak ebben az állapotban.

Ekkor még, ó Vászettha, az egész világ egyetlen [nagy] óceán volt, mindent sötétség és homály borított. Nem volt Nap és Hold, nem voltak csillagok és csillagképek, nappalok és éjszakák, hónapok és hetek, évszakok és évek, férfiak és nők – a lények csak lények voltak. Aztán egyszer, hosszú-hosszú idő elteltével, az óceán felszínén kifeszült az ízletes Föld (p. *raszapathaví*): olyan volt, mint amikor a felforralt tej kihűl és megbőrödzik. Ez színes volt, illatos és ízletes: színe, mint a tisztított vagy frissen készített vajé, íze, mint a tiszta mézé.

Ekkor az egyik lény, aki természeténél fogva hajlamos volt a sóvárgó mohóságra, így kiáltott fel: »Ó, nézzétek, mi lehet ez?!«, s ujját belemártva megkóstolta az ízletes földet. Nagyon ízlett neki, amit megkóstolt, és sóvárgás ébredt benne. Mások is követték a példáját, és ujjukat belemártva [szintén] megkóstolták az ízletes földet. Nagyon ízlett nekik, amit megkóstoltak, és sóvárgás ébredt bennük.

Ekkor, ó Vászettha, a lények elkezdtek darabokat letördelni az ízletes Földből, hogy elfogyasszák azt. Mikor ezt tették, saját [benső] fényük eltűnt. Mikor saját [benső] fényük eltűnt, megjelent a Hold és Nap, azután a csillagok és csillagképek, majd a nappalok és az éjszakák, a hónapok és a hetek, az évszakok és az évek […]." – A hagyomány által a történelmi Buddhának tulajdonított szavak (*Agannya szutta.* In *Dígha nikája.* Pali Text Society, páli nyelvű szövegkiadás. III. köt. 84–86. o. Laki Zoltán fordítása)

*

A jelenkori világ erkölcsi romlottsága – társadalmi és természeti katasztrófákkal összefüggésben

„A jelenkorban, ó *bráhmana,* az emberek erénytelenül élnek, vágyaik által mozgatva, s úrrá lesz rajtuk a becstelen sóvárgás, a rossz életvezetés. Minthogy az emberek erénytelenül élnek, vágyaik által mozgatva, s úrrá lesz rajtuk a becstelen sóvárgás, a rossz életvezetés, éles kardokat ragadnak, és egymást gyilkolják – emiatt sok ember veszti életét. Ez az oka, ó *bráhmana,* az emberiség hanyatlásának, ebből fakad, hogy [az emberiség] elvész, és a falvak, települések, városok és tartományok elnéptelenednek.

Továbbá, ó *bráhmana,* mivel az emberek erénytelenül élnek, vágyaik által mozgatva, s úrrá lesz rajtuk a becstelen sóvárgás, a rossz életvezetés, az ég nem ad többé bővízű esőt, ezért a táplálék kevés, a termés rossz, az emberek éheznek, fűszálakon élnek – emiatt sok ember veszti életét. Ez az oka, ó *bráhmana,* az emberiség hanyatlásának, ebből fakad, hogy [az emberiség] elvész, és a falvak, települések, városok és tartományok elnéptelenednek.

Továbbá, ó *bráhmana,* mivel az emberek erénytelenül élnek, vágyaik által mozgatva, s úrrá lesz rajtuk a becstelen sóvárgás, a rossz életvezetés, elszabadulnak a nem emberi (p. *amanussa*) démonok (p. *jakkha*) és fenevadak (p. *vála*) – emiatt sok ember veszti életét. Ez az oka, ó *bráhmana,* az emberiség hanyatlásának, ebből fakad, hogy [az emberiség] elvész, és a falvak, települések, városok és tartományok elnéptelenednek." – A hagyomány által a történelmi Buddhának tulajdonított szavak (*Palóka szutta.* In *Anguttara nikája.* Pali Text Society, páli nyelvű szövegkiadás. I. köt. 160. o. Laki Zoltán fordítása)

