



Ars Naturæ

Ökológiai, társadalmi, kulturális folyóirat

VII. ÉVFOLYAM 13–14. SZÁM

„Omnis ars naturæ imitatio est”

Életharmónia Alapítvány
Szeged, 2016

TARTALOMJEGYZÉK

- HARMATI MINKA
A Nap gyermekei (5)
- LORD NORTHBOURNE
A virágok szépsége (11)
- JEAN COOPER
A taoista kert szimbolikája (26)
- MÉZES ZSOLT
Gondolatok az életvezetés természetéről (37)
- SÁNTA GÁBOR
A Fekete István-jelenség (45)
- PIERRE HADOT
A költői minta(kép) (58)
- RUDOLF PANNWITZ
Az individuuum sorsa és meghaladása (67)
- HORVÁTH RÓBERT
Tudatökológia és mélyökológia (73)
- ANANDA K. COOMARASWAMY
A szépség mibenlétéről és érzékeléséről (87)
- BETTINA BÄUMER
A szív ura: Abhinavagupta esztétikája és a kasmíri saivizmus (101)
- ABHINAVAGUPTA AZ ESZTÉTIKÁRÓL
– Idézetgyűjtemény (115)
- LAKI ZOLTÁN
Az élőről (124)
- AL-GHAZÁLI
Isten szépséges neveiről (142)
- KÜHÁR FLÓRIS
A misztikus természetszemlélet alapjai (157)
- A SZÉPSÉG KÖZÉPKORI ELMÉLETE – *Dionüsziosz Areopagitész és Aquinói Szent Tamás a szépségről. Ananda K. Coomaraswamy magyarázataival és kommentárjával (175)*
- JEAN HANI
Templom és kozmosz (193)
- LEOPOLD ZIEGLER
Szagrális építőművészet (199)
- KURT ALMQVIST
A teilhardiánus bálványimádás szempontjai (206)
- PHILIP SHERRARD
Teilhard de Chardin és a keresztény vízió (214)

Ars Naturæ
Ökológiai, társadalmi,
kulturális folyóirat

Megjelenés: évente két szám

Főszerkesztő: Kocsi Lajos
Szerkesztő: Umenhoffer István
Szerkesztőségi munkatársak:
Horváth Róbert, Koncz Zsuzsa,
Laki Zoltán, Murányi Tibor
Tördelés, tipográfia: Kocsi Lajos
Képszerkesztő: Martin Péter
Grafikus elemek: Matuska Ágnes

Kiadja:
Életharmónia Alapítvány
6724 Szeged,
Öthalom utca 38/B.
www.eletharmonia.hu
Terjeszti:
Életharmónia Alapítvány
Kapható: Budapesten
a Filosz Könyvesboltban,
az Írók Boltjában és
a Párbeszéd Könyvesboltban
Megrendelhető:
info@arsnaturae.hu,
70/314-84-11

A borítón Telepy Károly
*Vizesés Tivoliban a Vesta-
templommal* (1894, olaj, vászon,
117,5×80 cm) című festménye
látható (Kieselbach Galéria)

Nyomdai munkálatok:
Innovariant Nyomdaipari Kft.,
6750 Algyő, Ipartelep 4.

ISSN 2061-764X

© Életharmónia Alapítvány, a
Szerzők, Kieselbach Galéria

Tevékenységeink és a folyóirat
kiadásának támogatásáért
köszönetet mondunk:
Kiss Róbert Tamás
és Szőke Zoltán uraknak

arsnaturae.hu



„A TERMÉSZETTEL ÉPPOLY FELFOGHATATLANUL KÜLÖNBÖZŐ
VISZONYBAN ÁLLUNK, MINT AZ EMBEREKKEL; ÉS AHOGY A
TERMÉSZET A GYERMEK SZÁMÁRA GYERMEKIEN MUTATKOZIK
MEG, ÉS ÖRÖMEST SIMUL HOZZÁ GYERMEKI SZÍVÉHEZ, ÚGY
AZ ISTEN FELÉ ISTENINEK MUTATJA MAGÁT, HARMÓNIÁBAN
ANNAK MAGASRENDŰ SZELLEMÉVEL.”

NOVALIS




Adrian Ludwig Richter: Genovéva (1848)

HARMATI MINKA

A NAP GYERMEKEI

*„Ne csodálkozz, ha mást nem nézek sohasem:
Napomra vetem csak folyton tekintetem.”*

Angelus Silesius

gy nyugtalan nyári hajnalon, amikor még az álom sem hozott enyhülést, biciklivel nekivágtam a világnak. A friss, hűs levegő kiszellőztette az áporodott bánatot a szívemből, s a pirkadat üde hangjai elcsendesítették zajongó gondolataimat. A madarak lelkesen köszöntötték a közelgő pitymallatot, a füveken még harmat ringott. Ahogy mindig, most is a víznél kerestem vigaszt. A tó sima tükre egykedvűen terült szét, áttetsző vize nagy mélységet sejtetett. Néma áhítattal – mintha szűz hóban lépkednék – sétáltam beljebb és beljebb, rezzenetlen felszínén fodrokat hagyva magam mögött. S ahogy testem egyre könnyebb lett a víz ölelésében, úgy lett egyre könnyebb nehéz lelkem is. Nem maradt más, csak a tó és én, de határaitam lassan elmosódtak: a vízben feloldódva belesimultam a természet örök szépségébe. Miközben úsztam a hajnali békecsövegben, a felkelő Nap vetett magára egy pillantást a tó tükrében, s a vízcseppek hunyorogni kezdtek. A látóhatár mögül lassan fény áradt szét, és bearanyozta az ezüst derengést. A világ varázsütésre megváltozott: az ébredező természet a Nap felé fordította arcát, s szemében tisztelet és öröm csillant; én pedig csöndes áhítattal néztem az

újjászületés naponta ismétlődő csodáját, mely bennem is új reményt keltett. Ilyen lehetett a legelső hajnal is.

Minden a fényvel kezdődött.

Pusztaság és üresség uralkodott a mélység fölött. „*Legyen világosság!*” – szólt az isteni parancs, s a szunnyadó világot felrázta a nappal és északa kérlelhetetlen metronómja. Az első pirkadat óta a fényhez kötődik minden kezdet: a hajnalhasadás a világ születését ismétli meg. A régi ember még nagy tisztelettel fordult a napkelte felé, s reggelenként hálátelt szívvel köszöntötte égi atyját. Életének rendjét a világosság és sötétség váltakozása szabta meg; azért is töltötte el rettegéssel a napfogyatkozás, mert a nagy eligazító eltűnése az őskáosz rémképét idézte meg. Azokban a korokban, amikor az ember még nem bálványokkal, hanem valódi istenekkel vette körül magát, a főisten gyakran Nap-jegyeket viselt. Az ókori Egyiptomban, a fény országában a napbárkán utazó Ré uralkodott, de más népek is gyakran hódoltak a napszekéren közlekedő, kegyeket osztó vagy életet felperzselő hatalom előtt. Miként az általuk megszemélyesített égitest, úgy a napistennek is meghaltak vagy eltűntek a föld színéről alvilágjárásuk – személyes napnyug-

tájuk – idejére, de nem veszett nyomuk örökre, hanem megújulva, diadalmasan feltámadva mindig visszatértek.

Bár az élet természletes ritmusa felborult, még ma is sok mindent a fény jelenléte vagy hiánya határoz meg. Nemcsak egy-egy nap indulása, hanem az ember személyes életének kezdete sem képzelhető el fény nélkül: minden újszülött *napvilágra* jön; az anyaméh sötét, rejtett mélyéből a kinti világosságba érkezik, s nyiladozó szemével a fény és árnyék különbsége az első, amit érzéklni képes.

A természet is a fény növekvő–apadó ciklusát követi: akár egy kaleidoszkóp, úgy fordul lassan évszokról évszakra, mindig más színeket és mintákat mutatva. A legszembetűnőbb változás tél és tavasz közt megy végbe. A kikelet felfoghatatlan varázslat, amely alól senki nem vonhatja ki magát; a nagy ébredés ideje ez. Nem hiába esik az igazi évkezdést márciusra, a tavaszi napéjegyenlőség idejére: az újév a fény diadalának napján köszönt be. A rakoncátlan tavaszi szél messzire kergeti a téli sötétséget, s világosságot fúj szertesztét. A tetszhalott természet a napfény első csókjától feleszmél, sápadt arca halvány pír kap, és bátoratlanul ébredszik. Télen megfagyott és beszűkült erei kiengednek, meglassult vérkeringése felpezsdül, és minden mozgásba lendül. Áradnak a vizek, duzzadnak a rügyek, harsognak a színek. Az addig hűvös, szenttelen levegőt illatok izgatják, a csöndet hangok tarkítják. A világ szíve meglágyul és felmelegszik, s a fagyott, merev föld is oldódni kezd, és ölében már új élet bizserég.

A sötétség rejtekében készülődő csodákat is a fény hívja elő. A remény már a téli napfordulókör felcsillan: ekkor szület-

tek a napistenek, s ahogy a fény fokozatosan erőre kap, úgy kel életre a természet is. Mikor a Nap jut uralomra és sugarait egyre bővebben ontja a földre, a természet kivirul – és vele együtt az ember is –, ezért a régi időkben tavaszünnepekkel köszöntötték a Fényt, a nagy éltetőt; azon a bűvös nyári éjszakán pedig, amikor leg-hosszabban ül trónján a világosság, tűzszertartásokkal ünnepezték a világosság sötétség felett aratott győzelmét.

Tavasszal a világot napsugarak szövök be és fénnel itatják át, s ha a fény már nem fér meg a földben, szétrepeszti talajbörtönét és a felszínre tör: előbújnak az első virágok, a tavasz hírnökei.

A virágok élete titokban kezdődik. A magok és gumók a mélyben várakoznak, hogy elérkezzen az idő. Ritmusukat a Nap vezényli, s mikor jelt ad, nyújtózni kezdenek az égi karmester felé. A nyáron napfényben fürdő és színes szíromleplekbe burkolózó mag megőriz egy szikrányi fényt, s télre magával viszi a földbe. Tavasszal a kis fénycsíra a Nap hívására felocsúdik mély álmából, és addig nem nyugszik, míg újra atyja színe elé nem kerül. A fény mozgásra bírja a holt anyagot, hogy ami addig láthatatlanul készülődött, az végre teljes pompájában megmutakozhasson. S mikor elérkezik az idő, a virág felfedi lényét és a világ elé tárja: *ki nyílik. „Mi az, ha valami nyílik? Ha megnyílik. Ha az, ami a legmélyen van, bent, az egyszerre kívül megjelenik. Ha a misztérium látvánnyá lesz. Megvalósul. Ha a rejtély megnyilatkozik. Ez a virág. A növény misztériuma. A teremtett világ legmélyebb titka. A legbelső, ami most itt kint van, egészen az ágak hegyén. A megfoghatatlan, amit most letéphetek és illatát szívhatom.”* (Hamvas Béla) Először bátoratlan, apró

és sápadt fejcskék merészkednek elő: a korai virágok – hóvirág, krókusz, téltemető – a fiatal lányok ártatlan rácsodálkozásával és üde bájával néznek szét a világban. Ruhájuk színe és illatuk még szegyenlősen visszafogott, míg a később kibomló virágok már érettebb nőiességet sugároznak.

A virágfakadás a szépség túlcseréje. A Nap egyszer szikrázó jókedvében fénymagokat hintett a földre, s azok atyjuk hívására évről évre kihajtanak. Amikor a rügy télitődik, és nem tudja tovább magában tartani féltve őrzött titkát, a feszültségtől szétpattan és színeket fröcsköl a természet zöld palettájára. Goethe írja, hogy „a színek a fény tettei – tettei és szenvedései. Ebben az értelemben elvárhatjuk tőlük, hogy felvilágosítással szolgáljanak a fényt illetően.” A virágok egész lényükkel vallanak róla. A bennük felhalmozódott színtelen fényt – mint megannyi prizma – színek kavalkádjára bontják fel s hintik szertesztét. A láthatatlan égi sugarakat megkötik és érzékelhető földi formába öntik. Közben azonban a határtalan fény felbomlik, és az addig osztatlan, végtelen Egész a színek fogságába kerül: a virágok a fényt színekbe zárják, de fel is fedik, s bennük a Nap elérhetetlen teljessége válik megfoghatóvá.

Gyakran támad az az érzésem egy-egy virág láttán, hogy fény utáni sóvárgásában elszakad szárától, s szirmai tarka pillangóként szárnyra kelnek. Pedig a virágok mozdulatlan fényörzök: a Nap szolgálata

alatt strázsálnak, eget és földet, anyagot és lelket, láthatót és láthatatlant összekötve. Hamvas Béla „nyílt létnek” nevezi ezt a különös, átmeneti állapotot, s így magyarázza: „A növény két világban él és kettőt köt össze: a föld alattit, azt, ahol a halottak vannak, ahol az anyag van és a föld felettit, ahol a lelkek vannak, s ahol a szellem van. Ezért a növényi lét nyílt, olyan, mint a hid vagy a kapu, nyitva kifelé és befelé, felfelé



Flora istennő. Római falfreskó, Stabiae (1. század körül)

és lefelé. Nyíltabb, mint az emberé, aki a földtől már elvált és a földalatti sötétség felé tehetetlen. A virág, mint a növény szellemi szerve, lélekszimbólum. A sötét rész, a gyökér, a halottaké, akiknek teste lent van; a virág, a világos rész, a halottaké, akiknek lelke fent van.”

A virág a növény világos része, lelke és szelleme. Bár gyökere a mélybe nyúlik, s a sötét, nedves talajhoz köti, de lénye egésze a Nap felé tör. A fent és a lent feszültségéből, a föld és az ég egyszerre munkálkodó, széthúzó erejéből fakad a viráglét intenzitása. Röghöz kötött, még-



Evelyn de Morgan: Flora (1894)

is fényre hajló. Hősies küzdelem és nemes törekvés ez, hiszen *„teljesen egyetlen célnak szenteli magát: alantás végzetéből menekülni a magasság által; kijátszani, áthágni a súlyos és komor törvényt, kiszabadulni, a szoros szférát áttörni, kitalálni vagy segítségül hívni szárnyakat, a lehető legmesszebbre szökni, legyőzni a tért, hol a sors fogva tartja, más országhoz közeledni, behatolni egy élő és mozgó világba”* (Maurice Maeterlinck). A virágok az égi világ szépségének földi megtestesítői, s vágyódva néznek valódi hazájuk felé. Gyakran öltenek napszerű alakot, és szirmaikat örök emlékeztetőül fénnel itatják át. Felragyognak és megnyílnak az örömtől, ha a Nap rájuk pillant s ők felelhetnek neki. A napraforgó le sem veszi róla a tekintetét, más növények pedig levéltáncot járnak tiszteletére, mert *„annyira érzékenyek a világosságra, hogy táncuk lassúdik és gyorsul aszerint, amint a felhők eltakarják vagy fölfedik az eget, melyet figyelnek”* (Maurice Maeterlinck). Ha viszont nincs kinek virulni, bezárkóznak: a legtöbb virág, köztük a tulipán, a kikerics és a mályvafélék hajnalban szétnyitják, estére pedig összehúzzák köntösüket, s fázósan betakarózva töltik az éjszakát.

Néhány virág viszont fordítva cselekszik, s éppen akkor nyílik, amikor a Nap aludni tér. Egyszer egy alkonyi sétán lettem figyelmes erre a szokatlan jelenségre: egy bokornyai virág megállásra késztetett, mert a kis sárga, narancs és ciklámen kelyhek valósággal világítottak. Úgy tűnt, mintha a nappal magukba szívott napfényt sugároznák vissza a félhomályba. A lángható virágok emléke még sokáig elkísért, és azóta egész másként tekintek az éjben nyíló virágokra: kis útmutató lámpások, éber jelzőfények a sötétedő világban.

Nemcsak fénylő voltuk, de illatuk is éjszaka élhető át a legintenzívebben. Amikor a virágok pompája csak korlátozottan érvényesül, s nappali ékességeik háttérbe szorulnak, szépségüknek egy másik, láthatatlan arca válik érzékelhetőbbé. Színük és alakjuk a szemet gyönyörködteti, de illatuk mélyebb régiókba hatol. Színes szíromművészetük a festéssel rokon, míg a mindent átható illatár a virágok hangtalan zenéje. Az illat ősbibb, erősebb és öntudatlanabb harást vált ki, mert a szín és a forma kizárható, de az illat megállíthatatlanul szétárad, és az ember egész bensőjében visszhangzik ez az illékony költészet. Akkor is magával ragad, ha a forrása nem látható: a holdvirág napnyugta után nyíló hófehér, illatozó szirmai és az éjjeli jázmin bódító parfümje nem marad hatástalan az arra tévedőkre. Az angyaltrombita lecsüngő virágai sem zenezóval igézik meg környezetüket, s a nagy csodatölcsér – lánykori nevén estike – is alkonyatkor nyújtja legmesszebb illat-karjait. Mert az illat a virág láthatatlan mozgása, néma jelbeszéde, mellyel távolra elérhet és sokatmondó üzeneteket hagyhat annak, aki érti ezt a finom, légies nyelvet.

A tavasz illatai még óvatosak és gyengék, s a korai virágoknak gyakran szinte nincs is illatuk: gyermeki tisztasággal és szándéknélküliséggel nyílnak a világba. Minél áttetszőbb egy illat, annál szűziesebb hatást kelt. Az illattalan „gyermekvirágokat” lányok sora követi: az ibolya illata kedvesen szólongat, a tulipáné titokzatosan éteri, a gyöngyvirágé és a jácinté tisztán cseng. A fehér kökörösín is lány-virág szelíd, szőke fejével, bársonyosan puha öltözékével és gyengéd, enyhén édes, anyagtalan kipárolgásával.

Vannak olyan tökéletes illatok, melyek már-már nem is hatnak eviláginak. Hamvas Béla írja, hogy *„amikor az első ember bűnbe esett és a természetet magával rántotta, a Paradicsomból a növény is a földre zuhant. De minden lény közül eredeti lényéből a legtöbbet a növény mentette meg. Enélkül a virágot és illatot egyáltalán nem is lehet érteni.”* Akit megcsapott már valaha a virágzó jázminbokor illata, egy percig sem kételkedik ebben, mert – Hamvas szerint – a jázmin az a virág, amely az Édenkertből a legtöbbet mentette meg. *„Ahogy aranyárga porzóival a májusi harmattól duzzadt zöld gallyakon sűrűn nyílik, fehér és fehér, ez a szüziesség illata, az üdvözült boldogság illata, ami-ben semmi homály, semmi megtört, semmi keserű, semmi szenny.”* Ahogy haladunk előre a nyárban, egyre érzékibb és bujább aromák ingerlik a természetet: a csábítás, a szerelem, a mámor illatai, a rózsa és a virágzó olajfa érett szépségének diadala. A fokozhatatlan csúcspont fájó tökéletessége. De amikor a vad örület elcsitul és megnyugvásba hajlik, az illat is átlényegül: a liliom egykor érző, szenvedélyes lelkéből átszellemült, túlvilági vágy párolog, s az őszi virágok már nem illatukkal, hanem rendületlenségükkel vívnek ki elismerést.

Amint a virágok színekké és illatokká formálják a fényt, megjelennek a szépség lovagjai, a méhek. A fény hívására bújnak elő tavasszal, s remekül értik a szín- és illatnyelvet. Már Vergilius is megemlékezik róluk *Georgicájában*: *„Mondjam-e még, amidőn az arany nap a föld üregebe / Űzi a tél hidegét és nyár tüze lángol az égen: / Rengeteget-rétet beröpülnek a méhek azonnal, / S megszíván a virág bíbor kelyhét, a vizekre / Inni le-*

libbennek. Sosem értettem, mily örömtől / Fűtve, szülötteik így etetik, míg mesteri módon / Friss viasz-ágyakat és lépes mézet remekelnek.”

Hogy mily öröm fűti a méheket, azt egy virágos réten fekve értettem meg. Fö-löttem az ég, alattam a föld, körülöttem tarkálló vadvirágok. A nektárt őrző kelyhekben méhek mártóztak meg, s boldog elégedettségükben békésen zümmögtek. Szorgos, mégsem kapkodó serénykedésük a világ legidillibb munkájának tűnt. Nem is munkának, sokkal inkább szolgálatnak. Hiszen életük értelme a napfénygyűjtés: a virágok lelkét halmozzák fel és őrzik meg. A virágport kis aranyrögökként hordják sötét kaptárjaikba, s a kezdetben sápadtfehér lép sürgölődésük nyomán sugárzó aranyráccsá válik. A virág napfényből lepárolt tiszta nedveit, a földi napesszenciát ehetővé alakítják és aranysejtekben őrzik: a méz cseppfolyósá vált napfény, csorgatott, édes arany.

A méhek a virágok szolgálói. Ezek a kifinomult szépérzékkel megáldott lények igazán nemes lelkeket választanak csodálatuk tárgyául, s hűségesek is maradnak kiválasztottjukhoz. Úgy hódolnak előttük, mintha megannyi kis apró Napot tisztelnének bennük, de nemcsak a virágokat, hanem azok égi atyját is csodálják. Akkor is ismerik a Nap állását, ha felhők takarják, s csalhatatlan iránytűjük útmutatása szerint szárnyas aranyzilánkokként röpködnek. Felderítőik örömtánccal tudatják a hírt, ha gazdag lelőhelyre bukkannak, s a jelzőmozgás koreográfiáját szintén a Nap rendezi. A kaptárban örök nyár uralkodik, de ha a világosság téli álmát alussza, a méhek is visszavonulnak, s összébújva próbálják átvészelnéni a sötétség zord hónapjait, hogy

tavasszal ismét a virágok szolgálatába állhassanak. S létezhet-e nagyobb öröm, mint fényben és szépségben fürödni?

Aki üldögélt már méhektől zsongó, árnyas lugasban, az ismeri ezt a mámort, a létezés csodájának röpké felvillanását. Hamvas írja, hogy „*a csoda pillanata az, hogy valami megtelik és túlrad és kicsordul. Megvalósul. Ahogy a jázmin és az olaj megtelik szépséggel és önkívülettel, és az ágak csúcsán kicsurog. Ez a virág.*” A virág a megvalósult, láthatóvá vált fény, mely némán zengő naphimnuszként dicséri életetőjét. A virágok, bár a föld lakói, az Ég küldötteiként mégsem tartoznak ide igazán: szívükben a Nap heve sugárzik, melyet apró földi helytartókként őriznek és árasztanak szét a világban. Mintha folyton mámorban élnének, s a kívülállóknak szelíd mosolyával, a szépség igézetében törnek megállíthatatlanul teremtetők felé. A kis égi jövevények, a fény megtestesülései az isteni szellem ragyogásáról adnak hírt.

A télen rejtőzködő ragyogás tavasszal, az első napsugárral minden évben feltáruul, és a Nap új életet lehel a földre. *Similis simili gaudet* – hasonló a hasonló-nak örül: a világosság hívó szavára a lények fénytermészete felébred, s életetőjük felé hajlanak. A Napból születő virágok égi atyjuk felé törnek, a méhek pedig melléjük szegődnek, hogy eltegyék télire a napfényt. S akár a virág magjában, az emberben megbújó kis fénycsíra is minden tavasszal kihajt, és örvendezve köszönti az újraszülető világosságot, mellyel ő maga is rokon, mert „*habár a Nap fénye beragyogja az egész világot, ha nem lenne a szemben egy szikrája a fénynek, senki sem pillanthatná meg a Nap fényét*” (Dzsalál ad-Dín Rúmí).

LORD NORTHBOURNE

A VIRÁGOK SZÉPSÉGE*

„Nagyon fontos megérteni, miért érdemes kertet létrehozni – hogy egy kert miért (vagy miért lehet) sokkal több, mint csupán az érzékek gyönyörködtetője. Az ok a következő. Isten megengedi számunkra, hogy legjobb tudásunk szerint utánozzuk az Ő Paradicsomát, ha mégoly tökéletlenül is, feltéve, hogy sosem feledjük: minden szépség egyedül Tőle származik és mindig meg is marad Őbenne, hiánytalanul és mindörökre.”

A szerző egy barátjához írt leveléből



A formáik, színeik, vagy illatuk miatt vonzó virágokat évezredek óta csodálják, szeretik és termesztik; de talán még soha annyira, mint napjainkban, Európában. Mindenki tudja, legalábbis tudni véli, mi a virág.

Mintegy száz éve a virágokra is elkezdték alkalmazni a modern szcientista szemléletmódot. Ezt is szükséges számításba vennünk, mivel manapság oly sokan gondolják, hogy ez az egyetlen nézőpont, amelyből megtudható, mi is a virág valójában, s amely alapján megfelelően elhelyezhető a dolgok rendszerében.

Tudományos szempontból a virág a zárvatermők (*Angiosperma*) törzsének egészére jellemző. Akár feltűnő és vonzó, akár nem, elsőslegesen egy olyan mechanizmus, amely biztosítja a pollenek átjutását az egyik virág portokjáról a másik, ugyanazon fajhoz tartozó virág bibéjére. A szembetűnő virágok esetében ez rendszerint egy rovar testén történik. A virágok alakja, színe és illata kapcsán úgy vélik, azért fejlődtek ki így a természetben, hogy magukhoz vonzzák a rovarokat, melyek közbenjárása kompenzálja

a növények mozdulatlanságát és lehetővé teszi egy távolabbi egyed pollenjétől a megtermékenyülést. Egyébként pedig, amint azt mindenki tudja, a szél is szállíthat polleneket; ilyen esetekben a virág rendszerint kicsi és nem feltűnő, noha virágzásuk szemet gyönyörködtető lehet számunkra.

Tudományos szempontból az, hogy a virágok azzá fejlődtek, amik, pusztán a rovarokhoz és a szélhez való viszonyukkal kapcsolatos tényezők kölcsönhatásának következménye.

Minthogy a virágok a hasznos magvak és gyümölcsök, s némely esetben, mintegy melléktermékként a méz nélkülözhetetlen előfutárai, nyilvánvaló ökonómiai kapcsolat áll fenn a virágok és az emberiség között. Az ember előnyt kívánt ama tényből is, hogy a virágokat szépnek találjuk, és megkísérelte érvényre juttatni a virágokhoz való viszonyának élvezeti szempontjait a virágkertészet életre hívásával. Tudományosan szólva minden másfajta viszonyulás, legyen az esztétikai vagy egyéb, csak esetlegesnek és mellékesnek tekinthető.

A modern tudományos nézőpont semmi mást nem vesz figyelembe, csak a közvetlen és tapintható hasznot, amely a szó tág értelmében „ökonómiai”, tehát „gazdaságos” az egyén vagy a faj számára. Ebből kifolyólag teljesen haszonelvűnek nevezhető. Eszerint minden élőlény (beleértve az embert is) minőségeire és életmódjára elvileg úgy tekinthetünk, mint ami elsőslegesen csupán eszköz a lény vagy faja létbeli folytonosságának biztosítására, a környezeti kényszerek és a más lényekkel és fajokkal való versengés közepette. Ha esetleg el is fogadunk más hatásokat, azok csakis másodlagosnak tekinthetőek.

Akad néhány olyan tudós és tudományfilozófus, akik azt mondanák, hogy még a fenti kijelentés is tendenciózus, hiszen olyan szavakat használ, mint „haszon”, „eszköz” vagy „versengés”, és ily módon azt a látszatot kelti, mintha az evolúció folyamata és általában véve a létezés hátterében valamiféle alapvető szándék és célkitűzés húzódna meg. Számukra semmiféle ilyen szándék nem létezik, a földi élet pusztán a körülmények véletlen kombinációjából eredően jött létre, feltehetően egyedülálló módon, és végül bizonyosan eltűnik majd egy hasonlóan véletlenszerű kataklizmában. E nézet szerint csupán az elemi részecskékre ható vak erők léteznek, s az ezek következtében létrejövő társulásaik és szétválásaik alkotják a világegyetemet és mindazt, amit magában foglal. Ily módon semmiféle tapasztalatunknak, semmilyen törekvésünknek, a szépségről, a jószágról és a nagyszerűségről, valamint bármiféle célról alkotott egyetlenegy fogalmunknak, s persze bármely ezekkel kapcsolatos teisztikus felfogásnak sincs semmiféle végső jelentősége.

Ez a kétségbeesés filozófiája, melynek egyik fő szószólója Bertrand Russell. Azzal az igénnyel lép fel, hogy az egyetlen intellektuálisan elfogadható alapot nyújtsa egy életfilozófia kidolgozásához, és a modern tudomány felfedezéseiből származtatható egyetlen lehetséges logikus és intelligens dedukciót képviselje.

Függetlenül attól, hogy vajon készek-e elfogadni bármely vallási vagy kvázi-vallási eszkatológiát, feltehetően igen kevés olyan ember van, aki szíve mélyén képes beletörődni abba, hogy a létezés végső soron értelmetlen. Ám a felfogást, miszerint a földi élet a létezésért vívott küzdelem, amelyben minden teremtmény vagy faj saját előnyéért harcol, kíméletlenül elménkbe csepegtették az evolucionista eszmék élharcosai.

E nézőpontot érintőlegesen érdekes lehet összevetni egy másikkal, mely igen elterjedt volt a tizenkilencedik században, s amely szerint minden, mi a földön létezik, nem a saját maga, vagy faja hasznáért, hanem az emberiség javára teremtett. Az evolucionista nézőponttól abban különbözött, hogy „kreacionista” volt, s látszólag inkább vallásos, mintsem tudományos szemléleten alapult. Részben azért tűnt el, mert az evolucionizmus kiszorította a kreacionizmust, részben pedig azért, mert alkalmazhatósága áthidalhatatlan nehézségekbe ütközött. Azt kellett bizonyítania, hogy nem csupán számos, az ember számára haszontalannak tűnő dolog, de legádázabb ellenségei is valójában az ő saját és kizárólagos javára teremtettek. Azonban túlságosan is közel állt az evolucionista állásponthez abban, hogy lényegében éppoly haszonelvű volt. Mindkettő arra a tendenciára példa, amely a közvetlen és kézzel fogha-

tó előny vagy hátrány szempontjából kíván számot adni mindenről. Nem más ez, mint a materialista tendencia.

A közvetlen előnyök és hátrányok figyelembevétele fontos lehet a földi életben, de bármely egyedül ezekre alapozó teória teljes mértékben elégtelen arra, hogy magyarázattal szolgáljon az élőlények, a növények, állatok és főleg az emberek formáira és viselkedésére vonatkozóan, és nem kevésbé alkalmatlan arra, hogy létüket, változatosságukat, illetve minőségeiket és főként szépségüket indo-

feltételeznénk, legyen az bensőleg akár harmonikus, akár zaklatott. A virágok képe örömteli feleslegességet fejez ki, amely nehezen összeegyeztethető bármely olyasféle kegyetlen és vad elképzeléssel, mint a létért folytatott egyetemes küzdelemé, úgy véve, mintha ennek hatása tette volna e képet azzá, ami, illetve ez részesített volna minket a virágok megmagyarázhatatlan és indokolatlan áldásában.

Küzdelem persze létezik, ez nyilvánvaló; ám azon időbeli korlátozások következménye, amelyek elhomályosítják az alapvető harmóniát, azt a harmóniát, amely a virágok megfoghatatlan szépségéből ragyog. A küzdelem úgymond felületi; nem ez alkotja ama alapvető erőt, amely formába önti a természet világát, s még kevésbé ez teremtette meg a virágok szépségét. A „létért való küzdelem” elmélete szerint minél pompásabb egy virág, annál jobb az esélyei a rovarok odacsalogtatására, s ezáltal a beporzásra és a faj fenntartására. Ez jól hangzik, de nem felel meg a tényeknek. Hogy



Edward Burne-Jones: A zarándok és a rózsaszíve. Falikárpit (1901 körül)

a virágok esetében a szépség az a minőség, amely különösképpen szembe-tűnő és vonzó számunkra.

A létért folytatott egyetemes küzdelem elgondolása nagyon antropomorf. Valószínűnek tűnik, hogy amikor a természet világára inkább konfliktusként, mint harmóniaként tekintünk, akkor saját elménk állapotáról teszünk tanúbizonyságot. Ezen elmeállapot sokkal erősebben átszínezi látásmódunkat, mint

a virágok milyen vonzerővel hatnak a rovarokra, igen csekély mértékben függ össze pompás külsejükkel vagy méretükkel. Lubbock letépkedte a muskátlik szirmait, és azt tapasztalta, hogy a rovarok éppúgy rájuk szállnak, mint korábban. A szőlő, a repkény, a puszpáng, az egres, a szikomorfa virágai aprók és zöldek, mégis heves versengés tárgyai a rovarvilágban, talán a legtöbb feltűnő virágnál is fokozottabban. A kerti madárbirs

(*Cotoneaster horizontalis*) nemzetsége fajai közül a legkevésbé látványos virágokat hozza, ám a leginkább vonzó a rovarok számára. A liliomok és magnóliák sem tűnnek különösebben vonzónak, míg a rózsák, pipacsok és bazsarózsák igen. Olyan kontrasztok is léteznek, mint a füge és a jukka között, amelyek beporzása egyetlen kicsi és specializált rovarfajtól függ: a füge virágai teljesen rejtettek, a jukka nagy fehér virágai viszont büszkén lebegnek jókora bokrétákban a magasra nyúló szárazokon. Egy bőséges cukorforrás, például egy cukorgyár hulladéka, bár egyáltalán nincs reklámozva, sokkal vonzóbb a méhek számára a legragyogóbb virágoknál. Röviden, a vadon tenyésző növények virágainak színeire és formáira nem adhat kizárólagos magyarázatot egyetlen olyan teória sem, amely pusztán funkcionális vagy hasznossági aspektusait veszi figyelembe.

Fogadjuk hát el minden további nélkül, hogy a virágok szépsége és illata nem a véletlen műve, de nem is maguknak a növényeknek vagy az embernek kizárólagos és kézzelfogható hasznáért nyilvánultak meg. Az az álláspont persze fenntartható, ám sem így, sem úgy nem bizonyítható, hogy egyedül az ember látja a szépséget mint olyat; mindenesetre közhely, hogy nem minden ember látja ugyanúgy, s némelyek teljesen közömbösek iránta. Innen ered a mondás, hogy „a szépség a szemlélő szemében létezik”, s bizonyos értelemben ez így is van, ám e szót két különböző módon is értelmezhetjük. Egyfelől jelentheti, hogy a szépség merőben szubjektív, s ebből következően a szemlélőtől függetlenül nincs igazi benső valósága, vagy másfelől, hogy rendelkezik saját benső valósággal, ám ez

csak annyira hozzáférhető az egyén számára, amilyen mértékben ráhangolódik.

Az első értelmezés szerint a szépség kevesebb az embernél és az ő természetének eredménye; a második szerint viszont nagyobb, de legalábbis az emberi individualitásnál mint olyannál egyetemesebb. Az első magyarázat összhangban áll a tudományos és evolucionista szemlélettel. A második nem, mert valami olyasmit is figyelembe vesz, ami a tudomány hatáskörén kívül esik. Magában foglalja azt is, hogy a szépség objektív és egyetemes, hogy valósága független a természetben való megnyilvánulásától, és ebből következően elidegeníthetetlenül rejtelmes, megfoghatatlan és megmérhetetlen.

Ha így van, a szépség semmi esetre sem az anyag valamely véletlen attribútuma; hanem az egyetemes valamiféle megnyilvánulása a relatívban. A végtelen megnyilvánulása a végesben, s ez esetben a szépség valódi jelentősége nem élvezeti vagy esztétikai szempontjában rejlik, hanem szimbolizmusában, avagy rejtett tanító képességében.

A szépség hagyományos társítása az igazsággal nem szentimentalizmus vagy hóbortosság, mivel a pozitív minőségek, melyekhez a szépség is tartozik, állandó valóságok. Csak az anyagi és romlandó formák mulandóak, amelyeken keresztül a minőségek örökké jelenvaló lehetőségei többé vagy kevésbé tökéletlenül megnyilvánulnak.

A materializmus pontosan abban áll, hogy figyelmét a mulandó formákra korlátozza. Akár tudományos, akár népszerű és közérthető álcáját ölti magára, ennek következtében szemben áll minden olyasmivel, amit egy materializmustól nem szennyezett vallás tanít,

nevezetesen, hogy az anyagi világ csak a nem-anyagi világ szempontjából magyarázható, a látható a láthatatlanéból, a mérhető a nem-mérhetőéből; s hogy a végső igazságot az utóbbi rejti magában, nem az előbbi.

Ez persze semmiképp nem jelenti azt, hogy az anyagi és mérhető dolgokat figyelmen kívül kellene hagynunk, vagy le kellene becülnünk, egyszerűen csak tekintsük őket annak, amik, mégpedig egy náluk mérhetetlenül nagyobb, átfogóbb és maradandóbb valóság szimbólumainak vagy nyomainak. Itt is, mint mindig, a megfelelő egyensúly megőrzéséről van szó. Ezt csak úgy tehetjük meg, ha a lényegi alapelveket tartjuk szem előtt, és a megfigyelésből származó tényeket ezeknek megfelelően értelmezzük.

Jelen esetben a szem előtt tartandó fő alapelv a megfoghatatlan és a mérhetetlen metafizikai felsőbbrendűsége, avagy transzcendenciája a megfoghatóhoz és mérhetőhöz, azaz a minőségnek a mennyiséghez képest.

Mennyiség nélkül az általunk ismert univerzum nem létezhetne. A minőségek megnyilvánulatlan lehetőségek maradnának. Minőség nélkül – ha ugyan beszélhetnénk ez esetben bármiről is létezőként – nem lenne felfogható; a pusztán szám teljes mértékben absztrakt jellegével bírna, amelyre, ahogyan René Guénon kimutatta, a mennyiség fogalma végső analízisben redukálható. Egy ilyen helyzet szigorúan véve el sem képzelhető, mivel nem vagyunk képesek fogalmat alkotni az egyhangú megkülönböztetetlenségről, a tiszta káoszról. Ugyanezen okok miatt meg sem valósítható. Mindazonáltal ez az az állapot, amely felé a világ tart, noha teljesen elérni sosem képes.¹

Nem igazán meglepő tehát, hogy a prioritások felcserélése és kifordítása, meglehetősen logikus módon, egyfajta nihilizmusban csúcsosodott ki, a „makacs kétségbeesés” filozófiájában, amelyet különösen Bertrand Russell hirdetett, illetve mások is, akik közvetve szintén arra a meggyőződésre jutottak, hogy ez az emberi élet rendezésére szolgáló egyetlen racionális alap. Ha betartjuk a prioritások megfelelő rendjét, a virágok szépsége, egy alapelv kifejeződéséként s nem véletlenként felfogva, közvetlenül, intellektuálisan, bármiféle érzelmesség igénybevétele nélkül képes megtanítani bennünket arra, hogy a kétségbeesés filozófiája ostobaság.

Szabad-e ily módon, ha csak képletesen is, a szemétkosárba hajítani a teljes életművét oly sok rátermett és művelt, a logika és a szövegmagyarázat terén magasan képzett embernek, akik mély meggyőződésből azért küzdöttek, hogy megmentsék az emberiséget az önpusztítástól? Ugyan mit tettek, mivel érdekeltek ki ilyen bánásmódot? Nos, nem tettek egyebet, mint a szemétkosárba dobni, képletesen vagy másként, a „perenniális filozófia” egészét, amely a világ szentírtaiban őrződött meg, e filozófia minden magyarázatát és példázatát, amelyeket azok a szentek és bölcsek hagytak ránk, akiket a világ ősidők óta tisztel, minden vallást, minden hagyományt, röviden mindazt, ami mostanáig értelmet adott az emberi életnek. És, tegyük hozzá, ami még ma is értelmet adhat neki; s nem egy meghamisítottat, amelyet ők adnának, hanem az egyetlen igaz értelmet.

Ha igazuk van, ők legyenek a realizmus új korszakának avatárjai és prófétái, amely korszak felváltani hivatott a téveszmék

évezredeit; ám ha tévednek, a műveikre használt „ostobaság” kifejezés túlságosan is enyhe és jóindulatú. Nem olvasottságukat kérdőjelezzük meg itt, nem is logikai következetességüket, még csak nem is jó-hiszeműségüket (ugyanis a „jóhiszeműség” jelenlegi értelmében nem tesz különbséget tévedés és igazság között); hanem azokat az alapvető feltevéseket, melyekre filozófiájuk logikai struktúrája épült.

Az itt szembeállított két filozófia esetében a kiindulópontok homlokegyenest ellentétesek, tehát, még ha létezik is felületes hasonlóság módszerük vagy kialakulásuk között, valójában semmi közös sincs bennük. Az egyik a jelenségekből kísérli meg levezetni az alapelveket, a másik metafizikai alapelveik fényében törekszik a jelenségekre tekinteni. Az első egy lehetetlen feladatra vállalkozik, következésképpen egyfajta káoszban vagy nihilizmusban végzi; a második páratlan nehézségű feladatot akar végrehajtani, mely sohasem teljesíthető be tökéletesen, legkevésbé a saját erejére hagyatkozó ember által, ám ez az a vállalkozás, mely minden más felvállalt próbatételt igazol.



Persze nekünk is mondhatná valaki: „Nem pontosan azt csinálod, amit kritizálsz? Valamely jelenség tanulmányozása révén egy alapelvhez igyekszel eljutni, ugyanis a szépség kétségtelenül egy jelenség, hiszen megfigyelhető.”

Bármely ilyesfajta kérdés épp a lényeg nem értéséről tanúskodik, tudniillik hogy a szépség mint olyan nem egy jelenség és nem megfigyelhető; ami megfigyelhető, az az anyagi vagy lelki entitás, amelyen keresztül a szépség bizonyos mértékben

és bizonyos módon megnyilvánul. E módzatok végtelen változatossága – melyek mindegyikében elérhet egy afféle tökéletességet, amely tükrözi egyetemességét –, éppen a lényegi univerzalitásról tanúskodik, arról a tényről, hogy a szépség lényegét tekintve egy princípium és nem véletlen, nyilvánuljon meg akár egy virágban, egy csillagban vagy egy emberi lélekben.

Annak kijelentése, hogy a szépség egy princípium vagy kiemelt jelentőségű metafizikai archetipikus lehetőség, semmit nem tesz hozzá ahhoz a közvetlen és felbecsülhetetlen hatáshoz, amelyet megtapasztalása vált ki bennünk. E tapasztalat képes kisebb vagy nagyobb mértékben kizökkenteni és kiemelni „magunkból” azáltal, hogy bepillantást enged valami-be, ami nagyobb nálunk, jóllehet hordozója csupán egy szerény kis virág. Amennyiben ez megtörténik, úgy a tapasztalás „természetfeletti”, akár felismerjük eként, akár nem.

A szépség szükségképpen valami ilyesmi kell, hogy legyen, különben nem egyéb, mint végső jelentőség nélküli tűnékeny illúzió. Ha végső soron semmi jelentősége nincs, akkor semmi másnak sincs, ideértve magunkat is. A természetfeletti elutasítása logikusan és elkerülhetetlenül valami olyasmihhez vezet, mint a kétségbeesés filozófiája.² A logika kiindulópontjaként szolgáló meggyőződések vagy alapfeltevések maguk is szükségképpen logika felettiek, olyan értelemben, hogy miként maga a létezés vagy egy virág szépsége, ők maguk nem lehetnek a diszkurzív bizonyítás tárgyai.³

Kevés olyan ember van, akire a virágok ne lennének hatással. Az embereknek a virágokkal kapcsolatos rokonszenve és ellenszenve különféle. Ugyanez igaz ter-

mészetesen a szépség érzékelésére, annak számos egyéb alakjában. E közhelyes tények látszólag azon gondolatot erősítik, hogy az egész téma az egyéni ízlés szépségeinek függvénye. Ám ha a szépség az, amit az előző bekezdésekben mondtunk róla, univerzalitása és transzcendenciája magában foglalja azt is, hogy léteznie kell valamely valós vagy kvázi-abszolút kritériumnak, amely alapján elvileg megítélhető. A jó és rossz ízlés közti különbségtétel nem lehet teljesen önkényes, pusztán divat vagy korszak kérdése, ahogy csupán emberi megítélési szabályok alkalmazása sem. Az olyan ízlésbeli különbségtételek, amelyek teljes mértékben valamely individuális vagy kollektív sajátosságból fakadnak, igazából igen korlátozott és átmeneti jelentőséggel bírnak. Másfajta megkülönböztetések azonban feltárhatnak megközelítésbeli eltéréseket, amelyek mélyebbek, mivel tárgyaik tanító vagy szimbolikus jellegével állnak összefüggésben. A virágok tárgykörében felmerülő ízlésbeli különbségek semmi esetre sem csak az első típusba tartoznak; sokkal több mindenre mutathatnak rá, több mindent tárhatnak fel, mint az emberi alkotásokra vonatkoztatott különbségtételek, mivel ezeket nem érintik és nem bonyolítják bizonyos lokális vagy nemzeti stílusok és technikák eltérései.

Egyes körülmények között valamely konkrét virág szimbolikus valósága kerül túlsúlyba, ám ez csak akkor fordul elő, ha valamely szabályszerű és bevett vallás vagy hagyomány szimbolizmusának részét képezi. Példaként említhetnénk a rózsát a kereszt közepében, ahol az ötszirmú virág jelképezi a „kvintesszenciát”, amely a négy elem szempontjából centrális és principiális szerepet betöltő,

megnyilvánulatlan *quinta essentia*; vagy a lótuszt a Buddha trónjaként, horizontális, ám felfelé fordított szirmaival, a víz színén lebegve; esetleg a *fleur-de-lyst*, amit mi íriszként [vagy liliomként] ismerünk, a Szentháromsághoz társított formájával. Ilyen esetekben az egyes virágokhoz társított szimbolizmust specializált szimbolizmusnak nevezhetnénk, melyek szempontjából a virágok szépsége mellékes.

Ehelyütt azonban főként a virágok általános szimbolikájával foglalkozunk, kevésbé specializált megnyilvánulásaikban, illetve eme szimbolizmus ahhoz való viszonyával, amit többnyire egyszerűen egyéni vagy kollektív ízlésnek nevezünk.

A virágok általános szimbolizmusának egyik szempontja, mely felett gyakran átsiklanak, a következő. Ahogy mindenki tudja, a virágok funkciója kizárólag a növények szaporodása. Általában a virág azon részei, amelyeket különösképpen csodálunk, például a szirmok, a másodlagos nemi jelleghez tartoznak, szorosan kapcsolódva a növény parányi elsődleges nemi jellegéhez. Ezek együttese büszkén parádézva, vidám nemtörődomséggel lengedezik a sokkal földiesebb részek, a növény szerkezetéért és táplálkozásáért felelős szervek felett, a növény számunkra legvonzóbb részét alkotván. Ilyenformán a virágok minden más élő organizmusnál sokkal teljesebben és tökéletesebben példázják a szexuális funkció primordiális ártatlanságát, szépségét és öntudatlan fesztelenségét. E funkció, mint szimbólum és mint a teremtés primordiális tetteinek örök megújítása, lényegét tekintve szent; de a bukott ember, aki elveszítette ártatlanságát és öntudatlanságát, és semmilyen módon nem képes visszanyerni ezeket, megszenteltelenítheti és pros-



Elisabeth Sonrel: Flora körmenete (1895–1910)

tituálhatja. A szexuális funkciót övező, minden emberi társadalomban fellelhető tradicionális korlátozások és tabuk figyelembe veszik e tényeket. Sokaknak, különösen napjainkban, e korlátozások kíméletlennek és haszontalannak, vagy éppen pszichológiailag betegesnek tűnhetnek, ám ezeket a bukott ember jelenlegi szükségleteihez szabták és mindenekelőtt lelkének megóvására szánták. Az utóbbi megfontolás szinte semmilyen szerepet nem játszik a jelenkori, oly égető kérdésekről szóló vitákban, pedig messze ez a legfontosabb, és sokkal lényegesebb a jelenlegi elkényelmesedett jólét valamenyi szempontjánál.

Isten törvényeivel való tudatos összhang kívántatik meg tőlünk, a szabad akarat adományáért cserébe. Egy ilyen tökéletes, ám öntudatlan összhangot szemléltetnek a virágok, itt és most, annak illékony szimbólumaként, ami azok-

ra vár az örökkévalóságban, akik teljes mértékben tudatos összhangot valósítanak meg ebben az életben.



A virág-szépség minden egyes megnyilvánulása bizonyos fokig egyedülálló és páratlan. Egy vadrózsa, egy madonna-liliom, az anemóna, a szártalan kankalin, a legtöbb krókuszféle, a kockás liliomok, a gyöngyvirág, egy vadcserezsnye vagy vadalma (utóbbi valóban vad változatában elég ritka), a tőzgeboglár... De miért is folytatnám? Hiszen a lista sohasem érne véget; de legalább leszűkíthető, ha csak olyan virágokat veszünk figyelembe, amelyek vadon teremnek vagy a szabadban természetűek Nagy-Britanniában.

A megnevezett virágok közül egyik sem fogható máshoz, és felesleges is összehasonlítani őket egymással. Jelen sorok írója tudatában van annak, hogy sa-

ját személyes preferenciái nagy szerepet kaptak a felsoroltak kiválasztásában, de ennek semmi jelentősége. Az olvasók némelyike talán kitörölne párat, mások még hozzátennének néhányat, de ennek sincs jelentősége, feltéve, hogy bármely megnevezett növény egyedüli módon nyilvánít meg valamely szépséget, amely túl van az összevethetőségen, avagy, ahogy oly jelentősen mondtuk, „e világon kívüli”.

Létezik természetesen számos kevésbé feltűnő virág is, amelyeket jogosan ide sorolhatnánk, ha alaposabban megvizsgálánánk őket, így például a fű- és sásfélék, amelyekben a szín viszonylagos egyöntetűsége emeli ki a forma szépségét. Aztán akad még sok olyan is, amelyek kontrasztként vagy háttérként nélkülözhetetlenek, ily módon hangsúlyozva pompásabb társaik szépségét, ilyenek az ernyősvirágzatúak, a lóherék, a galaj és így tovább. A tökéletesség fokozatainak és sokféleségének végtelen változataiból áll össze a kép, s ezek némelyike valóban összehasonlíthatatlan – azaz csak ama tény által korlátozott, hogy egyéb tökéletességeket kizár – míg mások alacsonyabb fokúak és más módokon korlátozottak. Ilyenformán nem téves a „tökéletesség” szó alkalmazása, noha a szó legszigorúbban vett jelentése szerint valami abszolút, s mint ilyen, nem korlátozható. Ám a világról beszélünk, és pontosan ez a világ: a tökéletesség megnyilvánulva a tökéletlenben, az abszolút a relatívban, a végtelen a végesben; a világ minden része visszatükrözi az egészet. A világ paradox avagy misztériózus vagy csodás jellege virágainak derűjében, finomságában és extravaganciájában éppoly tisztán s világosan tükröződik, mint más módokon.

Egy kertész vagy botanikus már bizonyára észrevette, hogy a felsorolt virágok mind fajok, azaz felbukkannak vadon élő növényekként itt vagy más országokban. Nem tartoznak a megszámlálhatatlan hibridek vagy változatok közé, amelyek csak természetve fordulnak elő, s manapság kényelmesen „kultúrnövény-változatnak” nevezik őket. E kultúrnövény-változatok tudatos erőfeszítés eredményeképpen jöttek létre, hogy kiterjesszék a virágok által nyújtott gyönyöröket olyan formák kiválogatása révén, amelyek nagyobbak vagy ragyogóbb színűek vagy feltűnőbbek azon vadon élő fajoknál, melyektől származnak; azonfelül a kertész vagy a virágvásárló számára így sokkal szélesebb választék áll rendelkezésére, mintha csak a fajokra kellene szorítkoznia.

E kultúrnövény-változatokra általában úgy utalnak, mint „nemesített” változatokra; a talán leggyakoribb és legrégebb „nemesítési” eljárás a szirmok megsokszorozásában áll, úgynevezett „dupla” virágot eredményezvén. A kettős virág vagy a szokatlan méretű és pompájú virágok, illetve más, a szokványostól való egyéb eltérések időnként a természetben is előfordulnak, a legtöbb kultúrnövény-változat kialakulása az efféle „rendellenes példányok” szelekciójával kezdődött. Különlegességeik gyakran még jobban kidomborodnak és felerősödnek az intenzív termesztés feltételei között. A mesterséges szelekció e lehetősége – amely gyakran jelentős változásokat okoz a növények külső formájában – volt az, ami Darwin számára alapot nyújtott a természetes kiválasztódás teóriájához.