*

A fa és a növények szerepe a metafizikai felébredésben

„Szerzetesek, a magasztos, szent, tökéletesen felébredett Vipasszí [Buddha] egy trombitafa (p. *pátalí,* lat. Bignonia suaveolens) tövénél érte el a Felébredést, a magasztos, szent, tökéletesen felébredett Szikhí [Buddha] egy fehér lótusz (p. *pundarí*) tövénél, a magasztos, szent, tökéletesen felébredett Vesszabhú [Buddha] egy szálafa (p. *szála,* lat. Shorea robusta) tövénél, a magasztos, szent, tökéletesen felébredett Kakuszandha [Buddha] egy akáciafa (p. *szirísza,* lat. Acacia) tövénél, a magasztos, szent, tökéletesen felébredett Kónágamana [Buddha] egy fügefa tövénél (p. *udumbara,* lat. Ficus glomerata), a magasztos, szent, tökéletesen felébredett Kasszapa [Buddha] egy *banjan* fa (p. *nigródha,* lat. Ficus indica vagy Ficus benghalensis) tövénél, én pedig [Sákjamuni Buddha], a jelen [világkorszak] magasztos, szent, tökéletesen felébredett [Buddhája], egy *asszattha* fa (lat. *Ficus religiosa*) tövében." – A hagyomány által a történelmi Buddhának tulajdonított szavak (*Mahápadána szutta*. In *Dígha nikája.* Pali Text Society, páli nyelvű szövegkiadás. II. köt. 4. o. Laki Zoltán fordítása)

*

A zavartalan természet mint a szellemi gyakorlás ideális helyszíne

„[Ekkor,] Aggivesszana, kutatva az után, ami üdvös, a felülmúlhatatlan békét keresve Magadhában vándoroltam, és eljutottam Uruvélába, Szénánigamába. Itt megláttam egy kellemes kis vidéket, egy bájos erdőt, egy tiszta vizű, kellemes, könnyen megközelíthető folyót, és a közelben egy alamizsnagyűjtésre alkalmas falut. Arra gondoltam: »Kellemes ez a vidék, az erdő bájos, a folyó tiszta vizű, kellemes, könnyen megközelíthető, és van a közelben egy alamizsnagyűjtésre alkalmas falu. Ennyi elegendő is a jó családból származó ifjúnak a szellemi gyakorlásra (p. *padhána*). Így hát, Aggivesszana, ott helyben letelepedtem, tudván,

hogy ennyi elegendő is a szellemi gyakorlásra." – A hagyomány által a történelmi Buddhának tulajdonított szavak (*Arijaparijészaná szutta.* In *Maddzshima nikája.* Pali Text Society, páli nyelvű szövegkiadás. I. köt. 166–167. o. Laki Zoltán fordítása)

*

Természeti elemek mint a helyes szellemi attitűdök szimbólumai

„Ó Ráhula, a földhöz hasonlatosan gyakorold az aszkézist. Miként a földre lökjük a tisztát és a tisztátalant, ürüléket és vizeletet, nyálat, gennyet és vért, és a föld mégsem rezdül meg, nem szomorodik el, nem háborog: pontosan így, a földhöz hasonlóan gyakorold az aszkézist, s így lelked, kellemestől vagy kellemetlentől érintve, nem rezdül meg. Ó Ráhula, a vízhez […], a tűzhöz […], a szélhez […] hasonlóan gyakorold az aszkézist. Miként a vízben mossuk a tisztát és a tisztátalant, ürüléket és vizeletet, nyálat, gennyet és vért, és a víz mégsem rezdül meg, nem szomorodik el, nem háborog […], miként a tűzben égetjük el a tisztát és a tisztátalant, ürüléket és vizeletet, nyálat, gennyet és vért, és a tűz mégsem rezdül meg, nem szomorodik el, nem háborog […], miként a szél fújja tisztát és a tisztátalant, ürüléket és vizeletet, nyálat, gennyet és vért, és a szél mégsem rezdül meg, nem szomorodik el, nem háborog: pontosan így, a földhöz [stb.] hasonlóan gyakorold az aszkézist, s így lelked, kellemestől vagy kellemetlentől érintve, nem rezdül meg. Ó Ráhula, a térhez hasonlóan gyakorold az aszkézist. Miként a tér nem támaszkodik semmire és nem kötődik sehova: pontosan így, a térhez hasonlóan gyakorold az aszkézist, s így lelked, kellemestől vagy kellemetlentől érintve, nem rezdül meg." – A hagyomány által a történelmi Buddhának tulajdonított szavak (*Mahárahulaváda szutta.* In *Maddzshima nikája.* Idézi Julius Evola: *A felébredés doktrínája. Tanulmány a buddhista aszkézisről.* Debrecen, 2003, Kvintesszencia Kiadó, 227. o. Dávid Andrea fordítása [pontosítva a Pali Text Society páli nyelvű szövegkiadása alapján, I. köt. 423–424. o. nyomán, Laki Zoltán által])