Bármi legyen is a magyarázat a vadvirágok szépségére, ahhoz nem férhet kétség, hogy egy tudatos szándék húzó-

dik meg a természetük által előidézett változások mögött; s ez természetesen az emberiség vágyainak kielégítése. Mivel e vágyak sosem voltak oly nagyratörők, mint napjainkban, így kielégítésük eszközei sem oly könnyen beszerezhetők, s ez a helyzet a virágokkal is. Az újdonságok, a szenzációhajhászás és a mennyiség (amely a méretet éppúgy magában foglalja, mint a számot) utáni jelenkori vágyakozást a változatok létrehozásának újabb módszerei és a gyors propaganda is tovább erősítik és táplálják.

Milyen mértékben és milyen értelemben lehet a múlt és a jelen virágtermesztői munkájának eredményét tulajdonképpen „nemesítésnek” nevezni? E munkásság számos régóta meghonosított kedvencet hozott létre, így a dupla rózsákat és szegfűket, a nagyra növelt gyöngyvirágot, az árvácskák, kankalinok és medvefüvek végtelen változatait, a kettős bazsarózsákat, a krizantémokat és dáliaikat, a fuksziákat és muskátlikat, tulipánokat, íriszeket és így tovább. Némelyikük szinte minden kertben látható, ami nem meglepő, hiszen végtelenül pompásak és elbűvölőek. Fennáll azonban annak veszélye, hogy kiszorítják őket még újabb variációk, melyeknek zavarba ejtő sokféleségét számtalan katalógus tárja elé, ahol a nyelv minden erőforrását a végsőkig feszítve igyekeznek leírni feltűnő színeiket, gigantikus méreteiket és szenzációsan mutatós összehatásukat.

Meg sem kíséreljük tagadni, hogy e szenzációs újdonságok némelyike valóban szép, alkalmanként nagyon is szép, de talán megengedhető felvetni azt, hogy túlságosan sok esetben többet veszítünk, mint nyertünk. Az új floribunda rózsák nem hazudtolják meg nevüket, de

legtöbbjük formátlan, színük pedig gyakran hihetetlenül rikító, vad; egy ágyásnyi modern rózsza összehatása valóban megdöbbentő, de ennél alig több. A legutóbbi kardvirág is hasonló hibákkal küzd; az új sárga nárciszok művirágnak tűnnek, s bizonyos értelemben azok is; a ciklámenek, melyek a legkifinomultabban elegáns virágok közé tartoznak, óriásiak, eltorzultak és hivalkodóak lettek, az árvácskák hatalmasak és slamposak, a tubarózsa pedig gigantikus, olykor flancos és rózsaszín, korábbi határozottan takaros külsejének jellegzetességeitől megfosztva; a regale muskátlik jelentős kvalitásokkal bírtak, de ugyanezt a végzetet szenvedik el. Az embernek néha meg kell vizsgálnia a leveleket ahhoz, hogy eldöntse, vajon muskátli, petúnia, hibiszkusz, vagy mi a csuda áll előtte. A sarkantyúvirágok, kerti szarkalábak, klárkiák, tündérkürtök olyanná lettek, mint gyűrött színes papírból készült oszlopok, elveszítve alakjukból és mintázataikból fakadó korábbi eleganciájukat. Röviden szólva az általános tendencia afelel mutat, hogy az eleganciát hivalkodásra, a finomságot nyerseségre, a szépséget közönségessegre, a minőséget mennyiségre cserélik. Úgy tűnik, az emberek nem megsemmisíteni szeretnék egy virágot, hanem azt szeretnék, ha az kisütné a szemüket. Az illatnak a cifraság oltárán való feláldozására ugyan gyakran hallhatunk panaszt, de láthatólag éppoly gyakran el is fogadják elkerülhetetlen következményként.

Az imént kifejezett azzal kapcsolatos aggodalmak, ami a kerti virágokkal történik, meglehetősen széles körben elterjedtek, jóllehet kisebbségben vannak, akik tényleg foglalkoznak is velük. A „nemesített” változatok összességében véve messze a legnépszerűbbek, s a mű-

kertészeknek ezért éri meg természetni őket. A „vulgáris” szó egyszerűen annyit jelent, hogy „populáris”, és pontosan az a népszerű és közkedvelt, ami elkerülhetetlenül megegyezik a többség ízlésével és ez mindig is így lesz. Korábban láthattuk, hogy – lévén a szépség az, ami – az ízlés kritériumai sosem lehetnek teljesen önkényesek, ama tény ellenére, hogy az individuális és kollektív sajátosságok és divatok igen jelentős szerepet töltenek be megszilárdításukban, bármely esetről legyen is szó. E kritériumokat nem határozhatjuk meg egyszerűen az emberi reakciók szempontjából; a végső kritériumokat csak a szimbólumok területén kereshetjük, mivel az evilági jelenségek egyedül szimbolizmusukon keresztül kapcsolnak össze minket az abszolútummal.

Mármost kijelenthető, hogy a természeti valóság szimbolikája mindig közvetlenebb, mint a mesterségesé, noha ez nem szükségszerűen azt jelenti, hogy bármi, amit egészében vagy részben ember alkotott, mindig és minden körülmények között elutasítandó annak kedvéért, ami természetes, hiszen az ember sem hiába kapta képességeit és erőit.

A természeti valóság mindazonáltal mindig közelebb áll eredetéhez, és eredete minden dolgok Eredete. Az ember műve, vagy az ember kölcsönhatása a természettel, amikor főként saját vágyainak és kedvteléseinek kielégítésére irányul, mindig az Eredetről való elfeledkezés irányába tart. E feledékenység egyre nő, ahogy az ember büszkeségében mind többet és többet kérkedik saját feltételezett eredetiségével avagy „kreativitásával”. Valójában az ember soha nem teremtett semmit. A legtöbb, amire képes, hogy játszadozik az anyaggal és átrendez-

geti azt saját hasznára vagy kedvtelésére. Azonban amíg nem veszíti el szeme elől az anyag Eredetét, sem azt a tényt, hogy innen ered saját maga is – s ez többek közt azt is maga után vonja, hogy nem veszíti el alázatát –, addig műve valamint munkája törvényes és helyénvaló.

Bizonyos pontig tehát az élő dolgokban – például a virágos növényekben – jelenlévő lehetőségek megfontolt és körültekintő átcsoportosítása, elősegítése vagy épp visszafogása mind egyfajta gazdagodáshoz vezetnek, nem túlságosan súlyos áron; noha a gazdagodás inkább a mennyiség felé hajlik, a veszteség pedig a minőség rovására megy. Elkerülhetetlenül eljön azonban egy pont, ahol az egyensúly megbillen, ezt követően pedig a téves tendenciák egymást kezdik erősíteni, így nem csupán a veszteség lesz több a nyereségnél, de még a nyereségek sem lesznek kielégítőek és folyamatosan újakkal kell pótolni őket. Mindezt tovább súlyosbítja a kereskedelmi és üzleti szemlélet erőszakos benyomulása, nagy léptékű gépesített munkafolyamataival, szabványosításával és reklámjaival. Végül a kereskedelmi szempont gyakorlatilag az ízlés diktátorává válik.

Ezek után beláthatjuk, hogy a növénytermesztés korábbi időszakában nemesített változatok valószínűleg minőségileg felette állnak a későbbi termékeknek. A régimódi rózsák, tollas és egyéb szegfűfélék, violák és egyéb régebbi kedvencek, jóllehet elég mesterségesek, amennyiben „duplák”, mindazonáltal még mindig „e világból valók”, akárcsak a cifra- vagy medvefülkankalinok, árvácskák és ibolyák; szépségük kifinomult és titokzatos, még ha olyannyira „mutatósak” is. Ugyanez mondható el számos japán dísz-

cseresznyéről, juharfáról és bazsarózsáról is. Mindamellet az eme többé-kevésbé ősi kultúrnövény-változatok, valamint a számos kevésbé vulgáris utódjuk által képviselt gazdagodás is majdnem mindig a mennyiség és a szenzuális körébe tartozik; a vele együtt járó elszegényedés pedig mindig a minőség és a szimbolikus területéhez. S így láthatjuk, hogy a napjainkban uralkodó tendenciák miként tükröződnek vissza a növények birodalmában is, ezúttal a virágkertészet ágazatában. Ha e tükröződés kevésbé intenzív is, mint a vizuális esztétika területének más szektoraiban – nevezetesen a festészetben és szobrászatban –, az azért lehetséges, mert az itt felhasznált anyag az élő növény, amelynek legalábbis muszáj életben maradnia, s amíg él, sohasem veszíti el az összes természetes jellegzetességét.

A kertészek számára elérhető új kultúrnövény-változatok folyton növekvő sorához nagy számban adódnak hozzá idegen fajok is, amelyeket Nagy-Britanniában nagyjából az elmúlt száz év folyamán honosítottak meg. Egynémely szilárdan meggyökerezett kertjeinkben, éppoly erősen, akárcsak néhány korábban behozott növény, például a tulipánok, orgonák, bazsarózsák és rózsák, és nem is kevésbé méltán. Szegényebbek lennének a *Viburnum fragrans* [rózsás bangita], a királyliliom, a kék pipacs, és néhány újabb rododendron nélkül, hogy csak néhányat említsünk a legszelebb körben természetettek közül. Összességében egzotikus fajok százait, vagy akár ezreit is természetik a rajongók és csodálja sok-sok ember. A hibrideket természetesen kemény munka „nemesíteni”, főleg a liliomokat.

Azt mondják, hogy a növények szélesebb választékát lehet természetni a Brit

szigeteken, mint a világ bármely hozzá hasonlítható területén, s feltehetően így is van. Kertészeti szempontból itt csakugyan roppant gazdagság lehető fel; ez akár a bőség zavarához hasonlót is jelenthet: de ha így is van, ennek bizonyosan egy ártatlan fajtájáról van szó. Ám mindez csupán a kertészet meglehetősen szűk és mesterséges területére korlátozódik, és így csupán szerény kompenzáció a modern élet meszterkéltségének egy másik következményéért, a vadvirágok megfogyatkozásáért.

A föld iránti igény lakhatási, ipari vagy rekreációs célokra, a gyomok megfékezésére használt kémiai eljárások a farmokon és egyebütt, valamint a vidék megszállása a motorizált proletariátus által, akik patetikusan vágyat éreznek a szűz természet iránt, de fenyegetik létének folytonosságát, más tényezőkkel együtt mind oda vezetnek, hogy a vadvirágok rémisztően gyorsan tűnnek el, mennyiségüket és sokféleségüket tekintve egyaránt. A „természetvédelmi területek” létrehozása, noha igen kívánatos, miként egy értékes örökség megóvására tett más kísérletek is, nem képes helyreállítani ezt. Nem élő módon, csupán múzeumi példányként tudja megőrizni, noha a semminél ez is jobb.

Nemcsak a szűz természet iránti vágyakozás, de a virágok manapság igen elterjedt kultusza is mindenekelőtt annak a jele, hogy létezik egy öntudatlan reakció az iparosodott társadalom oly sok termékéhez társuló csúfsággal szemben; s e csúnyaság önmagában is jel: jelzi mindannak utálatosságát, ami előidézi azt.

Ha egy modern város összhangban lenne lakóinak valós szükségleteivel és rendeltetésével, szeretnék és menedékre lennének benne, ahelyett, hogy minden



*Charles Allston Collins:
Szemlélődések a zárdában (1851)*

lehetséges alkalommal vidékre vagy a tengerpartra menekülnének előle, gyakran kényelmetlenségek és vesződések árán is. Ám amikor így tesznek, akkor sem tudják maguk mögött hagyni a várost: az autót, a rádiót, az újságokat, a kartondobozokat; s ezáltal fokozatosan rombolják éppen azt, amit keresnek. Ez pedig végsősoron, még ha nem is tudnak róla, nem annyira a természeti szépség, hanem az Istennel való bensőséges kapcsolat. Valójában ezt keresi a virágok szerelmese is, s ha tudná, annyira már nem is törné magát feltételezett „nemesítésük” után; inkább készen állna elfogadni, csodálni, és talán megérteni.

Főként a terepen dolgozó botanikusok és a természetvédő társaságok tudják

és panaszkodnak is miatta, hogy néhány gondosan óvott területet leszámítva sorra pusztulnak ki ritka növényeink, így például az anemóna, a kockás liliom és számos orchidea. Mindenki számára szemmel látható a boglárkák, mezei margitvirágok, kereklevelű harangvirágok, kankalinok, gurgolyák, vadon élő nárciszok számának megcsappanása, összefoglalva, szinte minden olyan növényé, amelyek rétejüket korábban oly színessé, virágokkal ékesé tették. Itt van továbbá a szántóföldek gyomnövényeinek még inkább kétértelmű esete. A vadrepce esetleg kiiktatható, lévén mérgező és csúnya is, de a pipacs, a konkoly, a sárga krizantém, a mezei szulák és a búzavirág méltán csodálatot érdemelnek, mindamelllett ártalmatlanok ama terményekre, amelyekkel versengenek. A régebbi földművelési módszerekkel rendszerint többé-kevésbé kordában tudták tartani ezeket, de megsemmisíteni nem; a modern módszerek sokkal szélesebb körre terjednek ki. Ezek a gyomok, a földeken fellelhető nem kevésbé számos és bosszantó, de talán nem annyira látványos társaikkal együtt, még nem győztek le teljesen és nem semmisültek meg; ám ha a modern vegyi eljárásokat tovább folytatják és fejlesztetik még néhány évtizeden át, akkor gyakorlatilag el is tűnhetnek.

A legújabb fejlesztések egyike a műanyag virágok feltalálása. A modern technikák felhasználásával a természetes vagy természetett virágok alakjának és színének legszembetűnőbb jellegzetességeit igen nagy hasonlósággal leutánozzák; ez különösen a liliomokra érvényes. Ha a virágok értékének egyedüli kritériuma a virágdíszek széles körben alkalmazott dekoratív hatása lenne, nehéz lenne bármilyen elfogadható ellenvetést felhozni a

műanyag virágok felhasználására megfelelő körülmények között. Örökké tartanak, nem kell víz a fenntartásukhoz, lemoshatóak és félretehetőek, ha épp nincs rájuk szükség, kizárnak minden olyan veszélyeséget és kiadást, ami a valódi virágokkal együtt jár.

A múlt művirágai rendszerint felismerhetőek voltak s nem akartak másnak látszani, mint amik; sőt, gyakran valódi művészeti alkotások voltak: példaként megemlíthetnénk azokat a Távol-Keleten kagylókból készített elbűvölő „virágokat”, amelyek a díszítőművészet kifinomult és szerény változatának alkotásaiként mindenféle csalás nélkül bájolkák el az embert. Pontosan csalfa és félrevezető voltak ítéli kárhozatra a műanyag virágokat. Egy olyan kísérletet képviselnek, amely teljes mértékben és kizárólagosan próbálja lecserélni Isten műveit emberi csinálmányokra, a valóság egyre fokozódó elhomályosításával a látszat révén, az eredeti és nem hazug lecserélését arra, ami hamis, de igaznak tűnik; az elmaszkírozott halál egyre sikeresebben játssza az élet szerepét. Olyanok, akár egy holttest arcára fagyott mosoly. Templomokban való felhasználásuk a valódi virágok helyett legalábbis megszenteltetés; bárhol másutt pedig egyértelműen a rossz ízlés megnyilvánulása, s ennek megfelelően kifejező.

A művirágok maradandóságával feltűnő kontrasztban áll a valódi virágok tűnékenysége. E világban a szépség számtalan típusa közül a virágoké a legelterjedtebb és a legkevésbé elhalványuló, s ugyanakkor az egyik legkevésbé tartós is. A természetes virágok mulandósága azonban csak azoké az anyagi formáké, amelyeken keresztül szépségük kifeje-

ződésre jut, s nem magára a szépségre vonatkozik. E formák pedig folytonosan és ritmikusan megújulnak. Az idei vadrózsa nem azonos a tavalyival, ám szépsége igen; a minőség örök, csak az anyagi formában való megnyilvánulása mulékony.

Minden forma romlandóságának és ritmikus megújulásának témája gyakran felbukkan a világ szentirataiban. A létezés az örökkévalósághoz nem csupán a benne megnyilvánuló minőségeken, hanem ritmusain keresztül is kapcsolódik, amelyek mintegy kompenzálják az idő visszafordíthatatlan és mindent elnyelő jellegét. Ezt közvetlenül is érzékelhetjük, amikor egy húr ismétlődő és azonos rezgései egyetlen zenei hangot alkotnak. A virágokon, ahogy a zenén keresztül is, talán megtanulhatjuk meghallani a „szférák zenéjét”, amelyben az egész teremtés ritmusai egyesülnek a magasztalás egyetlen nagyszerű himnuszában.

Reginald Farrer, kiváló kertész és növénygyűjtő, aki számos fajt hozott be a Távol-Keletről s honosított meg nálunk, 1918-ban Kínában így írt egy magashegyi rétről:

„S ha a kínok és szenvedések kaktaklímái közepette, amelyek manapság mindenhol morajlanak körülöttünk, valaki kijelenti, hogy mindez a fecsegés a szépségről és a virágokról merő hiábavalóság, akkor azt kell, hogy mondjam, téved, és perspektívái hibásak. A halálos ítéletek és dinasztiaiak rövidéletű dolgok, de a szépség elpusztíthatatlan és örök, még ha tabernákuluma csak egy holnapra lehulló virág-szirom is. A háborúk és agóniák

csupán az ember útjára vetülő árnyékok: ahogy egymást követik, valamennyiükről úgy látszik, hogy mindennek véget vetnek, ám az ember folyton felemelkedik és megy tovább, a szépség halhatatlan gondolatától csalogatva és megvigasztalódva és átlelkesülve, amely alakra lel élete valamennyi reményében és örömeiben. Nem igaz, hogy „*Inter arma silent flores*” [„*Háborúban hallgatnak a virágok*”]; éppen ellenkezőleg, a végzet robajaiban józan eszünk és életben maradásunk még inkább attól az erőtől függ, amellyel képesek vagyunk meghallani azt a kis halk hangot, mely túlszárnyalja az ágyúgolyókat, és ragaszkodik életünk apró és csendes dolgaihoz, amelyek jönnek és mennek, mégis mindig itt vannak velünk, Isten kiolthatatlan lámpásaiként ama katasztrófa közepette, amivé az ember saját életét tette.”

A virágok mulandóságán nem kell bánkódnunk. Örökké jelenlévő emlékezete-

tői annak, hogy mik vagyunk. Újbóli megjelenésük ugyanakkor garancia azon minőségek állandóságára, amelyek bennük oly gyönyörködtetőek és kedvesek számunkra.

A valóság, amelyet a virágok szimbolizmusán keresztül megláthatunk, olyasmi, ami csak közvetlenül érzékelhető s fogható fel, miként a szépségük is; nem érhető el egyedül az elme analitikus vagy imaginatív képességei révén, nem foglalható semmilyen képletbe. A szimbolika megértése és a róla való gondolkodás egyáltalán nem haszontalan, de önmagában nem helyettesítheti és nem is idézheti elő a valóság közvetlen megragadását, amely elővételezetten megmutatkozik abban, ahogy az ember természetes és őszinte módon örömet leli és gyönyörködik a virágokban.

Egy nap a Buddha tanítványai összegyűltek, hogy meghallgassák mesterük beszédét. Ám ő egy szót sem szólt. Ehelyett lehajolt, leszakított egy virágot és a magasba emelte, hogy lássák. Az ott összegyűltek között csupán egyikük mutatta ki mosolyával, hogy megértette.

Fordította: Umenhoffer István

Jegyzetek

* Forrás: Lord Northbourne: *Of the Land and the Spirit*. Bloomington, 2008, World Wisdom, 163–180. o. – *A szerk.*

¹ A minőségek kérdéskörével kapcsolatban lásd még Vukics András: A redukcionizmus kritikája. *Ars Naturæ* (Szeged) V–VI. évf. (2014–2015) 9–12. sz. – *A szerk.*

² Bárcsak úgy lenne, hogy azok, akiknek vallásuk magában foglalja a természetfeletti elfogadását, alkalmaznák ugyanezt a logikát meggyőződésük kibontakozására – éppúgy, amint az elutasítók is alkalmazzák sajátjukra – ahelyett, hogy folyton a moralitás szempontjából vagy esetleges előnyökkel próbálnák igazolni azt, amit ez esetben lehetetlen kizárólagosan megtenni.

³ A témával kapcsolatban lásd Murányi Tibor: A következmények nélküli következtetés. *Ars Naturæ* (Szeged) V–VI. évf. (2014–2015) 9–12. sz. – *A szerk.*

JEAN COOPER

A TAOISTA KERT SZIMBOLIKÁJA*



A tipikus kínai kert a maga *jin-jang* szimbolikájával esszenciálisan taoista eredetű. A Han dinasztia uralkodói még hatalmas mesterséges parkokat építettek, hegyekkel, erdőkkel, folyókkal, tavakkal és tágas nyílt terekkel, melyekben a rendszeresen vadászott állatok otthonra lelhettek. Az őket követő, a taoizmus által erősebben meghatározott Hat dinasztia korának, majd a még későbbi Tang dinasztia idején a park átadta a helyét valami másnak. A taoizmussal inkább összhangban levő, csendes intimitást előtérbe helyező kertek váltak hangsúlyossá, melyek elsődleges feladata az volt, hogy az Eget (vagy Mennyet) a Földön megjelenítsék. A kert a Paradicsom szimbóluma volt, ahol minden életet védtek és tiszteltek. A Han dinasztia parkja a grandiozitás, a fényűzés és az extravagancia jegyében állt, a taoista park ezzel szemben a természetesség és egyszerűség tere volt. Az előbbi a vadász igényeit elégítette ki, az utóbbi a bölcsekét, tudósokét, és a természet barátaiét.

A korabeli tájfestészet és kertépítés rengeteget köszönhet a taoista filozófusoknak, akik inspirációjukat a Minden-ség Anyjaként illetve az Életet Dajkáló Méhként felfogott természetből merítették, mely örökké megújuló, valamint saját ritmussal és hangulatokkal bír. Amit a tájképfestészet kapcsán megfogalmaz-

tak, ugyanúgy igaz volt a kertépítésre is: *„A kínai festők intuitíve érezték és tudták, hogy az általuk megörökített formák egy magasabb, mindent felölelő Valóság látható, anyagi megnyilvánulásai; az Ige – nem testet, hanem – Élő Természetet alkotott.”*¹

*„A bölcsek magukban őrzik a Taót akkor is, amikor az objektív világra reagálnak. (...) Mármint, ami a tájakat illeti, ezek rendelkeznek fizikai és spirituális egzisztenciával is. (...) Az erényesek követik a Taót, és a Bölcsek is hasonlóképp tesznek. A tájak formáik segítségével tükrözik viszsza a Taót, ebben pedig örömeiket lelik azok, akik Erénnyel élnek. Ez vajon nem ugyanaz? (...). Az Isteni szellem végtelen, mégis alakot ölt, a formákat úgy teremti, hogy azok saját természetéhez hasonlók legyenek, ezzel pedig Igazság költözik a formákba és jelekbe.”*²A tájkép és a kert legfőbb különbsége, hogy míg az előbbi a természet grandiozitását domborította ki, addig utóbbi a bensőséges aspektusát.

Minden művészeti forma a *Csi [Qi]* mint kozmikus lélegzet vagy energia látható kifejeződése, mellyel összhangban kell állnia minden teremtésnek és teremtettnak, legyen szó festményről, költeményről, zeneműről, vagy egy kert megépítéséről. Nem véletlen, hogy ezek általában egymás mellett, egymással párhuzamosan fejlődtek és alakultak, és a kínai tudóstól elvárták, hogy minden mű-

vészeti ágban megjelenő inspirációt képes legyen megfelelően értelmezni. A kert az inspirációk megvalósításának és az inspirációk kifejeződésének egyaránt terül szolgált, legyen szó akár a szorosabb értelemben vett kertről, akár a bölcs vagy a remete minden lakott területtől távoli, festői szépségű tájon felépített kunyhójának környezetéről, ahol a kert megalkotása néhány fa elültetését jelentette.

A helyes elvek szerint megépített kertben nehéz megkülönböztetni az emberi kéz és a természet által létrehozott elemeket. Az ideális helyszín egyik ismérve, hogy „fák és hegyek között” található, illetve, hogy a „festői szépségű látványt a természet adja”. De legyen akár vadregényes hangulatú táj egy vízesés tövében, vagy csörgedező patak mellett, bambuszligetben, esetleg egy városi rezidencia udvarán, a kert mindig a lecsendesülés, a meditáció és a természettel való egyesülés helye volt.

A kert volt az „ember természetes otthona”, a ház és a kert elrendezése pedig mindig szem előtt tartotta a *feng suj* [*feng shui*] szakrális térrendezési alapelveit, amelyet szintén a Csível összhangban alakítottak ki, biztosítva a ház és kert egyensúlyát, mint ahogyan a természetben a *jin* és a *jang* egyensúlyban vannak. A lunáris *jint* a völgyek és vizek, míg a szoláris *jangot* az ég és a hegyek jeleníteték meg, szokásos *jin-jang* megfeleléseik révén (árnyék és napfény, hideg és meleg, mélység és magasság).

Bármilyen kicsi is volt a kert területe, sohasem egyszerű sík területként konstruálták meg. A kert egésze sem volt egyszerre belátható, határai nem voltak egyértelműek, ez pedig ritmust, folytonosságot, kiterjedést, valamint a tér és idő határtalanságának érzetét kölcsö-

nözte. A természethez hasonlóan a kert is folyamatos változásban volt a fény és árnyék váltakozása révén – mintha lélegezne. Ez szintén összhangban volt az évszakok ritmusával és az időjárásban megjelenő kontrasztokkal. A terek és formák vonalainak látszólagos szabálytalansága szintén a mozgás és életteliesség jegyében állt. „Minden szabályos és szimmetrikus [forma] idegen a szabad természettől”.³ Vagy, ahogyan másvalaki fogalmazott: „Az a változatosság és változás, ami a jin és jang egymásba fordulásából és egymással való interakciójából ered, a kínai kertészeket szabálytalan és meglepő formák keresésére ösztönözte. Ennek köszönhető, hogy a kínai kert mindig inkább a képzelőerején keresztül szólította meg szemlélőjét, nem pedig valamely más, a racionalitással inkább rokonítható mentális képességen keresztül. Kertrendezési szabályok és princípiumok természetesen léteztek, de ez nem eredményezett különösebb konformitást. A tájképfestészet alapelvei is ugyanezek voltak, a »san suj« [shan shui], azaz »hegy és víz«,⁴ amely egyaránt megjelenhetett nagyszabású látványként, de egyszerű tóként is, egy sziklával a közepén. Az alapelvek alkalmazása révén a legkisebb tereket is sokatmondó, mély, határtalanság érzetét keltő helyekké tudták alakítani, amelyek nem nélkülözték a rejtélyes elemet sem; a ligetek, sziklakertek, bokrok, kanyargós ösvények mind-mind azt a célt szolgálták, hogy a szemlélő figyelmét a közvetlen benyomás mögött feltáruuló valóságra irányítsák. Amint azt Rowley a nyugati és kínai művészet kapcsán megfogalmazta: „mi [nyugaton] egy szimpla nyílásra korlátozzuk a teret, mintha egy nyitott ajtó keretén keresztül látnánk rá

a mögötte levő tájra; ők [a kínaiak] ezzel szemben a végtelen teret sejtetik, mint akik már átléptek azon az ajtón.”²⁵

A kertet a maga teljességében csak akkor érthetjük meg, ha a természettel való kapcsolatában, minden természetihez való viszonyában értjük meg. Csang Cso [Chang Ch'ao] ezt a következőképpen fogalmazta meg: „Azért ültetünk virágokat, hogy a méhek meglátogassanak, azért emelünk kőhalmokat, hogy felhőket idézzünk, és azért nevelünk fenyőket, hogy felkeltsük a szelet. Banánfával esőt hívunk, fűzfával pedig a kabócákat csalogatjuk.” Ezek mind tradicionális szimbolikán alapuló asszociációk.

Noha a múltban az ember ég és föld közvetítőjének szerepét töltötte be Kínában, ez nem jelenti azt, hogy ő lett volna az univerzum mértéke. Feladata mindössze annyi volt, hogy fenntartsa a *jin* és *jang* közötti harmóniát és egyensúlyt. A kozmikus, uralkodó hatalom szerepét az „Egyetemes Egésként” felfogott Természet töltötte be. A kert segítette az embert a harmónia fenntartására irányuló erőfeszítésében, annak minden etikai implikációjával és jelentőségével. Csien Lung [Ch'ien Lung] szavait idézve, a kert „felfrissítette az elmét és szabályozta az érzelmeket”, megakadályozta az embert abban, hogy „eluralkodjon rajta az érzéki örömök, és elveszítse akarateréjét”. A kert által nyújtott örömök egyszerűek voltak, természetesek és spirituálisak. Egy szucsou-i költő így írt a kertről: „Aki belép, annak hangulata legyen nyugodt és fogékony; megfigyelőképességét használva fedezze föl a kert mintázatait, melyeket nem találomra, esetlegesen állítottak össze, hanem körültekintő mérlegeléssel építettek föl, mint ahogy a pavilonok páros táb-

lait helyezik egymás mellé.”²⁶ És amikor a szemlélő alaposan megértette az egyes objektumokat a maguk kézzelfogható valóságukban, akkor nekiláthat, hogy a kert lelkével kerüljön kapcsolatba, és megpróbálja megérteni a tájakat formáló rejtélyes erőket is.

A kert ideájához szintén hozzátartozott, hogy egész évben látogatható, így a színeit, fáit, virágait az évszakok változásaival együtt láthatta változni a szemlélő. A kertben felhúzott pavilonok és teraszok



*Ismeretlen festő műve
(Szung-dinasztia, 10–13. század, Hangzhou)*

értelme is az volt, hogy a nyári tűző nap és a téli hideg ellen egyaránt bizonyos védelmet nyújtanak, illetéknéppen integráns részei a kertnek. Ha valaki télen szeretett volna kiülni, és gyönyörködni a hóban, vagy a mandula- és szilvavirágzásban, a pavilonokból ezt is megtehetette. A hordozható vasüstben faszénparazsat vittek magukkal, ami elegendő meleget sugárzott ahhoz, hogy ne fázzanak, nagyobb üstökben pedig hólevet olvasztottak teázáshoz. A holdfény különösen inspiráló atmoszférát adott a kerteknek. Teliholdkor és újholdkor – e két, spirituálisan kitüntetett időpontban – ez még markánsabban megmutatkozott, ekkor gyakran ünnepeket, fesztiválokat is szerveztek. A legjelentősebb közülük az őszközép ünnepe volt, de a tavaszi nap-éjegyenlőség idejére eső Száz virág születésnapja [百花的生日 – *A ford.*] is fontos eseménye volt a kerteknek.

Ezek az építmények természetesen környezetükbe olvadtak. Ahogy a *Jüan je* mondja: „*Az építményeket úgy kell elhelyezni, hogy azok harmonizáljanak a táj természetes formáival.*” Amikor több pavilont teraszokkal kötöttek össze, gyakran követték a szomszédos csermelyek és patakok kanyarulatait és a domborzati adottságokat. A vizeken nem egyszer hidak íveltek át, amivel a vizeken való átkelés metaforáját is megidézték, ez pedig hagyományosan az átmenet, az evilági és az evilágon túli kommunikációját jelentette, valamint utalt az ember mint központi közvetítő már említett szerepére is. Érdemes itt megemlítenünk a „holdhidat”, mint a kifinomult esztétikai és szimbolikus szemlélet együttállásának kiemelkedő példáját: a víz felett ívelő, szabályos félkör alakú híd, a tiszta

vízben tükröződő másával együtt tökéletes kört alkotva idézte föl a teliholdat.

A tetők íveltek voltak, a mellvédek lécborítása pedig harmonikus és szimbolikus festést kapott. A harmóniát és az arányosságot mindig szem előtt kellett tartani, de a szimmetriát – a természettől idegen lévén – nem vették számításba. Így nem voltak gondosan nyírt és igazított fűszőnyegek vagy sövényzet, sem szigorú geometrikus formákba rendezett virágágyás. A „tájépítész” feladata volt az is, hogy az épületeket beleolvassza a környezetbe, mintha azok – akárcsak az ültetett fák – oda nőttek volna. „*Oda építünk pavilonokat, ahol a látkép kitárul, és úgy ültetjük a virágokat, hogy azok a tavaszi fuvallatot mosollyal üdvözöljék.*”⁷ A kert mindenre alkalmas volt: relaxációra vagy aktív tevékenységre, magányos szemlélődésre és tanulásra, de csoportos összejövetelekre is, ahol barátok találkoztak, hogy teát, bort igyanak, és a szabad levegőn étkezzenek. Költeményeket szereztek és zenét komponáltak, kalligráfiát gyakoroltak, vagy épp filozófiáról diskuráltak. Közkedvelt játék volt például az, amikor annyi idő alatt kellett egy költeményt megírni, amíg a víz tetején lebegő borospohár a pavilon alján csörgező vízen végighalad. Aki a feladatot nem teljesítette, annak kellett elkapnia és kiürítenie a poharat. Nem meglepő, hogy ezeket a pavilon alján kialakított kis csatornákat gyakorta szimbolikus formákba (például szvasztika, lótusz vagy a kínai tízes számot jelölő 十) rendezték. Előfordult, hogy kis vízesést és sziklákat is beépítettek.

A pavilonok nevet is kaptak: „*A függő szivárvány*”, „*Lótuszszilla*”, „*Titkos félhők*”,

„A nyolc harmonikus hang”, „Invitáció”, „Szemlélődés”, „Hold”, „Szívéljes forrás”, „Kellemes hűvösség” és így tovább. Néhány kertben Holdcsarnok is előfordult. Ezek általában félgömb alakú építmények voltak, amelyek mennyezetét belülről az éjszakai égbolt mására festették, és számtalan kis, színes ablakkal díszítették, melyek a holdat és a csillagokat idézték. A földön néha virágok nőttek, de általában inkább valamilyen folyóvíz csörgedezett, utalva a Hold és a vizek szoros kapcsolatára. „A Hold megmossa lelkét a tiszta vízben”, szól a mondás. S bár jól lehet mind a Hold, mind a vizek *jin* természetűek, a víz szimbolikusan a Napra utalt, mivel a vizek felfogják és visszatükrözik a Nap fényét, a *jang* minőséget.

A csarnokok mérete változó volt: nagyobb összejövetelek megrendezésére alkalmas termektől kezdve egészen intim, mindössze pár személy befogadására alkalmas kis pavilonokig terjedt a lehetőség. Utóbbiakban gyakran zenét és költeményeket élveztek. A kertben, ahol Ég és Föld találkozott, ezek voltak a harmónia természetes kifejezésének eszközei.

A pavilont a kertbe és a kert miatt építették. Nem öltött zárt formát, a kültér és a beltér nem vált el élesen. Ez utóbbi igaz a lakóépületekre is, melyeket nemcsak a *feng suj* szabályai szerint helyeztek el, de olyan szervesen illesztették a környezetbe, hogy a ház és a kert közötti határ szinte eltűnt. Az ajtók – ha voltak egyáltalán – mindig nyitva álltak. (Társadalmi szempontból a zárt ajtók egyébként sem minősültek különösebben udvarias gesztusnak, hiszen a kizárást fejezték ki. A nyitott ajtó, és az általa szimbolizált üdvözlő gesztus sokkal inkább összhangban volt a kínai temperamentum spontán, termé-

zetes kapcsolatokra hajló karakterével, mely a jellemző, nagycsaládos életforma következtében évszázadokon keresztül alakult). Az ajtónak így nem pusztán az volt a szerepe, hogy keresztül lépjenek rajta, hanem elsősorban az, hogy segítségével keretezzék a kert látványát vagy az azon túli tájakat. Erre kiváló példa a „holdajtó”: kör alakú nyílás, melyet nagy gondnal úgy helyeztek el, hogy különlegesen szép látványra nyíljk. Nem csupán minden nézőpontot a legteljesebb és legermészetesebb módon, annak előnyös oldalát megragadva hasznosítottak, de „*ha előnyt kovácsolhatunk egy szomszéd kilátásából, akkor nem szabadna vele megszakítani a kapcsolatot, mivel egy ilyen »kölcson-látvány« nagyon is szívesen fogadható.*”⁸

A ház a kertre nyílt, a kert pedig folytatódott a házban. A szobák közvetlenül az udvarra nyíltak, ahol virágzó fák álltak, és a központi tó, melyet virágok szegélyeztek. A tóban lehetőleg aranyszínű ponty úszott. A kertben növény és állat egyaránt helyet kapott, legyen szó akár halról vagy madárról. De nemcsak az állatokat és a növényeket tekintették élőnek: mivel minden részesült a kozmikus erőből, a *Csiből*, a hegyek és a folyók ugyanúgy élnek minősültek. A ház más módokon is kijutott a kertbe: nem volt ismeretlen gyakorlat, hogy a természetet szerető kínaiak kivittek egy-egy ágyat, és azt egy különösen kedvelt fa, bokor vagy virág közelében helyezték el, így biztosítva maguk számára, hogy az adott természeti jelenség változásának és szépségének egyetlen pillanata se vesszen el a szemlélő számára. Ilyen volt a holdvilágos-csillagos éjszakai égbolt is: gyakran töltöttek egész éjszakákat a szabad ég alatt, és győ-

nyörködtek a hold fényében. „*A holdfény úgy terül a tájra, mint szikrázó víztükör. A szellő a fák között sóhajtozva, gyengéden érinti meg a fuvolat vagy a heverőn hagyott könyvet. A víz sötét, fodrozódó tükre elnyeli a félholdat. Pirkadatkor friss fuvallat ébreszti az alvót, eléri az ágyat, és a világ minden porát kisöpri az elméből.*”⁹

Mindezek után fontos leszögezni, hogy a kert nem pusztán az esztétika, hanem a teremtés területe is volt. Emlékeztette az embert a négy évszak ciklusainak teremtő erejére, a születésre, érettségre, pusztulásra, halálra és újjászületésre, továbbá kapcsolódási felületként is szolgált ezekhez az erőkhöz.

A taoizmus és a buddhizmus csanban [japán: zen – *A ford.*] elért szintézise továbbvitte az ember és a természet bensőséges viszonyát. A csan buddhizmus és a kert a kínai lélek inspirációjának két fő forrásává vált, melyet a japánok adoptáltak, és folytattak. A későbbi, dekadens idők azonban a kert eredeti szimbolizmusát – vagyis, hogy az a Paradicsom földi visszatükrözése – kiüresítették, és a kert pusztán az evilági élvezeteket szolgálta – leszámítva a kolostorok kertjeit, ahol megőrizték a szimbolizmus jelentős részét és a kert meditatív aspektusát. Az impotens dekadencia ezen időszakában a kertbe beszivárogtak a mesterséges és extravagáns megoldások. Az ablakok formái önkényessé lettek: a teáskannát, állatokat, vázákat, legyezőket idéző formáknak már semmiféle kapcsolatuk nem volt a tradicionális szimbólumokkal, bár némelyik azért még megőrizte szimbolikus jelentését. Ezen aberrált formákat a *Jüan je* „ostobának és vulgárisnak” bélyegezte, amihez „*intelligens ember nagy óvatossággal közelít*”. (Képzeltjük, mi lenne a vé-

leménye a ma divatos műanyag darvakról és kertitörpékről!)

A kert a makrokozmosz visszatükrözéseként jelent meg, illetéknéppen a *jin* és a *jang* kettősség minden manifestációja megtalálható volt benne. Hegyek és völgyek, folyók és tavak – mind képviselőlethez jutott valamilyen formában. Csen Pan Csiao [Chen Pan Ch'iao] megfogalmazásában: „*Az élet élvezete abból a nézetből kellene hogy eredjen, amely az univerzumra kerként tekint, melyben minden lény saját természetének megfelelően él, ez pedig valóban hatalmas boldogság forrása.*”

A víz fontossága a kínai kertben nem pusztán a *jin–jang* szimbolika miatt alakult ki, hanem a víz taoizmusban betöltött rendkívüli szerepének is köszönhető, mely közvetlenül a Sárkány szimbolikus súlyával állítható párhuzamba. Erő a gyengeségben, folyékonyág, alkalmazkodókészség, az ítélőerő hűvösége, gyengéd meggyőzőerő és szenvedélymentesség. Míg a hegyek és kövek a test csontjai, a föld pedig a húsa, addig a folyók és források az artériák és a vér, az életet adó és a megtermékenyítő. A folyóvíz a mozgás, az állóvíz pedig a nyugalom szimbólumaiként egymást kiegészítő ellentétek, a vízmosta kövek pedig a lágy és a kemény interakcióját reprezentálták. Az állóvíz még egy fontos szimbolikus jelentőséggel rendelkezett: a tükör valamennyi jelentésével felruházható volt.

Tavakat és folyókat könnyedén tudtak alkotni azon gödrökből és mélyedésekből, melyek a „hegyek” építéséhez szükséges föld kiásása után visszamaradtak – bár az is tény, hogy gyakran a nagyobb sziklák reprezentálták a hegyeket, melyek üregek voltak, a zord időjárástól vagy éppen a tengertől csipkézettek, és gyakran kü-

lönös formával bírtak, például megkövesedett fákra emlékeztettek. A köveket gondosan válogatták szín, forma, textúra, szemcsézettség alapján. Előfordult magasba törő és fordított piramisszerű, amely az alján keskenyebb volt, mint a tetején – ezek olyan hatást keltettek, mintha éppen a felhők között tűnnének el. Mások inkább vízszintesbe hajlottak és fantasztikus állatformákat rajzoltak. Egyesek hangot adtak ki, ha ráütöttek, mások némán álltak.

Voltak aztán olyanok is, melyek kisebb barlangot formáztak – de bármilyen is volt formájuk, olyan természetesnek hatottak, amennyire csak lehetséges, és olyan organikus is illeszkedtek a környezetbe, illetve idézték föl a természetet a maga vad és szeszélyes voltában. (Itt érdemes megjegyeznünk, hogy a Jangce torkolatánál, vagy a nyugati végeken és délen található igazi hegyek is gyakran kaptak fantasztikus és groteszk formát a természeti erők formálásának eredményeképp.) *„Olyan hegyeket kell építeni, amelyek hasonlítanak az igazi hegyekre. Kövesd a természet tervét” de „ne feledd, hogy ezeket emberi kéz kell építse.”*¹⁰

Szimbolikus értelemben a hegy természetesen a világtengely, de a kínai kertben a *jangot* is reprezentálta – míg a vizek a *jin*t jelképezték. A „hegyet” hagyományosan a tó vagy tavacska közepére helyezték, és a stabilitást és állandóságot jelképezte, míg a körülötte fodrozódó víz az időlegest és mozgékonyat. Ez a víz és hegy szimbolizmus jelenik meg a tájképfestészetben is. A *jin-jang* szimbolikát a sziklára és az árnyékára is tovább vihetjük: itt előbbi a *jang*, utóbbi pedig a *jin* minőséget nyilvánítja meg. A kövek *„olyanok, mint a kifinomult bölcsek: csendesek, hajthatatlanok,*

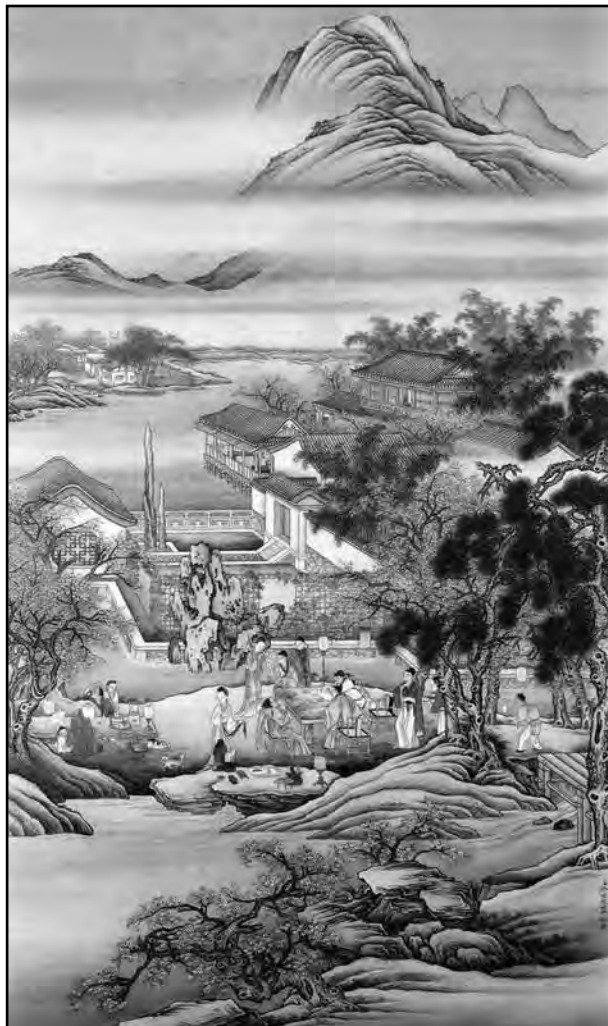
és az élettől eloldottak.” Durvaságuk pedig azt a veszélyes és kihívó elemet sugallja, ami a hegyektől elválaszthatatlan.

A nagyobb kertek hegyei megfelelő méretűek voltak ahhoz, hogy igazi domborulatot képezzenek völgyekkel, hegyi patakokkal, melyek tavakba folynak, amelyeken hajókázni lehet, és a víz elég méretes ahhoz is, hogy rendes hidat építsenek fölé. Olykor még a szigeteket alkotó sziklákat is hidakkal kötötték össze. A sziklába süllyedő alagutak ugyanazon szimbolikát hordozták, mint a hidak: átlépést egyik világból a másikba. De ha mindehhez nem voltak adottak a lehetőségek, az sem volt tragédia, hiszen *„egy piciny hegy is nagy hatást kelthet, egy kis kö is sok érzést fölébreszthet”*.¹¹ Sen Fu szavaival: *„Sziklakert tervezésekor vagy virágligetek nevelésekor törekedni kell arra, hogy a kicsiben megmutassuk a nagyot és a nagyban a kicsit, a valószerűt a valószerűtlenben, és a valószerűtlent a valószerűben. Elrejtünk és feltárunk, néha láthatóvá teszünk, néha láthatatlanná.”*

A *jang* hegyek és a *jin* fa tengelyszerű természetüknél fogva a két erő közötti stabilitást és egyensúlyt jelképezik. További fontos aspektusuk, hogy segítik az embert abban, hogy összekösse a föld felé ható égi *jang* erőket, és az ég felé törő teresztriális *jin* erőket. Az ember kozmológiai helyzete itt is a már megszokott centrális jelleggel bír. Ő a felelős az egyensúly fenntartásáért és a harmóniáért, lévén egyaránt elérnek hozzá a *jin* és a *jang* erői.

A fák mind a házi, mind az elvonulásra szolgáló kertek esszenciális kellékei voltak, olyannyira, hogy az utóbbiak gyakran semmi más emberi kéz által hozzáadott alkotórészt nem tartalmaztak. A fajták változatossága éppoly fontossággal bírt, mint maguknak a fáknek a léte.

Noha minden fában látták a szépséget, és alapvetően a női erők megtestesülését érzékelték benne, volt néhány, melyben különösen élesen felfedezték a *jin–jang* minőségeket. A cédrus és a fenyő a *jang* férfias méltóságát és keménységét testesítették meg, szemben a szomorúfűz nőies keccsességével, rugalmasságával és bájával.



Leng Mei (1677–1742): Tavaszesti lakoma a barack- és körtevirág kertben

Mindkét fát szükségesnek tartották a harmónia megőrzéséhez. A virágot hozó fákat – mint a mandula, a cseresznye, a szilva és a barack – nagyra becsülték (nem túlzás azt állítani, hogy rajongtak értük) a szépségükért és a szimbolikáért, amit megjelenítettek. Az év első virágját meghozó mandulafa sok tradícióban „az

ébresztő” illetve az „éberség” minőségekhez kapcsolódik. Mivel nagyon korán, akár még téli időszakban virágzik, egyfajta ellentétességet is képvisel. A cseresznye a *jin* oldaláról az érzések tisztaságát és törekeny finomságát, míg a *jang* oldaláról a nemesiséget testesíti meg. A szilva a tél és a szépség szimbóluma, valamint az erő és a hosszú életé, továbbá a remeteségé. A művészek egyik kedvenc témája volt, a szilva–fenyő–bambusz motívumhármast pedig úgy nevezték, hogy „a tél három barátja”. A mandula és a szilva is a tavasszal ébredő új élet szimbóluma, de a szilva esetében a jelentés tovább bővíthet: ideális esetben a szilvafa ágai és kérge göcsörtösek, girbegurbák. Ezt alvó sárkánynak nevezik, és a *jangot* jelképezi, ami beindítja a virágzásért felelős, termékeny *jin* erőket, hogy azok rügyekeket hozzanak. A fa emellett a régi és az új kettőségét is megtestesíti. Ahogy a szerelmesek kiviszik ágyukat a kertekbe a fák alá, úgy az sem volt ismeretlen, hogy a

művészeltek egész éjszaka a holdfényes kertben sétáltak, nem akarván elmulasztani egyetlen fázisát sem annak a szépségnek, amit úgy neveztek, hogy „*elszáradt vétagokat öltöztető jádefehér virágok*”.

A barackfa kiemelt helyet kap a taoizmusban a halhatatlan fajok között. A Paradicsom közepén álló élet fája ő, egyetlen harapás a gyümölcséből halhatatlanságot adományoz. A barackmagnak mágikus, gonoszt elűző hatást tulajdonítottak, jellemzően lecsiszolták, megfagragták, és talizmánként hordták a nyakba akasztva. Maga a fa pedig a tavasz, a fiatalság, a házasság, a vagyon és a hosszú élet szimbóluma.

A virágok közül a lótusz, a bazsarózsa és a krizantém élvezett kitüntetett figyelmet. A bazsarózsa az egyetlen tisztán *jang* virág. A virágok a maguk kehelyformát alkotó szirmaikkal természetesen általában *jin* természetűek, de a bazsarózsa királyi virág. Bíbor, tüzes színét büszkén tárja a világ szeme elé, nemességet, dicsőséget és gazdagságot idézve. A krizantém ennek valamelyest ellenpólusa: a csendes visszavonulást idézi, a művelt tudós, a visszavonult tisztviselő (aki szintén tudós), a filozófus és a költő virága. Annyira jellemző volt, hogy a világi tevékenységektől visszavonulók krizantém nevelésével múltatták idejüket, hogy a virág magától értetődően vált azon élet, és a pihenés szimbólumává. A hosszú életet is jelképezi, hiszen e virág képes túlélni a hideget, és mivel őszi, az őszhöz kapcsolódó, aratással és bőséggel járó ideák is megjelennek benne. De elsősorban könnyedség, pihenés, jovialitás és öröm. Jüan Csung Lung [Yüan Chung-lung] úgy mondta, hogy a visszavonult és a tudós szerencsés, mert kedve szerint „*élvezheti a hegyeket és*

vizet, virágokat és bambuszt, mivel szerencsére kívül esnek azok körén, akik hírnévért és hatalomért küzdenek, és annyira elfoglaltak mindennapi ügyeik hajszolásában, hogy efféle élvezetekre nem marad idejük.”