*

A világot átható szeretetteljes lelkület mint a szellemi gyakorlás formája

„[…] a szerzetes szeretetteljes lelkülettel időzik, áthatva [a világot] az egyik, a másik, a harmadik és a negyedik irányban. Ugyanígy felfelé és lefelé és átellenben, mindenütt, minden irányban, mindent felölelően áthatja ezt a világ-

got szeretetteljes lelkülettel, kiterjedt, hatalmas, mérhetetlen, gyűlölettől és rosszakarattól mentes lelkülettel. Együttérző […], örömteli […], felülemelkedett lelkülettel időzik, áthatva [a világot] az egyik, a másik, a harmadik és a negyedik irányban. Ugyanígy felfelé és lefelé és átellenben, mindenütt, minden irányban, mindent felölelően áthatja ezt a világot." – A hagyomány által Száriputtának, a történelmi Buddha tanítványának tulajdonított szavak (*Mahávédalla szutta.* In *Maddzshima nikája.* Pali Text Society, páli nyelvű szövegkiadás. I. köt. 297. o. Laki Zoltán fordítása)

*

A madár mint szimbólum

„Ő megelégszik a felsőruhával, ami testét oltalmazza, és az alamizsnával, ami gyomráról gondoskodik. Bárhova megy, ezeket magával viszi. Mint a madár, aki bárhova megy, [csak] tollainak terhét viszi magával. Éppen így, a szerzetes megelégszik a felsőruhával, ami testét oltalmazza, és az alamizsnával, ami gyomráról gondoskodik. Bárhova megy, ezeket magával viszi." – A hagyomány által a történelmi Buddhának tulajdonított szavak (*Csúlahatthipadópama szutta.* In *Maddzshima nikája.* Pali Text Society, páli nyelvű szövegkiadás. I. köt. 181. o. Laki Zoltán fordítása)

*

„Elhagyják otthonukat, akik éberek, nem lelik örömüket az otthonlétben. Mint a hattyúk, elszállva a tó vízéről, hátrahagyják lakhelyüket."[4] – A hagyomány által a történelmi Buddhának tulajdonított szavak (*Dhammapada* 91. Pali Text Society, páli nyelvű szövegkiadás. Laki Zoltán fordítása)

*

„A világ megvakult, kevesen vannak, kik belátásra jutnak; ritka, hogy a madár hálóból szabadul, s az égbe repül.

Ahogy a hattyúk szállnak a nap égi útján, úgy repülnek, erők birtokában, a téren át. Az állhatatosak távoznak a világból, legyőzve a Gonoszt és seregét."[5] – A hagyomány által a történelmi Buddhának tulajdonított szavak (*Dhammapada* 174–175. Pali Text Society, páli nyelvű szövegkiadás. Laki Zoltán fordítása)

*

az esőfelhő szimbóluma

„Ahogy, ó Kásjapa, az esőfelhő a világ fölé magasodik, beborítva az egész földet; esőtől duzzad hatalmasan, villámok füzére ékesíti, mennydörgő hangja minden lényt izgatott örömmel tölt el; a Nap sugarait eltakarva hűsíti a földet, s aláereszkedik, mintha csak kezünkkel meg tudnánk érinteni, vizét pedig mindenütt a földre árasztja; alábocsátja a hatalmas víztömeget, megáradva hömpölyög mindenfelé, felüdítve a föld talaját; és mind a föld növényeit: a gyógynövényeket, a füveket, a bokrokat, a fákat és a faóriásokat; a sokféle gabonát, a zöldellő veteményt, a hegyekben, az üregekben, a kertekben élő növényeket – minden növényt felüdít, megöntözve a szomjazó földet; ugyanazon vizet, mely a felhőből a földre hull, minden növény a maga képességei szerint, saját természetének megfelelően issza fel, és akarata szerint növekszik: a füvek, a bokrok, és a fák is, legyenek bár óriásiak, kicsik vagy közepesek. A felhő vizétől öntözve megnövekednek: kibontakozik száruk, hajtásaik, kérgük, gallyaik és ágaik, [majd] virágba borulnak és gyümölcsöt hoznak. Noha egyazon víz hull alá, [minden növény] a maga sajátos módján bontakozik ki, képességeinek, természetének megfelelően, és aszerint, hogy milyen magból ered. *Éppen így jelenik meg a Buddha is a világban,* ó Kásjapa: mint hatalmas esőfelhő, a világ oltalmazójaként, elmondva és megmutatva a lényeknek az igaz utat." – A későbbi mahájána hagyomány által a történelmi Buddhának tulajdonított szavak (*Szaddharmapundaríka szútra* 5. fejezet 5–16. vers. Laki Zoltán fordítása. Kiemelés tőlünk – *A szerk.*)