A lótusz kelet univerzális szimbóluma (nyugaton e szimbólum jelentéseit a liliomban és a rózsában találhatjuk meg): „*az a virág, mely a kezdetek kezdetén már volt, a Nagy Vizek dicsőséges lilioma (...), amelyben a létezés keletkezik, és elmúlik.*” Egyszerre *jin* és *jang*, továbbá egyszerre ezek egyensúlyi állapota, szoláris, mivel a napon virágozik ki, és lunáris, mert a kaotikus vizek mélyéről érkezik. Levegő és víz elegyként szimbolizálja a szellemet és az anyagot. Gyökerei a sötét iszapba horgonyozzák, szára köldökzsinórként kapcsolja az embert az Eredethez (egyben a világtengely szimbóluma is). Felemelkedvén a létesült világ zavaros vizén keresztül, a levelek és a szirmok a levegőn és a napon nyílnak ki. Ebben a képben a bimbó potencialitást, a virág pedig spirituális expanziót és realizációt jelöl. A magok pedig a teremtés vizén haladnak tova. A lótusz ezek mellett a kerékkel *áll* szoros kapcsolatban, úgyis, mint szoláris mátrix, és úgyis, mint a létezés körforgásának napkerekere. Iamblikhosz szerint a lótusz maga a tökéletesség, hiszen levelei, szirmai és a termése tökéletes kört alkotnak. Mint egyszerre lunáris és szoláris, *jin* és *jang*, a lótusz androgün is és önmagában való. Kimeríthetetlen tárháza a szimbólumoknak a hinduizmusban, buddhizmusban és a taoizmusban egyaránt. Szoláris, amikor Szúrja napistenhez kapcsolják, lunáris, amikor Lakshmihoz. Szoláris Amitábhaként, lunáris Kuan Jinként [Guan Yin], androgün Kwannonként. Ő a taoizmus aranyvirága, a fény kikristályosodása és megtapasztal-

lása, a *Tao*. Spirituális szinten a születés–növekedés–potencialitás egészét reprezentálja, világi aspektusból pedig az olyan bölcsét vagy tudóst, aki kapcsolatban áll ugyan a sárral és a zavaros vízzel, mégsem szennyeztetik be általa. Ha ettől a szinte végtelen szimbolikus potenciáltól eltekin-tünk, a lótusz akkor is rendkívüli szépség hordozója, igen magas evokatív erővel. Ahogyan Oswald Sirén fogalmaz: a lótusz-bimbó „különös mágiát sugároz magából, részegítő atmoszférát, mint az illatos füstölő, és zsongtót, mint a mantra ritmusa.”¹²

Az ősi Kína sok dolgot tudott, amelyek csak mostanában kezdik elérni a Nyugatot, és melyeket napjainkban új felfedezésekként üdvözölnek. Tudta azt, hogy a növények és virágok éreznek. Jüan Csung Lang [Yüan Chung-lang] tudta, hogy vannak preferenciáik, averzióik, vannak egymáshoz illők és nem illők, és úgy reagálnak a törődésre és gondozásra, ami túlmutat a pusztán anyagi valóságon. A kínai kert virágait őszintén szerették, de nem annak a gügyögő esztétikának a jegyében, ahogy most gondolnánk, hanem két élő individuum közötti intim kapcsolatként. Jüan Csung Lang szavaival „*a virágoknak vannak érzéseik, hol boldogok, hol szomorúak, ébren vannak és alszanak. Amikor részegnek tűnnek, vagy csendesnek és fáradtnak, vagy az idő párás, akkor szomorúak. Amikor napfürdőt vesznek, a törékeny kis testük védve van a szélről, akkor boldogok. Amikor a régiek tudták, hogy egy virág hamarosan nyílik, akkor odaköltöztek mellé, hogy végignézzék, ahogy a virág átlép a felnőttkorba, majd megöregszik, és meghal. Ami pedig a zajongást, és a közönséges, vulgáris szőszaporítást illeti: nos, ezek minden virág szellemére nézvést sértő tevékenységek. Az ember inkább üljön egy*

szó nélkül, mint aki megkukult, minthogy megsértse a virágokat.”¹³ Van még pár dolog, amit a virágok nem szeretnek: túl sok vendég, amikor csúnya nők a hajukba teszik őket, a kutyák harcát, amikor valaki úgy ír költeményt, hogy közben rímshó-tárt használ, elhanyagolt könyvek, fals festmények, és amikor közönséges szerzetesek a zenről beszélgetnek. Másrésről viszont nagyon szeretik, ha olyan szerzetes jön látogatóba, aki érti és értékeli a teát.

A vágott virágot, és a vázába tett virágot sosem szabad normálisként kezelni, hanem csak mint átmeneti megoldást azok számára, akik városokban és egyéb, nem természetes helyeken élnek, megfosztva a hegyektől és a vizektől, vagy bármilyen kerttől.

A városiakok számára – vagy azoknak, akik egyéb okból bezárva kényszerülnek élni – egyébként a miniatűr kerteket részesítették előnyben. Noha gyakran pavilonokban is látható volt, leginkább tudósok asztalain fordult elő. Ez is a Paradicsomot szimbolizálta, ugyanúgy szerepelt benne az áldottak szigete, vagy a halhatatlanok menedéke. Miniatűr formában, de a formai tökéletesség ugyanazon fokán vonultatta föl a *jin–jang* szimbolizmus már említett elemeit. Kivételesen szép köveket és kagylóhéjakat használtak, miniatűr barlangokat, fákat, bambuszt és pázsitot rendeztek a kis hegyek, völgyek és vizek köré. Ezen kertek készítése maga is külön művészet volt. Ahhoz hasonlatosan, ahogy – Vang Vejje [Wang Wei] szólva – a művész képes a természetet egy kis festmény keretei közé vinni, a kert építője a kozmoszt viszi a kertbe, legyen szó akár nagy, közepes, vagy kis kertről.

A városban, vagy ahol határok közé kellett szorítani, a kertet fallal vették

körül. Ez nemcsak határoló elemként szolgált, de fák, cserjék és virágok rendezőelemeként is, ráadásul olyan nyílást is biztosított, mely különleges látványt adott. A városban, ahol a hely ritka kincs, a falak gyakran kertek voltak a kertben, néha kifejezetten szélesre építették őket, hogy a tetejükön is növények lehessenek. A városban a fal segítette elhatárolni a kertet a zajtól, és így segítette azokat, akik nyugalmat kerestek a kavargásban. Ezen felül a *jin-jang* szimbolikában is részt vettek az általuk biztosított fény–árnyék játék révén.

Napjainkban Kína csatlakozott azon ipari országokhoz, melyek kihasználják a természetet. Rémületes beton toronyházak, irodák és gyárak szigetelik el az embereket a sárga földtől, Seyyed Hossein Nasr szavait eszünkbe juttatva: „*A modern ember és a természet között majdnem teljes egyensúlytalanság áll fenn. A modern civilizáció majd minden kifejeződése harcban áll a természettel, ahelyett, hogy együttműködne vele. Az ember és a természet harmóniáját megsemmisítették.*”¹⁴

A *jin* és a *jang* egyensúlya elárultatott.

Fordította: Susánszky Iván

Jegyzetek

* Forrás: *Studies in Comparative Religion*, XI. évf. 4. sz. (1977. ősz). A kínai neveket, kifejezéseket kiejtés szerinti írásmódban közöljük. A könnyebb azonosíthatóságért bizonyos szavak első előfordulásánál a Wade-Giles átírás szerinti írásmódot is feltüntetjük szögletes zárójelben. – *A szerk.*

¹ Michael Sullivan: *The Birth of Landscape Painting in China*. London, 1962, Routledge & Kegan Paul.

² Cung Ping [Tsung Ping]: *Bevezetés a tájképfestészethez (Hua san suj hszü [Hua shan-shui hszü])*.

³ Ji Cseng [Ji Cheng]: *Jüan je [Yuanye]. Egy Ming értekezés a kertművelésről*.

⁴ Yang Yap Cotterell, Arthur Cotterell: *The Early Civilization of China*. New York, 1975, Putnam.

⁵ George Rowley: *Principles of Chinese Painting*. Princeton, 1947, Princeton University Press.

⁶ Hangérték és tartalom tekintetében egymásnak megfelelő, összefüggő idézetekkel beírt páros írotáblák.

⁷ Ji Cseng: i. m.

⁸ Uo.

⁹ Uo.

¹⁰ Uo.

¹¹ Uo.

¹² Oswald Sirén: *Gardens of China*. 1949, New York, Ronald Press Company. [Talán nem haszontalan itt kiegészítésként megjegyezni, hogy az említett virágok mindegyikének fontos szerepe van a hagyományos kínai gyógyászatban, mint meghatározott funkciójú gyógynövény. – *A ford.*]

¹³ Jüan Csung Lang: *Ping Si [P'ing Shih] értekezése*.

¹⁴ Seyyed Hossein Nasr: *The Encounter of Man and Nature. The Spiritual Crisis of Modern Man*. New York, 1968, Allen & Unwin.

MÉZES ZSOLT LÁSZLÓ

GONDOLATOK AZ ÉLETVEZETÉS TERMÉSZETÉRŐL

*Az életbe vetett ember úgy él, hogy övé az élet.
De úgy él-e a földbe vetett mag, hogy övé a föld?*



Kertemben ülök és érzem a nyárest vízzel átitatott földjének életet párolgó illatát. Súlyos könnyedség lebeg a megöntözött növényzet felett, a vízcseppek puha hangja is elér. Súlyja van már a nyárnak, könnyedséget pedig a víz frissessége ajándékoz a pillanatnak. Mintha az idő is megállna e félhomályban. A levelek között a szél már különösen csendes, minden lelassul. A lemenő Nap pedig elkezdte színteleníteni a színeket.

A zöldet is.

Igen, a zöldet...

Gyermekkoromban sokat gondoltam a zöldre. A fűszálra, lapulevélre, a fák ezernyi zöldjére, az éretlen gyümölcsök éretlenségére, e szín megannyi árnyalatára. Miért éppen zöld? Miért...?

Ennél többet talán csak az ég kékjére gondoltam.

De most a zöldről szeretnék írni. Az életről.

A kék is élet, de az messzebb van. Az inkább a túlvilág színe. A boldog túlvilágé.

Sokszor persze összetévesztjük a kettőt. Úgy élünk a *zöldben*, mintha az *kék* lenne. S a *kékről* is egészen *zöldszerű* dolgokat vagyunk képesek kitalálni.

Persze a kettő nincs külön.

A zöldet is az ég vezeti. Emeli. Pontosabban emelheti. És milyen érdekes. A kék vakító nyári napokon szinte aranyfehérbe hajlik. Csakúgy, mint a zöld, de számára ehhez idő kell. El kell hullajtania megannyi ruháját, hagynia, hogy megemésztődjön rajta minden, minek színe van, míg az év túlsó felén, télen, a fehér rajta is megmutatkozhat, védelmezőn. Így találkozhatnak. Mert az ég télen is tud fehér lenni, de a föld csak ekkor. Talán éppen akkor leginkább, amikor az Emberfia megszületik.



Felnőttem, s a színeken való gyermeki gondolatok mögött ilyen kérdések sejtnek fel immár: *Mi az élet? Hogyan kellene élnem? Miért születtem?*

Aki valaha is ültetett magot földre, s várta, hogy kikeljen, tudja, miről van itt szó. Leginkább egy várakozásról, ami a születés örömeiben csúcsosodik ki.

A kert a világ kicsinyített mása. Élet és halál egysége megtalálható benne. Naponta pusztulnak el növények, száradnak el ápolt rózsavirágok, nyílnak újak. Mintha e körforgás és áramlás csak tovább ösztönözné a kérdéseket. De vá-

lasz nem a fej, nem az elme szintjén érkezik. Sohasem.

Léteznek válaszok a fej szintjén. És kel-
lenek is. De ezekre a kérdésekre nem a föld, hanem az ég szintjén lehet rátalálni. És nem megértéssel, hanem úgy, ahogy a gyermek tekint a föld zöldjére és az ég kékjére.

Vannak földi válaszok, s vannak égiek. A földiek között is fellelhetők föld alattiak, s az ég felé vezetőek. És ami e színvilágot még tovább színesíti, hogy bármelyik szint bárhová elvezethet. Az életem, a világom, a „kertem” minősége határozza meg, hogy egy válasz számomra hová vezet. Ezért egyértelmű, igazi kinyilatkoztatás emberi szinten nem létezik. Nem létezhet. Vagy pontosabban, az ilyen szintű emberileg nem visz tovább, illetve csak emberileg visz tovább.

Van valami a saját földi létezésemben, ami nem földi. És ez a valami képes továbbvinni. Ez a látásmód. Ha úgy tesszük: *belátásmód*. Ennek az ereje az arany vagy az ég fehér színe.



Az élet és a világ szerkezete ezért kertszerű.

Lehetséges rendszert és rendezettséget találni benne, de az életet, a zöldet, a földet nem lehet „csak és kizárólag” megérteni. Nem lehet „csak” fejben és rációval és kristályszerű tudással átlátni. A kris-



Albrecht Dürer: Agónia a kertben (1515)

tály ugyan áttetsző, és lehet gyémánt tisztaságú és villámfényű is, mint az intuitív felismerések egy része, de ugyanakkor kemény. Az élet pedig nem ilyen természetű. Nem csak ilyen természetű.

A kert élet és világszimbólum. Mint élet előtti Paradicsom, Édenkert, majd mint a szerelem helye az élet színhelye, és mint Getsemáné-kert a halál színhelye. Mindmind azt mutatják, hogy az élet beláthatatlanul dús és nehéz és szép és fájdalmas és gyönyörökkel és kínokkal teli egyszerre.

Ezért nehéz az életvezetésről, kertünk ápolásáról úgy írni, mintha tankönyvet írnánk. Nehéz, de vannak szerzők, akik ezt komoly és súlyos tudással tökéletességre fejlesztették. Meghajlok előttük. És találkozhatunk olyanokkal is, akik erről inkább az élet nyelvén írnak. A bor és a szerelem nyelvén. Tudásvágyam előbbiekhez áll közelebb, szívem utóbbiakhoz.

Egy a lényeg, a világ és az élet oly hatalmas, hogy benne rendezettségre is lehetünk, és a fej, a tudás és a szív benne megfér egymás mellett.



E néhány gondolat szíve, hogy az élet, amelyet élek – az életem – nem az enyém. És ha lélektan, filozófia vagy vallás a valóságot, az élet valóságát kívánja felmutatni, ennek belátására kell ösztönözzön. Persze

lélektan is lehet inkább tan, mintsem lélek, filozófia is lehet inkább bölcsekedés, mintsem bölcsesség iránti parázsló szerelem, és vallás is lehet formalitás, kongó kötöttség, mintsem eredethez visszavezető út.

Így valahol érthető, hogy az élet is lehet inkább az enyém, mintsem én az életé.

A belátás viszont azt mondja: életem nem az enyém, sokkal inkább én vagyok az életé.

Ha úgy élek, hogy az enyém – márpedig a mai ember eléggé úgy él –, akkor valami nagyobb valóság ellen vétek, nagyobb valóság ellen élek. Ez pedig az életen belül feszültségekhez, görcsökhöz, akár betegséghez is vezethet. Persze lehet, hogy ezek éppen ennek jelzésére hivatottak. Mert az életen túli életbe rejtett ereje oly nagy, hogy még ez esetben is képes görcsöket kibogozni, feszültségeket megoldani, betegségek nyelvével ráébreszteni arra, hogy egy nagy rend részeként élünk és abban tapasztaljuk magunkat.

De hová vezet, ha az ellenkezőjéből indulunk ki? Mi van akkor, ha úgy élek, hogy életem a sajátom, ahogy valójában szinte napunk egészét éljük?

Nyilvánvaló, hogy van igazság ebben, mivel nem mások életét élem.

Az élet érint engem.

Egész egzisztencialista filozófiarendszer épült arra, hogy ez nem könnyed érintés, hanem elég súlyos kapcsolódás. Ha így nézek létbevetettségemre, akkor életem az enyém. Tetszőlegesen rendelkezhetem felelőle. Odaadhatom, élhetem, visszaélhetek vagy élhetek vele, megoszthatom, akarhatom uralni és így tovább. Ha viszonyunk olyan, mintha birtokolnám, akkor meglehetősen tárgyiasítom e kapcsolatot, és ha tárgyiasul, akkor meg is kövül. Ha pedig

megkövül, akkor igen nehezen tudok vele bármit is kezdeni, nemhogy uralni. A kiszolgáltatottjává válok.

Ha tárgyként tételezem az életet, s magamat annak alanyaként, akkor olyan szemlélet alakul ki bennem, amelyben nemcsak a tárgy – jelen esetben maga a tárgyiasíthatatlan élet –, hanem az „én”, e még inkább tárgyiasíthatatlan minőség is megkövül, „személlyé” válik, életbe dermed.

És ez a körforgás így egyre nagyobb örvénylésbe lendül, a szemlélet megszárdul, az én tételezi az életet, s az élet az ént, az én életemet.

És ez maga az élet természetének beszűkülése.



A régiek tudták mindezt, és tudja az ég feletti is. Tudja, hogy van az emberben „beszűkítő” hajlam. Minden bizonnyal ennek köze lehet a keresztény bűnbeeséshez is. Mert a kinyilatkoztatás ezt akarja feltörni. Ez a lét rejtett ereje, ami megnyilatkozik. Valahonnan leszáll. Ez a tudás, ez a belátás. *Belelátat, megnyilatkozik, belenyilatkozik a létezésbe.* Valahonnan kibomlik, miként egy rózsavirág kinyílik. A „ki” igekötő óhatatlanul azt sugallja, hogy ami eddig nem volt kint, az kijön. Világra jön. A magyar nyelv úgy fejezi ki: világra jön. Ebben rejlik a létezés misztériuma: honnan jön ki? Titok. A lét belsejéből. Mert a létezés elváltozásával, a halállal sem elszáll, vagy kiszáll belőlünk a lélek. Csak akkor száll ki, ha magamra csak és kizárólag személyként és életemre csak és kizárólag tárgyként gondolok. Igazából a lélek befelé száll, befelé húzódik vissza. Mert az eredet nem kint van. A Teremtés van kint, a kinyílás, az élet, a lét. Amiből mindez ered, az „bent” van.

S az a „benső világ” jóval nagyobb. A rejtett világ, a megnyilvánulatlan határtalanul nagyobb. Hogy milyen is pontosan? Nem tudni. De nagyobb. És van a világ, a megnyilvánult. Van a *nagyobb*, s van, ami fényvel teli: a világ. Ez a kettő valamilyen rejtett módon összefüggésben áll, a benti *nagyobb* a kinti fénytellel.

Tehát, ha teljesen materialista és mennyiségi szemlélettel tekintek is magamra, erre kell jutnom. Ugyanis ekkor fel kell vetnem, hogy nagyon sok idő eltelt, mielőtt megszülettem, mielőtt személyem kibontakozott volna. Születésemet követően pedig élek néhány évtizedet, majd eltűnök. Mi hát akkor a nagyobb, a több? Minden esetben a születés előtti és a halál utáni. Amiről személyem önmagától semmit nem tud. Csak azt a kérdést képes remegve megfogalmazni, hogy ha a fény eredője a nagyobb, akkor milyen lehet ez a *nagyobb*, a félynél is hatalmasabb?



Az életvezetés kérdései előbb-utóbb terítékre kerülnek azoknál, akiktől e gondolatok nem idegenek. Ha enyém az élet, beszélhetek az életvezetéséről. Mert meg lehet fogni az életet, tárgyiasítani lehet, beszélni, előadni lehet róla.

Nem azt mondom, hogy e szemléletnek nincs létjogosultsága. Van. Érvényes lehet, hogy a magaménak tekintem az életet. De ez olyan, mint amikor a felnőtt csupán felnőtt, és nem emlékszik arra, honnan érkezett.

Mert mindegyikünkben él a gyermek. De valahogy annyira „felnőtttek” akarunk lenni, és annyira törekszünk bele-tárgyasulni az életbe, hogy elfeledkezünk a bennünk élő gyermekről. A benső gyermekről. De még ama külsőről is, aki

valamikor kicsinyként érkezett a létezés e világába. Ha csak felnőttként élek, akkor tárgyak vannak és személy vagyok és életem van. Nekem. Ha gyermekként, akkor „valami” általam szemléli a *zöldet* és a *kéket*. Belelát a mennyek királyságába. Királyfiként és királyleányként.

És hogy mi lehet híd, kapcsolódás? Mi az, ami átvezet a „felnőtt” gondolkodásból – a tárgyiasított életből, az életemből – az életbe? Hogyan lehet vezetni az ilyen szemléletű életet? (Mert ekkor az élet megragadására sem vagyok képes, hisz inkább ő fog engem, vagyis fogva tart.) Hogyan lehet életvezetésről beszélni, ha inkább az élet vezet engem?

Ha úgy élek, hogy enyém az életem, akkor először el kell kezdenem saját gyermekemként rátekinteni. A kivezető szemlélet: tekintsek életemre úgy, mint gyermekemre.

Mennyire sajátom egy gyermek? Vagy inkább mennyire van szüksége e gyermeknek rám? Vagy nekem a gyermekre? Lehet ápolni, lehet nevelni, terelgetni, és lehet szeretni. De előbb-utóbb eljutok odáig, hogy el kell engednem. A gyermek végső értelemben nem az enyém. Mindig lesz valamilyen benső kötődés szülő és gyermek között, de el kell engednem, mert az élet természete ezt diktálja.

A lélektanban köteteket írtak eme kötődésről, hiányáról, valószínű okairól, meglétéről és természetéről. De csak akkor tudok elengedni valamit, ha előzőleg már kötődtem hozzá. Ha nem, akkor részt sem vettem benne, és akkor ez feszült egyensúlytalanságot okoz.

Tehát valahol természetes, hogy a gyermeki létezésben kialakul egy kötődés az élethez, és tegyük hozzá: nagyon sok minden máshoz is. De a rend felé

az vezet, ha e kötődést átlátom, megértem, és helyén kezelem. Az élet attól olyan nagy-szerű, hogy ezt lehetővé teszi. Rugalmas közeg. Lehetőség, melyet alakíthatok, de ugyanakkor kerete is „valaminek”, amiben ez a „valami”: az „én” áramlik, tapasztalható.

Ha eddig eljutottam, már képes vagyok ráérezni az életvezetés természetére. Kellően fellazultak tárgyiasított életem határai. Az élet körében rálehetek valami nagyobbra, ami benne utat keres magának az élet beszűkültségének feloldásával. Az élet egy lehetőség erre, hogy eljuttassa önmagát természeté szerinti valóságába, miközben az egész folyamat szintén természetes közege.

Mindebben határtalan elevenség nyilvánul meg. Jelentése pedig valójában nem szűkíthető emberi szavakban e sorok közé. Maga a költészet is csak halvány kapu a valóság eme természetéhez.



Ha a lélektan nem ahhoz visz közelebb, hogy kinek van lelke, vagy hogy mi ez a lélek, s ezáltal mi az én valójában, akkor nem lélektan. Ha a filozófia mint olyan nem arra szolgál, hogy megmutassa, mire is való az élet, amelybe vetetten tapasztalom magam, akkor valójában nem a bölcsesség szeretete. És ha a teológia mint olyan nem annak megismerésére ösztönöz, nem ahhoz visz közelebb, hogy kicsoda Isten, és hogyan ered Általa, Tőle, Benne és Belőle az élet, amelybe belevetetten tapasztalom magam, valójában nem Istenről szóló tudás.



Létezem. Valamilyen módon megszülettem, gyermek voltam, emlékeim hal-

ványan visszatükrözik ezt. Tudatom természeté mozgások–megállások, állapotváltozások sora, amelyek *történnék* velem, elszenvedője vagyok mindennek. Az élet mintegy történik velem. Az élet külsősége ezért alaptapasztalat. Minden azt mutatja, hogy belevettetem egy tér-idő világba és elmennek felettem a napalok és éjszakák. Ám a világ csak akkor mutatja ezt az arcát, ha magamra úgy tekintek, mint valamire (énre), ami van (él) valahol (az életben).

Magamba tekintve be kell látnom, hogy ez nem mindig volt így. S nem mindig van így. Nem mindig volt, mert egyévesen nem ilyen természetű létezésben részesedtem. Sőt, korábban, édesanyám méhében, amikor a test csodája mint aranyló méz, méhek gyűjtötte sokféle virág porából megteremtődött, nem így tapasztaltam ezt. Csak nem tudtam szavakba szűkíteni e tapasztalást.

Isten a szavakkal teremt.

Az ember a szavakkal szűkít, lehatárol, meghatároz, definiál.

Nem azt mondom, hogy jelenlegi tapasztalatunk áltapasztalat. Mert nem az. Egy bizonyos szinten valóság. Sokszor fájdalmas valóság. Legalább annyira az, mint ahogy életem az enyém. Létezik, lehetséges olyan nézőpont, amelyben ez érvénnyel bír. De ha azt teszem abszolúttá, ami nem az, akkor valami hatalmasabb rend ellen véték, aminek – nagyságához mérten – alávetettje vagyok.

Ma már az is komoly eredmény, ha belátjuk, vagy eljutunk odáig, hogy átéljük egy nálunk hatalmasabb valóságba való belevetetttségünket, egy valóságba, amely megismerhetetlen.

Azonban mi történik akkor, ha megfordítjuk? Ha az életünkre mint gyer-

mekre való figyelem elvezet minket addig, hogy nem miénk az élet, hanem mi magunk az életé vagyunk.

Ha nem én birtoklom az életet, hanem én vagyok az életé.

Hogyan éljünk akkor?

Hogyan lehet egyáltalán így életet rendezni, vezetni, viszonyulni hozzá?

Ha én az életé vagyok, akkor az életvezetés inkább egyfajta „rendbe-simulás”. Ama rend keresése, megtalálása és a szerint való életvitel, amelyben az „én” az élet része. Mert ha felismerem, hogy létezik nálam – az aktuális, tárgyiasított énemnél – valami nagyobb, egzisztenciálisan és valóságosan is hatalmasabb, úgy nem tehetek mást, mint hogy ezelőtt az erő és hatalom előtt meghajlok. Amennyiben nem így cselekszem, továbbra is az én merrev börtönébe zártan élek és gondolkodom.



Mi ez a meghajlás? Mit is jelent tulajdonképpen, és hogyan kell csinálni?

Az evangéliumban található egy nagyon egyértelmű kép erre vonatkozóan.

Az Emberfia elé írástudók és farizeusok odavezetnek egy asszonyt, akit házasságtörésen értek. Az írástudók és farizeusok azok, akik tudják az írás titkait, tudják és ismerik a *nagyobbat*, a *benső* és *külső* valóságot egyaránt. Tudják, hogy van valami rend a világban, és ezt élni akarják, de a külső rendtelenséggel nem tudnak mit kezdeni. E kettőt már nem képesek összekötni. Mit tesznek? E belső tudással odaállnak Jézus elé és szembesíteni akarják a rendezetlenséggel: ha a házasság és ezzel az élet külső rendje megtöretik, azt kezelni kell – mondják. Helyre kell tenni. Azt, ami kővé vált, kővel kell engedelmeztetni.

És mit tesz *Ő*?

Meghajol előttük.

Lehajol és meghajol.

Most és itt nem az a fontos, hogy újjával írt a földre, hanem, hogy lehajol és meghajol. Földig ereszkedik. Meghajol e magasságos tudás előtt. Meghajol a *nagyobb* és a titkok és a benti tudás tudói előtt. A földdel azonosul, miközben elismeri tudásukat.

Az „én” adekvát viselkedése ez a meghajlás. Meghajlik valami előtt, ami nagyobb nála. A törvény, a hagyomány, a vallás előtt. Meghajlik. Nem eltörli. Nem száll szembe vele, hanem a lehető legmélyebben átéli, magáévá teszi, megtiszteli.

És aztán felegyenesedik és mond egy mondatot, *onnan*, a létezés középpontjából. De magába integrálva és összekötve már a *bensőt* a *külsővel*, a *nagyobbat* a világ rendjével.

„*Aki büntelen közületek, az vessen rá először követ.*”

Azután újra lehajol, meghajol, és tovább ír a földre.

Ez a meghajlás.

Nem cáfol, nem mond ellent. Hanem tisztelettel meghajol a törvény előtt.

Lemegy az élet eredetéig.

Majd felemelkedik.

És onnan szól.

Nem az enyém az élet, én vagyok az Életé.



Igazából, aki és ami e sorokat írja, a merev én. És folyton oda-vissza cikázik gondolatok, emlékek és mindezeken elemzése között. Szemben a természet könnyedségével. Utóbbi egyébiránt semmi mást nem tesz, csak e nagyobb erőnek engedelmeskedik. Áramlik. Enged, meg-

hajol. Elhajol. Arra megy, amerre viszi az élet. Szépen és csendesen. Csak az ember harcol ellene. Törvényeket írhatunk, és kinyilatkoztatást értelmező mondatokat jelenthetünk ki. Akár igaz tudást is szerezhetünk élet és halál mibenlétéről. De a valóság, a megélés valósága mindig több lesz mindezeknél.

Ahhoz, hogy ide eljussunk, hosszú út, belátások és felismerések sora szükséges.

Hosszú az út addig, mire annak belátására juthatunk, hogy életünk nem a miénk.

Természetesen lehet úgy élni – és úgy is töltjük napjaink nagy részét –, mintha mi lennénk életünk hajójának kormányosa. Mintha arra mennénk, amerre szeretnénk, vagy legalábbis a széljárást arra használnánk, amerre menni akarunk. És kérdéseink, az élet alapkérdései pontosan a zárt individuum eme tapasztalatából származnak. Mert a bezártság érzése indít el ezen az úton. Tapasztalom a korlátaimat, és felteszem a kérdést: ki is vagyok én valójában? Ki ez a személy, akit (*sic!*) vagyok? Mi közöm életemhez, mi közöm testemhez, lelkemhez? Miért ehhez kötve tapasztalom magam? Semmi baj nincsen e tapasztalattal. Mert ez indíthat meg. Ez indíthat el a valóság magasabb rendű, intenzívebb felismerése felé.

S jó, ha hálás tudok lenni azért, ami elindít.

Amennyiben elutasítom e szemléletet, mindig megköt és követ majd. Mert az elutasítás határ. Határt húzok. De határok csak az „én” valóságában léteznek. Minél inkább elutasítok valamit, fennáll a veszélye, hogy annál inkább megkövesítem az „ént” is, s ha még élesebben belemerevedve akarom megfogalmazni, akkor úgy írom, hogy megkövesítem az

énemet is. Mert azzal, hogy kimondom, leírom, megélem – megkötöm.

Nem a kimondásával, mert ezek láthatatlanul is követnek minket. Nem kell ahhoz kimondanom, sőt, az ellenkezőjét is mondhatom mindennek, de akkor is valamit nagyon határozottan elvágok magamtól, pontosan ezt a „magamat” öntöm tér–idő formába. Minél határozottabban mondom és élem, e forma annál sűrűbbé, földszerűbbé válik.

Ez már a létszemlélés gyakorlata.

Az életszemlélés tette.

Itt már nem lehet többet mondani. Itt tenni kell.



A föld ezért lehet áldás.

Az ember a földből vétetett. A lábaink alatti föld latin szava a *humus*. Ez a látható világ legalsóbb része. S az emberben – *homo* – megtalálható valami ebből. Nem a *terrából*, az elemi minőségből, hanem a *humusból*, a lábaink alatti földből. S van egy szó, ami összeköti e két fogalmat és minőséget. *Humus, homo, humilitas. Humilitas*. Alázat. És éppen ez az, ami a földtől el tud oldani. Ha leereszkedek a földig. Ha meghajlok előtte, a törvénye előtt, a kinyilatkoztatás előtt. Mert akkor magamba fogadom. Nem ellene élek, hanem vele. De tudom, hogy az élet és ami mögötte van, még ennél is több.

Az élet megmozdítja a földet. Rugalmassá teszi. Eloldja sötétségéből. Lazítja.

Ehhez viszont helyes szemléletű alázat szükséges. Meghajolni az előtt, ami nagyobb. Birtokomnak vélt életemet és lényemet meghajtani eredete előtt. Mert csak ekkor érem el ezt az eredetet.

Pontosabban, ami elérkezik ide, már nem „én”.

Albrecht Dürer: *Noli me tangere* (1612)



„Jézus megkérdezte tőle: »Asszony, miért sírsz? Kit keresel?« Ő pedig azt gondolva, hogy a kertész az, ezt felelte neki...” (Jn 20,15)

Ezért nem tehetek semmit saját megvilágosodásomért, mert nem az „én” teszi. Olyan hogy „saját”, már nincsen a megvilágosodásban. A személyes én a kiindulópontja, de a kegyelem nem kikényszeríthető. Legfeljebb készen lehetek rá. Készen akkor, ha meg tudok hajolni a *nagyobb* előtt, teljesen és maradéktalanul.

E meghajlás a személyes énből indulhat el.

De mire a földdel egyé válik, az óember meghal a valóság nagysága előtt.

Üdvösség éppen ezért halál nélkül nincsen. Az óember az én énem. A megkövült, korlátozott énem. Az üdvösség pedig az „én” korlátozottságától való szabadság. Annak felismerése és belátása, hogy létezik egy olyan rend, ami az „énen” túli, ami azt tartja. De ennek felismerésére az „én” önmagától képtelen. A való-

ság „nagysága”, más szóval a kegyelem az, ami erre a felismerésre vezetheti.

Kitágíthatjuk az „én” fogalmát saját tudatunkra, saját lelkünkre is. Ezek jóval megfoghatatlanabb és finomabb minőségek. Viszont legalább annyira erős, vagy sokkal erősebb befolyással bírnak az életre. Sokkal inkább korlátozhatják és beszűkíthetik azt. Ahogy a saját életem nem az enyém, úgy e finomabb minőségek, sajátunknak vélt tudatunk és sajátunknak vélt lelkünk sem a miénk.

Illanó képzetek, miként a nyáresti kert illata és párája.



Alázattal meghajolni valami nagyobb előtt.

A föld előtt.

A zöld előtt.

Az élet előtt.

És ekkor már a *kék* felé emelkedem.

Már a *kék* felé emelkedés van.

Ez a törvény, a világ rendje.



Kiindultunk abból, hogy élek. Életem van.

Aztán erre az életre úgy kezdek tekinteni, mint saját gyermekemre.

Aztán eljutok odáig, hogy az én szilárdsága természetes rugalmassággá válik, s elérhető az a szemlélet, amelyben a mag nem sajátítja ki a földet, hanem lehetőségként tapasztalja. Lehetőségként a benne lévő, ég felé növekvő erő kibontakoztatására.

De ehhez a földet el kell ismerni. A föld előtt meghajolni.

Ténylegesen és valóban is.

S akkor, felegyenesedés közben, a sötétebből *zöld* lesz.

A *zöldből* pedig *kék*.

S a *kékből* aranyló fehér.

A FEKETE ISTVÁN-JELENSÉG*



Fekete István rajongói makacsul ragaszkodnak kedvencük legendáihoz: a megveretéshez, üldözetéshez és betiltáshoz, valamint ahhoz, hogy mindig hibátlanul alkotott. Emiatt az irodalmárokat viszont arról nehéz meggyőzni, hogy legalább kezdetben tekintsenek el a kultikus beszédmód riasztó elfogultságaitól, és az életművet a *dokumentálható* életrajz meg az *újraolvasott* szövegek szintéziseként vizsgálják. Azonban a laikus és a kritikus nézőpontok évtizedekkel az író halála után is olyan távoliak – még inkább: annyira szemben állnak egymással –, hogy lehetetlen köztük a párbeszéd...

A dilemma ezúttal is középen látszik feloldhatónak. Irodalomtörténészként nem érdemes csupán hisztérikusan tiltakozni a rajongás természetlen zsákutácsja ellen, az olvasóknak pedig ígéretes lenne azokon az ösvényeken elindulni, amelyek a korábbiakhoz képest új, netán szokatlan értelmezési horizontok felé vezetnek. E kettős szándék nélkül a Fekete István-jelenség marad, aminek most látszik: helyben járás.

Pedig a változtatás lehetősége adott. A közönség még mindig jelentős írónak tekint Fekete Istvánt, akit jobb híján mond ifjúsági szerzőnek, a fanyalgó kritika pedig *tud* az íróról, nem felejtette el – és ez cseppet sem alábecsülendő –, csak még idegenkedik tőle.

I.

Ha valakiről, akkor Fekete Istvánról igazán találó megállapítás, hogy ismeretlen ismerős. Csaknem fél évszázaddal a halála után a fiatalabb nemzedékek előtt még ismerősen cseng a neve. Bár írásai ma már csupán elvétve kötelező iskolai olvasmányok, mindenekelőtt a *Vukról* és a *Tüskevár*ról változatlanul sokan tudják, hogy ezek egy korán elárvult róka fi felcseperedésének meg egy kamasz fiú kalandos nyaralásának regényei. Mindezzel akár elégedettek is lehetnénk, csakhogy... Csakhogy a még olvasók többsége ma már ezeket a műveket sem irodalomként, hanem a televízió és a mozi közvetítésével ismerték meg. Nem olvasták, hanem látták őket! Márpedig e filmes adaptációk magától értetődően csupán többé-kevésbé azonosak Fekete István elképzeléseivel. Persze a látottak – hiszen kitűnő alkotók remek munkái – *emlékeztetnek* ugyan az eredeti szövegekre, erre azonban csak azok figyelnek fel, akik a könyveket is kézbe veszik... Ám az olvasók újabb generációi ezt vajon miért tennék meg?! Bár a neve elhangzik az iskolai oktatásban, de Fekete István életműve nem része a magyar irodalmi kánonnak. Ezért aztán valójában a még olvasó idősebbek közül is manapság egyre kevesebben ismerik, annak ellenére, hogy lényegében mindenki hallott róla. Ifjúsági íróként

él ugyanis többségük emlékezetében, és ezt folyamatosan nyomatékosítja, hogy Fekete István munkái – az író halála óta – szinte kizárólag a Móra Ferenc Könyvkiadó gondozásában látnak napvilágot. Márpedig ez a kiadó a kezdetek óta tizenéveseknek szánt könyvekkel jelentkezik. Tehát az olvasók számára egyértelműnek tűnhet, hogy Fekete István a kamaszok írója, és melyik az a felnőtt, aki egy ifjúsági könyvet elolvas?! A kör ezzel bezárult.

II.

Kicsoda tehát Fekete István? Ismétlem: az ismeretlen ismerős. Látszólag egészen olyan, mint a laikus és kritikus olvasók bármelyike, *ugyanakkor* besorol(hat)atlan kívülálló, és e kettősséggel a kanonizáló irodalomtörténet-írás egyelőre nem tud mit kezdeni. Feltűnése szokatlan jelenségnek számított, és még ennél is különösebbnek bizonyult írói pályájának alakulástörténete, illetve szerzői utóélete.

Vidékről érkezett, ráadásul sosem volt bölcsész. Mindez bárkinek leküzdhetetlen hátrányt jelenthet a fővárosi humán értelmiségi környezetben. Élete tudatosan alakított évtizedeit ugyan városi, sőt nagyvárosi környezetben élte le, szemlélet- és gondolkodásmódját, valamint értékrend-szerét tekintve voltaképpen mindvégig kívülálló maradt; különösen a szerkesztőségek irodalmár világától idegenkedett. Családos emberként a nyugdíjazásáig ragaszkodott a civil munkahelyeihez, azonban semmi másnak, csupán írónak tartotta magát, és egyedül a vadászatot meg a horgászatot tekintette eszményeihez méltó elfoglaltságnak. Következtes elszánt-sággal, folyamatosan alkotott: a regények, elbeszélések és publicisztikák mellett film-

forgatókönyveket, verseket és színdarabokat is írt. Figyelme idővel egyre inkább a szépirodalom felé fordult, miközben mindvégig tartózkodóan viselkedett az őt műkedvelőnek, jobb esetben csodabogárnak tekintő irodalmárokkal. Sokat olvasott, és nem csak természettudományos szakirodalmat, azonban elmélyült, rendszerezett humán műveltséggel bizonyosan nem rendelkezett. Mikszáthot, Gárdonyit, Tömörkényt és Bársony Istvánt gyakorta emlegette, csak hogy éppen akkor, amikor már nem a népies, hanem a népi irodalom számított modernnek. Mellettük Krúdy Gyulát tekintette példaképének, ám sajnálatos módon még a leveleiben is csak közvetve utalt arra, hogy miért csodálta a nyírségi pályatársát.

Tehát lényegre mutat rá az oximoron: Fekete István *egyértelmű ellentmondás*.

Első novellisztikus írásai a harmincas évek közepén jelentek meg, amikor harmincnégy esztendő volt. Korábban bizonyíthatóan csupán verseket írt, a többi családi legenda. Vagyis irodalmi értelemben a fiatalkora dokumentálatlan, legalábbis a próbálkozásaiból alig valamit ismerünk. Középkorú családos férfiként lépett a közönség elé, miközben egy ajkai uradalom mezőgazdaságát irányította. Irodalmi indulásában semmi tudatos elképzelés nem fedezhető fel. Már kezdetben is éppen az történt vele, mint később annyiszor: látszólag a nyerő lóra tett, és csupán utólag vált nyilvánvalóvá, hogy a megnyíló pálya tévútra vezetete.

A vadászati szakirodalomban tájékozott Fekete István „természetesen” a *Nimród*nak küldte el korai publicisztikáit, és a főszerkesztő, Kittenberger Kálmán gyorsan felismerte benne a jó tollú, nyitott és szorgalmas leendő munkatársat.

Ráadásul első személyes találkozásuktól kezdve fiaként ragaszkodott az édesapját éppen elvesztő, Mester után vágyakozó Fekete Istvánhoz. Folyamatosan publikálási lehetőséget biztosított neki, és a környezete vadászó íróival szintén összeismertette. Mindenekelőtt Csathó Kálmánnal, a keresztény úri középosztály neves szerzőjével és színpadi rendezőjével.

Ez a találkozás is szerencsésnek látszott. Új barátja figyelmét Csathó szinte azonnal az állatregények felé irányította, éppen akkor, amikor a megszólalással kísérletező Fekete István a *Nimród* hasábjain az alig néhány évvel korábban elhunyt Bársony István írói örökébe próbált lépni. Tehát a szerzőként is becsült Csathó Kálmán biztatása igazolta számára addigi pályakezdő próbálkozásainak helyességét. Akkor még nem vette – nem vehette – észre, hogy a vidéki elszántság kevés a fővárosi tájékozódáshoz; máris irányt tévesztett. A vadászújság közönsége természetesen örömmel üdvözölte a Bársony-i legendás hagyományt folytató új szerzőt, és ezzel Fekete István kezdetben elfogadott egy címkét, amely az ismertséghez és a beskatulyázáshoz egyaránt elegendőnek bizonyult.

A segítőkész Csathó Kálmán, értelemszerűen, a saját budapesti ismerőseinek ugyancsak bemutatta. Ez pedig ígéretes lehetőség volt Fekete István számára, mivel az *Új Idők* a korszak legnagyobb példányszámban megjelenő szépirodalmi hetilapja volt. A fővárosban és vidéken a középosztály családtagjainak lényegében mindegyike belelapozott. Ráadásul a Fekete István számára annyira fontos néhai és kortárs szerzők kivétel nélkül publikáltak benne. Vagyis érthetően örömmel fogadta, amikor ez a szerkesztőség ugyancsak érdeklődni kezdett irán-

ta. A negyvenes évek elejére a termékeny Fekete István már ünnepeelt – azaz sokat publikáló és gyakran megszólaltatott – törzsszerzője a folyóiratnak. Regényei itt jelentek meg folytatásokban, és aztán könyv alakban is az *Új Idők* kiadójának gondozásában láttak napvilágot. Mindez egészen 1945-ig ígéretesen emelkedő pályáivnak látszott, azonban az addigi világ a háború után gyökeresen megváltozott. Az öt foglalkoztató lapokat, a *Nimród*ot meg az *Új Időket* felszámolták, és szerzőikkel a formálódó új értékrend – vagyis a már emlegetett kánon – akkor sem számolt, amikor 1956 után ezt már megtehetette volna. E tartózkodó, beszédes némaság azonban nem kifejezetten Fekete István ellen irányult! Az akkori irodalomtörténet-írás sokkal inkább a korszak egészével nem akart, később pedig már nem is tudott mit kezdeni, amelynek Fekete István az egyik rangos szerzője volt. A kör ismét bezárult.

Ráadásul kiütkeresései az irodalmi közéletben tájékozatlan írók ismét olyan rengetegbe vitték, ahol magától értetődően eltévedt. 1947-től a katolikus kiadványokban, az *Új Emberben* és a *Vigiliában* kezdett el publikálni, 1955 után pedig az Ifjúsági – illetve jogutóda, a Móra – Könyvkiadó állandó szerzője lett. A részben ezekkel magyarázható újabb bélyegek miatt más irányú próbálkozásai egészen a haláláig, 1970 nyaráig sikertelennek bizonyultak.

III.

Fekete István irodalmi pályája tehát későn, ám látszólag biztatóan indult. Már első regényével, *A koppányi aga testamentumával* pályázatot nyert, és a sikerét

szemlélteti, hogy 1937-ben két kiadása jelent meg. Csakhogy ezeket a korszak ifjúsági könyvkiadója gondozta, és a csekély szakmai érdeklődés miatt lényegében visszhangtalanok maradtak. Vagyis a kritika nem vette észre, hogy a regény nem kamaszolvasmány! Benne egyértelműen azok a császári (tehát „német”) zsoldosok a valódi ellenségek, akiknek éppenséggel segíteniük kellett volna megvédeni az országot a fenyegető keleti hódítóktól. Olvasható mindez, ismétlem, egy 1937-ben megjelent magyar regényben. Korai nyilatkozataiban Fekete István ugyan bátran hangsúlyozta, hogy e historizáló művét inkább a felnőtteknek szánta, ez azonban az ifjúsági Dante kiadó reklámozási lehetőségeivel szemben eredménytelen erőfeszítés volt. E csatározás miatt az ígéretesen induló kapcsolat természetesen azonnal megszakadt. (Csupán zárójelben: a regény korai és a későbbi kiadásai figyelmes olvasójának feltűnhet, hogy kétféle szövegváltozatot tart a kezében. Az 1959-ben megjelent módosításokkal Fekete István javította és pontosította az irodalmi pályakezdés amúgy is figyelemre méltó szövegét.)

Első regénye, valamint a növekvő számú publikációinak zajos sikeréből önbizalmat merítő író figyelme azonnal újabb pályázat felé fordult, és megint eredménnyel! Ezúttal a szintén budapesti Királyi Magyar Egyetemi Nyomda kiadóvállalata – csaknem kétszáz jelíges jelentkező közül – éppen az ő kéziratát találta legjobbnak. Az 1939-ben boltokba kerülő *Zsellérek* felé aztán a korábbiánál is nagyobb olvasói, és immáron jelentős szakmai érdeklődés irányult. Az ajkai gazdatisztet ez a műve avatta íróvá. A harmincas évek végén, a népi irodalom

virágkorában a *Zsellérek* cím ugyanis azt sejtette, hogy benne a magyarországi paraszti társadalom nincstelenjeiről lesz szó. Ezután a regény csak csalódást okozhatott, mivel benne Zsellér Péter és barátja – vagyis *Zsellérek* – hazatalálásának történetét részletezi az író. A nagyszámú kritika tanácstalansága nyilvánvaló, ahogyan a kiadások és a példányszámok alapján az is világos, hogy az olvasók többségét mindez nem zavarta...

Fekete István irodalmi pályáján ez volt az első igazán komoly csapda, amelyet akár el is kerülhetett volna. A *Zsellérek* megjelenési körülményeinek részletes ismerete hiányában megmagyarázhatatlan, hogy miért ragaszkodott – egészen pontosan: hogyan ragaszkodhatott – éppen ehhez a regénycímhez?! Még akkor is, ha ezzel nyerte meg a pályázatot, a megjelenetésére vállalkozó neves kiadó irodalmár szerkesztői miért nem figyelmeztették a cím és a tartalom indokolatlan ellentmondásosságára?! Ez azonban nem kiadói, hanem szerzői dilettantizmusként maradt meg a kánonformáló kritikusok, illetve az irodalomtörténészek emlékezetében.

A gazdatiszti munkájával különösen elfoglalt, vidéki Fekete István számára a laikus és szakmai visszajelzések özönéből ekkoriban főként a biztatók voltak értelmezhetők. A szerkesztőségek világában amúgy is járatlan íróban Budapesttől távol nyilvánvalóan nem tudatosult, hogy a *fanyalgó* véleményekre is célszerű odafigyelni. Nem kell elfogadni valamennyit, de elengedhetetlen tudni róluk, mivel a bírálatok között megfontolandók is lehetnek. Ajkáról nézve azonban mindez nem tűnt, nem tűnhetett fontosnak. Egészen más jellegű foglalkozásának kényszerei között az olvasói elismerések lendületet,

míg a kritikák inkább koloncot jelentettek a szárnyalni kívánó Fekete István számára. Közvetlen környezetében senki, a távoli fővárosiban pedig érdemben legfeljebb csupán az a Csathó Kálmán segítette, akinek irodalom-felfogása már akkor is távol állt mindattól, amit a kortársak modernnek neveztek. Ezzel együtt

Fekete István is e kiadó neves csapatához tartozott. Műveiről elismerő bírálatok születtek, fényképes szerkesztőségi interjúk készültek vele és a könyvnapokon is rendszeresen szerepelt. A negyvenes években ezeknek köszönhette széles körben ismert jelenlétét az irodalmi közéletben. Pályája diadalmenetnek látszott, amely



Brodszky Sándor (1819–1901): Horgásztanya

múlhatatlan érdeme, hogy Fekete István figyelmét az állatregények felé irányította, és a feléje bizalommal forduló pályakezdőnek fontos tanácsokat adott.

Csathó felvetése nyomán született meg például a fecsketörténet. A *Csi* és három másik állatos szöveg 1940-ben, az *Új Idők* című folyóiratot megjelentető Singer és Wolfner gondozásában látott napvilágot. Ettől kezdve egészen az államosításig

azonban rövidesen tévútnak bizonyult, és ismét csupán utólag vette észre: folyamatosan csapdákba lépett.

A harmincas évek végén ajkai munkaadói és Fekete István viszonya ellehetetlenült, amiből budapesti tekintélyes barátai segítettek ki. Bár egy ideig könyvtári és/vagy szerkesztőségi állásokban reménykedett, végül minisztériumi tisztviselő lett. Az egzisztenciális biztonság miatt ezt vá-

ratlan szerencsének tekintette, miközben élete legnagyobb lehetőségét mulasztotta el. Soha nem volt ugyanis ennyire közel ahhoz, hogy az irodalmi érvényesülés kezdeteihez feltétlenül szükséges bölcsész körökhöz közelebb kerülhessen. Felesége azonban kimondhatatlanul örült a budai villalakásnak, ő pedig változatlanul idegenkedett a szerkesztőségek világától. Ezért – ha korábban szükségesnek is tartotta azok megismerését – a továbbiakban megkönnyebbülten áltatta önmagát azzal, hogy a Sashegyen változatlanul vidéki maradhat. A kétféle (minisztériumi és irodalmi) pályán önpusztítóan sokat dolgozott. Sorban jelentek meg a kötetei, és már csak ezért is szüksége lett volna irodalmi bizalmasokra, akik olyan részletekre hívhatták volna fel a figyelmét, amelyek számára mindaddig nem látszottak fontosnak.

Írói magánya ellenére is érthetetlen a következő kötet, a *Csi* néhány ellenmondása. Rejtély például, hogy Fekete István miért nem döntötte el – illetve a kiadó szerkesztője miért nem készítette erre –, hogy pontosan mi is ez a négy írás: elbeszélés és/vagy kisregény? Ráadásul miért nem tűnt fel senkinek, hogy a *Csi* című kötetnek nem Csi, hanem a párja, Vit a főszereplője? Nyilván mindenkinek tetszetek ezek a hangutánzó állatnevek – Csi és Vit, azaz *csivit* –, ezzel együtt csupán fel kellett volna cserélni a fecsképar nevét meg a nemét, és azonnal megszűnik a szembe-tűnő zavar. Csakhogy nem cserélték fel... (Ezúttal is csupán zárójelben, de most sem mellékesen: a kötet másik kisregénye, a *Vuk* címe is problémás, mivel ez a szerb kifejezés nem „rókát”, hanem „farkast” jelent. Fekete István talán a feleségétől halotta az elnevezést, aki élete első évtizedét egy délvidéki bányásztelepülésen töltötte.

Nos, a gyermekkori nyelvtudás idővel bizonyosan elhalványodhatott, és erről sem világosította fel senki az író...)