Jegyzetek

[1] Szerk. és ford. Buji Ferenc. Forrás: http://www.bujiferenc.hu/download/forditasok/forditasok_02.pdf (utolsó megtekintés: 2013. május 14.).

[2] A válogatás e része elfogultnak tekinthető annyiban, amennyiben a folyóirat ökológiai profiljának megfelelően jórészt mellőzi a hagyományos hindú szemléletmód azon megnyilvánulásait, melyek a természet és a természetfeletti *különbözőségét* hangsúlyozzák. Mindazonáltal néhány ilyetén megnyilatkozás is szerepel a gyűjteményben. Lásd például „Az abszolútum (hindú megfelelői) és a természet különbözősége" című részt. Továbbá Patanydzsali: *Jóga-szútra* II. 17, 20. és 23. III. 35 [36]. Sankara: *Vivékacsúdámani.* Stb.

[3] Itt főként a korai buddhizmus természetszemléletére láthatunk példákat. A tibeti buddhizmussal kapcsolatban lásd folyóiratunk II. kötetét.

[4] Fórizs László fordításában: „Semmi nincs, mi visszahúzza, / az emlékháló szétszakad; // száll magasba tó hattyúja, / és mindent, mindent hátrahagy."

[5] Vekerdi József fordításában: „Vakságban szenved a világ; / látó szem itt ritkán akad, // ahogyan ritkán száll égbe / a hálóba került madár.

A hattyú a Nap útján száll; / légbe röpít varázserő; // a bölcs a Létből távozik, / legyőzve Mára seregét."

E SZÁMUNK SZERZŐIRŐL

Baranyi Tibor Imre (sz. 1967)

A Kvintesszencia Kiadó vezetője, író, műfordító, szerkesztő. A tradicionális létszemlélet princípiumai és szerteágazó alkalmazásai (például vallástudomány, kozmológia, politikatudomány, nemzetstratégia stb.) tekintetében számos megvilágító erejű tanulmány szerzője. A *Tradíció* évkönyv szerkesztője, az *Északi Korona* főmunkatársa, a *Magyar Hüperión* folyóirat társalapítója és állandó szerzője. Társszerzője (Horváth Róberttel és László Andrással közösen) a *Kard, kereszt, korona. Tradicionális tanulmányok a magyarságról* (Debrecen, 2000, Lux Mundi) című könyvnek. Megjelent kötetei közül a *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. A *Hagyomány és magyarság* (Debrecen, 2011, Kvintesszencia Kiadó) kifejezetten a magyarsághoz kapcsolódó tanulmányainak gyűjteménye: magyarságtan – örökérvényű, tradicionális alapelvek fényében.

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 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).

Chryssavgis, John (sz. 1958)

Író és teológus, aki az egyetemes pátriárka tanácsadójaként szolgál környezeti kérdésekben. Az Amerikai Görög Orthodox Érsekség papja, 2012 januárjától Őszentsége Bartolomaiosz egyetemes pátriárka archidiakónusi rangra emelte. Érdeklődése felöleli a spiritualitás, az ökológia és a liturgia területeit is. Munkájának és írásainak középpontjában a patrisztika, a középkori teológia, valamint a Keleti Egyház története áll. Kutatásaiban a korai egyház aszketikus bölcseletére és gyakorlatára szakosodott, kezdve az egyiptomi sivatagi hagyománytól (4. század) a palesztinai régiókon át (5–6. század) a Sínai-hegyig (7. század). Az Athos-hegyen töltött néhány hónapos csendes visszavonultsága után a Görög Orthodox Érsek mellett dolgozott Ausztráliában (1984–1994), valamint részt vett a Szent András Teológiai Főiskola megalapításában Sydney-ben, ahol helyettes dékánként patrisztikát és egyháztörténetet tanított (1986–1995). Előadott a Sydney Egyetem hittudományi (1986–1990) és vallástudományi (1990–1995) tanszékein is. 1995-ben bostoni Holy Cross School of Theology teológiapro-