A következő évben, 1941-ben jelent meg Fekete István vadászírásainak emblematisz gyűjteménye, az *Óreg utakon*. Zajos szakmai elismerés fogadta, ám a hozsannázó kritikusok most már egybehangozóan „új Bársony Istvánként” ünnepelték a szerzőt. Ebből aztán az egyébként elégedett Fekete István hamar rájöhetett – vagy a barátai szembesítették vele –, ha nem akarja, hogy levakarhatatlanul rátapadjon a címke, célszerű azonnal elhatárolódni ettől a vadászörökből amúgy ígéretes meghatározástól. A kellemesnek látszó dagonya ugyanis valójában kiúttalan ingovány, amelyhez Fekete István már sem fiatal nem volt, sem pedig pályakezdő. Megtorpanása és visszahúzódása ezúttal tehát magától értetődő.

Az 1942-ben először folytatásokban közölt *Hajnal Badányban* az író harmadik regénye. A malom, a szerelem és a betyárkaland hármas romantikája már a megjelenésekor népszerűvé tette a kötetet. Esetében is – akárcsak *A koppányi aga testamentumánál* – a kiadások közötti eltérések okozzák az életmű egészére figyelők tanácstalanságát. 1965-ben ugyanis a *Hajnal Badányban* szintén kisebb, de annál lényegesebb szerzői változtatásokkal jelent meg. A stilisztikai módosítások, valamint a bővítések – különösen a cselekmény bűnügyi fordulatait motiváló kiegészítések – ezúttal ugyancsak indokoltak. Ennek ellenére ehhez a regényhez is kapcsolódik zavar, és az irodalomtörténész ettől sem tekinthet el, amikor az életmű egészét vizsgálja, illetve értékeli.

Az 1944-ben közölt *Emberek között* méltatlanul ritkán emlegetett regény.

A közönség és az irodalomtörténet-írás egyaránt alig ismeri, pedig ez Fekete István első terjedelmesebb állatos története. Nem állatregény, de a fogságban tartott és rendszerint rosszkor megszólaló beszédes szajkó története a sorozat későbbi darabjait idéző, figyelemre méltó alkotás. Csak-hogy ezúttal is szembetűnő néhány egyértelmű ellentmondás. Vagyis olyan csapda, amelybe az óvatlan író belelépett. Mindegyik: az *Emberek között* című regény a késő-népies és a népi irodalom esztétizáló és moralizáló erényeit *egyaránt* felsorakoztatja. Voltaképpen tehát egyik irányzathoz sem tartozik. A szó szoros értelmében sem nem modern, sem nem aktuális; az ezekre figyelő kritikusok számára már-már érdektelen. A főhős nevének (*Retek János*) és a regény címének (*Emberek között*) jelentéktelensége ráadásul még a szerző rajongóit is meglepett. (Az utóbbival később csak fokozódott a zavar, mivel jóval Fekete István halála után a regény egy ideig *Derengő hajnal* címmel jelent meg...)

A regény fogadtatása már csak azért sem lehetett számottevő, mert 1944 végén beborult az égbolt, és a második világháború utolsó viharos hónapjai csaknem maradéktalanul elsöpörték a világot, amelyben Fekete István a közismert magyarországi írók egyike volt.

IV.

A Fekete család a budai Sion-zárda (a mai Arany János Gimnázium és Általános Iskola) alagsorában vészelte át a főváros ostromát. Fekete István mindvégig naplót vezetett, amelynek töredékét előbb az *Új Idők* közölte, majd a szerző *Tíz szál gyertya* című kötetében szintén megjelentette. A szeretet és a hit megtartó erejére emlé-

keztető elbeszélésfüzér nyolcadik darabja az ostromnapló, amely személyességével tűnik ki a gyertyasorozatból. Azonban most is csikorog a szerzői-kiadói gépezet: a kötetben csak kilenc gyertya lobban lángra! Az első és az utolsó elbeszélésben ugyanazt a gyertyát gyűjtják meg! Ez különösen figyelemre méltóvá tehetné a *Tíz szál gyertyát*, ha a kötet cím és a tematikusan ismétlődő gyertyagyűjtás, valamint a keretes szerkezet nem mondana ellent egymásnak. Érthetetlen, hogy mindegyik hogyan nem figyelt fel sem Fekete István, sem a környezete, sem pedig a Singer és Wolfner könyvkiadó szerkesztője.

Az író a második világháborút tehát szerencsésen átvészelte, ám 1946 áprilisában maradandóan megsérült a bal szeme. Ezt az eseményt a kultuszának ápolói folyamatosan emlegetik, unásig ismételve, hogy az író belügyi bántalmazás áldozata lett. Lehet, hogy valóban ez történt, ám semmi sem bizonyítja. Látóidegei károsodását Fekete István autóbalesettel magyarázta, és a barátai mindvégig így tudták. A széles körben elterjedt hiedelmet a felesége és a fiuk alapozták meg, amikor a rendszerváltás pillanataiban előbb rablótámadásról, majd részeg szovjet katonáról, végül ávós pribékekről beszéltek...

Az egyelőre még mindig megjelenő *Új Idők* című folyóirat a lábadozása idején kezdte folytatásokban közölni Fekete István ötödik regényét. A *Gyepölő nélkül* önéletrajzi olvasata nyilvánvaló: főszereplőjét és a vele történeteket mindenekelőtt a saját gazdatiszti élményei alapján formálta meg az író, mégpedig a számvetés szándékával. Inteni és emlékeztetni akart vele; emlékeztetni a korábbi évtizedek hibáira, és óvni azok megismétlődésétől. A helyenként szociográfus alapossággal

megírt regény kétségtelenül immáron a népi irodalom fontos alkotása – lehetett volna, ha Fekete István korábban, mondjuk Budapestre kerülésekor, vagyis a negyvenes évek első felében jelentkezik vele. Azonban a gyökeresen megváltozott politikai viszonyok idején, 1946-ban a belőle kihallható, elkeseredett hang már nem verhetett visszhangot a nála lényegesen markánsabb kortárs magyar regények között. Fekete István elkésett vele.

A koalíciós években változatlanul nagyon sokat és – utólag már nyilvánvaló, hogy – kapkodva dolgozott. Az *Új Idők*-ben közölt újabb folytatásos regénye 1948 legelején azzal indul, amivel az előző zárul: a gyökerek elszakíthatatlanságával. A *Végtelen út* a végnapjait élő folyóirat egyik centenáriumi különlegessége volt. Nemzedék regény, a francia eredetű de Bartay család elmagyarosodásának története. A franciaországi forradalom idején kezdődő cselekmény a magyar szabadságharcra ér véget. Az életmű szokatlan, ígéretesen historizáló újdonsága lehetett volna, ha a magánélet és a közélet kérlelhetetlenül egymásba fonódó problémái miatt a folytatásokat hétről hétre alkotó Fekete István nem csúszik ki a határidőből, és ezért nem kényszerül összecsapni a befejezést. Ezt hatásosan érzékelteti, hogy a regény második részének terjedelme alig egyharmada az elsőnek! (Az utolsó fejezetek már csak tollal írva kerültek nyomdába, és ezeket a kéziratoldalakot nem vette észre, aki 1990-ben a *gépíratból*, és nem a folyóirat közleményei alapján szerkesztette elsőként könyvvé a szöveget. A hányatott sorsú nemzedékregény teljes megjelenéséért ezért egészen 2004-ig kellett várni.)

A negyvenes évek második felében Fekete Istvánt továbbra is foglalkoztatta

a *Gyeplő nélkül* és a *Végtelen út* – vagyis a föld megtartó erejének és az újrakezdésnek – kettős dilemmája. A kezdetben inkább tétova, aztán pedig egyre sürgetőbb töprengéseinek remek szintézise, az *Éjjél után...* című kisregény 1948 júniusában látott napvilágot. Főszereplője, egy fiatal katona rokkantan és reménytelenül tér haza a háborúból, a kezdeti tehetetlen kétségbeesést azonban hamarosan a munkába és önmagába vetett bizalom váltja fel. Az *Éjjél után...* az újrakezdés emlékeztető regénye, és tisztelgés a példamutatás előtt. A legjobb Fekete István-alkotások egyike! A Kisgazdapárt *Regényújság* című füzetes kiadványában jelent meg, és ebből következően csak szűk körben terjesztették; kevesen vehették kézbe. (A közlést ezúttal szedői tévedés késleltette, amelyet dokumentáló hibás kefélenyomatot a szerző eltette. Felesége 1974-ben e korrektúra, és nem a gépírat alapján rendeztette sajtó alá a kisregényt, ráadásul a kiadó további részleteket is kihúzatott belőle. Az *Éjjél után...* aztán egészen 2004-ig újra és újra így, vagyis alaposan megcsonkítva jelent meg. Tehát ezúttal is elmondható, hogy mindebben Fekete István csak részben hibás, ám a következményeket mégis ő, azaz az életműve szenvedni el.)

Az *Éjjél után...* keletkezése körüli állapotokat jellemzi, hogy publikálását követően az író valamennyi naplóját és a levelezése egy részét elégette. Mindez azonban inkább óvatossággal, mintsem konkrét fenyegetettséggel magyarázható. Még megjelent a *Tíz százal gyertya* második és a *Csi* harmadik kiadása, még megírta a maradás és kényszerű alkalmazkodás gólyaregényét, a kiadó elfogadta, de a *Kele* már nem láthatott napvilágot. A *Nimró-*

dot és az *Új Időket* pedig egyaránt felszámolták, ahogyan minisztériumi állása is megszűnt.

A hét szűk esztendő következett.

Első pályaszakaszának mérlege: ha ekkor, vagyis 1950 táján Fekete István örökre elnémul, ma senki sem mondaná ifjúsági szerzőnek. Természettudományos műveltségű íróként tartanánk számon, aki jobbára a középosztály népszerű kiadványaiban és a vadászújságokban publikált, könyveit pedig többnyire az *Új Idők* kiadója, a Singer és Wolfner jelentette meg. Kanonizációja ezért feltehetően így is elmarad, ám újrafelfedezése és értékelése talán megtörtént volna a legutóbbi évtizedekben.

Különösen, ha az irodalomtörténészek felfigyelnek arra, hogy a negyvenes évek elején önmagával kapcsolatban az író a *tündéri realizmust* emlegette.

V.

Fekete István azonban nem némult el, csupán – sokakhoz hasonlóan – hallgatott, és mint a sérült gólya: figyelte az alkalmat, amikor ismét repülhet.

Az ötvenes évek elején kezdetben alkalmi munkákból tartotta el a családját, 1952 őszétől pedig a kunszentmártoni halászmesterképző oktatója volt. Közben azért a csend sem teljes, hiszen a hazai katolikus lapok alkalmanként közölték az elbeszéléseit. Társszerzőként – természetesen csak „feketén” – egy ismeretterjesztő könyvön is dolgozott; az 1953-ban kiadott *Erdő, mező madarai* című kötet nagyobbik hányadának Fekete István a szerzője. A körülményekből következően ez utóbbinak természetesen nincs írásos nyoma. A csokorba gyűjtött közvetett

szervezői utalások és a kortárs visszaemlékezések ismételt felmutatása pedig egyelőre még mindig nem bizonyult elegendőnek ahhoz, hogy az életmű e látens darabjára kellő figyelem irányuljon.

A fordulatot Fekete István esetében is Sztálin halála, valamint a *Halászat* című kötet jelentette. Akkori minisztériumi barátai 1954-ben elérték, hogy kunszentmártoni előadásainak anyagát a Mezőgazdasági Könyvkiadó felvállalja, és az ettől felbátorodó Ifjúsági Könyvkiadó megbízta a *Lutrával*, a Magvető pedig elfogadta a már évek óta kész *Kelét*. Vagyis a fejlemények igazolták Fekete István reményeit, és – mint a rab gólya – kívárta, amíg a körülményekhez képest szabadon (egészen pontosan: szabadabban) repülhet.

1955-ben egyszerre három regénye jelent meg, mégpedig három kiadónál. Ezzel látszólag három különböző irányban nyílt meg számára az újrainduló irodalmi pálya, és a hatodik évtizedében járó, egyre többet betegeskedő író megint rossz szul választott. Ezért azonban ismét csak részben hibáztatható a kényszerítő körülmények közötti kínálkozó lehetőségeket elmulasztani nem akaró Fekete István. Az irodalmi közéletben – konkrétan: a szerkesztőségek világában – korábban sem ismerte ki magát, a gyökeresen megváltozott viszonyok között most aztán ismét azt a lehetőséget fogadta el, amelyet az adott pillanatban ésszerűnek gondolt. A Mezőgazdasági Könyvkiadó figyelme alkalminak látszott, bár ígéretet kapott tőlük a szarvasi arborétum történetének majdani megjelentetésére. A frissen alakult Magvető tele volt kéziratokkal, így magától értetődőnek tűnt, hogy az Ifjúsági Könyvkiadó érdeklődésére mondott igent. Ráadásul ez utóbbi szerkesztőiben,

mindenekelőtt a fiatal Janikovszky Évában ragaszkodó munkatársra talált, és Fekete István számára különösen sokat jelentett a hűség.

A hallgatás éveit nagyon megviselték, az egzisztenciális bizonytalanság éppen úgy, mint a kétség abban, hogy valaha is újrakezdődhet, ami olyan biztatóan indult. És akkor Sztálin halála után ismét felfénylett az égbolt, az író pedig azonnal megragadta az első kínálkozó lehetőséget. Ettől kezdve ismét legalább akkora elszántsággal dolgozott, mint húsz évvel korábban. Mindezt a *Lutra* túlírtása látványosan érzékelteti. Az Ifjúsági Könyvkiadó a *Halászathoz* hasonló szépirodalmi művet várt tőle, és javaslatukat Fekete István szó szerint értette. A magyarországi vizekben és vízpartokon élő valamennyi állat szerepel a regényében, amelyben a viselkedésükről, valamint a különböző halászati módszerekről egyaránt részletes leírások olvashatók. Emiatt a *Lutra* helyenként kifejezetten aprólékos, és ezek az epizódok próbára teszik a laikus – tehát nem biológus és halász – olvasók türelmét. Nyilvánvaló, hogy a kényszerű csend éveitől a szorgalmas Fekete István mindent bele akart írni, amit csak tudott a vizek világáról. A kiadó pedig elfogadta a kéziratot, és azt sem kifogásolta, hogy a *Lutra* nem csak „egy vidra regénye”, ahogyan az alcím ígéri, ugyanis egy róka legalább ennyire hőse a történetnek... (Ezek tehát megint olyan egyértelmű ellentmondások, amelyekre magyarázatot kell találnia annak, aki az életmű bemutatására vállalkozik.)

Még meg sem jelent a három 1955-ös kötet, Fekete István máris egy kutyaregényen, a *Bogáncon* dolgozott. A következő évben aztán két budapesti kamaszról kezdett el írni, akik a kis-balatoni nádi

világban töltik a nyári szünidőt. Eredetileg *Matula iskolája* volt a címe, ám ezt végül a szerző megváltoztatta. Döntése részben érthető, hiszen az ifjúsági kiadó vakációs regénye borítóján és címlapján hogyan szerepelhetne az „iskola” kifejezés?! Sőt akkor még az sem volt közismert, hogy ki is az a „Matula”... Mindezzel együtt ugyanakkor sajnálatos, hogy ezt a cselekmény értelmezését segítő címet Fekete István elvetette, mégpedig olyan változatért, amelyből viszont korántsem nyilvánvaló, hogy még a korábbinál is pontosabban mutat rá az írói szándéokra. Tüskevár ugyanis létező település Veszprém megyében, de a *Tüskevár* nem ott játszódik! Ráadásul a kis-balatoni nádasban található várromot csak emlegetik a regényben, de végül semmi lényeges nem kötődik hozzá. Kizárólag a nyelvészeti érdeklődéssel is rendelkező elemző figyelhet fel arra – miközben ebben még közvetett szerzői utalások sem segítik –, hogy a *Tüskevár* cím csupán leírva összetett szó, kimondva viszont egyszerű mondat is lehet. Mit állítunk? Vár. Mi vár? Tüske... A regény tehát úgy is értelmezhető, hogy a kamasz Tutajos ezen a különös nyáron arra csodálkozik rá, hogy valójában milyen is a felnőtt élet. Mindenfelé tüske vár, de ezekkel szemben felvérteződhet (mint a tüskevári vitézek) a humánus maradandó értékeivel, mint a barátság, a szeretet, az idők tisztelete, illetve a mester és tanítvány kapcsolata, valamint a személyes tapasztalat és a könyvekből megszerezhető tudás. Ezek segítségével – üzeni 1956 reményteljes nyarán-őszén Fekete István – igenis élhetővé tehető a gyakran ijesztő világ!

Csakhogy az esztendő késő őszén, éppen akkor, amikor elkészült a kézirattal,

vége szakadt annak az ígéretes politikai-közéleti változásnak, ami a *Tuskevár* történetét inspirálta. 1957-ben a regényt már a Móra Ferenc Könyvkiadónak átalakult ifjúsági kiadó jelentette meg. A módosult viszonyok között látszólag érvénytelen a *Tuskevár* enigmatikus üzenete, és a többszörösen áttételes rejtvényt a kortársak nem is próbálták megfejteni. Tehát ismét homok került az éppen csak újrainduló életmű gépezetébe.

Fekete István azonban különösen fontosnak gondolhatta hitvallását, mivel a következő esztendőben még egyszer megkísérelte elmondani, hogy mik azok az emberi értékek, amelyek elviselhetővé teszik a létezést, és amelyeket akkor – 1958 hideg nyarán – a korábnál is fontosabbnak gondolt. Tehát az 1959-ben megjelent *Téli berekben* megint a Kis-Balaton mellé küldi a fiúkat. Szembetűnő, hogy bár az előző vakációs regény cselekménye szeptember elején ér véget, a folytatásé pedig alig két hónap múlva indul, Tutajos nyilvánvalóan szétszórta, mint a nyár elején volt. A kamaszok természetesen mindenféle értelemben nagyon gyorsan változnak, de alig néhány hét alatt azért ennyire mégsem fejlődik vissza egy-egy fiatalember. Az író – az ellentmondást ezúttal tudatosan felvállalva – inkább „lerombolja” hőse korábban meggyőzően felépített személyiségét, csakhogy a téli szünetben ismét a nádi világba vihesse, hogy aztán ott a korábbiakhoz kísértetiesen hasonló kalandok részese lehessen. Fekete István bizonyosan az 1956 második felében gondolatokat kívánta az ismétléssel nyomatékostani; az akkoriban mulhatatlannak gondolt humanista értékek most, az egyelőre kilátástalanul dermedt világban talán még fontosab-

bak, mint egykor. Ezért nem kerekítette utóbbi trilógiává a történetet. Az író nem Tutajosék sorsa érdekelte, vagyis nem az, ami velük kapcsolatban, hanem ami *általuk* elmondható! (Nincs nyoma, hogy mindezt akkoriban az olvasók felismerték volna. Ellenben tucatnyi levél bizonyítja, hogy a tizenévesektől a nyugdíjas tanárokig mennyien könyörögtek a folytatásért. Nyilvánvalóan még az idősebb olvasók többsége sem értette meg, hogy *ezeket* a fiúkat Fekete István nem küldheti többé a berekbe! Ha megtenné, a saját, ezúttal kétszer is tudatosan kidolgozott írói szándékát érvénytelenítené.)

Ezután előbb gyorsan befejezte a szarvasi arborétum történetét, amellyel már évek óta nyüglődött. A *Pepi-kert* 1960-ban jelent meg, ugyanabban az esztendőben, mint amikor a régebbi vadászírásainak gyűjteménye, a *Köd* szintén napvilágot látott. (Élete utolsó évtizedében főleg Szigligeten írt; rendszerint heteket töltött a magyar írók alkotóházában.) A következő években Fekete István az általa csak „*nagy mesekönyvként*” emlegetett kötet kéziratán dolgozott. Hasonló volt az elképzelése, mint évtizedekkel korábban az első állatos írások papírra vetésekor. A műfajelnevezést ezúttal sem pontosította, ahogyan azt sem döntötte el, hogy kié bennük a főszerep: állatoké és/vagy az embereké? Az első kötetkiadások aztán a szerzői koncepciót megkompozícióval ezúttal is összekuszálták, és a kiadó a szövegek olvasatát máig meghatározzák. Az eredendően sorozatként eltervezett egyes művek ugyanis végül két kiadó három különböző kötetben láttak napvilágot. *A tölgy* a Magvető 1962-es *Őszi vásár* című gyűjteményes kötetének záródarabja lett. 1965-ben

Huszonegy nap címmel a *21 napot*, a *Hút*, a *Ci-Nyit* és a *Cöndét* ugyancsak a Magvető adta közre. Míg a „nagy mesekönyv” leghosszabb írását – a *Magánútonból* kiadói kérésre átkeresztelt *Csendet* – ugyanabban az évben a Móra Ferenc Könyvkiadó jelentette meg. Tehát ez utóbbival a közönség eredendően ifjúsági könyvként, a másik kettő kötetel viszont felnőtteknek szánt olvasmányként találkozott. (A szövegek olvasatát – ezekben az évtizedekben különösen! – a kiadójuk döntően meghatározta. Fekete István művei esetében fokozta a zűrzavart, hogy ezekben az években a Szépirodalmi Könyvkiadó is megjelentette korábbi regényeit, *A koppanyi aga testamentumát* 1964-ben, a *Bogáncsot* pedig 1965-ben..)

A címek egyértelműségével Fekete István mintha továbbra sem foglalkozott volna, a kiadók munkatársai pedig bizonyosan nem hívták fel a figyelmét arra, hogy a címváltozatok nemcsak a könyvtárosokat és a könyvesboltok eladóit zavarják. *Huszonegy nap* vagy *21 nap*? Előbbi a Magvető könyvének, utóbbi pedig a címadó hosszabb elbeszélésnek a címe... 1962 májusában az író azt is feljegyezte naplójába, hogy éppen a *Hún* dolgozik, amely „elődje lesz a »nagy« Hunak”. Vagyis a kisregény terjedelmű *Hú* után ugyancsak *Hu* címmel újabb állatregényt tervezett, amelynek szintén egy nagy bagoly, az uhu lesz a címszereplője. (Mégpedig úgy, hogy a negyedszázaddal korábban kiadott *Csi* egyik írásának is ugyanez a címe.) Ez szintén egyértelmű ellentmondás, és érthetetlen, hogy mindezzel – akárcsak a hasonlóképpen megismételt *Kele*, valamint számtalan elbeszélés esetében – miért nem törődött az író. Ahogyan az sem világos, hogy a könyvkiadók

szerkesztői hogyan fogadhatták el, illetve miért nem szembesítették ezúttal sem a címzavar maradandó következményeivel.

VI.

Fekete István a hatvanas évek elejétől egyre több időt töltött kórházban, és lábadozásait fokozódó memóriazavar késleltette. Úgy érezte: az idő sürgeti, pedig még sok mindentről szeretne beszélni. Mivel a természeti jelenségek mellett kezdetektől leginkább a vele történtek érdekelték, az ötvenes évek végétől folyamatosan önéletrajzi jegyzeteket is írt. Tematikus kötetekbe (*Köd és Őszi vásár*) szerkesztette vadász-elbeszéléseit és a göllei történeteket, miközben regényes életrajzban feldolgozta atyai jóbarátja és Mestere életét. Azonban már ez a Kittenberger Kálmánnak emléket állító munka, aztán a *Cönde*, majd a szintén göllei *Csend* rámutat a biografikus vállalkozásainak felold(hat)atlan dilemmáira. Fekete István egyszerűen nem tudta-merete-akarta eldönteni, hogy mennyire lehet őszinte! A hatvanas évek folyton változó körülményei között neki, a hívő katolikusnak éppen a *konfesszió* okozott problémát. Mit és milyen részletesen vallhat meg a vele történetekről, és mennyire célszerű tekintettel lennie a róla széles körben terjedő képre?

A *Cönde* alapján egyértelmű, hogy felismerte: származása bemutatását alapvetően behatárolja, hogy csak ő és a testvérei születtek Göllében, és amikor tízéves korában a család elköltözött onnan, nem hagytak rokonságot a faluban. A *Csend* pedig élete utolsó önfeledt nyarának története, mivel azután, a harmadik elemitől a pálcával tanító Fekete Árpád már nemcsak az édesapja, hanem a tanára is volt.

Az író számára pedig változatlanul nem egyértelmű, hogy a pedagógus szülője iránti erősen ellentmondásos érzelmekről hogyan lehet (kell és szabad) beszélnie.

Végül az 1966-tól írni kezdett *Ballagó idő* szintén hatásos dokumentuma azoknak az életrajzi töprengéseknek, amelyekre Fekete István nem talált megnyugtató választ. Betegségei miatt ekkoriban már csak hosszabb-rövidebb szünetekkel volt képes írásztalhoz ülni, és ilyenkor aztán kapkodva, nagyon sokat dolgozott. Egészen addig, amíg ismét elhallgatásra nem kényszerítette egy-egy újabb infarktus. Ráadásul ezúttal nem úgy írt regényt, mint korábban: nem fogalmazott meg szinopszist, vagyis előzetesen éppen az önéletrajzánál nem tudta pontosan, hogy majd mi mindenről fog írni. A *Ballagó idő*ben Fekete István rendszeresen irányt és arányt tévesztett. Ezért sok benne az önisméltés, és ezért nem azonos a göllei és a kaposvári évtized bemutatásának és magyarázatának mértéke. Minderre a Móra Könyvkiadó ezúttal sem hívta fel a figyelmét. Janikovszky Éváék minden bizonnyal neves szerzőjük egészségügyi állapotára voltak tekintettel; nagyvonalúságuknak azonban most is messzemenő következményei lettek. Mindenekelőtt: az író halála évében megjelent – még általa is korrektúrázott, de könyv alakban már nem látott – *Ballagó idő* poétikai értelemben a szerző legvitathatóbb regénye. Egyúttal a legfontosabb is, hiszen nélküle alig tudnánk biztosat Fekete Istvánról, a további életrajzi kutatásokat pedig lényegesen kevesebb kiindulási pont segítené...

Vagyis az életművet záró önéletrajzi regény is egyértelmű ellentmondás.



Végezetül összegzésként megvonható a Fekete István-jelenség mérlege: az író valóban üldözték. Azonban sem az 1945 utáni politikai rendőrség, és a hasonlóan kíméletlen irodalomtörténeti közöny sem árthatott sokat neki. Pályáján a személyes mulasztások, a csak látszólag ígéreten alakuló körülmények és a folyton változó politikai-irodalmi környezet útvesztői keresztettké követhetetlenül egymást. Csapdából csapdába lépett, pedig a kezdetektől azt remélte, hogy öreg utakon, azaz kitaposott ösvényeken jár, miközben egy kiismerhetetlen dzsungelben botladozott... Mindaddig, amíg olvasói a róla eddig mondottakat refréncént ismételik, lépéseinek jelentőségét nem tudják érdemben magyarázni. A továbbiakban nem kellene folyton az üldözöttséget emlegetni, ahogyan az „ifjúsági irodalom” címkéjét is célszerű lenne elfelejteni, hogy az író kihúzhassuk végre abból a skatulyából, amelybe részben önmaga és körülményei, részben a könyvkiadók miatt, részben pedig a terméketlen rajongás következtében került.

Mindenekelőtt időszerű ismét elővenni Fekete István valamennyi írását – ahogyan az író nevezte: ezeket „a megtörtént meséket” –, és újraolvasni valamennyit. Például az általa emlegetett *tündéri realizmus* nagyjótáival, amely egyszerre mutatja olyanok a világot, amilyen, és amilyennek kellene lennie.

Jegyzet

* A Kaposvári Egyetem Senior Oktatási Programjában 2015. október 29-én elhangzott előadás írott változata. – *A szerk.*

PIERRE HADOT

A KÖLTŐI MINTA(KÉP) *



z antikvitás kezdete óta úgy gondoltak a költőre, mint a természet hű tolmácsolójára, aki pontosan ismeri annak titkait, amennyiben úgy képzeltek, a természet költőként viselkedik, és amit létrehoz, az költemény. Azt mondtam, a *Timaios* egyfajta költemény, avagy egy művészi játék, mely utánozza a világegyetem – istenségként ismert – költőjének művészi játékát.¹ Ha az isten, aki a világ, újjászülethetett Platón beszélgetésében, az azért lehetséges, mert a világegyetem egyfajta költemény, melyet Isten alkotott. Ezt az elképzelést Alexandriai Philónnál is fellelhetjük, aki a természet alkotásait Isten verseként mutatja be.² A sztoikusok valamint Plótinosz is a világegyetem verséről szólnak. Számukra azonban e költemény egy dráma, amelyben a létezők olyan szereplők, akik szerepüket az univerzum Költőjétől kapták, azaz a sztoikusok szerint a természettől, Plótinosz szerint pedig a Világlélektől.³ Ágostonig kellett várni, míg, feltehetőleg neoplatonikus hatásra, a világegyetem költeményének, vagy pontosabban inkább dalának képét összefüggésbe hozták a világ numerikus és harmonikus struktúráival. Ő úgy beszél az évszázadok előrehaladásáról, mint egy nagyszerű dalról, egy szavakkal meg nem nevezhető zeneszerző művéről: „*Velut magnum carmen cuiusdam ineffabilis modulatoris*” [„(A világ) mint valamiféle kimondhatatlan ze-

neszerző nagyszerű dala (tör elő)”],⁴ az idő folyását így hozván összefüggésbe egy dal ritmusával. A neoplatonikus Próklosz a maga részéről úgy említi Apollót, mint a világegyetem nagy Költőjét.⁵ A kép majd újra felbukkan, például Bonaventuránál a középkorban.⁶ A vers metaforájáról nagyon könnyedén lépünk át a könyvré.⁷ A világ könyvének e metaforája igen gyakran tűnik fel újra s újra a reneszánsztól egészen a modern időkig.

A TERMÉSZET

HIEROGLIFIKUS NYELVE

A „természet mint költemény” témájával kombinálva találhatunk rá a tizenhetedik század kezdetétől a „természet nyelvének” témájára, mely nem a szavak és a társalgás eszközeivel működik, hanem a különféle létezők formái által kifejeződő jelek és szimbólumok révén.⁸ A természet nem csupán költeményt, hanem rejtjelezett költeményt alkot. A természet nyelvének kódjai „szignatúrákként” vagy hieroglifákként jelennek meg. A „szignatúra” kifejezés a tizenhetedik században Paracelsusnál és della Portánál tűnik fel.⁹ Ezek elsősorban jelek, jellegzetességek, és jelenségek, melyek feltárják a növények tulajdonságait, főleg a gyógyászatban használtakét, annak köszönhetően, hogy e növények külső részei hasonlatosak az

emberi test részeinek külső formáihoz. Hamarosan azonban a kifejezés mélyebb értelmet nyer. Jakob Böhme számára – aki *De signatura rerum* címen könyvet is írt – a természet egésze Isten nyelve, s minden egyes létező bizonyos értelemben e nyelv egy szava, egy ige, mely valamilyen jel vagy alakzat formájában mutatkozik meg, megfeleltethetően annak, amit Isten a természetben kifejez.¹⁰

Egy hieroglifa ideája, azaz egy jelé vagy szimbólumé, amely valamely esszenciát fejez ki, megtalálható például Thomas Browne *Religio medici* című művében is.¹¹ A keresztény hagyományt követve ő két isteni könyvet különböztet meg, a *Bibliát* és a világot. Számára azonban a világot nem Isten, hanem szolgálója, a természet írta. A keresztények – mondja –, akik főleg a *Bibliát* tartják szem előtt, kevés figyelmet fordítottak a természet által írott könyvre, s a pogányok voltak azok, akik a legjobban képesek olvasni ebben, összekapcsolván a szent betűket, míg a keresztények nem törődtek e „hieroglifákkal”. A tizenharmadik században Johann Georg Hamann szintén azt írta, a természet „egy könyv, egy levél, egy tanmese, (...) olyan, akár egy csupa mássalhangzóval leírt héber szó, melyhez az értelemnek kell elhelyeznie a pontokat [a diakritikus jeleket – A ford.]”¹²

Kant számára az élő formák, szimbólumokként vagy jelentőségteljes vázlatokként felfogva, a természet „kódolt nyelve” rejtjelkulcsai. E gyönyörű formák – folytatja – nem szükségesek a természeti létezők belső céljaihoz. Úgy tűnik tehát, ezek az emberi szem számára lettek ilyenek. Ezeknek köszönhetően a természet bizonyos szempontból „szimbolikusan beszél hozzánk”.¹³

Goethe szintén úgy tartja, a természet szimbólumok vagy formák, valamiféle hieroglifák révén tárja fel magát. *A növények metamorfózisa* című művében az istennő hieroglifájáról beszél, melyet az embernek fel kell tudnia ismerni és képesnek kell lennie megfejteni a növényi metamorfózis jelenségében.¹⁴

A formák metamorfózisa az a szent írás, amit az istennő, azaz Ízisz, a természet használ, akiről hamarosan még beszélni fogok. A természet nyelve nem egy beszélgetés, melyben a szavak elkülönülnek egymástól. Amit a természeti jelenségek feltárnak előttünk, azok nem a természet maximái vagy formulái, hanem alakzatok, vázlatok vagy jelképek, melyek csak annyit követelnek, hogy észleljük őket: „Szeretném elhagyni a beszélgetés szokását, s csak úgy kifejezni magam, miként a természet, az ékesszóló tervek művésze. Ez a fügefafa, ez a kis kígyó, ez a selyemhernyógubó (...) mind jelentéssel teljes »szignatúrák«.”¹⁵ Úgy vélhetjük, a természet Plótinostól ismert megszemélyesítésének visszhangját halljuk itt: „hallgatok és nem szokásom beszélni.”¹⁶ Ám Plótinosznál a természet megelégszik az örök formák szemlélésével, és – ahogy mondja – a testek körvonalai a pillantásából születnek, míg Goethe természete maga találja ki a formákat, melyekben megnyilvánul.

A természeti formákat Novalis is rejtjelezett írásként fogta fel. Itt most idéznem kell *A szaiszi tanítványok* kezdő sorait: „Különféle utakon járnak az emberek. Aki nyomon követi és összehasonlítja ezeket az utakat, különös alakzatokat lát majd születőben; alakzatokat, amelyek mint ha csak a nagy titkosírás részeit képeznék, amelyeket mindenütt látunk, a szárnya-

Teremtés. A Montpellier-Biblia egy iniciálájának részlete (12. század)



kon, a tojásbékákban, a felhőkben, a hóban, kristályokban és köképződményekben, a fagyott vízen, a kőzetek, növények, állatok, emberek belsejében és külsején, az égbolt fényeiben, a szurok és üveglapokon, ha megérintjük vagy bekenjük őket, a reszelékben a mágnes körül és a véletlen különös egybeeséseiben. Bennük sejtjük a kulcsot, a nyelvtant eme csoda-íráshoz; csakhogy a sejtelem önmagában nem akar szilárd formákba illeszkedni, és szemlátomást nem akar magasabbrendű kulcs lenni.¹⁷

Két hang kiáltja ki tehát, kétféle orákulum, milyen magatartást kell felvennünk a természet hieroglifáival kapcsolatosan. Az első azt mondja: a hiba a megértés keresésében rejlik. A természet nyelve, mondhatnók, tiszta kifejeződés; a beszéd kedvéért beszél, és szavai a saját létezése és öröme. A másik azt mondja: a valódi írás egy harmonikus hangzat az univerzum szimfóniájában. Mi erre azt mondhatnánk, hogy a két hang alapján véve ugyanazt a dolgot állítja: a hieroglifákat nem diszkurzív módon megérteni, hanem érzékelni kell, akár egy vázlatos formát vagy dallamot.

Egy költemény, egy rejtjeles írással megalkotott vers: ilyen a természet Schelling számára is: „Amit mi természetnek nevezünk, az egy költemény, melynek csodálatos és rejtelmes nyelve kibetűzhetetlen marad számunkra. Ha mégis meg tudnánk fejteni a rejtélyt, felfedezhetnénk benne a Szellem Odüsszeiáját, amely egy rendkívüli illúzió áldozataként maga elől menekülve keresi önmagát, ugyanis csak a Világon keresztül mutatkozik meg, miként a jelentés a szavak által.”¹⁸ Itt nyilvánvalóan egy idealista háttérrel van dolgunk, miként feltehetően Novalis esetében is. A természet már a Szellem, amely még

öntudatlan maga felől. Az élő formák rejtjeles írása immáron a Szellem nyelve.

A természet, miként Franz von Baader mondta, „egy merész költemény, amelynek jelentése – ami mindig ugyanaz – olyan jelenségeken keresztül nyilvánul meg, melyek állandóan újak”. Ugyanő arra ösztönzi az emberiséget, hogy fejtse meg az „isteni hieroglifát” és „Isten nagyszerű eszményképének sejtse, érezze, lássa meg előjelét a természetben”.¹⁹

A hieroglifák és szignatúrák e metaforája így tehát a természet titkai témájának egy változata. Valójában azon filozófusok, akik e metaforát alkalmazták, nem mind ugyanúgy gondolták el e rejtjelezett nyelv megfejtését. Némelyek, így például Böhme, Schelling, Novalis és Baader, úgy vélték, a természet hozzájárul ahhoz, hogy megtudjunk valamit „Isten eszményképéről”, míg mások, például Goethe, ehelyett úgy gondolták – amint azt még lesz alkalmam megismételni –, hogy ez az írás rejtély: nem hatolhatunk a mélyére vagy fejthetjük fel, riadtan állva a természet súlyossága és csendje előtt.²⁰

A VILÁGEGYETEM MINT VERS

Ha a világegyetem vers, a költő felfedheti jelentését és titkát egy verset komponálva, ami bizonyos értelemben a világegyetemenként jelenik meg. Ugyanis egy archaikus, de az idők során fennmaradt koncepció szerint a művész képes újrateremteni azt, amit megénekel. A költő szava teremtő erővel bír. Emile Benveniste világosan kimutatta, hogy a *kraino* ige, többek között, milyen erős jelentéssel bír. Azt jelenti: végrehajtani, elvégezni, valamit létrehozni. A homéroszi *Hermész-himnusz* következő sorait ebben az értelemben

interpretálta: „csengő zene mellett hangját is fölemelte s az ének bájosan ömlött. Az örök isteneket s a sötét földet megszengte: létre mikép jöttek s hogy kapták részüket is meg”.²¹ Ahogy Benveniste kommentálja: „A költő létre hívja a dolgokat, és a dolgok dalában születnek”.²² Ám a költő itt nem csupán létre hívja, amit megénekel, hanem, mivel a világegyetemet énekli meg, magát az univerzumot teremti újra a dal mágikus terében. „*Gesang ist Dasein*”, ahogy Rilke mondta: „Az ének lét”.²³ A Platón *Timaiosz*ának alapjául szolgáló, s már a preszokratikus kozmogónikus dalokban is hallgatólagosan benne rejlő idea szerint az irodalmi mű mikrokozmosz, amely valamiképpen a világegyetem gigantikus költeményét utánozza.²⁴

E koncepció legősibb bizonyítékát az *Iliász*ban találjuk. Itt a költő úgy írja le Akhilleusz pajzsának elkészültét, mint egy műremekét, melyet Héphaisztosz isten kovácsolt.²⁵ Egyfajta tükörjátékot figyelhetünk meg itt, oda-vissza villódzván Akhilleusz bronz pajzsa és a költemény zengzetes képei között: utóbbi visszatükrözi a pajzs megszületését, melynek plasztikus képei viszont a világegyetem múltját és jelenét adják vissza. E rezonáló világban a vers egyidejűleg hozza létre Héphaisztosz remekét és az egész világegyetemet, amit e műalkotás jelképez, valamint az isteni és emberi dolgok szépségét, melynek e műremek maga adja ékes leírását. Az isteni dolgok ezért kétségtelenül a felülre helyezett sávokba kerültek: egyfelől a föld, az ég és a tenger, a Nap és a Hold, a csillagképek, másfelől pedig az emberi dolgok. Két várost látunk: az egyikben béke uralkodik, lakodalmakat ülnek, és igazságot tesznek; a másikban szemtanúi lehetünk, ahogyan

egy háborúban a katonák lesben állnak, ám közben a földeken is dolgoznak, aratnak, szüretelnek, egy csordát oroszlánok támadnak meg, valamint ifjú férfiak s nők táncolnak. A pajzs pereme jelképezi a világegyetem határát, avagy a világot körülölelő Ókeanosz folyót. A költő magasztalja az isten képességeit, aki megformálja a világegyetem és minden benne élő eme ábrázolását, ám ő mintegy újratermi a fém és tűz által készült műreemet, maga is kikovácsolva szavakból saját műalkotását. Ily módon, Alain szavaival élve, „*a világ újra megteremtett, amint van, amint volt s amint lesz*”.²⁶ A költői szó lehetővé teszi, hogy az élő valóság, amely rögzült és mozdulatlan lett a műalkotásban, újra mozgásba lendüljön és visszahelyeződjön az időbe.

Ugyanerre az ideára találunk Vergilius *Hatodik eklogájában*, ahol Szilénusz, Dionüszosz kísérijének dala éppoly erőteljesnek és megindítóknak bizonyul, mint Orfeuszé.²⁷ Elbeszéli a világegyetem keletkezését: a négy elem, majd az ég, a Nap, a növények, állatok s az emberi lények megjelenését; az Aranykort, Prométheusz jótéteményeit az emberiség javára; aztán egy sor boldogtalan történetet, Hylásét, Pásiphaét, Atalantát, majd a Héliaszoknak, Phæton leánytestvéreinek metamorfózisát. Itt azonban, ami egyszerű leírásnak tűnhet, valójában egyfajta teremtés: „*És Phaëthón hugait szövi dalba: miként magasodtak – / Égerfák, keserű hánccsal, mohosan – fel a földből*”.²⁸ Szilénusz ily módon nem megénekeli a megtörtént eseményeket, hanem énekével idézi elő azokat. Vergilius számára Szilénusz nem csupán leírta a világegyetemet, hanem jelenlévővé tette azt: bizonyos értelemben újjáteremtette.

Amint Godo Lieberg kimutatta, Vergilius Szilénuszt Orpheuszhoz teszi hasonlóvá, akinek a dala aktív uralmat gyakorolt a természet felett.²⁹

Ovidius *Átváltozások* című műve ugyancsak a versben újjáteremtett mikrokozmoszként vagy világegyetemenként jelenik meg. Tulajdonképpen a világ eredetének bemutatásával kezdődik; aztán a négy korszak (az Arany-, Ezüst-, Bronz- és Vaskor) egymásra következőségének történetét beszéli el, majd a vers a tizenötödik könyvben ama béke képének ábrázolásával ér véget, melyet Augustus hozott el a világnak. A kezdetek és a jelen között a metamorfózisok története az okok és okozatok láncolatát, avagy a világ eseményeit írja le.

Ugyanezt a szituációt találjuk Lucretius *A természetről* című költeményében. Ez is egy „kicsinyített kozmosz”, mivel az epikureus fizika perspektívájában, amint arra Pierre Boyancé rámutat, analógia áll fenn az elemek és az ábécé betűi között.³⁰ Miként az elemek, ahogy összeállnak, s létrehozzák valamennyi létezőt a világban, úgy az ábécé betűi is, ahogy összeszerveződnek, megalkotják a verset és a világot, amit az jelenvalóvá tesz.³¹ Ezúttal azonban a költő ismeri a világegyetem teremtő eljárását, vagy a módot, amely szerint megalkották.

Már a preszókratikusok is törekedtek újjáteremteni a világegyetem létrejöttét értekezéseikben. Eltűnődhetünk azon, hogy *A régi orvostudományról* szóló értekezés, melyről e könyv elején³² már szó esett, vajon nem erre utalt-e, amikor egy enigmatikus szakaszában azt mondja, hogy az olyan természetfilozófusok spekulációi, mint például Empedoklész, inkább a *graphiké* területéhez tartoznak,

ahol a *graphiké* vagy a betűk írását, vagy a képek festését jelenti. Az értekezés feltehetően azt akarta mondani, hogy a természetfilozófusok megkísérlik újraalkotni a világegyetemet, a betűkhöz vagy színekhez hasonló, kisszámú alapelemből.³³ A filozófiai értekezés, akár prózában, akár versben íródott, ekkor egyfajta mikrokozmoszként jelenik meg, melynek genezise és struktúrája az univerzumét ismétli meg.

Platón *Timaiosza* is ebbe a preszókratikus hagyományba illeszkedik, amint az világosan kiderül mindjárt a *Kritiasz* elején, mely dialógusról azt feltételezik, hogy a *Timaiosz* folytatása. Itt Platón segítségül hívja az istent – aki a világ –, amint összefoglalja az előző párbeszédet: „*Ahhoz az istenhez pedig (azaz a világhoz), aki a valóságban már réges-régen, fejtegetéseinkben azonban csak az imént jött létre, könyörgéssel fordulok*”.³⁴ Platón számára a *Timaiosz* beszélgetése így módon a kozmosz új születése: a világegyetemé mint költeményé, mivel felépítése révén a kozmosz genezisének és struktúráját imitálja.³⁵ A filozófus szerepe, hogy a beszélgetésben a *poiésisz*t utánozza, amennyiben ez lehetséges, a világegyetem *poiésisz*ét. Az ilyen tett egy költői felajánlás, avagy az univerzum költői dicsőítése. Ez a tradíció öröklődött át s maradt fenn a neoplatonizmusban.³⁶

Érdekes lehet felidézni azt is, hogy Platón idejében léteztek a világnak kicsinyített modelljei az armilláris gömbök formájában, s eme objektumok, amint arra Luc Brisson rámutatott, modellként szolgáltak például a Világlélek felépítésének leírásánál is a *Timaiosz*ban.³⁷ Ahogy Homérosz leírja Akhilleusz pajzsát, amelyet Héphaisztosz kovácsol – azaz meg-

tervezi a világ egy kicsinyített modelljét, s ily módon újraterelemi magát a világot –, ugyanúgy Platón is elbeszéli az armilláris gömb, a világ kicsinyített modelljének szerkesztését, s ezáltal a világ elkészítését. Hasonló mechanikus modellek találhatók az *Állam* tizedik könyvében (616c) és az *Államférfiban* (270a).

A reneszánszban a világegyetem mint költemény ideája igen erősen tovább élt, ám gyakran olyan formát öltött, melyet a neoplatonikus hagyomány által inspirálva püthagóreusnak nevezhetnénk. Azt értem ez alatt, hogy a költők olyan verseket komponáltak, amelyek numerikus összefüggéseikben – a dalok, strófák, verssorok számát tekintve – a világegyetem számait és mértékeit adják vissza.³⁸

Legfőképp a tizenharmadik század végén s a tizenkilencedik század elején vált a legintenzívebbé a költeményként felfogott univerzum utáni nosztalgia. Az emberek egy új Lucretiusról álmodoztak. André Chénier *Hermész* című versében kísérletet is tett *A természetről* újbóli megírására. Ám a költő abbéli törekvése, hogy hű maradjon Newton tudományos tanaihoz, költői inspirációja rovására vált. Tartalmaz azonban néhány remek szakaszt, így például a költő repülését, csillagként a csillagok között, extatikusan elmerülve a végtelenben. Goethe, aki szintén arról álmodott, hogy új Lucretius lesz, soha sem tudta megvalósítani ama roppant terjedelmű kozmikus költeményt, amit Schellinggel közösen kívánt megírni.³⁹ De a *Gott und Welt [Isten és világ – A ford.]* ciklusát alkotó versei e kezdeményezés töredékei és vázlatai.

A tizenkilencedik században, egészen pontosan 1848-ban ismét rábukkanhatunk a világegyetem mint költemény

ideájára Edgar Allan Poe *Eureka* című művében. Ez olyan prózai költeményben írja le a világegyetem nagy lüktetését és örök visszatérését, a tágulás és összehúzódás, a diasztolé és szisztolé erőinek játékát, melynek szépsége, mint Poe kijelenti, igazságának garanciája. Az univerzum illetéknéppen egy műalkotással azonos, a műalkotás pedig az univerzummal.⁴⁰

Eme idea tartósságának egy másik modern tanúja és bizonyítéka Paul Claudel, aki *ars poeticájának* csúcsára Szent Ágoston híres mondását helyezte: „*Velut magnum carmen cuiusdam ineffabilis modulatoris*”. Szándéka szerint eme *Art poétique* valójában a világegyetem költői

művészetének összefoglalása, avagy egy olyan természetfilozófiáé, mely feltárja azon titkos összefüggéseket, amelyek az időben összekapcsolják a dolgokat. E néhány megjegyzésből azt az ideát kellene megőriznünk, hogy a tudás együtt-születettség, avagy a létezők szimultán növekedése a *phüszisz* egységében, a növekedés és születés értelmében: „*Igazán a kék ismeri [azaz vele együtt született] a narancs színt, igazán a kéz ismeri árnyékát a falon; valóban s igazán egy háromszög szöge ismeri a másik kettőt ugyanabban az értelemben, ahogyan Izsák ismerte Rebekát. Minden, ami létezik (...) feltárja azt, ami nélkül nem lehetne.*”⁴¹

Fordította: Umenhoffer István

Jegyzetek

- * Forrás: Pierre Hadot: *The Veil of Isis. An Essay on the History of the Idea of Nature*. London, 2006, Harvard University Press, 201–210. o. – *A szerk.*
- ¹ Lásd könyvünk 13. fejezetét. E témában lásd még P. Hadot: *Physique et poésie dans le Timée de Platon. Revue de théologie et de philosophie* (Lausanne–Genova–Nenchatel) CXV. évf. (1983) 2. sz. 113–133. o. Újra kiadva in uó: *Études de philosophie ancienne*. Párizs, 1998, Les Belles Lettres, 277–305. o.
- ² Philón: *Quod deterius potiori insidiari soleat* 124–125.
- ³ Epiktétosz: *Enkheiridion* 17. In P. Hadot (ford., szerk.): *Arrien. Manuel d’Epictete*. Párizs, 2000, Librairie Générale Française, 174. o. [Magyar nyelven: Epiktétosz: *Kézikönyvecske*. Budapest, 1978, Európa, 13. o. – *A szerk.*] Arisztotelész már *Metafizikájában* is tragédiához hasonlítja a világegyetemet (*Metafizika* XII. 10. 1076a és XIV. 3. 1090b). Lásd még Plótinosz: *Enneades* III. 2. 17.
- ⁴ Szent Ágoston: *Epistolæ* 138. 5. In A. Goldbacher (szerk.): *Sancti Aureli Augustini Hipponiensis Episcopi Epistulae. Pars III. Epistola CXXIV–CLXXXIVa*. Bécs, 1904, F. Tempsky, 130. o. [Németh Bálint fordítása. – *A szerk.*] Lásd még Szent Ágoston: *De musica* VI. 11. 29.
- ⁵ G. Kroll (szerk.): *Procli Diadochi in Platonis Rem publicam commentarii*. 2. kiad. I. köt. Amsterdam, 1965, Hakker, 69. o. Valamint A.-J. Festugière (ford.): *Commentaires sur la République*. I. köt. Párizs, 1970, Vrin, 85. o.
- ⁶ Szent Bonaventura: *Commentaria in quatuor Libros Sententiarum* II. 13. 1. 2. In R. P. Bernardini, Portu Romatino (szerk.): *Doctoris seraphici Sancti Bonaventurae S. R. E. episcopi cardinalis opera omnia*. II. köt. Firenze, 1885, Quaracchi, 316. o.
- ⁷ E metaforával kapcsolatban lásd E. R. Curtius: *La Littérature européenne et le Moyen-Âge latin*. 2. kiad. Párizs, 1986, Agora, 16. fejezet, 7. alfejezet. Francia ford. J. Bréjoux. Továbbá

- H. M. Nobis: Buch der Natur. In J. Ritter, K. Grüner (szerk.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. I. köt. Bazel, 1971, Schwabe, 957–959. hasáb. Valamint H. Blumenberg: *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt, 1981, Suhrkamp, főként a 211–232. oldalak.
- ⁸ M. Arndt: Natursprache. In K. Günter (szerk.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. VI. köt. Bazel, 1984, Schwabe, 633–635. hasáb.
- ⁹ Lásd S. Meier-Oser: Signatur. In K. Günter (szerk.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. IX. köt. Bazel, 1995, Schwabe, 751. hasáb.
- ¹⁰ A. Koyré: *La philosophie de Jacob Boehme*. Párizs, 1929, Vrin, 460. o.
- ¹¹ T. Browne: *Religio medici* 1. 16. In W. A. Greenhill (szerk.): *Sir Thomas Browne's Religio Medici*. London, 1889, Macmillan, 27–29. o. Idézi H. Blumenberg: *Die Lesbarkeit der Welt*. Id. kiad. 97–98. o. A hieroglifák és a természeti formák egyfajta rokonítása megtalálható már Plótinosznál is, lásd *Enneades* V. 8. 6.
- ¹² J. G. Hamann: Levél Immanuel Kantnak. In uő: *Æsthetica in nuce. Métacritique du purisme de la raison pure et autres textes*. Párizs, 2001, J. Vrin, 131. o. Francia ford. R. Deygout.
- ¹³ I. Kant: *Critique de la faculté de juger*. Párizs, 1968, Vrin, 42. fejezet, 133. o. Francia ford. A. Philonenko. [Magyar nyelven: I. Kant: Az ítélőerő kritikája. Budapest, 2003, Osiris, 217. o. – *A szerk.*]
- ¹⁴ In Goethe: *Poésies – Gedichte*. II. köt. Párizs, 1982, Aubier, 459. o. Francia ford. R. Ayrault. [Magyar nyelven: Goethe: *A növények metamorfózisa*. Mosonmagyaróvár, 2005, Pisztráng Kör Waldorf Természetvédő és Természetjáró Egyesület. – *A szerk.*] Ezzel kapcsolatban lásd még könyvünk 19. fejezetét.
- ¹⁵ Goethe: Interjú J. F. Falkkal. 1809. június 14. In F. von Biedermann (szerk.): *Goethes Gespräche*. II. köt. Lipcse, 1909, Biedermann, 40–41. o.
- ¹⁶ Plótinosz: *Enneades* III. 8. 4. [Magyar nyelven: uő: *A szépről és a jóról. Istenről és a hozzá vezető utakról*. Budapest, 1998, Farkas Lőrinc Imre, 126. o. Magyaryné Techert Margit fordítása. – *A szerk.*]
- ¹⁷ Novalis: *Les disciples de Sais*. In uő: *Petits écrits*. Párizs, 1947, Aubier, 179. o. Francia ford. G. Bianquis. [Magyar nyelven in uő: *A kereszténység, avagy Európa. A szaiszi tanítványok*. Máriabesnyő, 2014, Attraktor, 7. o. Óvári Csaba fordítása. – *A szerk.*]
- ¹⁸ F. W. J. von Schelling: *A transzcendentális idealizmus rendszere*. In uő: *Essais*. Párizs, 1946, Aubier, 175. o. Francia ford. S. Jankélévich. [Magyar nyelven: F. W. J. Schelling: *A transzcendentális idealizmus rendszere*. Szeged, 2008, Lectum, 311. o. Endreffy Zoltán fordítása. – *A szerk.*] Lásd még uő: *Philosophie der Kunst*. In *Ausgewählte Schriften*. II. köt. Frankfurt, 1985, Suhrkamp, 459. o. „*A természet az isteni imagináció első költeménye*”. Valamint uő: *Ausgewählte Schriften*. I. köt. Frankfurt, 1985, Suhrkamp, 696. o. „*Amit természetnek hívunk, egy költemény, amely csodás rejtjelezett írásban rejtőzik*”.
- ¹⁹ Idézi A. Béguin: *L'âme romantique et le reve. Essai sur le romantisme allemand et la poésie française*. Párizs, 1946, Corti, 71. o.
- ²⁰ Lásd könyvünk 20. fejezetét.
- ²¹ Homérosz: *Himnusz Hermészhez*. [Magyar nyelven lásd Falus Róbert (szerk.): *Görög költők antológiája*. Budapest, 1959, Európa, 20–34. o. Devecseri Gábor fordítása.]
- ²² É. Benveniste: *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. II. köt. Párizs, 1969, Les Editions de Minuit, 40. o. Benveniste itt J. Humbert francia fordítását tárgyalja, lásd J. Humbert (szerk., ford.): *Hymnes Homériques*. Párizs, 1967, Les Belles Lettres, 133. o. Lásd még M. Detienne: *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. Párizs, 1967, Maspero, 54. o.
- ²³ R. M. Rilke: *Szonettek Orpheuszhoz* I. 3. [Magyar nyelven in uő: *Verseik*. Szeged, 1995, Ictus, 290. o. Kálnoky László fordítása. – *A szerk.*]

- ²⁴ Lásd könyvünk 13. fejezetét.
- ²⁵ Homérosz: *Iliász*. XVIII. ének, 478–609. sor. [Magyar nyelven uő: *Iliász*. Budapest, 2005, Európa, 353–357. o. – *A szerk.*] Lásd Alain: *Propos de littérature*. Párizs, 1934, P. Hartmann, 77–78. o. Illetve J. Pigeaud: *L'art et le vivant*. Párizs, 1995, Gallimard, 21–28. o. És uő: *Le bouclier d'Achille. Revue des Études Grecques* (Párizs) CI. évf. (1988) 1. sz. 54–63. o.
- ²⁶ Alain: *Propos de littérature*. Id. kiad. 77. o.
- ²⁷ Vö. G. Lieberg: *Poeta creator. Studien zu einer Figur der antiken Dichtung*. Amsterdam, 1982, Gieben, a 35. oldaltól. Ez a roppant érdekes könyv irányította figyelmemet e szövegre és jelentésére. A költő mint teremtő témájában lásd még E. N. Tigerstedt: *The Poet as Creator. Origins of a Metaphor. Comparative Literature Studies* (Urbana, Illinois) V. évf. (1968) 4. sz. 455–488. o. Valamint M. S. Rostvig: *Ars æterna. Renaissance Poetics and Theories of Divine Creation. Mosaic* (Manitoba, Kanada) III. évf. (1970) 2. sz. 40–61. o.
- ²⁸ Vergilius: *Eklogák*. 6. ekloga, a 32. sortól. [Magyar nyelven: *Vergilius eclogái*. Budapest, 1963, Magyar Helikon, 37–39. o. Lakatos István fordítása. – *A szerk.*]
- ²⁹ G. Lieberg: *Poeta creator. Studien zu einer Figur der antiken Dichtung*. Id. kiad. 22–35. o.
- ³⁰ P. Boyancé: *Lucrece et l'épicurisme*. Párizs, 1963, Presses Universitaires De France, 289. o. Vö. P. Friedlander: *Pattern of Sound and Atomistic Theory in Lucretius. American Journal of Philology* (Baltimore, Maryland) LXII. évf. (1941) 1. sz. 16–34. o.
- ³¹ Lásd P. Shorey: *Plato, Lucretius, and Epicurus. Harvard Studies in Classical Philology* (Cambridge, MA) XII. évf. (1901) 201–210. o.
- ³² Lásd könyvünk 2. fejezetét.
- ³³ Lásd Empedoklész: B23 töredék. In J.-P. Dumont: *Les prisocratiques*. Párizs, 1988, Gallimard, 383. o. [Magyar nyelven: G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield: *A preszókratikus filozófusok*. Budapest, 2002, Atlantisz, 412–439. o. – *A szerk.*]
- ³⁴ Platón: *Kritiasz*. [Magyar nyelven: *Platón összes művei III*. Budapest, 1984, Európa, 411. o. Kövendi Dénes fordítása. – *A szerk.*]
- ³⁵ Lásd P. Hadot: *Physique et poésie dans le Timée de Platon*. I. h. 113–133. o. Valamint L. Brisson: *Le discours comme univers et l'univers comme discours*. In M. Constantini, J. Lallot (szerk.): *Le texte et ses représentations*. Párizs, 1987, Presses de l'École Normale Supérieure / *Études de littérature ancienne* 3/, 121–127. o.
- ³⁶ Lásd J. A. Coulter: *The Literary Microcosm. Theories of Interpretation of the Later Neoplatonists*. Leiden, 1976, Brill. Valamint A. Sheppard: *Studies on the Fifth and Sixth Essays of Proclus' Commentary on the Republic*. Göttingen. 1980, Vandenhoeck und Ruprecht.
- ³⁷ L. Brisson: *Le meme et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*. Párizs, 1974, Klincksieck, a 36. oldaltól.
- ³⁸ Lásd A. Fowler: *Spenser and the Numbers of Time*. London, 1964, R. Routledge & Paul. Valamint S. K. Heninger: *Touches of Sweet Harmony. Pythagorean Cosmology and Renaissance Poetics*. San Marino (Kalifornia), 1974, Huntington Library, 287–324. o.
- ³⁹ Lásd M. Plath: *Der Goethe-Schellingsche Plan eines philosophischen Naturgedichts. Eine Studie zu Goethes „Gott und Welt“*. *Preussische Jahrbücher* (Berlin) CVI. évf. (1901) 44–71. o. Lásd még A. G. F. Gode von Aesch: *Natural Science in German Romanticism*. New York, 1941, Columbia University Press, 262. o.
- ⁴⁰ Lásd H. Tuzet: *Le cosmos et l'imagination*. Párizs, 1965, Corti, 115–120. o., ezen belül főként a 119. o.: „Az isteni művészet e remeke a költőben tiszta intellektuális élvezetet szül, amely nem független az ifjú Kantétől.” Megragadom az alkalmat, hogy kihangsúlyozzam Hélène Tuzet kitűnő könyvének fontosságát és figyelemre méltó voltát, amely egy esszé az imagináció lélektanáról, Gaston Bachelard hagyományait követve.
- ⁴¹ P. Claudel: *Art poétique*. Párizs, 1946, Mercure de France. Lásd könyvünk 18. fejezetét.

RUDOLF PANNWITZ

AZ INDIVIDUUM SORSA ÉS MEGHALADÁSA*



Az individuum egy a bioszférán belüli szerveződés, avagy Nietzschevel szólva, egy hatalmi képződmény. Elkülönültség nélkül önmagába zárt, és saját ritmusa szerint él, felemelkedve, virulva és romlásnak indulva, önmagát fenntartva és gyarapítva rendszerének kimerüléséig. Élettartama véletlenek, szerencsétlenségek, külső és belső zavarok miatt is rövidülhet. Minden esetben mulandó; és nem független, hanem a hozzá hasonlókkal összefonódva, környezetére utalva, életközösségektől függve tudatként és lélekként sem tartósan lehatárolt.

A szerveződésnek szintjei vannak. Ezek a szubatomi egységektől – amennyiben ezek izolálhatóak és nem csupán tömegekből statisztikailag kinyert értékek – egyre magasabb és összetettebb, anyagilag már nem kézzelfogható egységekig vezetnek, amilyen a társadalom, az állam, a kultúra. Ehhez a szinteződéshez tartoznak az individuumon kívül a többé vagy kevésbé kialakult individuációk is, melyek az individuum felé tartanak – mint a kristály anyaozata vagy a protoplazma –, egy rajta túlmenő fejlődést szemléltetve, anélkül, hogy ezt képesek lennének elérni, mint a társadalom vagy az emberiség. Az individuum e többé-kevésbé kialakult individuációkkal szemben egy egységesen és önállóan működő hierarchia.

Létezik *egy* ösztön, mely az egyes individuációkat és individuumokat létrehozza. Ekként szemlélhető például a portugál gálya (*Physalia physalis*) és a hangyaállam. Az előbbi, csakúgy mint az utóbbi, individuumok közössége, csak hogy azok, amik magukat az előbbi esetében egy együttes test szerveiként találják, az utóbbi esetében biológiailag nem lesznek egy testté, csupán a közvetlen bioszférán túl képeznek testet. Az eredet mindig a gyarapodóan épülő élet maga. Ez ott korlátozódik, ahol az egyesítő és megformált erő többé már nem képes bekebelezéseken és leválasztásokon keresztül egyre gazdagabb és felsőbb individuációkhoz való felemelkedésre anélkül, hogy ennek során feláldozná a konkrét, biológiai individuumot. Az emberi társadalom, éppúgy, mint a hangyák állama, itt állandósul. Ezekben az esetekben a biológiai szint individuuma meggyengül, anélkül, hogy valóban elérhetné egy összetettebb szint individuumát.

Az individuumok és individuációk minden hatalmi képződményben egy belőlük származóznak, vagy őket lenyűgözőnek (mely legtöbbször egy és ugyanaz) rendelődnek alá, és jöllehet többé-kevésbé függetlenül, mégis egy egész részeként és általa irányítva működnek. Egy aktív, ha nem is reflektált ösztön (ma tervnek nevezik) nem zárható ki. Az öntudat azon-

ban nem ugyanazon önmaga tudata (*das Bewußtsein des gleichen Selbst*), hanem önmaga átalakulásával az előbbi is átalakul. A saját individuumával tart és megőrzi annak egységét ugyanazon én látszata alatt.

Az emberi tudat olyan ponthoz érkezett, ahol többé már nem képes elfogadni az individuum mulandóságát. Inkább a halál, semmint a fájdalom ellen tiltakozik. Ez felfedi sötét oldalát és a halál képzetével árnyékolja. A hatalmas, hierarchikus szövetkezés minden fenyegetésre s zavarra is egocentrizmusának görcsbe feszülő megerősítésével válaszol. Ez vezetett valamennyi vallás esetében ahhoz, hogy a halál vált az élet legfontosabb problémájává, az életet pedig a halál elhárítására fordították, azaz – mivel láthatóan nem megy másképp – átlépve egy második, a halállal szemben biztosított élet átalakításába. Ahogy az ember, úgy az individuum is változik, akár esszenciaként, valaminek a velejeként, magként vagy az előző létező testetlenítéséként gondoltak rá, mindenesetre lényegileg páratlan és tulajdonképpeni individuum, sőt, személy kellett legyen.

Ha lehetségesnek is tartanánk, hogy individuumunk halandónak bizonyul vagy új felhalmozódással helyreáll – hasonlóan ahhoz, ahogy alacsonyabb szerveződésű lényeknél bekövetkezik –, ez nem lenne több pusztá elodázásnál. Vagy ennek örökké így kell folytatódnia, s az egész emberi nemmel? Ezáltal a legmagasabbban kibontakozó bioszférát egy végtelenbe tartó folytonos túllépés terheli, miközben csak az alsóbb szinteken és csak azért nem épül le, mert még egyáltalán nem indult meg az artikulált individuum felé. Jóllehet a mulandóság nem az élet létfeltétele, hanem az individuumé: amely

nem szubsztancia és forma kitörölhetetlen egysége, hanem folytonos processzusokban meglévő csomó vagy kulmináció. Habár a lehető legmagasabb fokon éppen az individuum oszthatatlan, mégis a sok és sokrétű közepette áll, amelynek része, s amellyel együtt, magába foglalva és általa körülvéve, valami nagyon is változékony módjára épül fel és bomlik le újra.

Akarjuk vagy sem, nem tudjuk birtokolni az individuumot, ugyanakkor a vele összeegyeztetetlent sem. Ezzel szemben emlékeztetnünk kell magunkat arra, hogy minden sorsunkkal szemben támasztott igazságtalan kíváncsi, melyet így felismertünk, mélyebben megnyit számunkra minden ténylegeset, értelmet és értékeset. Az örök tényeket nem vagyunk képesek megváltoztatni, jóllehet az ezekkel kapcsolatos nem megfelelő érzéseinket és gondolatainkat igen. Az individuum vágyott és kierőszakolt halhatatlansága nem annyira a lét, mint inkább a tudat sóvárgása. Ha tudat nélküli valóság volna, az kevésbé lenne fontos rá nézve. A tudat visszaborzad a nemléttől, hiszen ez helyettesíti a létet, noha nem önmagaként, csak az utóbbi pótlékeként áll fenn. A személy – akinek megszűnését figyelembe veszi – tudata nem viseli el ezt. Nagyon régi korokban létezett azonban egy tanítás egy másképp megalkotott individuumról, annak külső, nem pedig belső oszthatatlanságáról: arról, hogy a legnagyobbak, csakúgy mint a legkisebbnek, a mindenség örök processusaiban megvolt a maga szerepe. Ezek voltak a kozmikus szférák és égitestek körforgásai. Bennük minden individuáció helyhez, időhöz és karakterhez, a velük analóg fölrendelthez volt eloldthatatlanul kötve, és a szinteken egymásnak megfelelőek nem pusztán elkü-

lönült lényegiségek, hanem mindenekelőtt a periodikus folyamatok metszéspontjai s *az előbbieket mindenkor* individuációja a *konkrét individuumig*.

Az aiónok doktrínájának hatalmas világot nem áll módunkban itt részletezni, és számunkra sem tudományként, sem hitként nem vehető át. Megmutatja azonban, hogy az individuum nem csupán izolált személyként, hanem másként is felfogható; közeli s távoli világfolyamok és világerők koncentrációjaként és szerveződéseként – és hogy az individuum minél inkább ebben s ezáltal bontakozott és áradt ki, annál bensőségesebben és valóságosabban fog teremtő módon hatni és tovább hatni. Egy nagy ember esetében már a legszűkebb élet sem akö-

rül forog, hogy énként, hanem, hogy mi célból éljen, hogy maradandó hatalomba emelkedjen és megszilárduljon. Ezt nevezték az antikvitásban – minden híúság nélkül – dicsőségnek. Tökéletesen közömbös, hogy hogyan képzeljük el egy ilyen esszencia megőrzését és továbbadását, materiálisan, vagy spirituálisan, netán a modern fizika irányzata szerint valamilyen sugárzások által közvetítve, vagy megfjejthetetlenként. Akinek ez jelentőséggel bír, az aprópénzre váltja azt a hatalmasat és dicsőségeset, amely felé mindinkább fordulnunk kellene, amíg méltóvá nem tudunk válni hozzá.

Nietzsche tanítása ugyanazon örök visszatéréséről az aiónok keleti-antik doktrínájának folytatója. Rendszerként



Brodzky Sándor: Alpesi tó (1853)

ez nem zárult le, ám az alapító maga nem rejtőzött el, ahogy erre generációknak szüksége lenne, hogy céljaikat kiharcolják. Fokozatos birtokbavételük – mint Nietzsche tisztán előrelátta – az embernek magának, legfelsőbb lényegének az átváltozását jelentené. Hallatlan különbség, hogy individuumunk egy szubsztancia, vagy átfogó ciklusok egy szakasza és ciklusa-e. Nietzsche az alábbi imperatívuszban fogalmazza meg: ciklikus lényeggé válni. Ami azt jelenti: tipikus, ritmikus, kozmikus-tellurikus, harmonikus, aióni ciklusokban a legnagyobbban és legkisebben élni: a váltakozó állapotok közül egyet sem szubsztancializálni, vagy akár transzcendálni, hanem mindegyikben eggyé és magában egészé válni. Az Abszolútum itt van, messze eltávolodva relativizálásától, az önmagában kiáradó realitás-teljességgel egybeolvadva. A következmények beláthatatlanok a rendszer, az individuum szelleme és lelke, önmagához és másokhoz, a közösséghez és sorsához való viszonya vonatkozásában. Csak ekkor válik lehetségessé az *amor fati* a maga teljes gazdagságában. Mert a kicsi sors egy a nagy akarattal.

Régóta túl nagyra tartják a testi szaporodást mint a halhatatlanság pótlékát. Ezáltal szolgálja magát az individuum faja és veszi ki szerény részét a haszonból. Egy *lényeg* sohasem önmagát reprodukálja, kettőből lesz egy harmadik. Erre a nagyszülők gyakran erősebb hatást gyakorolnak, mint a szülők, s így azok testvérei is. A személy nem tartható fenn a nemzésen keresztül. Annál inkább számos és

meglepő vonás, alkotóelem, ösztönzés és reagálási mód. A „prehisztorikus” emberek tudták ezt. Ahol egy valódi örökség forgott szóban, az ember nem bízta magát a vér általi szaporodásra, hanem átszellemítette. Mágikus rítusok, a legszigorúbb nevelés és fegyelem által, valamint a törzs egységének megőrzésén és hatásán keresztül biztosította azt, hogy az isteni vagy félisteni ősapa töretlenül visszatérjen fiatalodástól fiatalodásig. Minden felsőbb és legfelső fenotipikus, tehát a következő generációban már nem áll ellen a hanyatlásnak. Genotipikus – kiszámíthatatlan és szerencsés véletleneken kívül – nem lehet önmagától, csak tervszerű, folytonos újranevezések, a valódi nevelés által, nemzetségeken át. Olykor-olykor volt is ilyen. A természet nagyon nehezen és lassan valamint sohasem megbízhatóan kebelez önmagába kultúra által létrehozott értékeket. Már a gondozatlan gyümölcsfa is elvadul. Egy érvonal akkor válhat erősebb hordozóvá, ha a felsőbb szaporodás által válik ellenőrzötté és irányítottá. Ma minden súly az egyedire, megkülönböztetetre, szubjektívre helyeződik és nem a sokrétűség értékére, hanem véletlenszerűségére – a legváltózekonyabb, ami csak létezik. Nem csoda, hogy nincs hatalom, mely összetartaná akár a családokat, a nevelés pedig csaknem csúfsággá vált. Az individuum egy új – nem régebbi világkorokhoz, hanem sajátunkhoz illő – tana összekapcsolódva egy hasonló tannal a ciklusokról elég erősnek bizonyulhatna ahhoz, hogy újra felépüljön az emberben magában az, amit teljesen eltemetett.

Fordította: Stampler Ábel

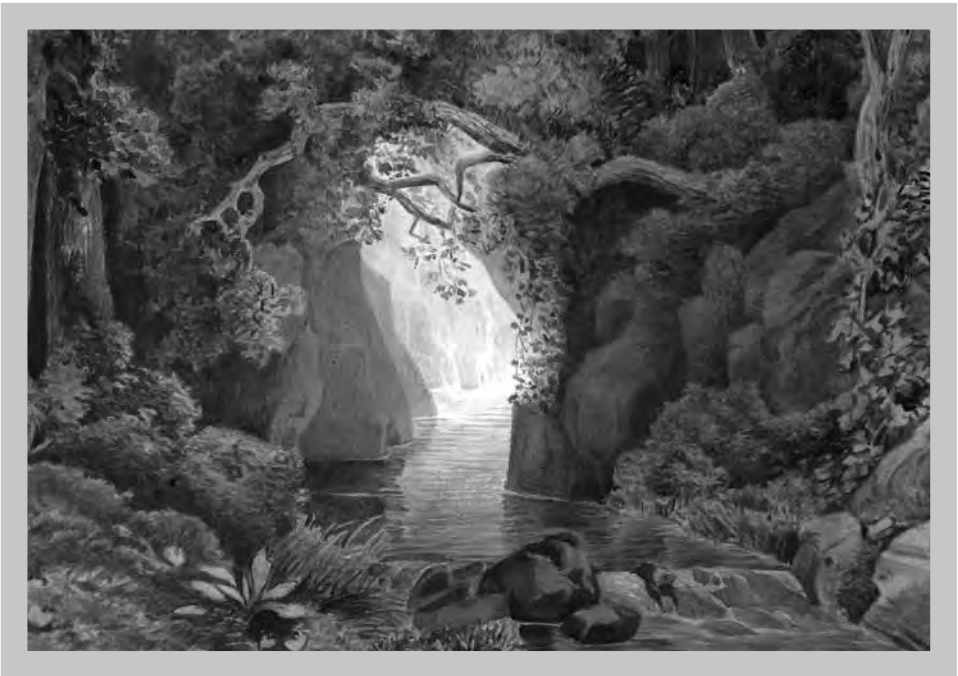
Jegyzet

* Forrás: *Antaios* (Stuttgart) I. évf. (1959) 1. sz. 42–46. o. – *A szerk.*



„VALAKI SIKERREL JÁRT, – FÖLLIBBENTETTE A SZAISZI
ISTENNŐ FÁTYLÁT. – DE MIT LÁTOTT? LÁTTA –
A CSODÁK CSODÁJÁT, ÖNMAGÁT.”

NOVALIS



Christoph Nathe: Tájkép fával, patakkaal (1770–1806)

TUDATÖKOLÓGIA ÉS MÉLYÖKOLÓGIA



tudatökológia egyik kiindulópontja, hogy az ökológiai gondolkodás átvihető a tudatra, mivel az ember tudatállapota szintén *ökoszt*, környezetet képviselnek a saját – egyszerre statikus és dinamikus – lényege körül. Az átvitel azért is lehetséges, mert a tudatosság az ökológia bármely változatának fundamentumát képezi. De nemcsak lehetséges, hanem szükséges is, tekintettel arra, hogy az ember tudata ma éppen olyan rossz állapotban van, mint a természeti környezete. A tudat megváltoztatása a fizikai környezetet is megváltoztatná. Ha – például – a saját tudaton belül létezőként élnénk át az egész látható természetet, nyilvánvalóan kevésbé ártanánk annak, a környezetet tudaton kívülre helyező uralkodó felfogásokhoz képest.

Az ökológia eme új irányvonalát – második, 2011-es kötetétől kezdve – az *Ars Natura* folyóirat vállalta fel,¹ ami jól látható a kiadványhoz kapcsolódó szellemi műhely internetes tárhelyén is,² sőt, a tudatökológia alapgondolatai a folyóirat munkálatai során körvonalazódtak. Az *Ars Natura*-ról született eddigi ismertetések³ többször kapcsolatba hozták a tudatökológiát a mélyökológiával, így fontos e kettő viszonyának tisztázása.

A filozofikus ökológia (ökozófia) vagy mélyökológia mibenlétét Arne Næss (1912–2009) norvég gondolkodó kezdte meghatározni 1971-ben.⁴ Nem tartotta egyéni alkotásának, hanem elejétől fogva úgy te-

kintett a mélyökológiára, mint több, már létező ökológikus felfogásmódban és aktivitásban tetten érhető irányulásra,⁵ melynek messzire nyúló filozófiatörténeti előzményei vannak. 1973-tól, mélyökológiai munkássága kezdetétől⁶ sem vált – durva értelemben – programatikus szerzővé, de fokozatosan egy mozgalom vezető gondolkozója lett: azoké, akik a természettel kapcsolatos nézeteiket és cselekedeteiket „radikálisabbnak”, „mélyebbnek”, elméleti síkon megalapozottabbnak tekintették a természet- és környezetvédelem általános formáinál. 1985-re megfogalmazták a hasonló gondolkodók és aktivisták ideológiai platformját,⁷ közös alapelveit, amelyek – szándék szerint – a mélyökológia minden híve számára irányadóak. Viszonylagos népszerűsége és mozgalmi jellege idővel azonban egyre szétartóbb irányzattá tette a mélyökológiát,⁸ odáig menően, hogy mára alapvetően eltérő ökofilozófiákról, sőt mélyökológiákról beszélhetünk (miközben az utóbbi egyes képviselőinél elméleti színvonalas és tapasztalható).⁹

A külföldön mai napig nagy hatással és gondolati befolyással bíró mélyökológiai mozgalom¹⁰ hazánkban kevésbé ismert.¹¹ Egyáltalán nem vagyunk „kulturálatlan nép”, de gyakran érezhetjük, hogy nemzeti kultúránkat a külföldi intellektuális eredmények figyelembe vétele nélkül próbálják érvényesíteni, másfelől pedig azt, hogy értékes nemzet-

közi teljesítményeket fordítanak hazánk ellen, használnak a helyi hagyományok lekicsinylésére. Így történhetett meg az is, hogy a mélyökológia nemcsak a magyar társadalom nagy része számára ismeretlen, hanem az ökológiai gyakorlatban is alig-alig van jelen.

A mélynek vagy legalábbis mélyebbnek tekinthető ökológiai törekvések említett platformja a következő nyolc alapelveket tartalmazza.¹² Ezeket azért is meg kell most vizsgálnunk, mert a tudatökológia kilenc bázisprincípiuma hasonló struktúrában fogalmazódott meg.¹³

„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.”

Mivel a nem-emberi (*nonhuman*) itt nem negatív értelmű, hanem az emberi individuumból *meghaladó* valóságokat is magában foglalja, a tudatökológia híve és képviselője egyetért a mélyökológia ezen ideológiai platformpontjával. Az emberi hasznosíthatóság szempontja és az emberközpontság számos esetben egyet jelent az ember emberen túli céljainak és valóságának korlátozásával.

A tudatökológia első alapelve egyébként így szól:

„A tudatökológia abból a fundamentális fontosságú felismerésből indul ki, hogy a környezeti válság minden jelenlegi és jövőbeli változatáért elsősorban az [emberi] egyén a felelős. Az általa javasolt, kiindulást képező átélés konkrétan az, hogy a környezeti válság formáiról »én« tehetek.”

A második mélyökológiai elv:

„2. Az életformák gazdagsága és változatossága ugyancsak önmagukban véve értékek, és hozzájárulnak az emberi és nem-emberi élet földi virágzásához.”

Habár minden gazdagság és változatosság rendelkezik önértékkel, meg kell állapítanunk, hogy nem képvisel okvetlenül magas értéket. Létezik *horizontális* sokféleség és *másra utalt* komplexitás is. Az emberi és a nem-emberi *együttes* „virágzása” azonban tényleg fontos.

A tudatökológia második alapelve így hangzik:

*„Amennyiben saját tudatomon belüliként élem át a környezetet, kevésbé járulok hozzá az ökológiai válság létrejöttéhez vagy további kibomlásához. Ami az ember sajátja, hovatovább önmaga része, annak árt a legkevésbé. Nem ismeretes felelősebb viszony, hatékonyabb módszer a környezeti válság elkerülésére annál, hogy az *oikoszt* a tudatomon belüliként élem meg, annak elidegeníthetetlen részeként.”*

A mélyökológia harmadik ideológiai platformpontja:

*„3. Az embereknek nincs joguk e gazdagság és változatosság csökkentésére, kivéve, ha az *vitális* szükségletek kielégítését célozza.”*

Az ember számára nem legitim a nem-emberi életformák és a rajta kívül állónak *tűnő* változatosság csökkentése, amenny-

nyiben nem konkrétan az életét biztosítja, hanem a fensőbbségét próbálja ezzel megalapozni. Hamis fensőbbségét – mert a nem-emberi formák és a változatosság tagadása vagy akár kisebbitése nem jelent valódi fensőbbséget. Csak ezek elfogadásával és nem-csökkenésével együtt állhat fenn tényleges, szellemi fensőbbség.

A harmadik tudatökológiai alapelv ez:

„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.”

A mélyökológia negyedik elve:¹⁴

„4. Az emberi élet és a kultúrák virágzása összeegyeztethető az emberi populáció jelentős csökken(t)ésével. A nem-emberi élet virágzása szükségessé tesz egy ilyen csökken(t)ést.”

Itt nem egyszerűen különbség, hanem ellentét mutatkozik a mélyökológia és a tudatökológia között. Az előbbi – sajátos megfontolásokból – gyakran az emberi lakosság számának csökkentése pártján áll. Az utóbbi, bár tisztában van azzal, hogy a Föld lakosságának ideális számát régen túlléptük, mégsem áll egyértelműen az emberi populációcsökkentés elvének oldalán, mert ez – a tudatökológia gyakorlati megfontolásai szerint – visszaélésekre adhat okot, túlzottan bizonyos világpolitikai erőket, el-

gondolásokat támogatna. Nem minden (tudati) egységnek-tényezőnek kell egyformán szaporodnia vagy csökkennie. A csökkenő lélekszámú nemzetek – így például a magyarság – sokasodása kívánatos, nem csupán a nem-emberi életformáké ilyen.

A negyedik tudatökológiai elv így szól:

„Az ökológiai válság különböző aspektusainak megoldása tekintetében elengedhetetlen előfeltétel a saját tudat harmonikus, emelkedett és teljes állapota érdekében végzett munkálkodás. A zaklatott, színvonalatlan és korlátozott tudat ugyanilyen környezeti viszonyulást eredményez. A »külső« környezet, összességében, a »benső« tudati környezetnek megfelelő.”

A következő mélyökológiai elv:

„5. Az emberi beavatkozás a nem-emberi világba túlzott, és a helyzet gyors ütemben romlik.”

A beavatkozás sokszor „az emberi” korlátolt szempontjainak érvényesítését jelenti. Korlátolt szempontok érvényesítését, mert a nem-emberi világok az ember környezetét képezik és legszorosabban az emberhez tartoznak. Az emberközpontúság mélyökológiai kritikájának nem szabadott volna *semmiféle* emberelenséghez és a nem-emberi életformák kritikátlan felértékeléséhez vezetnie.¹⁵ Ez utóbbiak teljesen hiányoznak a tudatökológiából.

Ugyanezen számú tudatökológiai alapelv:

„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.”

A mélyökológia következő program-pontja:

„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.”

Az utóbbi valóban örömteli tapasztalás, ám nem lehet kívülről és pusztán ideológiailag végrehajtani. Egyedül a saját tudaton belüliségük tapasztalata hajtja végre minden dolog összekapcsoltságát valóságos módon. Máskülönben az összekapcsoltság politikai torzó, és az eddigi irányvonalak, gazdasági, technológiai, ideológiai struktúrák sem változnak.

A tudatökológia hatodik princípiuma:

„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.”

A mélyökológia hetedik alapelve:

„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.”

Az életszínvonal, ahogy ma általában értik, szinte soha nem magasrendű élet és lelki-szellemi színvonal. Növekedése alig jelent szemléletbeli emelkedést és nem képvisel komolyabb minőséget (majdnem mindig a *big*, nem pedig a *great* körében áll).

A tudatökológia ugyanezen számú elve így hangzik:

„(...) 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.”

Az utolsó mélyökológiai platform-pont:

„8. Akik azonosulni tudnak a fenti pontokkal, kötelesek közvetlenül vagy közvetve részt venni a szükséges változások bevezetésére irányuló erőfeszítésekben.”

Ez a filozofikus ökológia (ökozófia) vagy mélyökológia gyakorlati-társadalmi megvalósulását szolgálja, teljesen jószándékú

módon, ami miatt nem tekintjük – pejoratív értelemben – „pusztán ideológiai” kijelentésnek.

Az utolsó két tudatökológiai alapelv:

„Az agyon, az elmén és a pszichén túli saját tudat tételezése a tudatökológia legfontosabb elve.

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.”

Ehhez a nyolc illetve kilenc elvi princípiumhoz mindkét ökológiai irányvonal kiegészítő magyarázatokat fűzött.¹⁶ Talán így, egyszerűsített formában is hasznos volt egymás után helyezni ezeket, mert jól látható, hogy az alapszempontra, a kiindulási pontra – a hasonló szerkezeten kívül – mennyire eltérő a korai mélyökológia és a tudatökológia esetében.

Ami a kevésbé ideologikus, komolyabb filozófiát illeti, ott még nagyobbak az eltérések. A tudatökológia magáévá tette azt a mélyökológia által lefektetett megfontolást, hogy az ökológiai munka legfontosabb ideája és módszere az *azonosulás*.¹⁷ Ennek a képességnek az alapját a tudatban jelölte meg. A tudat az, amely az emberen kívül álló, másnak tűnő és ténylegesen más valóságokkal, lehetőségekkel azonosulni tud, miközben önmagát minden körülmények között megőrzi. A tudatökológia azonban elutasítja¹⁸ „az érett személyiség kifejlődésének” három næssiai stádiumát:¹⁹ a közönséges egóból kibontakozó társadalmi én, majd metafizikai én és végül ökológiai én rendszerét.

Az én kiterjesztése a társadalom egészére szellemi előrelépést jelenthet ugyan (noha nem minden esetben), ahogy a teljes ökoszférával azonosuló én valósága is (ilyen *lehet*) a társadalmi énhez képest, ám az ökológiai én metafizikai én fölé helyezése logikátlan. Arról tanúskodik, hogy a mélyökológia atyja az elmélet, az absztrakció és a spekuláció síkján értelmezte a metafizikát – mint nem, vagy nem eléggé objektívét és valóságost.

Hasonlóan nagy különbség mutatkozik a filozófus Næss anti-szubjektivizmusa tekintetében, aki a szubjektumot alapvetően csak az ember, sőt érzékszervei és elméje szintjén tételezte.²⁰ Næss pluralista és relációnista volt, amelyek révén meghaladta az ideológiai materializmust és a – jóval általánosabb – gyakorlati materializmus számos változatát.²¹ *Gestalt*-elmélete szintén igen nivós és értékes,²² de szubjektum- és tudatfelfogását jórészt Galilei és 17. századi európai filozófusok nézetei alapján alakította ki. Főként az úgynevezett harmadlagos tulajdonságokat tekintette a szubjektumhoz és a tudathoz tartozónak. A kiterjedés (méret) – mint az elsődleges tulajdonságok egyike – teljesen kívül esett tudatképén,²³ amivel maga is annak a descartes-i gondolkodásnak csapdájába esett, amelyet máskülönben bírált, és amelynek mechanisztikus természetfelfogása gyakorlati következményeivel a mélyökológia legtöbb képviselője harcol.

A tudatökológia nemcsak a mélyökológia emberközpontúság-ellenességét küszöbölte ki, hanem az iménti filozófiai premisszákat, mondhatni előítéleteket is. Az *Ars Naturæ* egyik recenzense így írt: „*mélyebb a mélyökológiánál*”,²⁴ és „*bár kö-*

*zel áll a mélyökológiához, valójában nem pusztán elméleti”.*²⁵

VALLÁS ÉS TUDATÖKOLÓGIA

Meglehetősen sok vád érte a mélyökológiát a vallásokhoz való viszonya miatt:²⁶ egyrészt azért, mert filozofikus jellege mellett a vallásokból merített; másrészt, hogy szinte vallásos lelkülettel fordult a természeti környezet felé; harmadrészt, mert új vallási mozgalmak táptalajául szolgált; negyedrész, mert leegyszerűsítette a tradicionális vallások bizonyos nézeteit. Szerintünk az összes vád közül az utóbbi körébe tartozók érdemelnek komolyabb figyelmet, ezek száma viszont nagyon kevés.²⁷

Tulajdonképpen érthetetlen, miért lenne *jogos* az a vád, hogy a mélyökológia megalapozói merítették a hagyományos vallásokból (hinduizmus, buddhizmus, taoizmus, amerikai ősvallások, kereszténység). Mindemellett az igazság az, hogy már maga Næss, ha nem is teljesen, de került a vallásokra és a spiritualitásra való hivatkozásokat. Ami a második típusú vádat, a szinte vallásos lelkületet illeti, az ökozófia és a mélyökológia atyja *nem volt* vallásos gondolkodó. Ismerte az érzelmek pontos helyét a filozófiában,²⁸ mégis intenzív devóciót tanúsított a természet formái felé. Ez a devocionalitás azonban nem vallási volt. A követői által felmutatott szellemi színvonal miatt sem lehetne egyértelműen felelőssé tenni senkit, szabatos vádakkal illetni az ő hiányosságaik vagy hibáik miatt.

Szeretnénk néhány megjegyzést tenni általában a vallással és a vallásos lelkülettel kapcsolatban. Soha nem rejtettük véka alá, hogy a tradicionális vallások

oldalán állunk, ellenkezőleg. Nem mind-egy viszont, mit értünk vallás alatt: hogyan értjük ezt a szót. Úgy véljük, van érthető és elfogadható abban, hogy egy humántudománytól elvárják: ne kérkedjen a vallásos lelkülettel, jobb és szebb, ha – nem feladva, de – elrejtí ilyenén elköteleződéseit. Ezt a vallás oldaláról a rejtőzés erénye és az az igazság támogatja, hogy *teljesen kívülről* nem lehet senkit sem vallásosságra kényszeríteni (következésképpen nem is szabadna megpróbálni). Nem gondoljuk, hogy a vallás magánügy lenne, és hogy ne lehetne igaz a „*tegyetek tanítványokká minden népet*”. Nem erről van szó. Csupán a formalizmus és a dogmatizmus meghaladásáról, arról, hogy a tudomány önkontrollt és művészsívet kíván.

Amit azonban mindenekelőtt mondani szeretnénk, hogy a vallás és a vallásosság nem teljesen azonos értelmű fogalmak. Egészen másról lehet szó, ha vallásról, és ha vallásos lelkületről beszélünk. A vallás – vallásosságon túlmenő módon – olyan valóság, amely számtalan jelenséget foglal magában. Olyan méh, olyan anyaöl, amely a vallásos jelenségek-nél mélyebb fenoméneket és valóságokat is felölel. Ezek – metafizikai, mitológiai, szimbolikus, rituális, doktrinális – együttesét tradíciónak hívjuk, vallásosságon túli hagyományoknak. Mi ezeket is beleértjük a vallás fogalmába, míg mások egy többé-kevésbé egyszerű – de úgy sem lebecsülendő – vallásos lelkületet és hitvallást értenek a kifejezés alatt.

Innen nézve talán jól látható, mennyire semmitmondók azok a lekcinylő vádak, amelyek a vallások igenlése miatt érték a mélyökológiát. A tudatökológia határozottan a vallások méhében fogat,

de a vallásosságnál magasabb jelenségek, szemléletmódok és valóságok értelmében igenli a vallást, miközben a vallásos lelkületet is beleérti a vallás fogalmába.

Kapcsolódó régi probléma, hogy amikor a transzcendencia fogalmát és a transzcendens törekvést megpillantják, némelyek azonnal úgy érzik: szükségszerűen természetellenes és életidegen irányulásról van szó. Ez teljesen hibás hozzáállás. A transzcendens törekvés nem jelent okvetlenül környezetellenességet és természetellenyomást, hanem – elvileg – olyan pozíciót takar, ahonnan a természet birodalmát minden immanentista, élet- és világigenlő megközelítésnél jobban látni, hiszen *felülről* tekint arra. Ezt sok környezetfilozófus számára, valami miatt, nagyon nehéz belátni, holott egyszerű logikai kérdésről van szó: arról, hogy ha valaki valamin túlhaladt, túlemelkedett (ez a transzcendentalitás szó szerinti értelme), akkor láthatja azt igazán – feltéve, persze, hogy visszanez, és hogy ténylegesen transzcendál, nem egyszerűen tagad.

Hasonló előítélet, hogy „*a vallások/ egyházak (...) jócskán felelősek napjaink ökológiai válságáért*”,²⁹ valamint, hogy a korábbi tradicionális civilizációk környezeti katasztrófák miatt tűntek volna el.³⁰ Előítéletet írtunk, mert ezeket a kijelentéseket soha nem bizonyították meggyőzően, csak néhány partikuláris és egyedi példát hoztak rájuk, amelyekből ilyen messzire menő és általános következtetéseket nem lehet érvényesen levonni.³¹

De jobban érdekel bennünket most, hogy a næssi mélyökológia leegyszerűsítette a tradicionális vallások eszméit és nézeteit. Jacobsen professzor és Deane Curtin igen finom érveléssel mutatták ki

és bírálták ezt. Arne Næss fő forrása az azonosulás elve és a magasabb önmegvalósítás tekintetében – saját tapasztalatain kívül – a hinduizmus volt. Annál, hogy e tény nem verte nagydobra, fontosabb, hogy felületes ismeretei voltak a hindú tradíciókról. Főként a *Bhagavad-gítá*ból és az *advaita védánta* hagyományból tájékozódott, ám Gandhi közvetítése révén. Nem elsődleges szövegekből és tradicionális kommentátoroktól. Gandhihoz hasonlóan gyakorlatias célokra használta az általa megismert néhány eszmét.³² Bármit is gondoljunk politikai tevékenységéről, Gandhit azonban átítatta egy hagyomány szelleme. Næss szemezgetett a hindú bölcsességéből, nem ismerte meg módszeresen a természetre vonatkozó tanításait sem. Még inkább ilyen volt a helyzete a buddhizmussal. Mint Dógennel (1200–1253) kapcsolatos szimpátiájáról kimutatták,³³ azt vette át, amit akart, és amit a rendszerébe tudott illeszteni – ráadásul egy spinozai és whiteheadi szűrőn keresztül. A tradicionális vallások a természetbölcselet, a környezetfilozófia és az ökológiai megoldások tekintetében is a legtöbb „külső” forrást képesek nyújtani, gyakorlatilag kiapadhatatlanul. Ám befogadásukhoz, ha nem akarjuk megmásítani és eltorzítani ezeket, folyamatosan alakítani kell a saját nézeteinken, nem pedig fordítva, azokat a rendszereinkhez idomítani. Mint említettük, ehhez nagyobb metafizikai érzékenységre, és mint a maga módján Ken Wilber is jelezte, intenzívebb spirituális – a természet és transzcendencia kapcsolatáról többet tudó – érintettségre volna szükség.

Így a tudatökológia „*a mélyökológia új irányvonalát képviseli (...). Immár nyíl-*

tan vállalja, hogy a környezet megfelelő szemléletéhez a nagy világvallások szellemi hagyományából lehet a legjobban – és a legtöbbet – meríteni.”³⁴ Egyszerűen semmilyen más jobb, bővebb forrás nem áll a rendelkezésünkre. A mélyökológia és a vallás kapcsolatára ennek megfelelően kellene tekinteni, elismerve e tényt.³⁵

Amit az *Ars Naturæ* folyóiratról írtak, igaz a tudatökológiára:

„csupán annyiban mélyökológiai (...), amennyiben 1) a kifejezést Arne Næss munkássága *utáni* értelemben veszi, és beleérti mindannak a komoly végiggondolását, amivel a mélyökológiát jogosan bírálták; és amennyiben 2) a mélyökológia »forradalmi és radikális« jellege az alapelvek megtalálását, átfogó elméleti lefektetését jelenti – vagyis, amennyiben eltekint a mélyökológia »mozgalmár« múltjától, »aktivista« sajátosságaitól.

Az Arne Næss és mások nevével fémjelvezhető eddigi mélyökológia itt többek között azzal az alapfelismeréssel egészül ki és formálódik tovább különböző szerzők tollán keresztül, hogy a környezethez való adekvát viszony alapelveinek megtalálásához még mélyebbre kell ásni, a gondolkozásnak pedig kevésbé sematizálónak és leegyszerűsítőnek kell lennie. (...) az elképzelhető legnagyobb segítséget ehhez a szellemi hagyományok nyújthatják – annál is nagyobbat és teljesebbet, amit Næss elképzelt. Az ember természetben elfoglalt központi vagy nem-központi helyzetére vonatkozó kérdést a nagy tradíciók például mindkét

lehetséges irányban megoldották, és összehasonlíthatatlanul tökéletesebben, mint a mélyökológia bármely képviselője. Nem egy merőben új vallásos lelkületre, természetérzésre és cselekvésre van szükség tehát, hanem olyanra, amely a szellemi hagyományok komplex, mégis világos, természetre és környezetre vonatkozó tanaiból következik – megtalálva, végiggondolva és magunkévá téve azokat. Nincs szó múltimádásról, pusztán romantizmusról, hanem a modernitás mélyökológia által is megkérdőjelezett paradigmáinak további kritikájáról, valamint egy teljesen gyakorlatias kérdés megválaszolásáról: honnan meríthet az ember [leginkább] példákat a környezettel való viszonyának teljesértékű rendbetételéhez?”³⁶

A magunk részéről nem mondunk le a teisztikus perspektíváról, de érdemes még megjegyezni azt a nyilvánvalóságot, hogy a vallás nem csupán teisztikus. A hagyományos vallási bölcseségeket mindenütt nonteisztikus elemek teszik teljessé. Kimondottan nonteisztikus vallások, hagyományok is léteznek, ahol nem Istenként vagy istenekként ragadják meg a végső valóságot. Figyelemre méltó, hogy a legtöbb, általunk tudatcentrikusnak nevezett tradíció ilyen, így például a buddhista *jógácsára* és a bön-buddhista *dzogcsen*. A tudatökológia egyik fő forrása, a hindú *pradžabhidzsnyá* hagyomány³⁷ esetében más a helyzet, az kimondottan teisztikus: Sívának tulajdonítja a tudat teljességét – de szintén bőséggel rendelkezik nem-teisztikus elemekkel.

MŰVÉSZET ÉS TUDATÖKOLÓGIA

Ahhoz, hogy a saját tudatunkon belül létezőként éljük meg a környezetünket, és ennek megfelelően cselekedjünk, nem elég *olykor gondolni* arra, hogy a környezet – a maga fizikai kiterjedésével együtt – a tudatunkon belül található. Újra meg újra át kell élnünk ezt, *mint tapasztalattot*, folyamatossá tenni az elvi – egyébként cáfolhatatlan – igazságot. Annyira, hogy amikor nem gondolkodunk (mikor nem gondolunk arra, hogy minden a saját tudaton belüli), akkor is jelen legyen valamilyen módon: a viszonyulásainkban, a magatartásunkban, a létünkben. Mindemellett az igazságokat pontosítani, elmélyíteni kell. Környezetünk nemcsak a saját tudaton *belüli*, hanem *szerves* „része” annak, tudatból áll, azzal azonos. Folyamatos fenntartásra és elmélyítésre van hát szükség. Az igazságot képviselő szemlélési módok, a *szemléletbeli gyakorlás* folyamatossá tételére.

E folyamatossá tétel egyik lehetséges és fontos területe a művészet világa. Itt nem annyira művészeti ágakról és az azokhoz való viszonyról lesz szó, mint inkább a maga póreségében vett művészetéről: a művészi tapasztalásról és kreativitásról. Az „esztétikai tapasztalatról”, minden művészet és művészség aljáról. Sajnos a mai szóhasználatban az esztétika valami merőben külsőlegest és formálist jelent; szinte kinézetet, abból fakadó benyomást és ezek tudományát. Az *aiszthészisz*, eredeti értelmében, nem tudományág volt, hanem *egyszerre érzelki és szellemi tapasztalás* (ilyen módon komplex észrevétel és érzékelés). A for-

mai, külső, érzéki, tárgyi tényező nem volt oly meghatározó benne, mint napjainkban. Ezek miatt mondhatjuk, hogy az esztétika a művészeti ágak, sőt, a művészet alapja, maga a *művészi tapasztalás, tapasztalat*. Minden recens konnotációja ellenére művészeti lényeg, minden művészi alkotás és művészi befogadás alapja.

Az esztétika ott van valamennyi tudatos szemlélésben. Nemcsak a kimondottan művészeti alkotások mögött – amelyek sokszor műviek és mesterkélték –, hanem például a természeti táj, sőt bármilyen környezet közvetlen tapasztalásában (beleértve az emberi környezetet). Az *aiszthészisz* lényege, hogy olyan tapasztalás, amely a tudatosságból kél, abban ébred és azt kelti fel – akkor is, ha később mentális és tárgyi irányokba tér, s többé-kevésbé elvész azokban.

Szeretnénk kiemelni a művészet ilyen értelemben esztétikai alapkarakterre mellett egy másik fontos funkcióját. Azt mondják, a bölcsnek számos dolgot, eseményt nem kell megélnie a saját individuális sorsában, amit másoknak igen. Ennek az az oka, hogy – az elmélyedő gondolkodás és meditáció mellett – sokszor művészeti alkotások tapasztalataiban éli meg azt, ami egyébként individuális sorsává válna. Ha belegondolunk, mennyi mindentől jó lenne mentesíteni egyéni sorsunkat, beláthatjuk, milyen fontos funkciója ez a művészetnek. Magasabb szempontból is célravezetőbb, hatékonyabb sok mindent zenében, táncban, színműben, versben, regényben, festményben, filmben megélni.³⁸

Az indiai gondolkozás klasszifikálta, hogy a megéleendő tapasztalatok sokasága nyolc alapvető fontosságú érzés körébe sorolható. Az a sok minden, amit sorsunk

és lelkünk megtisztítása, *katharszisa* érdekében át kellene élnünk, 8+1 „alapérzés” valamelyikébe tartozik. Ezért most röviden a tradicionális hindú esztétika³⁹ *rasza*-teóriájával foglalkozunk, mely nem egyszerűen egy elmélet. A nyolc *rasza* a következő:

erotikus (*sringára*)
 komikus (*hászja*)
 megrendítő/megrendülő (*karuna*)
 dühítő/haraggal telt (*raudra*)
 hősi/hősies (*vira*)
 rémisztő/rémülettel teli (*bhajánaka*)
 visszataszító/undorral telt (*bibhatsza*)
 csodás/csodával teli (*adbhuta*).⁴⁰

A kommentárok egy további *raszával* egészítették ki ezeket:

békés/békévelt telt (*sánta*).⁴¹

Bharata(muni) szerint – akinek a *Nátjasztrát*, a szóbanforgó teória elsősleges forrását⁴² tulajdonítják – a nyolc *rasza* visszavezethető négyre. Ezek a legfontosabbak:

erotikus (*sringára*)
 dühítő/haraggal telt (*raudra*)
 hősi/hősies (*vira*)
 visszataszító/undorral telt (*bibhatsza*).⁴³

A komikus *rasza* az erotikusból, a megrendítő a dühítőből, a csodákkal teli a hőсібől, a rémisztő pedig a visszataszító *raszából* jött létre,⁴⁴ kiegészülésként.