fesszora lett, valamint a Hellenic College vallástudományi programját igazgatta 2002-ig. Ugyanitt létrehozta a Környezeti Irodát. A patrisztika professzoraként a libanoni Balamand Egyetemen is tanított. Az utóbbi években több könyvet és számtalan cikket publikált nemzetközi folyóiratokban és enciklopédiákban a vallástudomány és az ökológia, a társadalmi igazságosság és béke tárgyköreiben. Legutóbbi kötete: *On Earth as in Heaven. Ecological Vision and Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew* (New York, 2012, Fordham University Press).

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).

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 mennyiségileg 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.

EASTMAN, CHARLES ALEXANDER / OHIYESA ('A GYŐZŐ') (1858–1939)

Orvos, író, tanító. Minnesota államban, Redwood Falls közelében született. Apja, Tawakanhdeota ('Sok Villám') tiszta vérű sziú volt. Édesanyja 'Felhőem-

ber' sziú főnök unokája, illetve Wakan inajin win ('Szent Marad') és egy ismert katonatiszt, Seth Eastman leánya. Négy esztendős volt, amikor az úgynevezett „1862-es sziú felkelés" kitört, s elszakadt atyjától és testvéreitől, ekkor Manitobába menekült törzse maradékával. A következő tizenegy évben az ősi nomád életforma szerint élt népével, nagybátyja és nagyanyja gondoskodása alatt. Tizenöt évesen éppen első hadiösvényére készült, mikor halottnak vélt, időközben keresztény hitre tért apja felkereste, magához vette, majd missziós iskolába íratta. A Dartmouth College-ben érettségizett 1887-ben, majd orvostudományt tanult a Bostoni Egyetemen, ahol 1890-ben végzett. Indián rezervátumokban dolgozott orvosként, könyveket írt és előadásokat tartott az ősi indián kultúráról. Az indiánok jogaiért és jobb életkörülményeiért küzdve a politikai lobbitevékenységben is szerepet vállalt. Részt vett az Amerikai Cserkészszövetség megalapításában. 1928-ban földet vásárolt Kanadában a Huron-tó mellett. Élete hátralévő részében itt élt, szoros egységben a természettel, melyet mindig olyannyira szeretett. Ismertebb művei: *Memories of an Indian Boyhood* (1902); *The Soul of the Indian. An Interpretation* (1911); *The Indian Today. The Past and Future of the Red American* (1915); *From the Deep Woods to Civilization. Chapters in the Autobiography of an Indian* (1916); *Indian Heroes and Great Chieftains* (1918).

Hegedűs Zoltán (sz. 1967)

Biológia-földrajz szakos középiskolai tanár. Tanulmányai során a humán és reál tárgyak egyaránt érdekelték, főleg ezek határterületeinek megismerésére törekedett, ami azóta is meghatározó számára. Utazásai során (az 1980-as évek végétől kezdve, Spanyolországtól Kínáig) mindig a természet és a tájban élő ember megfigyelése, a tradicionális kultúrák megismerése a célja. Fő kutatási területe a vallásbölcseleti rendszerek szimbólumai és azok kifejeződései a szakrális művészetben, valamint a magyar és az egyetemes hagyomány összefüggései, kapcsolódásai.

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 magyar tradicionális iskola bibliográfiájá*ban (*Metaphysicum et politicum.* H. n. 2008, Centrum Traditionis Metaphysicæ). A *Magyar Hüperión* folyóirat szerkesztése mellett jelenleg környezetfilozófiai kérdésekkel is foglalkozik.

Kondor Attila (sz. 1974)

Festőművész. 2000-ben diplomázott a Magyar Képzőművészeti Egyetemen, mestere Baranyay András volt. 1998-ban Barcsay-díjat és Kondor Béla-díjat kapott, 2005-ben részt vett a XI. Delhi Triennálén, Új-Delhiben, Indiában. 2007–2008-ban Római ösztöndíjas. Képzőművészeti tevékenysége egyfajta gyakorlati filozófia, amelynek legfontosabb inspirálója az a kontemplatív hagyomány, ami a Nyugat és a Kelet bölcseletét időről-időre megújította. Írásait és művészetfilozófiai tanulmányait 1995 óta publikálja az *Allegro,* a *Balkon,* a *Műértő,* az *Ózon,* az *Új Művészet* folyóiratokban és a *Tradíció* évkönyvben. 2011-ben önálló monografikus album jelent meg munkáiról. A magyar képzőművészeti színtér szá-

mos jelentős kiállítóhelyén volt önálló tárlata: *Az emlékezés művészete* – Budapest Galéria Lajos utcai Kiállítóház, 2012. *Tudat és lét* – Bartók 32 Galéria, Budapest, 2009. *Kontempláció* – Görög Templom Kiállítótér, Vác, 2007. *Első pillantás* Szinyei szalon – Budapest, 2007. Művei (köz)gyűjteményekben: Fondation COLAS (Budapest), Tragor Ignác Múzeum kortárs gyűjteménye (Vác), Kogart Kortárs Művészeti Gyűjtemény, Volksbank (Budapest), Hódmezővásárhelyi Képtár, Antenna Hungaria (Budapest), Debreceni Egyetem Orvostudományi Kar.

LAKI ZOLTÁN (SZ. 1981)

Gondolkozó, fordító, a tradicionális szellemiség híve. Fő érdeklődési területe a hindú és buddhista hagyomány, ezen belül elsősorban a lét tudati megközelítésére épülő irányzatok szemléletmódjának és tanításainak feltárásával, interpretációjával foglalkozik.

MAHARSI, RAMANA (1879–1950)

„Bhagaván Srí Ramana Maharsi India és a világ (eddig) utolsó Szentekfeletti Szentje és Bölcsekfeletti Bölcse, aki India legmértékadóbb körei és személyiségei szerint *dzsívanmukta* volt, vagyis olyan, aki földi-emberi életében elérte, megvalósította az abszolút, metafizikai Felszabadulást (Felébredést). (…) A Maharsi életszentséget sugárzó élete, ennek az életnek minden ismert mozzanata, biztos útmutatásainak, legfelsőbbrendű tanításainak mélysége és magassága, személyekhez szóló különállósága és egyetemes érvénye még a szintén kimagasló Srí Rámakrisna tanítói életét és élet-*opus*át is messze meghaladja-felülmúlja” – írja a bölcsről László András (*A nyílegyenes ösvény. Ramana Maharsi tanításai.* Budapest, 1998, Stella Maris, 15–16. o.). Ramana Maharsi az indiai Tamil Nádu állam Tirucsuli nevű falujában született. Iskolai éveit Tirucsuliban és Maduraiban töltötte. Itt – 1896. július közepén – egy „halálélmény” után megtapasztalta az Önvalót. Augusztus 29-én elhagyta Madurait és családját, hogy az Arunácsalához utazzon. Élete hátralevő részét az indiai szent hegy lábánál töltötte, a Tiruvannámalai nevű városkában és annak közelében. A nyugati világ Paul Brunton magyarul is megjelent könyvéből, az *India titkai*ból ismerte meg. Tanításai több kötetben is megjelentek magyar nyelven, például: *Oltalmazó útmutatás* (Nyíregyháza, 2001, Kötet); *Srí Ramana Maharsi összes művei* (Budapest, 2006, Filosz); *Abszolút tudatosság* (Budapest, 2006, Filosz); *Tudatos halhatatlanság* (Budapest, 2007, Filosz).