Fontoljuk meg: tényleg minden egyedi művészeti tapasztalásunk visszavezethető e négy, nyolc vagy kilenc *raszára*. A szó jelentése íz. A hangulat, érzet, érzelem, benyomás, szépség vagy „eszté-

tikai tapasztalat” (ami eleve szóhalmozás) fordítás nem elfogadható. Ez nem jelenti azt, hogy a *raszának* ne lennének ilyen vonatkozásai, velejárói, de nem adják vissza a szó azon eredeti sugallatát (*dhvani*),⁴⁵ hogy olyan alaptapasztalatról van szó, melyet pontosan *annyira magunkban és sajátunknak érzünk, mint egy étel ízének és ízlelésének esetében*. A *rasza* olyan tapasztalatra utal, amelyben az észlelő és az észlelt, a szubjektum és az objektum nem válik szét egymástól, hanem – az Eukharisztiahoz hasonló módon – az észlelt az észlelőt és az objektum a szubjektumot is jelenti. Lényegében ezért foglalkozunk művészettel, ezen egység tapasztalása miatt. Amit az egyéni sorssá válás elkerülése és beteljesítése érdekében, saját teljesebb életünkért meg- és át kell élnünk, az ezen 8+1 alaptapasztalathoz tartozik: a *raszák* körébe sorolható.

A hagyományos hindú esztétika és művészetelmélet így hát kimondta, hogy az tekinthető tradicionális alkotásnak, ami valamelyik *raszát* reprezentálja – függetlenül attól, hogy egyes részleteiben az alapjellegétől eltérő *raszák* is dominálhatnak. Fontos: a *raszák* tapasztalása megfelelő tudatállapotokat (*bháva*) eredményez. Olyanokat, amelyek szükségesek a teljes emberi élethez és kísérik a spirituális utat (*szthájibháva*, *száttvika-bháva*) – miközben ismertek szigorúan átmeneti tudatállapotok (*vjabhicsáribháva*).⁴⁶ Ugyanakkor a *bhávák* meghatározzák a művészeti tapasztalat lényegiségeit: a tudatállapotok a *raszákat*.⁴⁷ Látjuk, hogy meglehetősen távol járunk egy formális tradicionalista állásponttól, ahol nemcsak az erotikus, de a komikus, a megrendítő (a patetikus bármely aspektusa), a rémisztő és a meszeszerű/csodás is kívül

esik a szentség körén. A helyzet az, hogy a híres posztmodern nyugati esztétika sem álmódhat az esztétika olyan mélységeiről, amilyenek Indiában megvalósultak.⁴⁸

A kilencedik *raszát*, a béke tapasztalati ízet állítólag a nagy kasmíri bölcs, Abhinavagupta⁴⁹ (kb. 950–1025) vezette a *raszák* rendszerébe két munkájában, a *Dhvanjálókalócsanában* és az *Abhinavabháratában*. Ez azonban nem pontos, ő a *sántarasz*a fogalmának felelevenítője és kidolgozója volt.⁵⁰ Azért beszéltünk 8+1 *raszáról*, mert olykor Abhinava sem kilencedikként tárgyalja, hanem minden *rasza* alapjaként. Művészettelfogása olyan mély,⁵¹ hogy valójában már magát a *raszát* is a metafizikai békével összefüggésben értelmezi.

Abhinavagupta szerint a művészi tapasztalás „akadálytalan”. Lényege nem a fogalmi bizonyosságban, a megnevezés erejében rejlik. Amikor az esztétika és művészet világába lépünk, magunk mögött hagyjuk a világi dolgokat – akkor is, ha az adott művészeti alkotásban vannak ilyenek. Megszűnik a haszonszerzés vágya, apró-cseprő gondjaink, félreteresszük az egyéniségünket és olyan erényeket kultiválunk, amilyen például az átérzés. Abhinava így érti az akadálytalanságot, ám van a fogalomnak nem általános vonatkozása is. Aki a művészet birodalmának aktív tagjává válik, „a megismerő alanyban nyugszik meg”.⁵² A tudat és a tudatosság valóságába lép, *abban és akként létezik*. Minden valódi művészi tapasztalásban meghaladjuk a dolgok más-létét.

A szemlélt műalkotás nem valami „más”, nem szívtelenül (*ahridaja*) egy tapasztalati tárgy. Nem csupán olyan, amilyennek külsőleg látszik, nem egy pusztá megnyilvánulás, hanem önmagunkra reflektálunk általa – rajta keresztül és vele. Abhinava szerint a *raszák* érzékelése nem kevesebb, mint „*maga a tiszta, tömény reflektív öntudat*”.⁵³ Ebbe lépünk a művészi tapasztalattal, és egyszerre teljesíthetjük be a négyféle *dharmát* – a világi célt, az élvezetet, az erényt és a megszabadulás törvényét. Egy másik hindú esztétikai alapfogalom, a *csamatkára* értelmében rácsodálkozunk a művészeti alkotásokra, csodáljuk az arra érdemeseket, mert művészi tudatosságunk révén azonosulunk (*tanmajjbbavana*) velük – meditatív azok formájában létezőnk –, következőképpen azonosak velünk.

Minden egyéb mellett ennek nem verbálisan vagy mentálisan toladó, hanem tiszta megtapasztalásában merül fel a kilencedik vagy alap *rasza*: a béke íze – egyszerre hozva örömet, kielégülést, felüdülést és nyugalmat.

A tudati összefüggés hangsúlyozásával Abhinavagupta valójában nem új dolgot tárt fel. A *bhávák* és a *raszák* összefüggéseinek tárgyalásakor ezt már a *Nátjasasztra* is – röviden és lényegében – kimondta.

Nincs új a Nap alatt. A tudatökológia azon felismeréseiben sem, hogy a művészeti alkotások az *oikosz* részét képezik; hogy minden környezet tudaton belüli; és hogy a tudatot kultiválni, művelni kell.

Jegyzetek

¹ Lásd Horváth Róbert: Bevezetés a tudatökológiába. Egy új ökológiai irányvonal alapjai. *Ars Nature* (Szeged) II. évf. (2011) 3–4. sz. 367–383. o. És uő: A tudatökológia alapelvei. Uo. III–IV. évf. (2012–2013) 5–8. sz. 336–339. o.

- ² Lásd *Ars Natura Online*: <http://www.arsnaturae.hu/tudatokologiarol>. (Valamennyi internetes forrás utoljára megtekintve: 2016. szeptember 26.)
- ³ Takács-Sánta András: *Ars Naturae I/1–2. Ökológiai, társadalmi, kulturális folyóirat. Zöldirodalom Levelezőlista*, 2010, Védegylet. Online: www.eletharmonia.hu/?q=node/161. Kilény Zsigmond: *Oikosz és logosz. Kritika az Ars Naturae ökológiai, társadalmi, kulturális folyóiratról*. Irodalmi Jelen, 2010, Művészeti és Irodalmi Jelen Kft. Online: www.irodalmijelen.hu/node/7670. K. Gy.: *Ars Naturae. Életharmónia Alapítvány*, Szeged, 2010. *Vadon* (Vác) X. évf. (2010) 6. sz. 29. o. Aldeberan Zoltán: *Ars Naturae. Új ökológiai folyóirat*. SzegedMa, 2011, Napfénymédia és Marketing Nonprofit Kft. Online: <http://szegedma.hu/hir/szeged/2011/05/ars-naturae-uj-okologiai-folyoirat.html>. Szerző nélkül: *Ars Naturae. Tanulmányok, esszék, előadások ember és környezetének kapcsolatairól. A Tan Kapuja Buddhista Egyház. Tájékoztató*. Budapest, 2011. tavasz 55–56. o. (www.tkbe.hu/sites/default/files/tkbe_tajekoztato_51.pdf). K. Gy.: *Ars Naturae. Életharmónia Alapítvány*, Szeged, 2011. *Vadon* (Vác) XII. évf. (2012) 1. sz. 46. o. Vona Gábor: *Mélyökológia*. In uő: *Fekete bárány, fehér holló*. Budapest, 2013, Magyar Hírek, 185–186. o. A. Z.: *Ars Naturae. Ökológiai, társadalmi, kulturális folyóirat*. II. évfolyam, 3–4. szám. *Magyar Hüperión* (Budapest) I. évf. 1. sz. (2013. május–július) 116–117. o. (*Ars Natura Online*: www.arsnaturae.hu/hirek/aldebaran_ars_naturae_ii/3-4.%20sz.) Uő: *Ars Naturae. Ökológiai, társadalmi, kulturális folyóirat*. III–IV. évfolyam, 5–8. szám. *Magyar Hüperión* (Budapest) II. évf. 2. sz. (2014. május–július) 249–251. o.
- ⁴ Vö. Svein Sundbø: *Arne Næss. En kronologisk bibliografi over forfatterskapet 1936–2007*. Oslo, 2007, Nasjonalbiblioteket /Nasjonalbibliotekets Bibliografier 10/, 94. o. Næss bizonyos kapcsolódó érdeklődési területei – a hegymászás, Gandhi, Spinoza és a pluralizmus – már 1971 előttiek.
- ⁵ Arne Næss: *The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary. Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy* (Oslo) XVI. évf. (1973) 1. sz. 95. és 99–100. o.
- ⁶ Úgy tűnik, az iménti hivatkozásban volt olvasható először a mélyökológia kifejezés nyomtatásban, amely eredetileg egy 1972-es konferencia nyitóelőadásának vázlatja. (Mint fent említettük, az *okosofi* kifejezés használata némileg korábbi.)
- ⁷ Bill Devall, George Sessions: *Deep Ecology. Living as if Nature is Mattered*. Salt Lake City, 1985, Gibbs Smith Inc., 70. o. (George Sessions és Arne Næss e közös fogalmazványa eredetileg egy évvel korábban jelent meg az *Ecophilosophy* című folyóiratban.)
- ⁸ A mélyökológia további, különböző ismert képviselői: George Sessions, Bill Devall, Peter Reed, Freya Mathews, Richard Sylvian és sokan mások. A jelen tanulmány – a hazai viszonyokra való tekintettel – szinte csak a náessi értelemben vett vagy az ő felfogásához alapvetően hű mélyökológiával foglalkozik. (Egyébként Næss megkülönböztette a mélyökológiát az ökozófiától: az előbbit az utóbbi gyakorlati-társadalmi alkalmazásának tartva.)
- ⁹ Jól példázza a mélyökológia különbségeit a következő kötet: Eric Katz, Andrew Light, David Rothenberg (szerk.): *Beneath the Surface. Critical Essays in the Philosophy of Deep Ecology*. Cambridge (MA)–London, 2000, The MIT Press. (A kötet olyan szerzői, mint Val Plumwood, Mathew Humphrey vagy Michael E. Zimmerman – szerintünk – nemcsak félreértették, hanem nem értették meg Næsst. Több Næss utáni ökofilozófia és mélyökológia születése nem csupán egyéni nézet, hanem a nem kellő értés eredménye.)
- ¹⁰ Lásd például egyik folyóirata, a *The Trumpeter. Journal of Ecosophy* szerzőit, és az eddigi harminc-három évfolyam írásait: <http://trumpeter.athabascau.ca/index.php/trumpet/issue/archive>.
- ¹¹ A magyarországi fogadtatás lényegesebb mozzanatai: Lányi András (szerk.): *Természet és szabadság. Humánökológiai olvasókönyv*. Budapest, 2000, Osiris. György Lajos: *Vissza a kozmikus rendhez. Önszerveződés az élővilágban és a társadalomban*. Budapest, 2000, Föld

- Napja Alapítvány. Jávor Benedek: A mélyökológiai mozgalom. *Cédrus* (Budapest) IV. évf. (2001) 7. sz. (szeptember). Online: www.tabulas.hu/cedrus/2001/07/okoetika.html.
- Lányi András, Jávor Benedek (szerk.): *Környezet és etika. Szöveggyűjtemény*. Budapest, 2005, L'Harmattan /Ökoetika/. Tóth I. János: *Fejezetek a környezetfilozófiából. Szerzők és irányzatok*. Szeged, 2005, JATEPress.
- ¹² A mélyökológia nyolc fő elvének több magyar fordítása létezik. Itt Vukics András változatában közöljük, a következő fordítás nyomán: Kiyokazu Okita: A nem-kettősség világigenlő víziója. A vainsava védánta hozzájárulása a mélyökológiához. *Ars Naturæ* (Szeged) III–IV. évf. (2012–2013) 5–8. sz. 350–358. o.
- ¹³ Horváth Róbert: A tudatökológia alapelvei. Uo. 336–337. o.
- ¹⁴ A negyedik és az ötödik mélyökológiai platformpontot olykor – mint itt is – felcserélik.
- ¹⁵ A mélyökológia antropocentrizmus-ellenességének – alapvetően helyes – kritikáját illetően lásd Eric Katz: Against the Inevitability of Anthropocentrism. In Eric Katz, Andrew Light, David Rothenberg (szerk.): i. m. 17–21. és 33–39. o. Valamint John B. Cobb: Protestant Theology and Deep Ecology. In David Landis Barnhill, Roger S. Gottlieb (szerk.): *Deep Ecology and World Religions. New Essays on Sacred Grounds*. Albany, 2001, State University of New York Press, 213, 224–225. és 227. o.
- ¹⁶ Lásd Arne Næss: A mélyökológiai mozgalom. Részlet. In Lányi András (szerk.): i. m. 118–120. o. Horváth Róbert: A tudatökológia alapelvei. I. h. 337–339. o.
- ¹⁷ Arne Næss: Önmegvalósítás, avagy a világban-való-lét ökológiai megközelítése. In Lányi András, Jávor Benedek (szerk.): i. m. 221, 222–223. és 229. o.
- ¹⁸ Horváth Róbert: Bevezetés a tudatökológiába. I. h. 372. o.
- ¹⁹ Arne Næss: Önmegvalósítás, avagy a világban-való-lét ökológiai megközelítése. In i. m. 221–223, 226. és 231. o.
- ²⁰ Vö. uő: Az ökológiától az ökozófiáig. Részletek. In Lányi András (szerk.): i. m. 62–63. o.
- ²¹ Uo. 64–65. o. (Az úgynevezett anyagot „viszonyok hálójaként”, háló-csomópontjaiként értelmezte.)
- ²² Magyarul lásd uo. 65–71. o. (A *Gestalt* Næss számára „oszthatatlan alakzat”, amely nemcsak együttese, hanem „egysége” különböző ontológiai tényezőknek. *Gestaltok* sokaságát tétélezte.)
- ²³ Uo. 62. és 69. o.
- ²⁴ A. Z.: *Ars Naturæ*. Ökológiai, társadalmi, kulturális folyóirat. II. évfolyam, 3–4. szám. I. h. 117. o.
- ²⁵ Uő: *Ars Naturæ*. Ökológiai, társadalmi, kulturális folyóirat. III–IV. évfolyam, 5–8. sz. I. h. 250. o.
- ²⁶ Lásd például Eric Katz, Andrew Light, David Rothenberg (szerk.): i. m. A mélyökológia és vallások témáját jóval kiegyensúlyozottabban vizsgálja: David Landis Barnhill, Roger S. Gottlieb (szerk.): i. m.
- ²⁷ Knut A. Jacobsen: Bhagavadgītā, Ecosophy T and Deep Ecology. In Eric Katz, Andrew Light, David Rothenberg (szerk.): i. m. 231–252. o. Deane Curtin: A State of Mind like Water. Ecosophy T and the Buddhist Traditions. In uo. 253–268. o.
- ²⁸ Arne Næss: Az ökológiától az ökozófiáig. In i. m. 69–71. o.
- ²⁹ Takács-Sánta András: i. m. (A szerző „az ember korábbi [modernitás előtti], sokszor pusztító mértékű bioszféra-átalakító tevékenységéről” beszél.)
- ³⁰ Tóth I. János: i. m. 8. o. („A múltban számos virágzó kultúra bukásának eredendő oka a természet erőforrásainak kizsákmányolása, vagy elszennyezése volt.”)
- ³¹ Lásd Horváth Róbert: Természet és természetfeletti viszonya különböző tradíciókban. *Ars naturæ* vagy *ars metaphysicæ?* *Ars Naturæ* (Szeged) II. évf. (2011) 3–4. sz. 400–403. o. (*Ars Naturæ Online*: http://arsnaturae.hu/okofilozofia/horvath_termeszet/)
- ³² Knut A. Jacobsen: i. m. 232, 234–235, 237, 239, 240–241. és 243–246. o.

- ³³ Deane Curtin: i. m. 259–260. o.
- ³⁴ Szerző nélkül: *Ars Naturæ. Tanulmányok, esszék, előadások ember és környezetének kapcsolatairól.* I. h. 55. o.
- ³⁵ Lásd David Landis Barnhill, Roger S. Gottlieb (szerk.): i. m.
- ³⁶ Aldeberan Zoltán: *Ars Naturae. Új ökológiai folyóirat.* I. h.
- ³⁷ A két legjobb bevezetés talán: *The Īsvaraṣṭyābhijñārikā of Utpaladeva with the Author's Vṛtti.* Szerk., ford. és jegyz. Raffaele Torella. 3. kiad. Delhi, 2013, Motilal Banarsidass. És Isabelle Ratié: *Le Soi et l'Autre. Identité, différence et alterité dans la philosophie de la Pratyabhijñā.* Leiden–Boston, 2011, Brill /Jerusalem Studies in Religion and Culture 13/.
- ³⁸ Ezt a meg- vagy kiélést a *dzogcsen* hagyományban a külső és belső *rusen*-gyakorlatok biztosítják. Lásd Barkóczi Beáta: Táncoló istenek – isteni táncok. A klasszikus indiai táncművészet és a tibeti sādhana. In *Láthatatlan rezgéseim tánca minden. A hetvenéves László András köszöntése.* Budapest, 2002, Aktémossyné, 357. o. Chögyal Namkhai Norbu *rinpoce* szerint a *rusen* a másodlagos tisztító és előkészítő gyakorlatok közé tartozik, és az a „célja, hogy képesek legyünk megkülönböztetni a tudatot a tudat természetétől”. *A kristály és a fény útja. Szútra, tantra, dzogcsen. Chögyal Namkhai Norbu tanításai.* Szerk. John Shane. Budapest, 2007, Magyarországi Dzogcsen Közösség, 131. o.
- ³⁹ Lásd például Kanti Chandra Pandey: *Comparative Aesthetics.* I. köt. *Indian Aesthetics.* Varanasi, 1959, Chowkhamba Sanskrit Series Office /Chowkhamba Sanskrit Studies 2/.
- ⁴⁰ *Nátjasásztra* VI. 15. és 44–83.
- ⁴¹ Lásd J. L. Masson, M. V. Patwardhan: *Śāntarasa and Abhinavagupta's Philosophy of Aesthetics.* Poona, 1969, Bhandarkar Oriental Research Institute /Bhandarkar Oriental Series 9/.
- ⁴² Manomohan Ghosh szerint a *Nátjasásztra* 2500 évvel ezelőtt született. Az újabb kutatások Kr. e. 300 és Kr. u. 100 közé teszik a keletkezését.
- ⁴³ *Nátjasásztra* VI. 38.
- ⁴⁴ Uo. VI. 39.
- ⁴⁵ A *dhvani* (szuggesztíó, sugallat) a tradicionális hindú költészet alapfogalma. Lásd *The Dhvanyāloka of Ānandavardhana with the Locana of Abhinavagupta.* Ford. Daniel H. Ingalls, Jeffrey Moussaieff Masson, M. V. Pathwardhan. Szerk. Daniel H. Ingalls. Cambridge–London, 1990, Harvard University Press /Harvard Oriental Series/. És Sthaneshwar Timalisina: *Metaphor, Rasa, and Dhvani. Suggested Meaning in Tantric Esotericism. Method and Theory in the Study of Religion* (Leiden) XIX. évf. (2007) 134–162. o.
- ⁴⁶ *Nátjasásztra* VI. 16–22.
- ⁴⁷ Uo. VI. 32–38.
- ⁴⁸ Kanti Chandra Pandey: i. m. J. L. Masson, M. V. Patwardhan: i. m. *The Dhvanyāloka of Ānandavardhana with the Locana of Abhinavagupta.* Id. kiad. És Sunthar Visuvalingam: *Towards an Integral Appreciation of Abhinava's Aesthetics of Rasa.* H. n. 2002, Indic Colloquium. Online: <http://svabhinava.org/abhinava/Sunthar-integral/index.php>.
- ⁴⁹ Magyar nyelven lásd tőle: *Gītārthasaṅgraha, avagy Összegzés a Śrī Bhagavad Gītā valódi és titkos értelméről.* Budapest, 2012, Persica.
- ⁵⁰ J. L. Masson, M. V. Patwardhan: i. m. 34–38. és 91–93. o.
- ⁵¹ Lásd például Raniero Gnoli: *The Aesthetic Experience according to Abhinavagupta.* Róma, 1956, IsMEO /Serie Orientale Roma 11/. Ganesh Tryambak Deshpande: *Abhinavagupta.* New Delhi, 1992, Sahitya Akademi, 65–127. o. És Kailash Pati Mishra: *Aesthetic Philosophy of Abhinavagupta.* Varanasi, 2006, Kala Prakashan, 61–196. o.
- ⁵² Az idézet egy viszonylag késői művéből, az *Īsvaraṣṭyābhidzśnyāvivṛiti-vimarsinī*-ből származik, de már az *Abhinavabhāratī*-ben ez volt a véleménye.
- ⁵³ Uo.

ANANDA K. COOMARASWAMY

A SZÉPSÉG MIBENLÉTÉRŐL ÉS ÉRZÉKELÉSÉRŐL

A SZÉPSÉG EGY ÁLLAPOT*



gencsak általános az a felfogás, mely szerint a természeti objektumok, például az emberi lények, az állatok vagy a tájak, valamint a mesterséges tárgyak, például a gyárépületek, a textilek vagy a művészeti célú alkotások osztályozhatók annak megfelelően, hogy szépek vagy csúnyák. Ugyanakkor eddig még sohasem találtak általános elvet erre az osztályozásra, és ami az egyik ember számára szépnek tűnik, azt a másik csúnyának mondja. Platón szavaival, *„mindenki saját ízlése szerint választja ki, hogy a szép dolgok közül melyiket szereti”*.

Vegyük például az embertípusokat: minden fajnak, sőt bizonyos mértékig minden individuumnak megvan a maga egyedi szépségeszménye. Nem reménykedhetünk abban sem, hogy végül majd egyetértésre jutunk: nem várhatjuk el, hogy az európai ember előnyben részesítse a mongol ember vonásait, vagy a mongol az európaiéit. Persze nagyon könnyen állíthatja bármelyik fél, hogy saját ízlése abszolút érvénnyel bír, és mondhatja, hogy a többi típus csúnya; éppúgy, mint a hős lovag, aki a fegyverek erejével áll ki amellet, hogy kedvese mindenki másnál sokkal szebb. Hasonló módon állítják a különféle szekták, hogy az általuk

követett etika abszolút érvényű. Világos azonban, hogy az ilyen igények semmi egyebet nem fejeznek ki, mint előítéleteket, hiszen ki dönthetné el, melyik rassz szépségeszménye vagy melyik moralitás a „jobb”? Kissé túl könnyen ítéljük a sajátunkat a legjobbnak; legfeljebb arra van jogunk, hogy úgy gondoljuk, számunkra ez a legjobb. Ezt a viszonylagosságot semmi sem érzékelteti jobban, mint a Mandzsúnnak tulajdonított klasszikus mondás, amikor megjegyezték neki, hogy az emberek úgy általában egyáltalán nem tartják szépnek az ő Lailáját: *„Ahhoz, hogy Laila szépségét lásd – mondta – Mandzsún szemével kell látnod”*.

A műalkotásokkal ugyanez a helyzet. A különféle művészeket különböző dolgok inspirálják; ami az egyik számára vonzó és serkentő, a másik számára lehangoló és érdektelen, és hogy mire esik a választásuk, az fajok, illetve korok szerint is változik. Ami a művészeti alkotások megítélését illeti, ugyanezt lehet elmondani; hiszen az emberek általában csak azokat a műveket csodálják, amelyeknek a csodálatára neveltetésüknél vagy alkatuknál fogva hajlanak. Egy számkra ismeretlen művészet szellemiségére ráhangolódni nagyobb erőfeszítést igényel, mint amit a legtöbben hajlandóak megtenni. A klasszika tudósa eleve

meg van győződve róla, hogy soha nem volt semmi, ami a görög művészet színvonalát elérte vagy felülmúlta volna, és soha nem is lesz; sokan vannak, akik Michelangelóhoz hasonlóan úgy gondolják, hogy mivel az itáliai festészet jó, ebből következően a jó festészet itáliai. Sokan vannak, akik soha nem érezték még át az egyiptomi szobrászat vagy a kínai és indiai festészet és zene szépségét: hogy ennek ellenére még makacsul tagadják is e szépséget, semmit sem bizonyít.

Az is megeshet, hogy bizonyos művek szépsége feledésbe merül: így a 18. század megfeledkezett a gótikus szobrászat és a korai itáliai festészet szépségéről, és e szépség emlékezetét csak a 19. század folyamán állították helyre hatalmas erőfeszítéssel. Szintén lehetnek olyan természeti tárgyak vagy műalkotások, amelyeket az emberiség csak nagyon lassan tanul meg bármiféle értelemben szépségnek látni; példának okáért a sivatag vagy a hegyi táj esztétikai értékelése Nyugaton nem régebbi a 19. századnál. És köztudott az is, hogy gyakran a legnagyobb művészeket haláluk után sokáig nem értik meg. Így hát minél jobban belegondolunk, mennyire változó az emberek értékítélete, annál inkább el kell fogadnunk, hogy az ízlés viszonylagos.

Mégis, akadnak olyan filozófusok, akiknek szilárd meggyőződésük, hogy létezik abszolút szépség (*rasza*),¹ mint ahogy mások az abszolút jóság és az abszolút igazság eszméit képviselik. Isten szerelmesei eme abszolút minőségeket Vele (vagy Azzal) azonosítják, és azt állítják, hogy egyedül a tökéletes Szépségben, Szeretetben és Igazságban ismerhetjük fel Őt. Az is széles körben elfogadott, hogy a valódi kritikus (*raszika*) el tudja dönté-

ni, mely műalkotások szépek (*raszavant*), és melyek nem azok, vagy egyszerűbben fogalmazva, meg tudja különböztetni a valódi művészeti alkotásokat azoktól, amelyek nem érdemlik meg, hogy így nevezzék őket. Ugyanakkor pedig el kell fogadnunk az ízlés viszonylagos voltát, és hogy az összes Istent (*dévát* és *Ísvarát*) emberi mintára ábrázolták.

Nincs más hátra, mint hogy feloldjuk a látszólagos ellentmondásokat. Ezt csak úgy vihetjük végbe, ha szabatosabban fogalmazunk. Eddig anélkül beszéltem a „szépségről”, hogy meghatároztam volna, mit értek alatta, és egyetlen szót használtam az ideák sokaságának kifejezésére. Azonban amikor szép lányról illetve szép költeményről beszélünk, nem ugyanarra gondolunk; ha pedig azt mondjuk, szép az idő, vagy szép egy kép, még inkább nyilvánvaló, hogy ezalatt két különböző dolgot értünk. Voltaképpen a szépség fogalma és a „szép” mint jelző kizárólag az esztétika területére tartozik, és csak az esztétikai megítélésben szabadna használni. Amikor természetes dolgok szépségéről beszélünk, ritkán alkotunk bármilyen efféle ítéletet; általában csak azt értjük ezalatt, hogy a dolgok, amiket szépnek nevezünk, gyakorlati vagy etikai értelemben rokonszenvesek számunkra. Túl gyakran tartunk igényt arra, hogy egy műalkotást is ugyanilyen módon ítéljünk meg, és szépnek nevezzük, ha megjelenít egy bizonyos formát vagy cselekedetet, amit szívből helyeslünk, vagy ha megragad minket színeinek lágysága vagy élénksége, hangjainak édessége vagy mozdulatainak bája. De amikor ily módon ítélünk meg egy táncot, az alapján, hogy a táncos ügyessége vagy bája, esetleg a tánc jelentése szimpatikus szá-

munkra, nem szabadna a tiszta esztétika nyelvét használnunk. Csak ha esztétikailag ítélünk meg egy műalkotást, akkor beszélhetünk a szépség meglétéről vagy hiányáról, és mondhatjuk a műre, hogy *raszavant* vagy ennek az ellenkezője; amikor azonban az általa kifejtett hatás szempontjából ítéljük meg, gyakorlati vagy etikai módon, ennek megfelelő kifejezéseket kellene használnunk, és inkább azt mondanunk a képre, dalra vagy színészre, hogy „kedves”, azaz kedvünkre való vagy ennek az ellenkezője, egy tettere azt, hogy „nemes”, egy színre, hogy

„ragyogó”, egy gesztusra, hogy „kecses” vagy ennek az ellenkezője, és így tovább. És látni fogjuk, hogy amikor így teszünk, valójában nem a műalkotást mint olyat ítéljük meg, hanem csupán anyagi és részleges összetevőit, az általuk megjelenített tevékenységeket, vagy az általuk kifejezett érzéseket.

Persze amikor kiválasztjuk, hogy milyen műalkotások között szeretnénk élni, semmi okot nem látunk arra, miért ne befolyásolhatnák ítéletünket a szimpátián alapuló és az etikai megfontolások. Miért zaklassa magát az aszkéta azzal,

hogy zárkája falára meztelen képeket aggat; vagy miért válasszon a tábornok altatódalt a harc estéjén játszott indulónak? Amikor majd minden aszkéta és katona művésszé válik, műalkotásokra többé nem lesz szükség, addig azonban megengedett és szükséges valamiféle etikai értékválasztás. De az értékválasztás során világosan tudatában kell lennünk, mit is csinálunk, amennyiben el akarjuk kerülni a tévedések végtelen sorozatát, ami a szentimentalitásnak abban a formájában csúcsosodik ki, mely a műalkotásokban a hasznos, ösztönző vagy erkölcsös elemeket tekintti lényegének. Nem szabad elfelejtenünk, hogy aki egy színdarabban a parasztot játssza, nagyobb művész lehet annál, aki a hőst játssza. Mert a szépség – Millet mély szavaival – nem egy műalkotás témájából fakad, hanem a



*Csidambaram, az Úr Sivának szentelt templom
(7. század előtt, Tamilnádu)*

szükségből, amit alkotója érzett, hogy ezt a témát megjelenítse.

Egy műalkotásnak kizárólag esztétikai minőségére utalva mondhatjuk, hogy jó vagy rossz; és csak a mű témája és anyaga az, ami viszonylagossága folytán kétes megítélésű lehet. Más szóval, ha azt mondjuk, egy műalkotás többé vagy kevésbé szép, azaz *raszavant*, ezzel meghatározzuk, milyen mértékben tényleg műalkotás, és nem pusztá ábrázolás. Bármilyen fontos legyen is egy ilyen műben a szimpátia varázsa, bármilyen fontosak legyenek is a gyakorlati vonatkozások, szépsége nem ezekben rejlik.

Akkor hát mi a szépség, mi a *rasza*, és mi jogosít fel minket arra, hogy különféle műveket szépnek, *raszavant*nak nevezünk? Mi ez az egyedüli minőség, ami a leginkább eltérő műalkotások közös vonása? Idézzük fel, hogyan jön létre egy műalkotás. 1) Az eredeti művészen – költőben vagy alkotóban – felmerül egy esztétikai intuíció; azután 2) ezt az intuíciót bensőleg kifejezi – ami a valódi teremtés, avagy a szépség látomása; azután 3) ezt külső jelek (nyelv) révén megjeleníti, hogy másokkal közölhesse – ez a technikai kivitelezés; végül pedig 4) ennek hatására a kritikusan, a *raszikában* ösztönzés ébred, hogy az eredeti intuíciót vagy az eredeti valamiféle megközelítőjét újraterejtse.

Az eredeti intuíció forrása, mint láttuk, az élet bármely aspektusa lehet. Az egyik alkotónak a halak pikkelye sugall ritmikus mintázatot, egy másikat bizonyos tájak indítanak meg, egy harmadik a nyomortanyákról akar beszélni, egy negyedik a palotákról énekelni, egy ötödik talán az egyetemes táncban fejezi ki az ideát, mely szerint minden dolog kapcsos-

lódik egymáshoz, összefonódik és szemre gyűl egymás iránt, vagy esetleg ugyanezt fejezi ki nem kevésbé elevenen azzal, hogy „*egy sem esik közülük a földre a ti Atyátok tudta nélkül*” (Mt 10,29). Minden művész a szépséget fedezi fel, és minden kritikus erre talál rá újra, amikor a külső jelek közvetítésével megízleli ugyanazt a tapasztalatot. De hol van a szépség? Amint láttuk, nem lehet azt mondani, hogy bizonyos dolgokban fellelhető, másokban pedig nem. Akkor hát a szépség mindenben jelen van, állíthatná valaki; bár nem tagadom ezt, jobbnak tartom, ha világosabban fogalmazunk, és inkább azt állítjuk, a szépség bármi- ben felfedezhető. Ha elmondhatnánk, hogy a szépség fizikai értelemben és benső tulajdonságként mindenben jelen van, akkor kameráinkkal és mérőműszereinkkel is nyomára bukkannánk, úgy, ahogy azt a kísérleti pszichológusok teszik; azonban e módszert követve pusztán a közepszerű ízlésben szereznénk némi jártasságot – de nem találnánk módot arra, hogy megkülönböztessük a szép formákat a csúnyáktól. A szépséget soha nem lehet ilyen módon mérni, mert soha nem független magától a művésztől, és a *raszikától*, aki az ő tapasztalatát felleveníti.²

„Minden építőművészet azzal lesz művészet, amit hozzátesztek, amikor szemügyre veszitek,

(Gondoltátok-e, hogy benne volt a fehér vagy a szürke kőben, vagy az ívek és párkánykoszorúk vonalaiban?)

Mindaz muzsika, ami belőletek ébred, amikor a zeneszerszámok emlékeztetnek benneteket,

Nem a hegedű és a kornéta a muzsika, nem az oboa, nem a döngő dob, sem az édes románcot énekelő bariton partitúrája, sem a férfiak kórusa, és a nők karéneke sem,

Közelebb van hozzájuk és távolabb van tőlük a muzsika.”³

Ha ki is zártuk az összes szimpátián alapuló megfontolást, ennek ellenére marad még egy pragmatikus szempont a műalkotások szépként vagy csúnyaként történő osztályozásában. De mire is gondolunk pontosan, amikor ezeket a jelzőket a tárgyakra alkalmazzuk? Azon művek esetében, amelyeket szépnek nevezünk, felismerjük, hogy téma és ábrázolásmód, tartalom és forma megfelel egymásnak: míg azok esetében, amelyeket csúnyának nevezünk, úgy találjuk, hogy tartalom és forma között ellentmondás van. Mindazonáltal a tér és idő világában a megfelelés soha nem jelent azonosságot: saját aktivitásunk az, ami a műalkotás jelenlétében az ideához való kapcsolódást teljessé teszi, és ebben az értelemben mondható, hogy a szépség az, amit mi „teszünk hozzá” egy műalkotáshoz, nem pedig a tárgyban lévő minőség. A tárgyval kapcsolatban tehát a „többé” vagy „kevésbé” szép a tartalom és a forma közötti nagyobb vagy kisebb mértékű megfelelésre utal, és ez minden, amit a tárgyról mint olyanról elmondhatunk; más szóval jó az a művészet, amelyik a maga nemében jó. Azonban szigorúbb értelemben, a bensőleg beteljesített esztétikai aktivitással összefüggésben a szépség abszolút, és nem lehetnek fokozatai.

A szépség látomása spontán, pontosan ugyanabban az értelemben, mint a szerelmes (*bhákta*) szemében gyúló belső

fény. Egyfajta kegyelmi állapot ez, amit akaratlagos erőfeszítéssel nem lehet elérni; habár talán eltávolíthatjuk megnyilatkozásának akadályait, hiszen sokan tanúsítják, hogy az önfeledtségben lehetjük meg minden művészet titkát.⁴ És tudjuk, hogy e kegyelmi állapotot nem lehet elérni az élvezetek hajszolásával; a hedonisták elnyerik a maguk jutalmát, de ki vannak szolgáltatva a vonzalomnak, míg a művész szabad a szépségben.

Továbbá észre kell vennünk, hogy amikor komolyan szépnek tekintjük a műalkotásokat, vagyis valóban művészi alkotásoknak nevezzük, és mint ilyeneket, témától, képzettársítástól és a kivitelezés lenyűgöző voltától függetlenül értékeljük őket, még mindig nem fogalmazunk teljesen nyíltan. Arra célunk ezzel, hogy a külső jelek – a költemények, a képek, a táncok és így tovább – hatékony emlékeztetők. Esetleg mondhatjuk rájuk, hogy kifejező a formájuk. De ez egyedül azt jelentheti, hogy olyan formával bírnak, amely a szépségre emlékeztet minket, és esztétikai érzést kelt bennünk. A kifejező formát a legpontosabban úgy lehetne meghatározni, mint *formát, amely megjeleníti a dolgok belső összefüggéseit*, avagy Hsieh Ho szavaival, „*az eleven dolgok gesztusaiban feltárja a szellem ritmusát*”. Minden olyan műalkotás, amely kifejező formával bír, nyelvi jellegű, és ha ezt észben tartjuk, nem eshetünk azok hibájába, akik a nyelv öncélú használatát támogatják, és ugyancsak nem keverhetjük össze a kifejező formákat, illetve ezek logikai értelmét és erkölcsi értékét a szépséggel, amelyre emlékeztetnek bennünket.

Hadd szögezzük le mindemellett, hogy a szépség fogalma nem a művésztől,

hanem a filozófustól ered: mindig is az Ő dolga volt, hogy világosan kimondja, amit ki kell mondani. A művész, mióta világ a világ, az ő egyedi tárgyába szerelmes – amikor pedig ez nincs így, akkor azt látjuk, hogy művét nem „érezik át” –, soha nem volt célja, hogy elérje a szépet a szó szigorúan esztétikai értelmében, s ha törekedne rá, azzal veszedelembé sodorná magát, hasonlóan ahhoz, aki szárnyak nélkül próbál meg repülni.

Nem a művésznak kell elmondani, hogy a tárgy mellékes: a filozófusnak kellene erről felvilágosítania a nyárspolgárt, aki egy műalkotást csak azért nem kedvel, mert nem kedveli, és kész.

Az igazi kritikus (*raszika*) érzékeli a szépséget, aminek jeleit a művész feltárja előtte. Nem szükségszerű, hogy a kritikus megértse, mit akar mondani a művész – minden műalkotás egy *kámadbhenu* [‘a bőség tehene’ – *A ford.*], ami sok jelentést hordoz –, hiszen gondolkozás nélkül tudja, a mű szép-e vagy sem, még mielőtt felmerülne az elmében a kérdés, hogy „miről” szól. A hindú szerzők azt mondják, a szépség megérzésére (a *rasza* megízlelésére) való képességet nem lehet tanulás révén elsajátítani, hanem valamely korábbi életben felhalmozott érdemek jutalma; sok jó ember és állítólagos művészettörténész ugyanis sohasem érzékelt még. A költő költőnek születik, és nem költővé válik, de ugyanígy a *raszika* is, aki csak tehetségének mértékében különbözik az eredeti művésztől, mibenlétét tekintve nem. Nyugati megfogalmazással élve úgy is kifejezhetnénk, hogy a tapasztalatot csak tapasztalattal lehet megvásárolni: meg kell dolgoznunk azért, hogy véleményünk legyen. Nem nyerünk és nem érzünk meg semmit azáltal, ha

pusztán valamilyen tekintélyre alapozva szépnek tekintünk bármely konkrét művet. Sokkal jobb, ha őszinték vagyunk, és beismerjük, hogy esetleg nem vagyunk képesek meglátni bennük a szépet. Egy napon talán majd jobban fel leszünk kényszerítve rá.

Amint a kritikus kifejti álláspontját, bizonyítania kell az igazát; ezt semmilyen okoskodással nem érheti el, csak azáltal, hogy új műalkotást hoz létre, magát a kritikát. Hallgatóságának pedig, melyet másodkézből érint meg a felcsillanó fény – de mégis ugyanaz a fény, mivel fény csak egy van –, lehetősége nyílik rá, hogy másodsorra is megközelítse az eredeti művet, még nagyobb tisztelettel.

Amikor azt mondom, hogy a műalkotások emlékeztetők és a kritikus tevékenysége egyfajta újraalkotás, arra utalok, hogy még az eredeti művész látomása is inkább felfedezés, mintsem teremtés. Ha a szépség mindenütt felfedezésre vár, ez azt jelenti, hogy vissza kell emlékeznünk rá (a szónak a *szúfi* és wordsworth-i értelmében): az esztétikai kontemplációban, akárcsak a szerelemben és a tudásban, egy pillanatra visszanyerjük létünk egységét az individualitásból felszabadulva.

A szépségnek nincsenek fokozatai; a legösszetettebb és a legegyszerűbb ábrázolás is egy és ugyanazon állapotra emlékeztet minket. A szonáta nem lehet szebb a legszerényebb dalnál, sem a festmény a rajznál pusztán azért, mert jobban kidolgozott. A civilizált ember művészete nem szebb a vadember művészeténél pusztán azért, mert erkölcsisége esetleg vonzóbb számunkra. Ennek analógiáját fedezzük fel a matematikában, ha a nagy és kis méretű körökre gondolunk: csupán terjedelmükben különböznek, koralakjukban

nem. Ugyanígy, a művészetben lehetetlen bármifajta folyamatos fejlődés. Amint egy adott intuíción tökéletesen tiszta formában kifejeztek, nem marad más hátra, mint sokszorozítani és megismételni e kifejezésformát. Eme ismétlés számos okból kívánatos lehet, de csaknem elkerülhetetlenül fokozatos hanyatlást von maga után, mint-hogy a tapasztalatot hamarosan kezdjük magától értetődőnek venni. Egy tradíció csak addig marad eleven, amíg táplálja az imagináció ereje. Mindazonáltal amit kreatív művészet alatt értünk, nem szükségképpen függ össze a téma újszerűségével, jóllehet nem zárja ki azt. Kreatív művészet az a művészet, amely feltárja a szépséget ott, ahol egyébként elkerülte volna figyelmünket, vagy világosabban tárja fel, mint ahogy addig észleltük. A szépség néha éppen azért kerüli el figyelmünket, mert bizonyos kifejezésformák – úgymond – „közhelyessé” válnak; ilyenkor a kreatív művész ugyanezt a témát feldolgozva helyreállítja emlékezetünket. A művész feladata, hogy feltárja a szépséget minden tapasztalatban, legyen az régi vagy új.

Joggal hangsúlyozták már sokan, hogy egy műalkotás szépsége független a témájától, és valóban, a művészet alázata, amely mindenben inspirációra lel, azonos a szeretet alázatával, amely egyformán tekint egy kutyára és egy *bráhmanára* – és a tudományával, amelynek a legalacsonyabb létforma ugyanolyan fontos, mint a legmagasabb. Ez pedig azért lehetséges, mert minden egy és ugyanaz az osztatlan egész. „*Ha szemünk szépséges formát lát, rajta a Te képed tűnik át*”.

Látható immár, milyen értelemben jogosult abszolút Szépségről beszélnünk, és ezt a Szépséget Istennel azonosítanunk. Nem arra célunk, hogy Isten (aki részek

nélküli), gyönyörű formával rendelkezik, amely megismerés tárgya lehet, hanem arra, hogy amennyiben látjuk és érezzük a Szépséget, látjuk Őt és egyek vagyunk Vele. Az, hogy Isten az első művész, nem azt jelenti, hogy formákat teremtett, amelyek talán nem is lennének gyönyörűek, ha a fazekas keze félrecsúszott volna, hanem hogy minden természeti tárgy Önön létének közvetlen megvalósítása. Ez a teremtő aktivitás a maga önkéntelen jellegében hasonló az esztétikai megjelenítéshez; az imaginációba és az örökkévalóságba a választás semmiféle eleme nem lép be, ellenben mindig tökéletes azonosság áll fenn intuíción és megjelenítés, lélek és test között. Az emberi művész, aki itt vagy ott feltárja a szépséget, Kabír eszményi *guruja*, „*aki feltárja a Legmagasabb Szellemet mindenben, amihez az elme kapcsolódik*”.

A SZÉPSÉG TEÓRIÁJA**

Eddig a hindú művészetszemléletet főként magából a művészetből következő igazságok fényében tárgyaltuk.⁵ Hátra van még, ami szorosabban érinti e fejezetek címét, hogy megvizsgáljuk a hindú esztétikát, ahogyan ezt ténylegesen megfogalmazták és kidolgozták a költészettel és drámával foglalkozó gazdag szanszkrit és hindí irodalomban. Látni fogjuk majd, hogy olyan általános következtetések levonására kerül sor, amelyek egyaránt alkalmazhatók nemcsak az irodalomra, hanem valamennyi művészetre.

A téma tárgyalása a költészet védelmével kezdődik. Ezt összefoglalja az a megállapítás, hogy a költészet hozzájárulhat a négy életcél bármelyikének vagy mindegyikének eléréséhez. Egyetlen szó, ha helyesen használjuk és értjük, a „*bőség*

tehenéhez” hasonló, mely minden kincset megad; és ugyanazon költemény, amely az egyik embernek anyagi értelemben válik javára, mások számára vagy eltérő helyzetben a szellemi gyarapodást szolgálja.

Adódik a kérdés: mi a lényegi elem a költészetben? Némely szerző szerint a stílusban, a szóképekben vagy a sugalmazásban áll (*ujandzsana* – erre még visszatérünk a költészet különféle válfajainak tárgyalásakor). A jelentősebb szerzők azonban cáfolják e nézeteket,⁶ és egyetértenek abban, hogy a költészet egyetlen lényegi eleme az,⁷ amit *raszának* vagy ’íznek’ neveznek. E kifejezés kapcsán, mely a szigorúan filozófiai értelemben vett szépség vagy esztétikai érzés megfelelője,⁸ gondolnunk kell a *raszavant*, ’raszával bíró’ származtatott melléknévre, amelyet egy adott műalkotásra alkalmaznak, a *raszika* származtatott főnévre, azaz a műértőre vagy szerelmesre, ’aki a *raszát* élvezi’, végül pedig a *raszászvádára*, a ’*rasza* megízlelésére’, vagyis az esztétikai kontemplációra.

A *raszával* és a *rasza* tapasztalását meghatározó körülményekkel egész irodalom foglalkozik. Mint megjegyeztük, teóriáját a költészetrel és drámával, főképp Kálidásza és mások klasszikus drámáival összefüggésben dolgozták ki. A jelentőség, amire szert tett, még inkább meglepőbbnek tűnik, ha belegondolunk, hogy e színdarabok témájukat tekintve lényegében világiak, ábrázolásmódjukat illetően pedig érzékiek.

Azt mondják, a szemlélőben (*raszika*) a meghatározó feltételek (*vibháva*), folyományok (*anubháva*), lelkiállapotok (*bháva*) és akaratlan érzelmek (*szattva-bháva*) hatása eredményezi – ha nem is ténylegesen *okozza* – az esztétikai érzést (*rasza*).⁹ Tehát:



A tódi rágini illusztrációja
(Rágamála festmény, 18. század, Rádzsaszhán).
Rága, rágini: az indiai zenében meghatározott időszakban és módon előadott, valamely *raszát* megidéző dallam; az alaprágák apai vagy férfiúi minőségűek, mindegyikhez fiúi- illetve női- vagy feleség-rágák, úgynevezett ráginik tartoznak

Meghatározó feltételek: az esztétikai alap-probléma, a cselekmény, a téma és egyebek, úgymint: a hős és a többi szereplő, valamint a tér- és időbeli körülmények. Croce kifejezésével ezek az „esztétikai felidézés fizikai ösztönzői”.

Folyományok: az akaratlagos érzelmnyilvánítások, úgymint a gesztusok stb.

Lelkiállapotok: pillanatnyi lelkiállapotok (szám szerint harminchárom), amelyek a gyönyör és a fájdalom vált ki

a szereplőkben, mint például öröm, ingerültség, türelmetlenség stb. Ezenfelül állandó lelkiállapotok (kilenc), úgymint: erotikus, hősies, komikus, undorral teli, dühös, rémült, szenvedő, csodálkozó és békés.

Akaratlan érzelmek: a benső természetből fakadó érzelmi állapotok; az érzelmek önkéntelen kifejeződései, például borzongás, remegés stb. (összesen nyolcféle).

Egy műalkotás csak akkor képes *raszát*¹⁰ kiváltani, ha benne az állandó lelkiállapotok egyike képezi a vezérmotívumot, amelynek az összes többi érzelmi megnyilvánulás alárendelt.¹¹ Vagyis egy *raszavant* mű első lényegi követelménye az egység:

„Mint a király alattvalóinak, mint a mester tanítványainak, a vezérmotívum éppúgy az összes többi motívum ura.”¹²

Ezzel szemben, ha egy pillanatnyi lelkiállapotot tesznek az egész mű alapmotívumává, akkor „*a pillanatnyi lelkiállapot e terjedős kifejtése a rasza hiányához vezet*”,¹³ vagy ahogy ma mondanánk, a mű érzelgőssé válik. A negédes művészet, ami a múltó érzéseket és személyes érzelmeket hangsúlyozza ki, nem szép és nem is igaz: bemeséli nekünk, hogy a mennyországban majd újra találkozunk, összekeveri az időt az örökkévalósággal, a kedvességet a szépséggel, az elfogultságot a szeretettel.

Érintőlegesen hadd jegyezzük meg, hogy míg a kilenc állandó lelkiállapot megfelel a *raszák* vagy ízek ugyanilyen kilences felosztásának, a *rasza*, amelyről

itt beszélünk, abszolút, és egyikükkel sem azonos. A „*kilenc rasza*” nem egyéb, mint egyazon tapasztalat különféle színárnyalatai, és a retorika olyan önkényes megnevezései, amelyeket pusztán az egyszerűség kedvéért használunk az osztályozás során, éppúgy, ahogy a költészetet kategorizálva lírainak, epikusnak, drámáinak stb. mondjuk, de ez nem jelenti, hogy bármi más lenne, mint pusztán költészet. Csak az empátia, az *'Einfühlung'* (*szádhárana*) révén ízleljük meg a *raszát* – érezzük át a szépséget –, vagyis azért, hogy belemerülünk, 'beleérezzük' az állandó motívumba; a *rasza* ugyanakkor nem azonos magával az állandó motívummal, hiszen a jelen szempontból lényegtelen, hogy az állandó motívumok közül éppen melyikkel van dolgunk.

Pontosan ebből látjuk, mennyire eltávolodott mostanra a hindú esztétika attól a gyakorlatias és hedonista jellegtől, amely egykor a sajátja volt: a *Dasarúpa* világosan kijelenti, hogy a szépség teljesen független a szimpátiától – „*legyen bár élvezetes vagy undorító, emelkedett vagy alantas, kegyetlen vagy kedves, homályos vagy kidolgozott, [ténylegesen] vagy képzeletbeli: nincs olyan dolog, ami ne tudna az emberben raszát kiváltani.*”¹⁴

Természetesen egy műalkotás érzéki vagy morális értelemben szintén élvezetet nyújthat, és gyakran nyújt is számunkra, de az efféle élvezetet közvetlenül anyagi minőségeiben leljük, úgymint a hangszínbén, a szerkezetben, az összhangzatban stb., illetve témájának etikai sajátosságában, nem pedig esztétikai minőségeiben: az esztétikai tapasztalat független ettől, és ahogy Dhanandzsaja mondja, még az érzéki vagy morális viszatetszés ellenére is létrejöhet.

Közbevetőleg megjegyezhetnénk, hogy a művészettől való *félelem*, ami a puritánok körében uralkodik, részben abból fakad, hogy képtelenek felismerni, hogy a művészet egyáltalán nem függ a gyönyörtől vagy a fájdalomtól – és amikor közvetlenül nem ezzel van baj, akkor pedig onnan ered, hogy bizalmatlanok minden olyan tapasztalattal szemben, ami *„túl van jón és rosszon”*, s így nincs kimondottan *morális* célja.