MEIER, FRITZ (1912–1998)

Az iszlám, azon belül is hangsúlyosan a szúfizmus svájci származású kutatója. Bázelben született, Baselland kantonban, Gelterkindenben nőtt fel és Bázelben járt gimnáziumba. Tízévesen egyik tanárától Luther bibliafordításáról hallván bontakozott ki fokozott érdeklődése a nyelvek és a nyelvészet iránt. 1931-től a bázeli egyetemen hallgatott görög filológiát, szemitisztikát és asszirológiát. Hamarosan azonban iszlamisztikára váltott, majd az oszmanista és történész Rudolf Tschudi (1884–1960) tanítványaként doktori címet szerzett. 1935-től Isztambulban tudományos kutató, Hellmut Ritter (1892–1971) vezetésével. Szakmai berkekben nagy hatást keltett műveivel. Ezekben többek közt az iszlám misz-

tika sokrétű formáival, perzsa és arab nyelvű iszlám kéziratokkal, a Közel-Kelet és az európai kultúrtörténet kapcsolataival, valamint általánosabb vallás- és kultúrtörténeti kérdésekkel foglalkozott. Művei: *Die Vita des Scheich Abū Isḥāq al-Kāzarūnī* (Lipcse, 1948, Bibliotheca Islamica); *Vom Wesen der islamischen Mystik* (Bázel, 1943, B. Schwabe); *Die Fawāʾiḥ al-ǧamāl wa-fawātiḥ al-ǧalāl des Naǧm ad-dīn al-Kubrā. Eine Darstellung mystischer Erfahrungen im Islam aus der Zeit um 1200 n. Chr.* (Wiesbaden, 1957, F. Steiner); *Die schöne Mahsatī. Ein Beitrag zur Geschichte des persischen Vierzeilers* (Wiesbaden, 1963, F. Steiner); *Abū Saʿīd-i Abū l-Ḫayr. Wirklichkeit und Legende* (Leiden, 1976, Brill /Acta Iranica 11/); *Bahāʾ-i Walad. Grundzüge seines Lebens und seiner Mystik* (Leiden, 1989, Brill /Acta Iranica 27/); *Bemerkungen zur Mohammedverehrung. Teil 1: Die Segenssprechung über Mohammed* (Leiden, 2002, Brill).

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.

Nasr, Seyyed Hossein (sz. 1933)

Napjaink egyik legkiválóbb muszlim vallástudósa, jelenleg a George Washington Egyetem iszlám tanszékének professzora, korábban pedig az iráni Királyi Filozófiai Akadémiát vezette Teheránban. A perenniális szemlélet egyik legnevesebb képviselője napjainkban. Számos, az iszlám művészetekkel, tudományokkal, a tradicionális spiritualitással kapcsolatos kötet és tanulmány szerzője (például: *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* [1964]; *Islamic Studies. Essays on Law and Society, the Sciences, and Philosophy and Sufism* [1967]; *Islamic Art and Spirituality* [1987]; *Islam. Religion, History, and Civilization* [2003]). Magyar fordításban több írása is megjelent a *Tradíció* évkönyvekben, illetve az *Axis Polaris* című folyóiratban. Ember és környezetének kapcsolatával foglalkozó kötetei a világon egyedülálló módon – valóban szellemi, metafizikai perspektívákban – a környezeti, ökológiai válság legmélyebb gyökereit tárják fel (lásd például: *The Encounter of Man and Nature. The Spiritual Crisis in Modern Man* [1968] vagy *Religion and the Order of Nature* [1975]). További a tradicionális tudással és tudományokkal kapcsolatos kötetei: *Knowledge and the Sacred* (1981); *The Need for a Sacred Science* (1993). Magyar nyelven legutóbb a Magyar Hüperión folyóiratban jelent meg környezetvédelmi kérdésekkel foglalkozó, jelentős írása „Néhány válasz a vallással és a környezettel kapcsolatban" címmel (*Magyar Hüperión* [Budapest], 2. sz. [2013] 223–231. o.).

Okita, Kiyokazu (?)

Jelenleg a Japan Society for the Promotion of Science poszt-doktori kutatója a Kyotoi Egyetem Indológia Tanszékén. PhD fokozatát 2011-ben az Oxfordi Egyetem Teológiai Fakultásán szerezte, doktori dolgozata egy tizennyolcadik századi Gaudíja Vaisnava szerző, Baladeva Vidjábhúsana filozófiájára, illetve más védantikus iskolákkal való kapcsolatára fókuszál. Legutóbbi kutatásaiban a Gaudíja tradíció esztétikai aspektusait vizsgálja, különös tekintettel a Rasa-teóriára a

16. századi Rúpa Gosvámí tanításai alapján. Előadóként és kutatóként a Floridai Egyetem Vallástudományi Tanszékén és a Hamburgi Egyetem India és Tibet történelmével és kultúrájával foglalkozó részlegén is dolgozik.