A *rasza* ízet – a szépség látványát – *„egyedül azok élvezik, akik alkalmasak rá”*,¹⁵ mondja Visvanátha és Dharmadattát idézi, miszerint *„akikből az imagináció hiányzik a színházban, olyanok csak, mint a faburkolat, a falak vagy a kövek”*.¹⁶ Általános tapasztalat, hogy egy ember akár egész életét a művészet tanulmányozásának szentelheti, anélkül, hogy valaha is megtapasztalná az esztétikai érzést: *„a történeti kutatás – mint Croce kijelenti –, amelynek feladata, hogy megvilágítson egy műalkotást azáltal, hogy a bíráló pozíciójába helyez minket, önmagában még nem elegendő ahhoz, hogy a művet életre keltse lelkünkben”*,¹⁷ mert *„a képek, költemények és minden műalkotás kizárólag azokra van hatással, akik készek a befogadására”*.¹⁸ Visvanátha nagyon találóan utal erre a tényre, mikor azt mondja, *„még a költészet legbuzgóbb tanulói között is akadnak olyanok, akiknek láthatóan nincs megfelelő érzékük a raszához”*.¹⁹ A műértéshez szükséges képesség és tehetség részben velünk született („ősregi”), részben kiművelt („kortárs”), azonban a művelődés önmagában hasztalan, és ha költőnek születni kell, ugyanez igaz a *raszikára* is, a kritika gyakorlása pedig hasonlóképp tehetséget igényel.

Az indiai teória nagyon világosan kimondja, hogy az útmutatás nem célja a művészetnek. Ennek kapcsán Dhanandzsaja eléggé szarkasztikusan fogalmaz:

„Ami pedig a csekély értelmű, egyszerű embert illeti – írja –, aki szerint a drámából, mely örömet párol le bennünk, egyetlen hasznunk a tudás, akárha történelem vagy egyéb [merő tényleírás, elbeszélés vagy ábrázolás] lenne – tisztelet neki, hiszen elfordította arcát attól, ami gyönyörteli.”²⁰

A szépség érzékelése a szemlélő saját imaginatív erőfeszítésétől függ, *„éppúgy, mint amikor a gyermekek agyagelefántokkal játszanak”*.²¹ Ennél fogva a művészet technikai kidolgozottsága (realizmus) önmagában még nem idézi elő a *raszát*: ahogy Rabindranath Tagore megjegyezte, *„a mi országunkban a zeneértő hallgatóság elfogadja, hogy a dalt saját elméjében saját átérző erejével kell tökéletessé tennie”*.²² Ez nem sokban különbözik attól, amit Sukrácsárja mondott a képmásokra vonatkozóan: *„a képmások hibáit szakadatlanul eltörli a hívő erényéből fakadó erő, aki örökké az Úrnak szenteli magát”*.²³ Ha úgy tűnik, e hozzáállás veszélyesen kritikátlan, azaz veszélyt jelent a művészetre, vagy inkább a művészi teljesítményre nézve, ne felejtjük el, hogy mindenütt uralkodó volt az összes nagy alkotói korszakban, és a művészet hanyatlását mindig megelőzte a szeretet és a hit hanyatlása.

Egy tökéletlen műalkotással szembeni tolerancia kétféle módon merülhet fel: az egyik *kritikátlan*, erőteljesen a

szimpátia hatása alatt áll, és túl könnyen megelégszik a tartalom és a forma egyáltalán nem kielégítő összhangjával, míg a másik *kreatív*, a tetszéssel kapcsolatos szempontok nagyon kevésbé befolyásolják, és képes arra, hogy a valódi imagináció erejével tökéletessé tegye a tartalom és a forma összhangját, ami az eredeti alkotásban nem valósult vagy őrződött meg. A kritikátlan tolerancia beéri azzal, ami kedves vagy épületes, és meghátrál a szépség előtt, ami túlságosan „bonyolult”: a kreatív tolerancia közömbös az iránt, ami kedves vagy épületes, és egy pusztá sugalmazásból, például egy esetlen „primitív” alkotásból vagy töredékes maradványból képes tökéletes tapasztalatot teremteni avagy újjáalkotni.

Úgyszintén „*az állandó motívumból azáltal lesz rasza, hogy maga a raszika képes átélni az elragadtatást – nem a hős példamutató alakja miatt, és nem is azért, mert a mű esztétikai érzések felkeltését célozza.*”²⁴ Hány olyan mű létezik, amely „*esztétikai érzések felkeltését célozta*”, vagyis szépnek szánták, mégsem sikerült betöltenie célját?!

A költészetben elért tökély fokozatait a *Kávja-prakásában* és a *Száhitja-darpanában* tárgyalják. A legjobb az, ahol létezik szó szerinti értelemnél mélyebb jelentés. A kevésbé jelentős költészetben az értelem uralkodik a sugalmazással szemben. Az alacsonyabb rendű költészetben, amelyet kifejezően „színesként” vagy „romantikusként” (*csitra*) írnak le, az egyetlen művészi vonás abban áll, hogy ékesen fogalmazzák meg a szó szerinti értelmet, mely a nyilvánvaló jelentésen túl semmit sem sugall. Így az elbeszélő vagy leíró vers alacsony helyet foglal el, akárcsak a portré a képzőmű-

vészetben: valójában a költészet utóbbi formáját a *Száhitja-darpana* egyáltalán nem tekinti költészetnek. Meg kell jegyeznünk, hogy a sugalmazás ebben az értelemben több a hallgatólagos utalásnál vagy a kettős jelentésnél: az előbbi esetben pusztán rövidítéssel van dolgunk, hasonlóan az *et cetera* [„és a többi” – *A ford.*] szavak használatához, az utóbinál pedig merő szójátékkal. Sugalmazás alatt azt értjük, ami felidézi a kilenc *rasza* egyikét.

Érdeemes megemlíteni, hogy mindez eltérést és – úgy gondolom – továbblépést jelent a crocei meghatározáshoz képest, amely szerint „*a művészet kifejezés*”. Egy pusztá kijelentés, például hogy „*az ember sétál*”, vagy $(a+b)^2 = a^2+2ab+b^2$, bár tökéletesen kifejező, mégsem művészet. A költemény csakugyan egyfajta mondat: de miféle mondat?²⁵ „*Olyan mondat, amit áttelekésít a rasza*”²⁶ azaz a kilenc *rasza* valamelyikét rejti vagy sugallja, és a szépség feltétele, hogy akik a szükséges érzékenységgel rendelkeznek, az empátián keresztül érezzék ezt az ízt (*raszászvádana*).

Mi hát a *rasza* és a *raszászvádana*, a szépség és az esztétikai érzés? E tapasztalat természetét Visvanátha írja le a *Száhitja-darpanában*: „*tiszta, osztatlan, önmagában fénylő, egyszerre alkotja öröm és tudat, semmilyen egyéb észlelet nem vegyül bele, a misztikus tapasztalat ikertestvére (brahmászvádana-szahódarah), és életető eleme maga az érzékfeletti (lókóttara) csodálat*”.²⁷ Továbbá „*akik alkalmasak rá, vele eggyé válva élvezik, miként Isten formája sem más, mint maga az öröm, amelylyel felismerik.*”²⁸

Pontosan ebből fakadóan nem lehet az ismeret tárgya, mivel érzékelése elválaszthatatlan lététől. Ha nem érzékelik,

nem létezik. Emiatt nem tekinthető időben örökkévalónak vagy végesnek sem, lévén időtlen. Ezenkívül pedig érzékfeletti, metafizikai (*alaukika*), és valóságát egyedül a tapasztalás igazolhatja.²⁹

Művészet és vallás ennél fogva egy és ugyanazon tapasztalat, a valóságra és azonosságra vonatkozó intuíció megnevezései. Ez természetesen nem kizárólag hindú felfogás: sokan mások kifejtették már, például a neoplatonisták, Hsie Ho, Goethe, Blake, Schopenhauer és Schiller. Croce úgyszintén nem utasítja el. Nemrég újra megfogalmazták az alábbiak szerint:

„Emelkedett pillanatokban, melyeket a művészet adhat, könnyű elhinni, hogy hatalmába kerít minket egy érzés, ami a valóságos világból ered. Akik e szemléletet magukévá teszik, szükségképpen azt fogják mondani, hogy minden dologban megvan a művészet nyersanyaga – a valóság. A művész sajátos vonása, úgy tűnik, az erő birtoklása, hogy gyakran és biztos kézzel ragadja meg a valóságot (rendszerint a tiszta forma mögött), és az erőé, hogy mindig a tiszta formán keresztül fejezze ki valóságélményét!”³⁰

A tiszta forma itt olyan formát jelent, amelyet nem köt gúzsba esztétikán kívüli elem, például a képzettársítások.

Látni fogjuk, hogy e szemlélet monisztikus: a tanítás, mely szerint a valóság mindenütt jelen van, az Abszolútum immanenciájára utal. Összeegyeztethetetlen egy olyan szemlélettel, amely a világot abszolút *májának* vagy teljesen valótlannak tekinti, ellenben maga után

vonja, hogy azok számára, akik a dolgok mélyére látnak (mint a művészek, a szerelmesek és a filozófusok), a mindennapi tapasztalat hamis világán is a valódi szubsztrátum képe tűnik át. E világ az, ahogy mi a formanélkülit érzékeljük, és a megismerhetetlent megismerjük.

Ahogy a szerelem a szerelmes által megtapasztalt valóság, és az igazság a filozófus által megtapasztalt valóság, éppúgy a szépség a művész által megtapasztalt valóság: ezek pedig az Abszolútum három fokozatát képezik. A művész azonban egyedül a tárgyiasult alkotáson keresztül képes kommunikálni tapasztalatát, és erre a célra bármilyen hozzáillő téma alkalmas lehet, hiszen az Abszolútum egyaránt megnyilvánul a kicsiben és a nagyban, az élőben és az élettelenben, a jóban és a rosszban.

Láttuk, hogy a szépség világa – az Abszolútumhoz hasonlóan – nem lehet az ismeret tárgya. Akkor hát úgy érhetjük el ezt a világot, ha elutasítjuk a tárgyakat, ha tudatosan megtisztítjuk a művészetet az összes képzettársítástól? Bárhogy is legyen, már láttuk, hogy nem elegendő pusztán a szépség megalkotására irányuló szándék, szükséges, hogy legyen tárgya az odaadásnak. Kiindulópont nélkül nem lehet a földről felemelkedni, és nem lehet célba érni: e vonatkozásban is igaz, hogy *„az ember pusztán a lemondás révén nem érheti el a tökéletességet.”*³¹ Azáltal, hogy hátat fordítunk a világnak, éppúgy nem érhetjük el a szépséget, ahogy békére sem lehetünk – a dolgok merő tagadásával nem találhatjuk meg az utunkat, csak ha megtanuljuk olyannak látni őket, amilyenek valójában: végtelennek avagy szépnek. A művész feltárja a szépséget

mindabban, amihez az elme kapcsolódik: az elme pedig nem közvetlenül az Abszolútumhoz, hanem az általa választott tárgyhoz kapcsolódik.

Visszatérünk hát a földre. Tévedtünk, ha azt hittük, máshol találjuk meg, amit keresünk. A két világ, a szellem és az anyag, *purusa* és *prakriti* világa egy: ez a művész számára éppúgy magától értetődő, mint a szerelmes vagy a filozófus számára. Azokat a nyárspolgárokat, akiknek ez nem ilyen nyilvánvaló, materialisták-

nak vagy nihilistáknak kell mondanunk – a kizáráson alapuló monizmus híveinek, akik számára az érzékek nyújtotta ismeret minden, vagy pedig egyáltalán semmi. A *rasza* teóriája, ahogyan Visvanátha és más esztéták kifejtették, a mindent felölelő monizmushoz kapcsolódik; a *védántával* összhangban bontakozik ki. Egy olyan országban, mint India, ahol a gondolkodás rendszerint mentes a benső ellentmondásoktól, ez a minimum, amit várhattunk.

Fordította: Laki Zoltán

Jegyzetek

- * Forrás: *The Dance of Śiva. Fourteen Indian Essays*. New York, 1918, The Sunwise Turn, 38–45. o. – *A szerk.*
- ¹ A *rasza* ('íz'), *raszavant* ('raszával bíró') és *raszika* ('aki a *raszát* élvezzi') a hindú esztétika alapfogalmai, értelmüket a Szerző „A szépség teóriája” című részben mélyrehatóan megvilágítja. – *A szerk.*
- ² Vö. azzal, amit Kuo Jo Hsu (12. század) mondott: „*A művészet titka magában a művészen rejlik.*” Idézi *The Kokka. An Illustrated Monthly Journal of the Fine and Applied Arts of Japan and other Eastern Countries* (Tokió) XXII. évf. 244. sz. (1910. szeptember).
- ³ Walt Whitman: *Egy dalt a mesterségekről*. [In uő: *Fűszálak*. Budapest, 1964, Magyar Helikon, 250. o. Keszthelyi Zoltán fordítása. – *A szerk.*]
- ⁴ Például Riciotto Canudo: „*Bizonyos, hogy minden művészet titka az önmagunkról való megfélekezés képességében rejlik.*” [Uő: *Music as a Religion of the Future*. London, 1913, T. N. Foulis, 15. o. – *A szerk.*]
- ** Forrás: *The Dance of Śiva. Fourteen Indian Essays*. Id. kiad. 31–37. o. – *A szerk.*
- ⁵ Ananda Coomaraswamy itt a hivatkozott kötet második fejezetére utal („Hindu view of Art: Historical”). – *A szerk.*
- ⁶ Különösen Visvanátha a *Száhitja-darpanában* (1450 körül). Ugyanez igaz az *Agni-puránára* és a *Vjakti-vivékára*.
- ⁷ Ahogy William Rothenstein megjegyezte, „*amit egyetlen műről írnak, lehetővé kellene tennie az emberek számára, hogy világos elvek szerint ítéljenek meg minden művet, amivel találkoznak.*” (William Rothenstein: *Two Drawings by Hok'sai*. Chipping Campden, 1910, Essex House Press.) Benedetto Croce szerint úgyszintén: „*elképzelhetetlenek olyan törvények, amelyek csak az egyedi [művészeti] ágakra érvényesek.*” (Uő: *Aesthetic as Science of Expression and General Linguistic*. London, 1909, Macmillan, 350. o.)
- ⁸ Az olyan szavakat, mint a *szaundarja* és a *rúpa*, inkább 'kedvességnek' vagy 'bájnak' kellene fordítani.

Azt senki sem feltételezi, hogy a versmérték miatt lesz költészet valami. Ettől a tévedéstől aligha kellett tartani egy olyan országban, ahol még a legszárazabb jogi vagy

- logikai értekezéseket is versmértékben alkották. A versmértéket követő költészet a *padja-kávja*, a prózai költészet a *gadja-kávja*, azonban a *rasza* az, ami költészetté teszi ezeket.
- ⁹ Dhanandzsaja: *Dasarúpa* IV. 1. In George C. O. Haas (ford.): *The Dasarúpa. A Treatise on Hindu Dramaturgy by Dhanamjaya*. New York, 1912, Columbia University Press, 106. o.
- ¹⁰ Vagy két *raszát*, tetszés szerint összekapcsolva az egyiket valamelyik másikkal.
- ¹¹ Dhanandzsaja: *Dasarúpa* IV. 46. I. m. 125. o.
- ¹² Bharata: *Nátjasásztra* VII. 8. In Pandit Shivadatta, Kāśināth Pāndurang Parab (szerk): *The Nātyasāstra of Bharata Muni*. Bombay, 1894, Nirnaya Sagar Press, 70. o.
- ¹³ Dhanandzsaja: *Dasarúpa* IV. 45. I. m. 125. o. Blake ugyancsak azt mondja, hogy „*az eszményi szépségről való tudás nem sajátítható el. Ez velünk született.*” És ahogy P’u Sung-ling megjegyzi, „*az Ég zenéjét mindenki a maga módján adja elő; hogy hamisan szólal-e meg vagy sem, az a múltbeli okoktól függ.*” (Herbert Allen Giles [ford.]: *Strange Stories from a Chinese Studio*. I. köt. London, 1880, T. De la Rue, 17. o.)
- ¹⁴ Dhanandzsaja: *Dasarúpa* IV. 90. I. m. 148. o.
- ¹⁵ Visvanátha: *Száhitja-darpana* 33. In James Robert Ballantyne, Pramadadasa Mitra (ford.): *The Mirror of Composition. A Treatise on Poetical Criticism, Being an English Translation of the Sāhitya-Darpana of Viśvanātha Kavirāja*. Kalkutta, 1875, Baptist Mission Press, 41. o.
- ¹⁶ Visvanátha: *Száhitja-darpana* 39. I. m. 45. o.
- ¹⁷ Benedetto Croce: i. m. 213. o.
- ¹⁸ Uo. 206. o.
- ¹⁹ Visvanátha: *Száhitja-darpana* 39. I. m. 45. o.
- ²⁰ Dhanandzsaja: *Dasarúpa* I. 6. I. m. 3. o.
- ²¹ Uo. IV. 50. 127. o. Vö. Goethe megjegyzésével: „*aki színpadi munkát végezne, (...) hagyja meg a természetet a maga helyén, és gondosan ügyeljen rá, hogy semmi máshoz ne folya-modjon, mint a gyermekek bábjátéka a deszkákon és léceken, kartonlapok és vászondarabok között.*” Idézi *The Mask. A Monthly Journal of the Art of the Theatre* (New York) V. évf. 1. sz. (1912. július) 3. o.
- ²² Rabindranath Tagore: *Dzsiban-szmríti*. Kalkutta, 1912, Vishvabharati Granthalay, 134–135. o.
- ²³ Sukrácsárja: *Sukraníti* IV. 321–322. In Benoy Kumar Sarkar (ford.): *Sukra-niti-sāra*. Allahabad, 1914, The Panini Office /The Sacred Books of the Hindus 13/, 177. o.
- ²⁴ Dhanandzsaja: *Dasarúpa* IV. 47. I. m. 126. o.
- ²⁵ A *Dasarúpa* IV. 46. utal az esztétika nyelvészethez való hasonlóságára. [Lásd i. m. 126. o. – *A szerk.*]
- ²⁶ *VákJam raszátmakam vácsakam*. Visvanátha: *Száhitja-darpana* 3. I. m. 10. o.
- ²⁷ Visvanátha: *Száhitja-darpana* 33. I. m. 40. o. A „csodálatot” úgy határozzák meg, mint az elme egyfajta kitárulását „elragadtatott ámulatban”.
- ²⁸ A *rasza-ászvádana* [‘az íz megízlelése’ – *A ford.*] kifejezés mondvacsinált, mivel a *rasza-ászvádana* maga a *rasza*, és fordítva. Az esztétikai kontemplációban, akárcsak a tökéletes istenimádatban, az alany és a tárgy, az ok és az okozat egy.
- ²⁹ A *raszika* ezért nem tudja érvekkel meggyőzni a nyárspolgárt, csak annyit mondhat neki, „*Kóstold meg, és lásd, hogy jó – mert én tudom azt, amiben hiszek.*”
- ³⁰ Clive Bell: *Art*. New York, 1914, Frederick A. Stokes Company, 54. o.
- ³¹ *Bhagavad-gítá* III. 4.

BETTINA BÄUMER

A SZÍV URA:
ABHINAVAGUPTA ESZTÉTIKÁJA
ÉS A KASMÍRI SAIVIZMUS*



Az esztétika több hagyományban fontos közvetítő szerepet játszik az érzéki és a szellemi létszintek között, minthogy átvezet az érzéki tapasztalásból a misztikus tapasztalásba. Esztétika és metafizika kölcsönös kapcsolata legmélyrehatóbban az úgynevezett kasmíri saivizmusban került kidolgozásra, főként legjelesebb képviselője, Abhinavagupta révén. E kapcsolat itt a *tantrákon* vagy *saiva ágamákon* alapul. Jelentős tudósok foglalkoztak már külön tanulmány keretében az olyan központi fogalmakkal, mint a *rasza*, *bháva*, *dhvani*, *szahridaja* vagy *pratibhá*, javarészt Abhinavagupta esztétikáról és költészetéről szóló két legfontosabb szövegére, a Bharata *Nátjasásztrájához* írt *Abhinavabháratára* és az Ánandavardhana *Dhvanjálókájához* írt *Lócsánára* támaszkodva. Mindazonáltal részletekbe menően fel kellene még tárni, hogyan illeszkednek e fogalmak a *trika* és a *pratjabhidzsnyá* kozmológia és metafizika egészébe. Valójában e két fontos terület teljesen összefonódik: az esztétika egy addig ismeretlen mélységi dimenzióra tesz szert, a *trika* filozófia – vagy ahogyan helyesen nevezik, a *szamvid-advaja-váda* (a tudat nem-kettősségének tana)¹ – pedig konkrét kifejeződést nyer a művészetekben. Abhinavagupta az a génius, aki saját sze-

mélyében és életművében megtestesítette mindeme diszciplínákat és hagyományokat. Dél-indiai tanítványa, Madhurádzsa szerint tudott játszani a *vinán*, ennél fogva bensőséges kapcsolatot ápolta a zenével, hogy csak egy példát említsünk.

Nem hiszem, hogy szükséges lenne Abhinavaguptát (Kr. u. 950–1025 körül) bemutatni, azt azonban meg kell említeni, hogy jelentősége messze meghaladja születési helyének és az indiai filozófiában és esztétikában betöltött szerepének határait. Egyetemes fontossága, melynek teljes feltárása még várat magára, pontosan abban áll, hogy összekapcsolja a misztika, a filozófia és a költészet különböző területeit. Bízom benne, hogy az általam felvetett szempontok és hivatkozott szövegek segítenek majd megvilágítani személyiségét és géniusát.

Abhinavagupta az *Ísvrapratjabhidzsnyá-vivriti-vimarsini* egyedülálló *mangalaslókáinak* vagyis hódolatadó verseinek egyikében csodálatos hasonlattal írja le saját multidiszciplináris képzését és a különféle területeken végzett munkásságát:

„Először tetőtől talpig megtisztultam a nyelvtan fürdőjében; csokorba szedtem a megkülönböztetés bölcsességének virágait, amelyek a

helyes következtetés² gyökereiből sarjadó belátó imagináció kívánságteljesítő folyondárján nyílnak, és áldoztam velük szívem Urának, és élveztem e költészet és irodalom áldásait, melyek oly nagyszerűek és csodások, akár az ambrózia esszenciájából készült ital; most pedig nyugodni térek, szeretett kedvesem, az isteni nem-kettősségről szóló értekezés társaságában.”³

Ez a hasonlat arra enged következtetni, hogy Abhinavagupta minden tanulmánya, a szanszkrit nyelvtantól kezdve, egyetlen célt szolgált: *Szíve Urának* áldozni (nem külsőleg, hanem mentálisan), és végül megpihenni kedvesével, aki a nem-kettősség doktrínája (*kathá*, szó szerint ’elbeszélés’). Az ő társaságát élvezzi, akár egy világi szerető, miután elfogyasztotta a *rasza* esszenciájának italát – ami nyilvánvalóan az esztétikai (és úgyszintén a misztikus) tapasztalás szerepére utal. Ez az előfeltétele az Úr nem-kettősségében való végső megnyugvásnak (*visránti*). A hasonlatból azt a következtetést is levonhatjuk, hogy Abhinavagupta minden filozófiai művét átítatja e *rasza*, sőt ennek esszenciája (*szára*); az Ő munkássága nem *suska*, nem ’száraz’, ahogyan néha a többi filozófiai rendszert, például a *szánkhját* és a *njáját* nevezi. Bárki, aki műveiből akár csak pár sort vagy versszakot olvasott, tanúsíthatja ezt az ízt, a *raszászvádát* – az adott mű foglalkozzék bár a *tantrák* kifejtésével, mint a *Tantrálóka*, a *Parátrísiká-vivarana* és a *Málinívidzsaja-várttika*, vagy filozófiával, mint a *Pratjabhidzsnyá-kárikához* írt *Vimarsiní* és *Vivriti-vimarsiní*, vagy a szorosabban vett esztétikával.

Nehéz a *rasza* ily gazdag óceánjából pár cseppet kiválasztani bemutatás végett – ez valójában lehetetlen feladat. Csupán néhány témára és példára tudok rámutatni Abhinavagupta életművéből, amelyek fényt vethetnek az esztétikai tapasztalat, a filozófiai belátás és a szellemi tapasztalat bensőséges kapcsolatára. Abhinavagupta multidiszciplináris megközelítése nemcsak arra terjed ki, ami a fenti *slókában* említésre került, hanem arra is, amivel a különféle modern diszciplínák foglalkoznak, beleértve az érzékelés fenomenológiáját, a pszichológiát és a nyelvészeti



A kédára rága illusztrációja
(Rágamála festmény, 1690–1695, Rádzsaszthán)

analízist – de mindegyiket alárendeli a tudatállapotok és a tudatosság magasabb szintjeinek elérését célzó gyakorlati módszerek (*upája*) vizsgálatának.

Elsőként vizsgáljunk meg néhány filozófiai témát, amelyek közvetlenül kap-

csolódnak az esztétikához. Minden művészeti forma végső soron egy adott kozmológiába ágyazódik. A *saivágamák* kozmológiája harminchat *tattvát* vagy valóság szintet tartalmaz (ezeket fordítják 'princípiumnak' vagy 'elemnek' is, habár megfelelőbb lenne a 'kozmotheandrikus' megnevezés [amit Raimon Panikkar használt és fejtett ki], minthogy nemcsak a kozmikus elemeket ölelik fel, hanem az érzékszerveket, a mentális képességeket és az isteni megnyilvánulásokat is). A valóság egésze bennük foglaltatik, de felettük áll az Abszolútum, mely túl van minden „személyes” Istenen, még Síván (mint *tattván*) is. Ennél fogva a harminchetedik szint az *anuttara*, a 'felülmúlhatatlan'.

Bharata *Nátjasztrája* a *nátja* teljes körű bemutatása, beleértve a művészet minden arculatát: drámát, zenét, táncot, költészetet, építészetet, festészetet és az esztétika elméletét. *Abhinavabháratí* című terjedelmes kommentárjában Abhinavagupta minden fejezetet *mangalaslókéval*, hódolatadó verssel vezet be. Már önmagában ezek tanulmányozása is rávilágíthat géniuszára. Bennük a *Nátjasztra* valamennyi fejezetét (*adhjája*) megfelelésbe állítja a harminchat *tattva* egyikével, és minden *tattvát* Siva egyik formájaként imád és magasztal (az *astamúrta* mintájára). E versek nemcsak roppant költőiek, de egyúttal összekapcsolják a vonatkozó fejezet tárgyát az invokált *tattvával*, ami már önmagában is zsenialitásra vall, hiszen a kapcsolat nem mindig nyilvánvaló. Nem tudom megállni, hogy ne hozzak néhány példát. Az első és alapvető *tattva* magától értetődően a föld (*prithivi*), amelyet legelsőként invokál:

„A Föld alakjában magasztalom az Urat, a fenntartó erőt, aki a legmélyebb alap (*múládhára*) [a mikrokozmosz és a makrokozmosz alatt]: hogy segítse a világ magját kisarjadni.”²⁴

Ebben a versszakban, mint a legtöbbben, a jelentés három szintjét különböztethetjük meg: a kozmológiát, a drámait és a jógikusat (ami a *múládhára* mint *csakrára* vonatkozik). Indián kívül is jól ismert az a felfogás, mely szerint a világ egy színdarab (*dzsagannátja*, *szanszáránátja* stb.). Abhinavagupta a *púrvarangával* vagy nyitánnyal összefüggésben a színpad rituálisan körülhatárolt terét Siva térbeli formájaként magasztalja:

„Siva térben megtestesült [formáját] imádjuk, amely a kozmikus dráma teremtésében a nyitány szerepét játszsza, azáltal, hogy teret ad [annak].”²⁵

Ahogy a kozmikus teremtés az üres térrel kezdődik, mely lehetővé teszi a többi elem megnyilvánulását, ugyanígy megy végbe a színházi tér teremtése is. És a tér, *ákása*, az *Upanisadok* óta a *Brahmanra* utaló hasonlat.

Nem meglepő, hogy az esztétikai tapasztalat (szó szoros értelemben vett) esszenciája, vagyis a *rasza*, a víz elemben testet öltő isteni minőség – ez magának a folyékonyságnak az eleme, ami feloldó hatást gyakorol a *szahridájára*, az érzékeny szemléelőre vagy hallgatóra:

„A víz formájában imádjuk az Urat, mely *raszával* teli, *Siva* ['kegyes'], és a teremtés magjából sarjadó nő-

vényt gyönyörrel itatja át, a világ-dráma megalkotásába merülve.⁷⁶

A *Nátjasásztrával* foglalkozó kiváló tudós, K. D. Tripathi professzor igazolja e kapcsolatot, amikor azt írja:

„Figyelemreméltó, hogy az esztétikai tapasztalat mindent átható és kvintesszenciális természetét egyaránt a *rasza* kifejezéssel jelölik, amely felidézi bennünk e szó kozmikus és szellemi jelentésárnyalatait a *Védák* kozmogóniájában és metafizikájában. A tapasztalat élvezeti arculatát illetően az *ásváda*, *raszana* és *csarvaná* kifejezéseket használják, ezek pedig ugyanazon érzetre vezethetőek vissza, mely az *ápam* ('víz') elemmel összefüggő íz-érzékeléshez kapcsolódik.⁷⁷

Az érzékszerveket Abhinavagupta a kozmikus elemekhez hasonlóan Siva formáiként és a *nátja* elemeiként magasztalja. Így például a *szandhjangák*kat kapcsolatba hozza a tapintás szervével (*szparsa*), és Mahésát úgy invocálja, mint aki „a belső tapintás” természetével bír (*antaraszparsamaja* – *Abhinavabháratí* 19. fejezet).⁸ A hallás szervét (*srótra*) kapcsolatba hozza az összes hanggal és a beszéd különféle megnyilvánulásával (20. fejezet).⁹ Valójában minden verset elemezni lehetne azon összefüggés fényében, amelyet az adott fejezet témája és a megfelelő *tattva* között von. Ez azonban meghaladja a jelen írás kereteit.

Elérkezve a harminchatodik és legmagasabb *tattvá*hoz, a szerző menedéket vesz a Siva-princípiumban, a teljesség birodalmában, akiben nyugszik minden *rasza* és *bháva* – a világ-dráma összes

alapvető érzülete és érzelmi állapota, és aki feltárja legvégső, rejtett értelmüket (36. fejezet).¹⁰ Amint az várható, a 37. fejezet hódolatadó versét az Abszolútumnak szenteli, amely túl van minden megnyilvánuláson, ugyanakkor rejtett alapját képezi.¹¹ Világos, hogy ez mit jelent: a művészet egész világa a *tattvák* rendszerébe foglalt kozmikus, emberi és isteni valóságon alapul, és ez a kölcsönös kapcsolat teszi lehetővé, hogy mindaz, ami a formákon, hangokon, mozdulatokon, beszéden és egyebeken keresztül a maga egyediségében kifejeződésre jut, visszavezessen önnön forrásába. Más szóval, a művészetben egy univerzalizáció vagy *szádháranikarana* megy végbe.

Másfelől viszont a *trika* vagy a *pratjabbhidzsnyá* non-dualizmusa nem tagadja a megnyilvánulások sokféleségét és szépségét. A legfelsőbb tudat, amit Szívnek (*hridaja*) is neveznek, minden valóság egysége és középpontja. A *Parátríksiká-tantrá*hoz írt kommentárja végén Abhinavagupta azt mondja:

„A Szív, mely egyetlen egy, magában foglalja a különbözőségek tudását, amelyben a mindenség kategóriái (*tattva*), a világok (*bhuvana*) és az összes tapasztaló, Sivatól kezdve egészen a korlátozott egyéni lelkeig, sokféle (*vicsitra*) formát öltenek magukra, s habár nem különböznek a legmagasabb Valóságtól, sokszínűre festik (*csitrikurvanti*) még a csodálatos, legfelsőbb tudatot is azáltal, hogy megjelenítik.”¹²

A világ-dráma vagy *dzsagannátja* elképzeléséhez hasonlóan Abhinavagupta és

előfutárai – főként Utpaladéva és Bhatta Nárájana – a festészet metaforáját is alkalmazzák a megnyilvánulással kapcsolatos metafizikájuk kifejtésére. E metafora lényegi elemei az üres fal vagy vászon, mely megfelel az abszolút tudat tisztaságának, illetve a színek és formák változatossága, mely e háttéren jelenik meg, gyönyörűséges megnyilvánulást létrehozva. Az egész hasonlatot összefoglalja két szó, a *csitra* és az *ábhásza*, és mindkettő egyaránt utal a „festményre” is, a szó technikai értelmében.

Az *ábhásza* a mindenség fényteli megnyilvánulása, a festmény ennek „imitációja”. A fent idézett szövegrészben Abhinavagupta a *csitra* és a *vicsitra/vaicsitrja* szavakkal játszik: a *csitra* itt a festményre utal, a *vaicsitrja* a sokféleségre. Az Urat, azaz a legmagasabb valóságot (*paramártha*) az „örökké megjelenő képnek (szarvadábhátavigraha)”¹³ is nevezik. A sokféleséget (*vaicsitrja*), amely más indiai rendszerek felfogása szerint a tudat egységének az akadályja, a kasmíri saivismus *paramádvaitája* [legfelsőbb nem-kettőssége – *A ford.*] pozitívumnak látja. Következésképpen a *csitra* mint valami csodálatos, fényteli, ámulatba ejtő és gyönyörű – a festmény értelmében is – az egyetemes formák csodálatos változatosságának alapját képezi, s úgy fogják fel, mint az egyetemes Művész kozmikus festményét. Ahogy azt Bhatta Nárájana (9. század) megénekli *Sztavacsintámani* című himnuszában:

„Hódolat [Sivának,] a háromágú szigony hordozójának, aki bámulatra méltó művész, mert fal nélkül, eszköz nélkül rajzolja meg az egyetemes képet.”¹⁴

Azonban nem mindenki képes észlelni e világ-képet, ahogy nem mindenki képes meglátni egy műalkotás értékét sem:

„Ó Uram, hát van-e oly bölcs ember, aki ne esne ámulatba, mikor a Te erőd által e világ-kép örökké megújuló, változatos formáit szemléli?”¹⁵

Ez az egyetemes formák változatos sokszínűségét igenlő szemlélet az esztétika alapja, nemcsak kimondatlanul, hanem kimondottan is:

„Ebben [a hagyományvonalatban] a megszülető tudás olyan, amiből szépség árad. Amit szépségnek (*szaubhágja*) nevezünk, [valójában] nem más, mint hogy az ember saját ereje révén az elkülönült tárgyakat és a tapasztalás változatos elemeit sajátá teszi. Mert a tudat ereje, amelyet saját művészetünk, az örömteli rácsodálkozás fénye kelt, természetéből fakadó szenvedélyvel (*rága*) színesre festi (*randzsajaté*) a mindenséget; mert azáltal, hogy megnyilvánul (*vjakta*), színesre festi a mindenséget, a megnyilvánulás pedig saját természetéből következik.”¹⁶

A *rága*, illetve a *randzs* gyök kettős jelentésének, a színnek és a szenvedélynek vagy szerelemnek a használata ez esetben tudatos, hiszen a háttérben a festmény képzelet áll, abban az értelemben, ahogy a sokféleség változatos színei kapcsolódnak az egyetlen tudathoz, mely alapjukat képezi. A *szvíkrijá*, 'sajáttá tenni' szó fejezi ki azt, hogy a szépség sohasem pusztán tárgyiasult külső valóság, hanem mindig a befogadó elméjében és érzékeiben

megjelenő tapasztalat. Voltaképpen a teremtés nem más, mint az „*örömtől megszápült életadó tudat kiáradása minden irányban.*”¹⁷

Mielőtt elhagynám a megnyilvánulásra és a sokféleség szépségére vonatkozó metafizikát, utalnom kell egy fontos tanításra, melyet Abhinavagupta fejtett ki részletesen, de jelen volt már a *szánkhja* és a *dzsaina* filozófia korábbi formuláiban és megközelítéseiben is: ez a *szarvátmakatva-váda*, avagy legtömörebb, *szútraszerű* megfogalmazásában a *szarvam szarvátmakam*. Ehelyütt egy ilyen egyetemes eszmének csak az esztétikai vonatkozásait tárgyalhatjuk. Lefordítva így hangozna: „*minden egyes dolog az egész/ teljesség természetével bír*”, vagy „*minden egyes rész[er] tartalmazza az egészet*”.

Ha modern, technológia által uralt, kettősségekre osztott világunkban komolyan kutatunk egy holisztikus világnézet és életmód után, ez az a szemlélet, amelyben maradéktalanul megtalálhatjuk – már amennyiben képesek vagyunk átültetni a gyakorlatba. Abhinavaguptánál a *Parátrísiká-vivaranában* mindenekelőtt teológiai eszmeként jelenik meg, mely arra utal, hogy „*a világon minden dolog képmása a teljességnek, aki Siva*” – ezt szemlélteti később a *tattvák* rendszerében is.¹⁸ Ami ezzel összefüggésben most számomra érdekes, hogy miként alkalmazható a valóság e látása a művészetre. Itt csak utalhatok rá, de részletesen ki lehetne fejteni a különféle művészeti formák vonatkozásában. Egy tökéletes hangban az egész *rága* [dallam – *A ford.*] benne foglaltatik, egy miniatűr festmény egyetlen részlete az egész képet tartalmazza, egy tökéletes mozdulat az egész tánc foglalata, egy *upasikhara*, a templomtorony

kicsiny másolata az egész templom szerkezetét megjeleníti és így tovább. Ha ez nem valósul meg, a művészeti forma nem nevezhető tökéletesnek. Ez azt is jelenti, hogy egy szobornak akár csak a töredéke is számot ad az elveszett egésztől. Rainer Maria Rilke az Apolló torzóról, egy ókori görög szobor töredékéről írt gyönyörű versében a teljes szobrot fedezi fel, mint-ha élő és jelenvaló lenne:

„*Nem ismerhettük hallatlan fejét,
melyben szeme almái értek. Am a
csonka test mégis izzik, (...)
Különben csak torzult és suta kö
lenne, (...)
s nem törnék át mindenütt busa fények,
mint csillagot: mert nincsen helye egy sem,
mely rád ne nézne. Változtasd meg élted!*”¹⁹

Egy másik példa erre a költészet: Abhinavagupta maga idéz néhány részletet saját, azóta elveszett műveiből. Hogy micsoda töredékek ezek!

Érdekes módon, és talán anélkül, hogy Abhinavaguptát olvasta volna, Richard Lannoy ugyanerre a következtetésre jutott „*A teljesség néhány arca*” című tanulmányában, amelyet a *szaundarja* témájában tartott szemináriumon mutatott be. Ő ezt az eszmét a különböző korokhoz tartozó műalkotásokra vonatkoztatja, és azt mondja, „*nagyszerű metaforái ezek minden dolog kölcsönös összefüggésének, amint elötűnnek az esztétika egységes folyamából, minden lét alapjából.*”²⁰ A *szarvam szarvátmakam* holisztikus felfogása pontosan eme kölcsönös összefüggést tükrözi, amelynek értelmében egy fűszálban is benne van az egész világegyetem. A kasmíri saivismus e szellemiségét fejezi ki elragadtatott áhítattal Utpaladéva,

Abhinavagupta *paramaguruja* [legfőbb mestere – *A ford.*], a *pratjabbhidzsnyá* nagy filozófusa:

„Behunyt szemekkel
Ízelve a benső odaadás ámulatát,
Még a fűszálaknak is így áldozok:
Hódolat Sivának, Önmagamnak!”²¹

Nem véletlen, hogy e versszakban megtaláljuk az esztétika két központi fogalmát, a *csamatkárát* (‘csodálkozás’, ‘ámulat’), illetve a *csarvanát* (‘ízlelés’, ‘megrágás’) – amelyek itt szellemi értelemben szerepelnek. Az áldozat e benső aktusában Utpaladéva számára az Úr, a fűszál és önmaga maradéktalanul egyek.²²

Az eddigiekben a megnyilvánulás, a szépség, illetve a művészet (például a *nátja* és a festészet) kozmológiával és teremtéssel való kölcsönös kapcsolata szempontjából vizsgáltuk az esztétikát. Az *anukarana* igencsak félreértett fogalmát a *trika* metafizika fényében nem ‘utánzasként’, hanem ‘tükröződésként’ kell felfognunk, mindenekelőtt a *bimba-pratibimba* értelmében: mint az eredeti (isteni) és annak tükröződése (nagyon hasonlóan ahhoz, ahogy a tükörben megjelenik valaminek a képe). Helyszűke miatt nem tárgyalhatjuk részletekbe menően e fogalompár filozófiai velejáróit, mindenesetre e párba állítás kétségtelenül olyan megközelítést sugall, amely az esztétika és a metafizika összekapcsolásában fontos szerepet kap – és melyet teljességében ki kellene fejteni Utpaladéva és Abhinavagupta műveire támaszkodva.

Azonban az esztétika két másik vonatkozására szeretnék most rávilágítani,



*Siva-parivára: Siva isteni „családja”
(Illusztráció Utpaladéva Sivasztrótrávali
című művének egy kéziratából)*

amelyek szorosabban összefüggenek a művész tapasztalatával, a *szahridajával* (azaz a „befogadóval” [nem kedvelem az „esztéta” és a „műértő” fordítást]), valamint a szellemi tapasztalattal. Minden művész tanúsíthatja, hogy alkotói tevékenysége csak szabadságból fakadhat, és ez nem mond ellent a kemény munkának, mely szükségszerűen együtt jár bármely művészeti forma elsajátításával – a szobrász a kőn dolgozik, a táncos a saját testén és hasonlók. Mármost a kasmíri saivismus másik megnevezése a *szvátantrjaváda*, ‘az abszolút autonómia tanítása’. Az isteni szabadság első kife-

jeződése az akarat energiája (*iccsbhásakti*). Abhinavagupta a *Málinívidzsaja-várttika* egyik alapvető jelentőségű passzusában feltárja, mit jelent ez a szabadság:

„Ez [a fény] nyilvánít meg mindent, lévén abszolút mindenek feletti. Minthogy autonóm, akaratának erejét »autonómiának« (*szvátantrja*) nevezik. És önmagában nyugszik, mert nem létezhet semmi, ami különbözik tőle. Ezt az önmagában nyugvást (*szvátmavisránti*) nevezik Isten boldogságának. Autonómiájának hatalma abban áll, hogy saját természetétől soha nem szakad el [még a megnyilvánulás során sem, mely maga után vonja a kettősséget]. Mert saját birodalmában, önnön fényében tárja fel a világ zavarba ejtő szépségét.”²³

Mivel az emberi művész az isteni Művész erejében és szabadságában osztozik (ezt a témát másutt kifejtettem már),²⁴ részeseül az akarat isteni energiájában is, mely alkotásra ösztönzi. Ez a *sakti* „*Bhairavi maga, a legfőbb Istenő, akit örökké a szabadság egyetlen esszenciájában való elmerülés ámulata jellemez (szvátantrja-ékarasza-ávésa-csamatkára-laksaná)*”.²⁵ Egyaránt Ő az, aki teremt és aki a teremtésben gyönyörűségét leli, amit ezúttal is a *rasza* és *csamatkára* szavak fejeznek ki, míg az *ávésa* az istenitől való megszálloottságot és a Vele való egyesülést jelöli (még az emberi művészről is azt mondjuk, hogy „megszállta” az ihlet). Ha az esztétikai tapasztalatban nyolc vagy kilenc *raszát* különböztetünk meg, itt az egyetlen vagy egyedüli *rasza* a szabadság (*szvátantrja*).

A szabadság ugyanezen isteni ereje az, ami, vagy inkább *aki* – minthogy női minőségről van szó – megnyilatkozik az ámulat egyfajta érzésében (ezt a *Siva-szútrák* a *jóga* vonatkozásában *viszmajának* nevezik [I. 12. *szútra*]), illetve az intuitív belátás felvillanásában (*pratibhá*). E fogalmak és az általuk jelölt tapasztalatok szorosan összefüggenek egymással, és mindhárom fent említett területre érvényesek: az Istenire és az Ő teremtő aktivitására, az emberi művészre és arra, aki az esztétikai tapasztalatot élvez, illetve a *jógira* és a szellemi gyakorlóra. E kölcsönös kapcsolat metafizikai hátterét világítja meg Abhinavagupta a *Tantrálókában*:

„E világmindenség az Úr Bhairava tudatának tiszta egén (*csidambara*) tükröződik, anélkül, hogy bármi másra támaszkodna. Az Úr tökéletes függetlensége az egyetemes természet vonatkozásában: ezt nevezik a legfőbb [mindent] megvilágító intuíciónak (*pratibhá*), a felülmúlhatatlan Istenőnek.”²⁶

Ugyanaz a *pratibhá* szüli a költői és művészi ihletet, illetve szellemi szinten a határtalan megismerést és aktivitást. És mindkettőben közös az elragadtatás ámulata (*csamatkára*). Abhinavagupta ezt a nyelvből vagy a nyelv hangjaiból fakadó tudással összefüggésben állapítja meg:

„Amilyen mértékben túlcsoordul a teremtetlen valóság, ugyanolyan mértékben fokozódik az elragadtatás ámulata. (...)

Akik megállapodnak az első betűk teljességét felölelő intuitív tudatosságban, bizonyosan elnyerik a

költői és retorikai készség adományát. De aki a tiszta tudatban talál megnyugvásra, annak legmagasabb formájában, mely minden konvencionális korláttól szabad: mi az, amit Ő ne tudna, mi az, amit Ő ne tehetne meg?²⁷

Abhinavagupta nemcsak az esztétika metafizikai értelmezésének kereteit biztosítja, hanem a művészi alkotás és az esztétikai tapasztalat pszichológiai – sőt bizonyos értelemben fiziológiai – feltételeit is elemzi. A kilenc *rasza* jól ismert bemutatásán kívül, ami *Bhárati* című művében szerepel, számos alkalmat talál még arra, hogy az esztétikai tapasztalatot leírja vagy utaljon rá. Az egyik fontos vonatkoztatási pont ezzel összefüggésben az érzéki tapasztalás és a tudatosság fázisainak vizsgálata a *krama* rendszerében.²⁸ Más tantrikus hagyományok – például a *kula* vagy *kaula* –, amelyeket Abhinavagupta az általa megalkotott *trika* szintézisben egyesített, az „*intenzitás előírását*” (Sanderson) hangsúlyozzák, ahelyett, hogy az érzéki tapasztalatoktól való tartózkodásra szólítanának fel. Az érzékek isteni áthatottságú erőik, és az istenit rajtuk keresztül úgy tapasztalhatjuk meg, hogy intenzitásukat növeljük. A közönséges érzéki tapasztalat és a tudat teljességének megvalósítása között pontosan az érzéki tapasztalat esztétikai felfokozásának és szublimációjának területe húzódik. Csak néhány példa e folyamatra:

„Mindaz, ami bármely létező belső lelki szervében vagy külső érzékeiben megjelenik, tudatos életenergiaként (*csétanarúpéna pránátmaná*)

már jelen van a *szusumná*ban, a központi csatornában, melynek fő jellemzője, hogy a test minden részét étellel tölti meg. Ezt az életenergiát nevezik *ódzsasznak* [’vitális fénynek’], mely azután megelevenítő elemként az összes testrészen szétárad a közönséges életerő (*virja*) formájában. Amikor az észlelőben egy izgalmat keltő látás- vagy hallásbeli észlelet megjelenik, izgató erejénél fogva felszítja a szenvedély lángját, ami abban nyilvánul meg, hogy az életerő felgerjed.

Ezért akár egyetlen forma, egyetlen hang stb. képes kiváltani az érzékek élénk figyelmét az összes többi tárgy iránt, mert a felfokozott életerő, melyet előbb említettünk, erővel tölti fel.”²⁹

Csak a csordultig telt öröm az, ami képes előidézni az esztétikai érzékenység állapotát (*szahridajatá*). „*A túláradó öröm csak azokban merülhet fel, akiknek a szívét tágra nyitotta a vitális energia, amely korlátlanul képes felfokozni az érzékiséget, és amelyet úgy szilárdíthatunk meg, hogy újra és újra összekapcsolódunk az élvezet tárgyaival.*”³⁰ Abhinavagupta azonban Szómánanda híres kijelentésére utalva rögtön hozzáteszi, hogy nemcsak a kellemes, hanem a fájdalmas tapasztalatok is a tudat kitárulásához vezethetnek.³¹ Egészen odáig megy, hogy kijelenti, aki nem tud élvezni egy szép zenét, az nem fogékony a végső valóság tapasztalatára sem – az ilyen embert ennek megfelelően *ahridajának* (’szívtelennek’, ’érzéketlennek’) nevezi. Misztikus himnuszában Utpaladéva ugyanezt a kifejezést használja, olyasvalakire utalva, „*aki nem me-*



*Siva mint bölcs
(7. század körül, Uttar Pradés)*

*rül el a Te nektárod élvezetében (rágarasza),
és akinek nincs szíve*”.³²

Itt ismét találkozunk a *rága* és *rasza* kifejezésekkel, de ezúttal a *bhakti*val összefüggésben. Szinte azt lehetne mondani, e tanrendszerben az esztétikai és így az érzékszervi érzékenység a szellemi érzékenység szükséges előfeltétele, mint-hogy mindkettőt a *szahridajatá* szó fejezi ki, a ’szívvel bírni’. Abhinavagupta ezért

a *Tantrólóká*ban – egy zenei példát hozva – az isteni úttal (*sámbhava*) kapcsolatban ezt mondja:

„Amikor fülünket betölti az édes dal hangja, és tüdönket a szantálfa illata, a közömbösség szertefoszlik, és a szívét hatalmába keríti egyfajta rezgés (*szpandamánata*). Pontosan ilyen állapot az, amit a boldogság energiájának neveznek, és ennek köszönhető, hogy az ember »szívvel megáldott« (*szahridaja*).”³³

A tudat kitárulása az isteni energia egyetemes kitárulásával (*saktiszphára*) függ össze:

„[A Brahman] legmagasabb ereje pedig hangból, érintésből és ízből áll; ezek természetük szerint ételek, lévén élvezetesek, és az öt elem alkotta részekből épülnek fel. Ezért egy szép hang felfokozza az energiát. Ez az energia mindenekfeletti, tiszta, és lényegi természete a kreativitás. És ugyanez az erő az elelenség (*ódzsas*), az élet (*prána*), ami szépség (*kántatá*).”³⁴

A fentiekben tudatosan kerültem a *Kávjasásztrá*hoz (a költészetről szóló értekezéshez) vagy a *Nátjasásztrá*hoz kapcsolódó valamennyi technikai kérdés tárgyalását, és a technikai fogalmakat nem technikai összefüggésben mutattam be, hogy megvilágítsam kapcsolatukat a metafizikával, a *tantrával* és a szellemiséggel. Mindazonáltal a hivatkozott szövegekből kiindulva és az általuk jelzett irányt követve mindegyiket részletesen ki lehetne fejteni: a *raszát*,

a *szahridaját*, a *pratibhát*, az *ábhászá*t, a *csitrát* és így tovább. Abhinavagupta életműve az *ágamák*on alapul, illetve azon, amit elődei képviseltek a tudás különféle területein, az esztétikát is beleértve, azonban az általa létrehozott szintézis és a kölcsönös összefüggések, melyeket kimutatott, teljes mértékben az Ő saját géniuszának gyümölcsei. Nem tanulmányt, hanem egész könyvet igényelne annak bemutatása, hogyan foglalta szerves egységbe mindazt, amit különböző forrásokból és mesterektől merített. Ezért engedtessek meg, hogy e megjegyzésekkel beérjem, és befejezőként egy verset idézzek, mely foglalatát adja a szerző hihetetlen képességének, ahogy különféle szinteket, formákat és jelentéseket egyetlen gyönyörű szövegben fon össze:

„Gyönyörök hada, mely az emberek szívét
megrohanja,
és készletti őket sokféle bolondos táncra;
tudatos lényed a játékban elrejtjed,
ezért az emberek durvának
és tudattalannak neveznek, s
tudatlanságukban
magukat gondolják értelmesnek;
hogy tudatlanok, ez úgy hiszem,
megtisztelő lenne nekik,
hisz' olybá tűnne, őket Hozzád hasonlónak
teszi.”³⁵

A *Dhvanjálóka-lócsan*ában Abhinavagupta ezt a verset példaként hozza a *vasztudhvanira*, amelyet a következőképpen határoz meg: „*Ha valami lenyűgöző dologról van szó, és ezt egy oda nem illő tárgy szó szerinti leírásán keresztül sugalmazzuk, ami tulajdonságainál – például tudatlanságánál – fogva alkalmatlan erre a célra,*

akkor a vasztudhvani esete áll fenn.” Vegyük figyelembe Abhinavagupta alábbi kommentárját is: „*Itt a vonatkozó tárgy, mely a sugalmazáson keresztül feltáru*l, *egy olyan ember, aki rendkívüli életet él, miközben a világ bolondnak tartja és semmibe veszi*”.³⁶

Bármilyen különös, a fordítók nem tudták beazonosítani ezt a versszakot, mely a *Tantrólóka* első fejezetét lezáró versszakok között szerepel. Ott azonban a legelső szó, a megszólító esetben álló *bhávavráta* miatt a fordítás eltérő. Szó szerint lefordítva így hangozna:

„Ó, *világi dolgok összessége!*
Erősen rabul ejtitek az emberek szívét,
és játszatok, mint egy színész [táncos],
ki legbensőbb önmagát sokféle jelmezbe rejti.
Aki érzéketlennek [vagy tudattalannak]
(dzsada) nevez Titeket,
ő maga az érzéketlen [tudattalan], bár
úgy tesz, mintha érző lény
(szahridaja) lenne.
És mégis, úgy tűnik nekem, tudatlansága
dicséret neki, mert Hozzátok hasonlónak
teszi!”³⁷

Kik a színészek a drámában, melyről e versszakban szó esik? A megszólítás többes számú, egyaránt utalva esztétikai értelemben az érzelmi állapotok (*bháva*) sokaságára, illetve szellemi-metafizikai értelemben a világi dolgok sokszerűségére. A hasonlat azonban egyetlen színészről szól (egy-*es számban*), aki sokféle jelmezt öltve rabul ejti a nézők szívét. Ez utalhat egy olyan szentre, aki bolondnak tette magát, hogy megvessék az emberek – történeti szempontból talán egy *pásupata* aszkétára. Habár Ő minden ragaszkodástól szabad, úgy viselkedik, mintha

ragaszkodások kötnék. Azonban létezik egyik másik értelmezési szint is, amint arra Dzsazaratha rámutat a *Tantrólóka* vonatkozó passzusához fűzött megvilágító erejű kommentárjában. Lilian Silburn ezt a következő szavakkal foglalta össze:

„Az isteni tudat nyilvánítja meg a világegyetemet, ilyen szempontból ez [az »állapotok« vagy] »a dolgok összességé«, és minden egyes élettelen dolog ugyanezen tudat része, mely önmaga korlátozása révén élettelené lesz bennük.