RAINE, KATHLEEN JESSIE (1908–2003)

Brit költőnő, kritikus és tudós. Főként William Blake, William B. Yeats és Thomas Taylor műveivel foglalkozott, de komoly érdeklődést mutatott a spiritualitás különféle formái, elsősorban a platonizmus és a neoplatonizmus iránt. Rendszeres szerzője volt a *Studies in Comparative Religion* című negyedévente megjelenő, vallási szimbolizmussal foglalkozó folyóiratnak. Keith Critchlow, Brian Keeble és Philip Sherrard mellett 1981-ben társalapítója a *Temenos* című periodikának, majd 1990-ben a *Temenos Akadémiá*nak, ahol kifejthette platonikus és neoplatonikus nézeteit a művészeteket és a kultúrát illetően. Egyik fő kutatási témája a 18. századi angol platonista, Thomas Taylor (1758–1835) volt, akinek több művét is megjelentette. Jelentős művei közül néhány: *Blake and Antiquity* (London, 1979, Routledge); *Defending Ancient Springs* (Ipswich, 1985, Golgonooza); *William Blake* (London, 1985, Thames Hudson); *Yeats the Initiate* (Maryland, 1986, Barnes and Noble Books); *Golgonooza. City of the Imagination. Last Studies in William Blake* (New York, 1991, Lindisfarne Press); *Blake and Tradition* (London, 2002, Routledge). Önálló verseskötetei közül néhány: *Stone and Flower* (1943); *Living in Time* (1946); *The Pythoness* (1949); *The Year One. Poems* (1952); *The Hollow Hill, and other poems 1960–1964* (1965); *Six Dreams: and other poems* (1968); *The Oracle in the Heart, and other poems, 1975–1978* (1980); *The Presence. Poems, 1984–87* (1987); *Living with Mystery. Poems, 1987–1991* (1992); *The Collected Poems of Kathleen Raine* (2000).

SCHUON, FRITHJOF (1907–1998)

Tradicionális gondolkozó, spirituális tanító, művész. Gyermekkorától fogva intenzíven érdeklődött a metafizika, a filozófia és a vallások iránt. Könyveiben a nyugati és keleti hagyományok, szellemi tanítások legbensőbb lényegére irányította a figyelmet. Az 1930-as évektől intenzíven tanulmányozta a keleti kultúrákat, különösen az iszlám világot. Járt Algériában, Marokkóban, Egyiptomban és Indiában. Algériában találkozott szúfí mesterével, Sejk Ahmed al-Alawível. Rendszeresen publikált többek közt a *Voile d'Isis* (később *Études Traditionnelles*) és a *Studies in Comparative Religion* folyóiratokban. Több, mint húsz önálló kötete jelent meg, amelyek a hagyományos és modern civilizációk szinte minden területét érintik. 1948-as műve: a *De l'Unité transcendante des religions* (magyarul: lásd alább) az összehasonlító vallástudomány alapműve. Az 1950-es években érdeklődése az indián tradíció felé irányult. Thomas Yellowtail, a varjú indiánok sámánja révén az indián hagyományok legjelesebb képviselőivel került kapcsolatba. Később a sziú törzs tagjává avatták: a Wichapi Wiyakpa ('Ragyogó Csillag') nevet kapta. Magyar nyelven eddig megjelent könyvei: *Az isteni tudás* (Budapest, 1993, A Hagyomány és a Transzcendencia Iskolája); *Az emberi állapot gyökerei* (Budapest, 2001, Arcticus Kiadó); *A vallások transzcendens egysége* (Debrecen, 2005, Kvintesszencia); *Szufizmus: Fátyol és Kvintesszencia* (Érpatak, 2006, Sophia Perennis). Egyéb írásai, művészeti alkotásai magyarul többek között az *Arkhé,* a

Pannon Front, a *Tradíció* évkönyvekben, az *Axis Polaris,* a *Magyar Hüperión* folyóiratokban jelentek meg.

Serradell, Phillip (?)
Korábban pékmesterként tevékenykedett Portlandben, Oregon államban. Mély érdeklődéssel fordult a tradicionális tanulmányok és az organikus földművelés felé, feltárva így mesterségének szakrális alapjait és jelentőségét. Jelenleg családjával Észak-Kaliforniában él.

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.