Valójában mindaz, ami létezik, nem más, mint a tudat egy arculata (*bhávánám hi vasztutas csaitanjam éva rúpam*). Ha a dolgok nem lennének részei a tudatnak, egyáltalán nem léteznének.

Emellett tantrikus nézőpontból a dolgok vagy tárgyak a maguk szépségén keresztül hozzájárulhatnak a Lét feltárulásához vagy ki nyilatkoztatásához, és így segíthetik a törekvőt abban, hogy az istenire megnyíljon.”³⁸

Következésképpen ennek az egy versszaknak az elemzése során három, sugalmazás (*dhvani*) révén kifejezett je-

lentésréteget fedezünk fel: 1) a színházat (színész és nézők), 2) a vallásit (őrült aszkéta), és 3) a metafizikait (a világ valóságossága). A másik sugalmazott jelentés az úgymond tudatlan vagy érzéketlen ember dicsérete a versszak végén, azon az alapon, hogy érzéketlensége (*dzsadatá*) hasonlónvá teszi az anyag szintjére alászállt isteni tudathoz. Ő olyan, mint a néző, aki szemléli ugyan a drámát vagy egy őrült *jógi* színjátékát, de az előbbi rejtett értelmét vagy az utóbbi valódi önazonosságát nem ismeri fel.

Végző soron pedig e versszak rávilágít arra, hogy Abhinavagupta esztétikát érintő metafizikája teljes egészében a 'játékon' (*kridá*)³⁹ alapul – egy játékon, amelynek lényege, hogy a játékos elfedi önmaga valódi természetét, legyen szó akár színésről, akár szentről, akár magáról az isteniről, aki örömmel merül el Önmaga korlátozásának és elrejtésének játékában. Ez a *lilá* ['játék', a *kridá* szinonimája – *A ford.*] tárja fel a kasmíri saivismus filozófiájában rejlő nem-ketőséget, amelynek értelmében még az úgymond tehetetlen anyag sem egyéb, mint a tudatosság összesűrűsödése. És ez az oka annak, hogy minden tárgy és állapot (*bháva*) az isteni tükröződése: *bimba-pratibimba*.

Fordította: Laki Zoltán

Jegyzetek

* Forrás: *Religion and the Arts* (Boston) XII. évf. (2008) 1–3. sz. 214–229. o. – *A szerk.*

¹ Minden fordítás a sajátom, ha másként nem jelzem.

² *Szattarka*, amely megkülönböztető megismerést, szellemi különbségtételt is jelent, és a *saiva-jóga* egyik fokozata (*jógánaga*).

³ Idézi Arindam Chakrabarti: *The Heart of Repose, the Repose of the Heart*. In Sadananda Das, Ernst Furlinger (szerk.): *Sāmarasya: Studies in Indian Arts, Philosophy and Interreligious Dialogue*. New Delhi, 2005, D. K. Printworld, 27. o.

- ⁴ Abhinavagupta: *Abhinavabhārati*, kommentár a *Nátjasásztra* I. 1. versszakához. In M. Ramakrishna Kavi (szerk.): *Nātyāsāstra of Bharatamuni with the Commentary Abhinavabhārati by Abhinavaguptācārya*. 2. kiad. I. köt. Vadodara, 1956, Oriental Institute /Gaekwad's Oriental Series 36/, 1. o.
- ⁵ Uő: *Abhinavabhārati*, kommentár a *Nátjasásztra* V. 1. versszakához. Uo. 207. o. Hálás vagyok P. L. Sharmának, hogy ezt és a következő szövegrészt lefordította számomra.
- ⁶ Uő: *Abhinavabhārati*, kommentár a *Nátjasásztra* II. 1. versszakához. Uo. 47. o.
- ⁷ K. D. Tripathi: From Sensuous to Supersensuous: Some Terms of Indian Aesthetics. In Bettina Bäumer (szerk.): *Prakṛti*. III. köt. New Delhi, 1995, Indira Gandhi National Centre for the Arts, D. K. Printworld, 71. o.
- ⁸ Abhinavagupta: *Abhinavabhārati*, kommentár a *Nátjasásztra* XIX. 1. versszakához. In M. Ramakrishna Kavi (szerk.): i. m. III. köt. Vadodara, 2003, Oriental Institute /Gaekwad's Oriental Series 124/, 1. o.
- ⁹ Uő: *Abhinavabhārati*, kommentár a *Nátjasásztra* XX. 1. versszakához. Uo. 83. o.
- ¹⁰ Uő: *Abhinavabhārati*, kommentár a *Nátjasásztra* XXXVI. 1. versszakához. In M. Ramakrishna Kavi (szerk.): i. m. III. köt. Vadodara, 2006, Oriental Institute /Gaekwad's Oriental Series 145/, 506. o.
- ¹¹ Uő: *Abhinavabhārati*, kommentár a *Nátjasásztra* XXXVII. 1. versszakához. Uo. 515. o.
- ¹² Abhinavagupta: *Parātrisikā-vivarana*, kommentár a 34. versszakhoz. In Jaideva Singh (ford.), Bettina Bäumer (szerk.): *Parā-trisikā-vivarana by Abhinavagupta. The Secret of Tantric Mysticism*. Delhi, 1988, Motilal Banarsidass, 261. o. [Az angol fordítás oldalszáma. – A ford.]
- ¹³ Utpaladéva: *Īśvarapratyabhidhnyā-kārikā* II. 3. 16. In Raffaele Torella (szerk., ford.): *The Īśvarapratyabhijñā-kārikā of Utpaladeva with the Author's Vṛtti. Critical Edition and Annotated Translation*. 3. kiad. Delhi, 2013, Motilal Banarsidass, 53. és 172. o.
- ¹⁴ Bhatta Nārājana: *Sztavacsintāmani* 9. In Mukunda Rāma Shāstrī (szerk.): *The Stava-cintāmani of Bhaṭṭa Nārāyaṇa with commentary by Kṣemarāja*. Srinagar, 1918, Kashmir Pratap Steam Press /Kashmir Series of Texts and Studies 10/, 17. o.
- ¹⁵ Uő: *Sztavacsintāmani* 80. Uo. 89. o.
- ¹⁶ Abhinavagupta: *Mālinīvidzsaja-vārttika* I. 275–277. In Jürgen Hanneder (ford., szerk.): *Abhinavagupta's Philosophy of Revelation: An edition and annotated translation of Mālinīvijayaśloka-vārttika I. 1–399*. Groningen, 1998, Egbert Forsten /Groningen Oriental Studies 14/, 103. o. (Jürgen Hanneder által módosított fordítása.)
- ¹⁷ Uő: *Mālinīvidzsaja-vārttika* I. 271–272. Uo. 103. o.
- ¹⁸ A modern tudományok, például a biológia vagy az asztrofizika talán igazolni tudnának egy ilyen jellegű belátást, de ez nem az én szakterületem.
- ¹⁹ Rainer Maria Rilke: *Archaikus Apolló-torzó*. [Tóth Árpád fordítása. – A szerk.]
 „Wir kannten nicht sein unerhörtes Haupt,
 darin die Augenäpfel reiften. Aber
 sein Torso glüht noch (...),
 Sonst stünde dieser Stein entstellt und kurz (...)
 und bräche nicht aus allen seinen Rändern
 aus wie ein Stern: denn da ist keine Stelle,
 die dich nicht sieht. Du musst dein Leben ändern.”
- ²⁰ Richard Lannoy: Some Images of Totality. In Harsha V. Dehejia, Makarand Paranjape (szerk.): *Saundarya: The Perception and Practice of Beauty in India*. New Delhi, 2003, Samvad India Foundation, 21. o.

- ²¹ Utpaladéva: *Sivasztótrávali* V. 15. In Constantina Rhodes Bailly (ford., szerk.): *Shaiva Devotional Songs of Kashmir. A Translation and Study of Utpaladeva's Shivastotravali*. New York, 1987, State University of New York Press, 50. o.
- ²² A jelen írás terjedelme ismét nem teszi lehetővé, hogy részletekbe menően elemezzük Utpaladéva misztikus himnuszának szellemi esztétikáját.
- ²³ Abhinavagupta: *Málinividszaja-várttika* I. 87–89. I. m. 72. o.
- ²⁴ Lásd Bettina Bäumer: The Divine Artist. *The Indian Theosophist* (Varanasi), Thakur Jaideva Singh tiszteletszám, LXXXII. évf. 10–11. sz. (1985. október-november), 79–86. o.
- ²⁵ Abhinavagupta: *Parátríká-vivarana*, kommentár az 5–8. versszakhoz. I. m. 72. o. [A szanszkrit szöveg oldalszáma. – *A ford.*]
- ²⁶ Uő: *Tantrálóka* III. 65–66. In Madhusudan Kaul Shāstrī (szerk.): *The Tantrāloka of Abhinava Gupta with Commentary by Rājānaka Jayaratha*. II. köt. Bombay, 1921 /Kashmir Series of Texts and Studies 28/, 73–74. o. Hálás vagyok Mark Dyczkowski-nak, hogy ezt a szöveget lefordította számomra.
- ²⁷ Uő: *Tantrálóka* XI. 76–80. In Madhusudan Kaul Shāstrī (szerk.): *The Tantrāloka of Abhinava Gupta with Commentary by Rājānaka Jayaratha*. VII. köt. Bombay, 1924 /Kashmir Series of Texts and Studies 41/, 61–62. o.
- ²⁸ Lásd Navjivan Rastogi: *The Krama Tantricism of Kashmir*. I. köt. Delhi, 1979, Motilal Banarsidass.
- ²⁹ Abhinavagupta: *Parátríká-vivarana*, kommentár az 1. versszakhoz. I. m. 42. o. [Az angol fordítás oldalszáma. – *A ford.*]
- ³⁰ Uo. 43. o.
- ³¹ Uo. Ezzel kapcsolatban lásd még a *Vidzsnyána-bhairava* 93 és 101. versszakát. In Lilian Silburn (ford.): *Le Vijñāna Bhairava*. Párizs, 1983, De Boccard. Valamint Jaideva Singh (ford.): *Vijñānabhairava or Divine Consciousness. A Treasury of 112 Types of Yoga*. Delhi, 1979, Motilal Banarsidass.
- ³² Utpaladéva: *Sivasztótrávali* III. 7. I. m. 40. o.
- ³³ Abhinavagupta: *Tantrálóka* III. 209–210. Idézi Raniero Gnoli: *The Aesthetic Experience according to Abhinavagupta*. 2. kiad. Benáresz, 1968, Chowkhamba Sanskrit Series Office /Chowkhamba Sanskrit Studies 62/, xlv. o.
- ³⁴ Uő: *Tantrálóka* III. 228–230ab. In Madhusudan Kaul Shāstrī (szerk.): *The Tantrāloka of Abhinava Gupta with Commentary by Rājānaka Jayaratha*. II. köt. Id. kiad. 217–219. o.
- ³⁵ Uő: *Dhvanjálóka-lócsana*, kommentár az I. 13. versszakhoz. In Daniel H. H. Ingalls (szerk., ford.), Jeffrey Moussaieff Masson, M. V. Patwardhan (ford.): *The Dhvanyāloka of Ānandavardhana with the Locana of Abhinavagupta*. Cambridge, London, 1990, Harvard University Press, 162. o. Illetve *Tantrálóka* I. 332. In Mukunda Rāma Shāstrī (szerk.): *The Tantrāloka of Abhinava Gupta with Commentary by Rājānaka Jayaratha*. I. köt. Allahabad, 1918 /Kashmir Series of Texts and Studies 23/, 306. o.
- ³⁶ Uő: *Dhvanjálóka-lócsana*, kommentár az I. 13. versszakhoz. I. m. 162. o.
- ³⁷ Uő: *Tantrálóka* I. 332. I. m. 306. o.
- ³⁸ Lilian Silburn, André Padoux (ford.): *Abhinavagupta: La lumière sur les Tantras. Chapitres 1 a 5 du Tantrāloka de Abhinavagupta*. Párizs, 1998, De Boccard, 126. o.
- ³⁹ Lásd Bettina Bäumer: The Play of the Three World: The Trika Concept of Līlā. In W. Sax (szerk.): *The Gods at Play. Līlā in South Asia*. New York, 1994, Oxford University Press, 35–49. o.

ABHINAVAGUPTA AZ ESZTÉTIKÁRÓL

Idézetgyűjtemény

„Aranyló trónuson ül, felette finom baldachin feszül, egy szőlőlugas közepén, gyönyörű festményekkel díszített kristálypavilonban, amit betölt a virágok, füstölők, [olaj]lámpák sűrű illata, falai szantállal és más [krémmel] bevonva, [s] szüntelen zenétől, énektől, tánctól hangos, jöginik és sziddhák sokaságával népes.

Lábaihoz telepszik számtalan tanítványa, élükön Ksémarádzsával, elmélyült figyelemmel [hallgatják Őt], leírva mindent, amit mond. Oldalán áll két tantrikus társnője, egyik kezükben boros korsó és bétellel teli doboz, a másikban lótusz és citrom.

Szemeiben boldogság remeg, homloka közepén a hamuból készített tilaka feltűnő jele, füleiben rudráksa szeme, szép haját virágfüzér fonja át. Hosszú szakállú, teste arany színben ragyog, jaksapanka [krémtől] sötétlő nyakában szabadon lóg a beavatás szent fonala.¹ Hősi testhelyzetben (virászana) ül,

jobb keze, rózsafüzérrel ékesen, a térdén pihen, a legfelsőbb Siva tudását kifejező kéztartásban, bal kezének lótuszán a körmök hegye a [szép]hangú vínát pengeti. Legyen oltalmunk Ő, a magasztos, az isteni Daksinámúrti, az Ūr Srikantha [Siva] megtestesülése, aki mélységes könyörületből eljött [hozánk] Kasmírba, Abhinava alakjában!”

Madhurádzsa: *Dhjána-szlókák*



„**B**oldogságnak (*ánanda*) a szó szigorú értelmében azt nevezzük, amikor saját eredeti természetünk a maga tökéletes teljességében (*paripúrna*) feltárul, [azaz] a reflektív tudatosságon keresztül megragadjuk Önmagunkat, önnön [valódi] lényünket. Ily módon ha valakit, aki alapvetően a test és a többi [személyiség-tényező] által korlátozott, tisztátalan és részleges egyéni énséggel azonosítja magát, éhség gyötör, mert üres [a hasa], akkor [Ő] mintegy boldogtalan, mivel az ételre mint [valamilyen tőle] elkülönült [dologra] irányuló

sóvárgás hatalmába keríti elméjét, s emiatt nem képes tisztán és teljesen Önmagára reflektálni (...). Persze amikor [az ember] megtölti a hasát étellel, a kielégületlenség érzete, mely abból fakadt, hogy üres volt, megszűnik. Ekkor azonban [újabb] vágyak kötik le (például hogy átölje kedvesét és így tovább), amelyek addig látens hajlamként (*szanszkára*) voltak jelen benne – ahogy a mester Patandzsali mondta: »*ha Csaitra szerelmes egy nőbe, ez nem jelenti azt, hogy másokba nem szerelmes*«. Ebből következően ez a boldogság tökéletlen (*apúrna*), vagyis nem

a legfelsőbb boldogság (*parama-ánanda*). És a *szanszárái* létben minden boldogság tökéletlen, mert nem képes teljesen felszámolni az önmagunktól elkülönült [dolgokra] irányuló vágyakozást, amennyiben »[a vágyott dolog] megszerzésével [mindig együtt jár] a félelem, hogy a jövőben el fogjuk veszíteni«, illetve »[az élvezet] tárgya [új] vágyat ébreszt [bennünk] valami másra, így nem lehet [beteljesült] gyönyör forrása«.

Ugyanakkor a boldogság-jelleg e tapasztalatokban is a reflektív Ön-tudatból (*szvátma-parámarsa*) fakad. Ezért mondta a magasztos Bhatta Nárájana:

»Istent magasztalom, a boldogság óceánját: belőle egy csepp csupán mindaz a boldogság, melyet e hármas világban találhatunk.«

Ennek megfelelően, amikor [az ember] ízlel valamit, mondjuk egy édes ízt, ezt egészen másképp teszi, mint amikor az ételt [egyszerűen] megeszi. Felismervén, hogy »ez ilyen [íz]«, megnyugszik a megismerő alanyban, és [az íz] megragadásában döntően [saját] alanyiségára reflektál – ebben az értelemben mondjuk, hogy [a tapasztalás] ’élvező[je]’ (*bhundsána*). Amikor pedig [az ember] úgy ízleli a gyönyört (*szukha*), hogy felszámol minden lehetséges akadályt (például az anyagi haszonszerzés vágyát és így tovább), s ezáltal tökéletesen meghaladja a [dolgok] más-létét (*anjathá-bháva*) – ahogy [az] a költészetben vagy a drámában [történik], amely

például a szerelem [megidézésén keresztül] másfajta boldogságban [részesít minket], mint az érzékelhető tárgyak –, az a szó szoros értelmében vett ’esztétikai élmény’ (*raszáná*), [ami] ’beteljesült öröm’ (*nirvríti*), ’megtapasztalás’ (*pratíti*) [és] ’a megismerőben való megnyugvás’ (*pramátri-visránti*), pontosan azért, mert minden akadály megszűnik benne. Erre utalunk, mikor azt mondjuk, hogy [valakinek] ’van szíve’ (*sza-hridaja*): mert a szív, vagyis a reflektív Ön-tudat uralkodik [benn], és nem foglalkozik a tudat megnyilvánult arculatával, azzal a [paszszív] világossággal, mely a tapasztalati tárgyakban nyugszik (noha azok folyamatosan jelen vannak). A kilenc *rasza* [az esztétikában] olyan tudati érzületeket (*vrítii*) [jelent], amelyek [lényegileg] akadályoktól mentesek, természetük szerint ízek (*szváda*), és az esztétikai élményben ekként kell megragadni őket – ezt a témát bővebben kifejítettük már az *Abhinavabháratí*-ban, a *Nátjavéda* [*Nátjasásztra*] kommentárjában. (...)



Asit Kumar Haldar: *Abhinavagupta tanítványai körében* (20. század)

Ebből következően az, amit 'csodálatnak' (*csamatkára*) nevezünk, nem más, mint a szabadság megízlése [vagy esztétikai élménye: *raszáná*], mely [szabadság] valódi, és – ahogy az bizonyítást nyert – a tapasztaló tudattól elválaszthatatlan. E megízlés maga a tiszta, tömény reflektív tudatosság, [vagyis] a beteljesült öröm, a legfőbb boldogság. Helyesen mondta ezért [Utpaladéva], hogy [reflektív tudatosság nélkül a tudati fény élettelen lenne,] »mert híján lenne a csodálkozás [erejének]«.

Mindazonáltal amikor ízlelünk valamit, például az édes ízt, az érzéktárggyal való érintkezés befolyással van [a tapasztalásra]. Ezzel szemben a költészet és a dráma esetében ilyen jellegű befolyások nem érvényesülnek, jóllehet a [korábbi érintkezésekből] eredő látens hajlamok [még] áthatják [a tudatot]. Akik azonban teljes lényükkel arra törekednek, hogy az ilyen hajlamokból fakadó befolyásokat [is] felszámolják, azok bizonyosan elérik a legfőbb boldogságot.”

(*Īsvaraṇpratyabhidzsnyá-vivṛiti-vimarsinī*
II. köt. 177–179. o.)



„A 'csodálat' gyönyörteli elragadtatás (*bhóga-ávésá*), mely szakadatlan, mint-hogy mentes a kielégületlenség érzetétől.”

(*Abhinavabháratī* I. köt. 279. o.)



„A *rasza* megízlése (*rasza-ászvada*), amely lényege szerint [egyfajta] nem hétköznapi csodálat (*alaukika-csamatkára*), különbözik a tapasztalás hétköznapi (*laukika*)

formáitól, például az emlékezéstől vagy a következtetéstől.”

(*Abhinavabháratī* I. köt. 284. o.)



„Így például, akiben megvan az [erre irányuló] hajlam, az [a drámában megjelenő] fiatal nőt vagy más [szereplőt] nem a logikai következtetésen keresztül ragadja meg, [és] nem [marad] közömbös íranta, hanem, mivel van szíve, vagyis képes a szívből jövő szimpátiára (*hridajaszavváda*), átlelkésíti [őt] az esztétikai élmény, amelynek révén azonosulni tud [az adott szereplővel], [és így] anélkül, hogy bejárná az emlékezet vagy a következtetés fokozatos útját, [azonnal] megízleli a *raszát*, mint [egyfajta] csírat, amely azután kiteljesedik [benne].”

(*Abhinavabháratī* I. köt. 284 o.)



„(...) a *raszának* semmi köze a hétköznapi nyelvhez, és álmunkban se gondoljuk, hogy [pusztán] szavakkal kifejezhető. Ellenkezőleg, olyan a természete, hogy [csak] megízlelni lehet, az esztétikai élvezet gyakorlása révén, [abban] a boldogságban, [mely] saját tudatunkban [merül fel], ha [kellően] érzékeny, [vagyis] átszínezik azok a szerelmi gyönyörrel és egyebekkel kapcsolatos korábbi benyomások (*vászáná*), amelyek összhangban vannak [az adott költemény] meghatározó és járulékos tényezőivel – ez utóbbiakat a szavak közvetítik, és szépeknek (*szundarī*) [találjuk őket], amennyiben szívből jövő szimpátiát [ébresztenek bennünk]. A sugalmazás (*dhvani*) voltaképpen ezt jelenti: a *rasza* sugallatát,

s szigorúan véve ez a [költészet] lelke (*átmá*).”

(*Dhvanjálóka-lócsaná* 51. o.)



„Az, amit drámának (*nátja*) nevezünk, olyan valóság (*vasztu*), ami nem tartozik a világi dolgok körébe: nem ezeknek az utánzása, tükrözése vagy ábrázolása, [nem] a hasonlóságon alapuló behelyettesítés [vagy valaminek] a meghatározása, [és nem is] képzelet, álom, az érzékek káprázata vagy egyebek. Lényegi természete a *rasza*, amit a szemlélő az [esztétikai] ízeleményében tapasztalhat meg, mely jellegét tekintve [egyaránt] különbözik a helyes megismerés és a tévedés, [illetve] a kétség [vagy] bizonytalanság és a fogalmi bizonyosság tudatától.”

(*Abhinavabháratí* I. köt. 3. o.)



„(...) a *raszát* a revelatív erő tárja fel, melyet a költészetben a mű hibátlan volta, [tartalmi] minőségei és [szavainak] ékessége jelez, a drámában [pedig] a megjelenítés négy formáján² keresztül nyilvánul meg. [Ez az erő] más, mint a megnevezés ereje – lényegi természete, hogy az [adott mű] meghatározó tényezőit és egyéb [elemeit] egyetemessé teszi (*szádháranikarana*), [s ezáltal] eloszlatja a mentális tompultság sűrű homályát, mely beburkolja tudatunkat.

A *raszában* (...) különféle módon vegyül egymáshoz [a *szattva*,] a *radzsasz* és a *tamasz*, ennek megfelelően természete ’folyékony’ (*druti*), ’tág’ (*visztara*) [vagy] ’nyitott’ (*vikásza*), [azonban] a *szattva* dominanciájánál fogva [alapvetően] a

fény és a boldogság, a saját tudatban való megnyugvás jegyében áll. Olyan élvezet (*bhóga*), amiben a végső [valóságot] tapasztaljuk meg, akárha a legfelső *Brahmant* ízelelnénk.”

(*Abhinavabháratí* I. köt. 278. o.)



„Bárhonnan is nézzük, a *rasza* nem más, mint [tudat]állapot, amit olyan tapasztalatban ragadhatunk meg, mely akadályoktól mentes, és lényege az ízelemény. Az akadályoktól a [mű] meghatározó tényezői és egyéb [elemei] szabadítanak meg. Más szóval, a ’csodálat’, ’elragadtatás’, ’ízelemény’, ’kóstolás’, ’élvezet’, ’beteljesülés’, ’feloldódás’, ’megnyugvás’ és egyéb, hétköznapi világban használt kifejezések voltaképpen a minden akadálytól tökéletesen megszabadult tudatra (*szamvitti*) vonatkoznak.

A [*raszsa*] megvalósulásának akadályai pedig: 1) ha [a mű cselekménye] a valóságnak ellentmond, vagyis úgymond képtelenség. 2) Ha nem tudunk elszákadni a saját magunkhoz vagy másokhoz kapcsolódó partikuláris tér- és időbeli körülményektől. 3) Ha egyéni vágyaink uralnak minket. 4) Ha a megismerés eszközei fogyatékosak. 5) Ha [a mű mondanivalója] nem világos. 6) Ha [a mű mondanivalója] nem lényeges. 7) Ha kétség merül fel bennünk.”

(*Abhinavabháratí* I. köt. 280. o.)



„A dráma [Bharata szerint] ’nyugalmat szül’ (*visránti-dzsánana*), azaz gátat vet a szenvedések áradatának azokban a nézőkben, akiket szenvedés gyötör, például

mert betegek, vagy kimerítette őket egy hosszú utazás fáradalma, vagy bánkódnak egy rokonuk halála miatt, vagy aszkézist gyakorolnak, és a szüntelen önsanyargatással, a *csandrájana*³ és más fogadalmak betartásával együtt járó végletes elgyengülés felőrölte elméjüket. Miután elűzte szenvedésüket, [a dráma] felüdülést (*áhláda*) kelt bennük, azaz megnyugvást (*dhriti*) és egyéb [pozitív érzéseket] ébreszt, aszerint, hogy éppen miben szenvednek. Így például megnyugvást ad annak, aki a bánatos, enyhülést annak, aki beteg, kényelmet annak, aki kimerült, »és így tovább« [mondja Bharata], értve ezalatt, hogy az aszkétáknak pedig tudati éberséget és hasonlókat. De nemcsak ennyiben áll [a haszna], hanem egy későbbi időpontban is boldoggá tesz minket, amikor beérik útmutatásának gyümölcse. Ily módon azok esetében, akik szenvednek, a [dráma] célja, hogy e szenvedést megszüntesse, [itt és most] örömet adjon, és a későbbiekben boldogsághoz vezessen. Azoknak pedig, akik nem szenvednek, hanem szinte tökéletesen boldogok – mint például a hercegek és hasonlók –, a dráma útmutatást ad a világi életvezetéssel, [vagyis] az erény és a többi [életcél] elérésének mód-szereivel kapcsolatban.”

(*Abhinavabháratí* 1. köt. 39–40. o.)



„Ahogy a fa a magból sarjad ki, ugyanígy [az adott műben megjelenített tudatállá-

pot (*bháva*)] a *raszából*. Ebből bontakozik ki [a mű] morális-intellektuális tanulsága



Siva és Párvatí (Uma), az égi pár Kailásza szent hegyén, védőistenségek, kísérok és Siva hátszállata, Nandi körében; alattuk Siva szolgái, a ganák táncolnak és zenélnek (9. század, Nepál)

(*vjutpatti*) [is], melyet [mindig] megelőz az öröm (*príti*). (...) A színész a [dráma alapjául szolgáló] költeményt játssza el, ennek forrása pedig a költő egyetemesé lett tudata (*szádháranibhúta-szamvid*). Legmagasabb értelemben a *rasza* maga ez az [egyetemes] tudat. A nézőt [először úgyszintén] ennek a megtapasztalása ragadja magával, [az adott művet] meghatározó tényezőket csak később elemzi értelmével (...). Ennélfogva a

költőben felmerülő *rasza* mindennek az alapja (*múla*), akárcsak [fának] a mag – hiszen [ebből a szempontból] a költő is olyan, mint a néző. Ezért mondja tanítónk, Ánandavardhana, hogy »*ha a költő megízleli a szerelmet [akkor ír szerelmes verset]*«.

A költészet tehát olyan, mint a fa. A színpéz játéka, úgymint a gesztusok és egyebek, a [fa] virágához hasonlók, a *rasza* íze a nézőben pedig [a fa] gyümölcséhez. Így az egész [fa] szintiszta *rasza*.”

(*Abhinavabháratí* 1. köt. 294. o.)



„A *rasza* lényege az öröm, a művészet (*nátja*) nem más, mint *rasza*, és a tudás (*véda*) nem más, mint művészet – ez mesztereink tanítása.”

(*Dhvanjálóka-lócsana* 336. o.)



„Az öröm és a tudás pedig lényegileg nem különböznek egymástól, mert mindketőnek egy és ugyanaz a tárgya.”

(*Dhvanjálóka-lócsana* 336. o.)



„Azoknak, akik [egy költeményt] meghallgatnak, ez örömet nyújt és morális-intellektuális tanulsággal (*vjutpatti*) [is] szolgál. Ahogy Bhámaha mondta,

»Ha behatóan foglalkozunk a jó költészettel, ez híressé tesz és örömet ad, illetve jártasságot a művészetek gyakorlásában és [a négy életcél.] az érelyes élet, az érzéki élvezet, a nagyon és a megszabadulás elérésében.«

Mindazonáltal a költészetben az öröm a lényeges, máskülönben semmiben sem különbözne például a *védáktól* vagy a mondáktól (*itihásza*). Bár mindegyik a tudás forrása, a *védák* úgy [tanítanak minket], mint a mesterünk, a mondák úgy, mint a barátunk, a költészet pedig úgy, mint szerető feleségünk (...).”

(*Dhvanjálóka-lócsana* 40. o.)



„Ez [az esztétikai tapasztalat] nem olyan, mint amit a [didaktikus] útmutatás esetében tapasztalunk, például, hogy »köteles vagyok végrehajtani ezt«, »meg kell tennem« vagy »megtettem, amit kellett«, mert ez utóbbiak [mindig] valamely jövőbeni teendőre irányulnak, s ily módon a hétköznapi világhoz tartoznak. Ezzel szemben amikor a [műalkotás] meghatározó tényezői és egyéb [elemei] nyújtotta esztétikai élményben megízleljük a *raszát*, az olyan, mint a varázslat-teremtette virág: a tapasztalás pillanatában hajt ki, lényegénél fogva kizárólag ehhez tartozik, és nem kapcsolódik sem a múlthoz, sem a jövőhöz – mint ilyen, különbözik a világi élvezettől, és attól is, amit a *jógi* tapasztal.”

(*Dhvanjálóka-lócsana* 160. o.)



„Az esztétikai élmény nem valamely korábbi és más jellegű tapasztalatra való emlékezés, és a hétköznapi érzékelés vagy egyéb megismerési funkciók szintén nem játszanak szerepet benne – egyedül [a mű] meghatározó tényezőinek és egyéb [elemeinek] együttese eredményezi, amelyek nem hétköznapi

jellegűek. [Ily módon] különbözik az érzéki vágy és hasonlók [közönséges] tudatától, amely az érzékelésből, a következtetésből, a hagyományon és az analógián alapuló tudásból vagy a hétköznapi megismerés más formáiból ered. Ugyanígy különbözik a jógikus érzékeléstől, amelyben a *jógi* látja más lények tudatát, [de] közömbös irántuk, és [különbözik] a legmagasabb rendű *jógi* tapasztalatától is, amely az érzéki valóság mindenfajta benyomásától mentes, [tökéletesen] tiszta saját [lét végtelenül] tömör, egynemű boldogsága.”

(Abhinavabháratí I. köt. 274–275. o.)



„Bármelyik [esztétikai] megközelítést veszünk is alapul, tagadhatatlan tény, hogy a *rasza* tapasztalat[i] valóság]. Ha nem az lenne, gyakorlati szempontból semmit sem tudnánk kezdeni vele, ahogy a hulladémonokkal (*pisácsa*) [sem tudunk mit kezdeni]. Mindazonáltal egészen más [jellegű például] az érzékelésből vagy a következtetésből adódó, a hagyományból eredő, az intuícióban megvalósuló vagy a jógikus észlelésből fakadó tapasztalat, minthogy eltérő [bennük] a megismerés eszköze (*upája*) – jöllehet általános értelemben mindegyik tapasztalat, így ebből a szempontból nincs különbség közöttük. Ugyanez vonatkozik a[z esztétikai] tapasztalatra, más szóval, [a *rasza*] ’kóstolására’, ’ízlelésére’ vagy ’élvezetére’ is. [Ennek a sajátosság]a, hogy [az adott műalkotás] meghatározó tényezőinek és egyéb [elemeinek] az összessége, amelyeken alapul, és amelyeket a szívből jövő szimpátia [elevenít meg], túlmutatnak a hétköznapi világon (*lókóttara*).

’Megtapasztalni a *raszákat*’ – ez olyan, mintha azt mondanánk, ’főtt rizst főzni’, hiszen a *rasza* maga a tapasztalási folyamat [illetve ennek az eredménye]. Az esztétikai élmény nem más tehát, mint a tapasztalat egy sajátos formája, amely a dráma esetében különbözik a közönséges logikai következtetéstől, bár az elején erre támaszkodik, mint megismerési eszközre,⁴ és ugyanígy a költészet esetében különbözik a nyelv egyéb funkcióitól [például a megnevezéstől], bár az elején erre támaszkodik, mint megismerési eszközre.⁵”

(Dhvanjálóka-lócsana 187. o.)



„Esztétikailag érzékenyek (*szahridaja*) azok [az emberek], akik képesek a szívből jövő szimpátiára, mert elméjük tükre a költészet rendszeres gyakorlása és művelése révén tökéletesen tiszta lett, így azonosulni tudnak azzal, amit [a mű] megjelenít. Ahogy [Bharata] mondja:

»A *rasza* olyan dolog átéléséből fakad, ami szívből jövő szimpátiát ébreszt bennünk. Ez [az élmény] átjárja a testet, mint tűz a száraz faágat.«”

(Dhvanjálóka-lócsana 38. o.)



„Esztétikailag érzéketlenek (*a-hridaja*) azok [az emberek], akik nem azonosulnak [a műalkotással], nem tudják, [hogyan] merüljenek bele [egész] testükkel és [lelkükkel], így egyéni öntudatuk nem oldódik fel benne.”

(Tantrálóka III. 240.)



A vaszant ráginí illusztrációja
(Rágamála festmény, 1770, Rádzsaszthán)



„A tudat, mely lényege szerint minden, a testek különbözősége miatt beszűkül; egy közösségi eseményen (*mélaka*) azonban [újra] megnyílik, mert akik [ott] együtt vannak, kölcsönösen visszatükrözik egymást.

[Ekkor] saját [tudatunk] felfokozott ragyogása kiárad [és] tükröződik [a többiek] tudatában, mintha megannyi tükröben sokszorozódna fénye, [s ezáltal] erőfeszítés nélkül egyetemessé lesz.

Éppen ezért például a nagyszámú közönség előtt tartott színházi rendez-

vények vagy koncertek önfeledt öröme nem egyéni [öröm], hanem abból fakad, hogy mindenki azonosul azzal [amit lát és hall], így az egyének boldogságtól túlcserdülő tudata a színdarab látványában és [a zene hangjaiban] eggyé válva eléri a teljes boldogság állapotát.

A tudat ekkor nyitott, akadályoktól mentes és a boldogsággal egy, mert nincs benne irigység, nehezítés vagy egyéb [negatív minőség], mely [általában] beszűkülését eredményezi.

Ha azonban jelen van valaki, aki nem azonosul azzal [amit lát és hall], és [a többiektől] elkülönült állapotban marad, akkor a tudat ellenállásba ütközik, mintha egy durva, egyenetlen felületet érintene.

Ezért egyáltalán nem szabad megengedni, hogy a tantrikus kör (*csakra*) rítusain vagy egyéb [eseményein] részt vegyen olyasvalaki, aki az azonosulásra képtelen, [a társaitól] elkülönült, [s így] a tudat beszűkülésének oka.”

(*Tantrálóka* XXVIII. 373–379.)



„Habár [a drámának] számtalan meghatározó tényezője (*vibháva*) van, ezek, lévén [önmagukban] élettelenek (*dzsada*), [az adott *raszát* vagy lelkiállapotot] tapasztaló tudatban teljesednek be (*parjavaszána*), a tapasztaló tudat az átélő alanyban (*bhóktri*), az átélő alanyok sokasága pedig abban az átélő alanyban, aki [mindennek] a lényege és feje (*pradhána*).”

(*Abhinavabháratí* I. köt. 268. o.)

Az idézeteket válogatta és fordította: Laki Zoltán

Elsődleges források

- M. Ramakrishna (szerk.): *Nāṭyaśāstra of Bharatamuni with the Commentary Abhinavabhāratī by Abhinavaguptācārya*. I. köt. 2. kiad. Baroda, 1956, Oriental Institute /Gaekwad's Oriental Series 36/.
- P. Śāstrī (szerk.): *The Dhvanyāloka of Śrī Ānandavardhanācārya with the Locana and Bālapriyā Commentaries by Śrī Abhinavagupta and Panditrāja Sahṛdayatilaka Śrī Rāmasāraka with the Divyāñjana Notes by Pandit Śrī Mahādeva Śāstrī*. Benáresz, 1940, Chowkhamba Sanskrit Series Office /Kashi Sanskrit Series 135/.
- M. K. Shāstrī (szerk.): *The Īśvarapratyabhijñā-vivṛtivimarśinī by Abhinavagupta*. II. köt. Bombay, 1941, Nirnaya Sagar Press /Kashmir Series of Texts and Studies 62/.
- M. K. Shāstrī (szerk.): *The Tantrāloka of Abhinava Gupta with Commentary by Rājānaka Jayaratha*. II. köt. Bombay, 1921, Shri Venkateshwar Steam Press /Kashmir Series of Texts and Studies 28/.
- M. K. Shāstrī (szerk.): *The Tantrāloka of Abhinava Gupta with Commentary by Rājānaka Jayaratha*. XI. köt. Bombay, 1936, Nirnaya Sagar Press /Kashmir Series of Texts and Studies 57/.

Másodlagos források

- R. Gnoli: *The Aesthetic Experience according to Abhinavagupta*. 2. kiad. Benáresz, 1968, Chowkhamba Sanskrit Series Office.
- J. L. Masson, M. V. Patwardhan: *Śāntarasa and Abhinavagupta's Philosophy of Aesthetics*. Poona, 1969, Bhandarkar Oriental Research Institute /Bhandarkar Oriental Series 9/.
- D. Ingalls (ford., szerk.), J. M. Masson (ford.), M. V. Patwardhan (ford.): *The Dhvanyāloka of Ānandhavardhana with the Locana of Abhinavagupta*. London, 1990, Harvard University Press.

Jegyzetek

- ¹ *Tilaka*: a homlok közepére festett jel, a szellemi tudás, illetve az adott hagyományvonulathoz való tartozás kifejezője. Nevét a szeszámmagról (*tila*) kapta. *Rudrākṣa*: 'Rudra-Siva szemé' vagy 'könnye'. Az Indiában (és Délkelet-Ázsiában) őshonos 'gyöngyfa' (*Elaeocarpus ganitrus*) szanszkrit neve. Rendszerint e fa diószerű terméséből készül a hindú és buddhista rózsafüzér (*mālā*). *Jaksapanka*: 'a jaksák sara' vagy 'iszapja'. Szantál, aloé, sáfrány, pézsmá és egyéb anyagok felhasználásával készített illatszer. – *A ford.*
- ² A megjelenítés négy formája: a hanghordozás, az önkéntelen testi reakciók (például izzadás, remegés, sírás), a tudatos gesztusok és a ruházat. – *A ford.*
- ³ A Hold csökkenő és növekvő fázisait követő ételadag-megvonás. – *A ford.*
- ⁴ Amennyiben például a néző először a színdarab cselekményéből vagy a színészek szavaiból és gesztusaiból következtet az általuk megjelenített lelkiállapotokra. – *A ford.*
- ⁵ Amennyiben például az olvasó vagy hallgató először megérti a költemény szavait, és csak utána tárul fel számára a költemény által sugallt mélyebb jelentés. – *A ford.*

LAKI ZOLTÁN

AZ ÉLŐRŐL

*„Minden általa lett,
és nála nélkül semmi sem lett.
Ami lett, az élet volt benne.
És [ez] az élet volt az emberek fénnye.”*

Jn 1,3–4

BEVEZETÉS



z általános vallási felfogás szerint az élet, bár Istentől ered, a maga immanens valóságában mégis a teremtményi rendhez tartozik, az egyéni létező sajátja. Mint ilyen, lényege szerint korlátozott: térben a test, időben a halál, bensőleg a saját személyiség által kijelölt határig terjed, és ontológiai szempontból elkülönül a többi lény életétől éppúgy, mint Istentől. Másrészt döntően a heteronómia, a benső meghatározottságoktól és a külvilág nyújtotta támasztékoktól való függés jegyében áll, továbbá változékony és mulandó, a folytonos átalakulás és megújulás jellemzi. E tulajdonságai arra engednek következtetni, hogy az élet szemben áll az egyetemes Léttel, vagy más szóval, mindannak a tagadását és hiányát képezi, ami korlátlan, feltétlen és örök. Úgy tűnik tehát, mintha élő-voltunk, illetve az ettől elidegeníthetetlen minőségek és attitűdök – úgymint a közvetlenség, a dinamizmus, a szabad és spontán aktivitás – a vallási törekvés szempontjából végső soron nem bírnának valódi értékkel, sőt, inkább olyan aka-

dályt jelentenének, melyet fokozatosan fel kell számolnunk és el kell hagynunk ahhoz, hogy önmagunkat meghaladjuk.

A jelen írásban arra teszünk kísérletet, hogy bizonyos mértékig árnyaljuk ezt a képet, és a *pratjabhidzsnyá* hagyományvonalat tanításain keresztül rámutassunk néhány olyan összefüggésre, amelyek az élet magasabb, egyén- és világfeletti arculatáról tanúskodnak, és arra utalnak, hogy e princípium ontológiai és metafizikai szempontból megelőzi a Létet, mint-hogy lényege szerint nem más, mint az Istennel azonos abszolút tudat teremtő aktivitása, ami a világban önnön végtelen teljességét nyilvánítja meg, és közvetlenül jelen van minden élő lény alanyi valóságában.¹

AZ ÉLET JELEI

Amennyiben az élet mibenlétét vizsgáljuk, szerencsés módon nem kell az érzéki tapasztalást vagy a logikai absztrakciót alapul vennünk, hiszen mindezeketől függetlenül és mindezek előtt jelen van bennünk a kétségbevonhatatlan bizonyosság, hogy mi magunk élünk, mert

öntudattal bírunk, és ennél fogva képek vagyunk a világ megismerésére. Az élet első és legelemibb kritériuma ez a tudatosság, ez a *megismerő alanyiség*, amely nem igényel sem indoklást, sem magyarázatot, minthogy 'eleve bizonyított' (*ádisziddha*), és az életre, a valóságra, az igazságra vonatkozó bármiféle vizsgálódás alapját képezi:

„Valóban, a megismerés (*dzsnyána*), azaz hogy »én megismerek, megismertem, meg fogok ismerni [valamit]«, az »én [vagyok]« reflektív tudatosságán (*ahamparámarsa*) alapul, aminek saját fénye van (*szvaparakása*) – mi mást kellene [még] vizsgálnunk ebben a vonatkozásban? Hiszen ha ez nem fénylene fel, a világmindenség áthatolhatatlan sötétség lenne, vagy még az se. Hiszen még a gyermek is bizonyosságot tesz róla, hogy [a világ és önmagunk tapasztalata] kizárólag az [ön]tudat fényén alapul. Ezért mondják [a *Brihadáranjaka-upanisad*ban]: »Hát mivel ismerhetnék meg magát a megismerőt?!« Ha ugyanis ezt [a megismerő alanyt] tagadjuk, miféle kérdés és miféle válasz létezhetne [még]?”²

Alanyi tudatosságunk ugyanakkor nem merül ki a megismerésben, a körülöttünk lévő világ passzív észlelésében. Emellett tevékenyek is vagyunk, cselekvő lények, akik nem annyira elszenvedik saját létüket, mint inkább *teszik*. Lételemünk az autonóm aktivitás, a képesség arra, hogy magunkat többé-kevésbé önállóan és szabadon, saját akaratunk szerint alakítsuk. Az élő-volt mindenekelőtt e kettőben, a megismerés (*dzsnyána*) és a cselekvés

(*krijá*) erejében nyilatkozik meg számunkra:

„az élőlények élő-volta, azaz élete pedig pontosan a megismerésben és a cselekvésben áll.”³

A megismerés benső folyamat, így csak saját magunk vonatkozásában lehetünk bizonyosak benne; a többi lényben, akik az élettelen dolgokhoz hasonlóan saját megismerésünk tárgyaiként jelennek meg, közvetlenül nem tudjuk megragadni. Ezzel szemben a cselekvés képessége, mely szintűgy a tudatos-lét velejárója, bennük is megmutatkozik, abban az esetben, ha a testi cselekvés formáját ölti. Ebből ismerhetjük fel – helyesen vagy helytelenül – a többi lény élő-voltát: látjuk, hogy cselekszenek, és ez alapján úgy 'véljük' (*úhjaté*), hogy ők is megismerő alanyok, vagyis élnek:

„A megismerés önbizonyosság; a cselekvés mások számára is észlelhető, amikor testileg megnyilvánul. Ez alapján véljük úgy, hogy mások is megismerők.”⁴

„Az élő lények cselekvése, amikor eléri végső formáját és testi mozgássá lesz, másban is közvetlenül tapasztalható. A megismerés, amit [közvetlenül csak] önmagunkban tapasztalunk, pontosan e cselekvésen keresztül válik láthatóvá (*praszidhjáti*) számunkra másokban is.”⁵

Az élő lényt és az élettelen dolgot a hétköznapi életben döntően a fenti elv szerint különböztetjük meg: élettelen számunk-

ra az, ami *dzsada*, azaz 'inaktív', 'tehetetlen', 'cselekvésképtelen', *ebből következően* 'érzéketlen', 'tudattalan', vagyis nem Önmaga (*átmá*), nem alanya saját létének, hanem valamely tőle különböző élőlény tapasztalatának tárgyaként jelenik meg, és meglétét e külső rátekintés „igazolja”. Ezzel szemben élő az, aki *a-dzsada*, 'nem *dzsada*', azaz 'aktív', 'tevékeny', 'cselekvőképés', *ebből következően* 'érzékelő', 'tudatos', vagyis Önmaga, saját létének alanya.

A fizikai cselekvés azért lehet a megismerésre való képesség külső bizonyítéka vagy ismertetőjegye, mert ugyan eltérő módon és szinten, de mindkettő a tudat aktív, tevőleges, dinamikus arculatának a kifejeződése. Más szóval, maga a megismerés – és általában bármiféle tapasztalás – úgyszintén cselekvés, amennyiben jelen van benne egy mély, közvetlen és elemi jellegű aktivitás, a tárgy *tudati megragadásának* aktusa:

„Abban, hogy »én megismerek«, a benső megragadás aktusával való kapcsolat is megnyilvánul – ennek köszönhetően [különül el] az »én megismerek« formája egy tökéletesen élettelen [dologi] minőségtől, például a fehér színtől, és válik tudati természetűvé. És ezt a megragadást, ezt a reflektív tudatosságot (*vimarsa*) nevezzük a cselekvés erejének (*krijásakti*). Ahogy mesterem [Utpaladéva] mestere, a magasztos Szómánanda mondta [a *Sivadristiben*]: »Amikor [a tudat] megragad egy korsót, a [benső] cselekvés az, ami megismeri a korsót.«⁶

E benső aktivitás, amelyen keresztül a megismerő – akiből a tapasztalási fo-

lyamat kiindul – megragad valamely tárgyat, és ebben a megragadásban saját alanyi létére reflektál, sokkal mélyebben és szorosabban hozzátartozik a tudatos léthez, mint azt első pillantásra és a testi cselekvést alapul véve gondolnánk. Olyannyira hozzátartozik, hogy ha ez nem lenne, ha a tudat „csak” passzív fény lenne, egyfajta mozdulatlan jelenlét, amely önkéntelenül és akaratlanul megvilágítja a dolgokat vagy befogadja azok tükörképét, akkor a tudat – avagy birtokosa, az élő lény – nem is tudna önmagáról, vagyis nem lenne Önmaga, saját létének alanya, s ennél fogva nem lehetne élő. Élővé éppen e tudati dinamizmus, e reflektív aktus teszi:

„[A bölcsek] tudják, hogy a tudat lényegi természete a reflektív megragadás (*vimarsa*); máskülönben a tudati fény (*prakása*), még ha a tárgyak át is színezik, érzéketlen [azaz élettelen: *dzsada*] lenne, mint például egy kristály.⁷

„Ha [valaki felvetné, hogy például egy korsó tapasztalásakor] a tudatról, amely hordozza, azért mondhatjuk, hogy a [korsó] tudata, mert a korsó, jóllehet különbözik [a tudattól], »átszínezi« a tudati fényt – vagyis [pusztán] belevetíti árnyképét –, és [a tudat] ettől lesz érzékelővé [azaz élővé: *adsada*], akkor [ebből] arra kellene következtetnünk, hogy] a kristály, a vízfelület, a tükör és egyebek, amelyek hasonlóak [a tudathoz e tekintetben], szintén érzékelők [ami abszurdum]. Ha azonban [azt mondjuk, hogy] például a kristály azért nem érzékelő, mert

habár ily módon [magára ölti a dolgok képét], nem képes megragadni önmagát és a korszót, akkor az érzékelő-volt (*ádzsádja*) legbensőbb éltető eleme ez a reflektív megragadás”.⁸

A tudatos lét sajátossága, hogy nemcsak fénylik, megjelenít és tükörképeket fogad magába, hanem meg is ragadja a jelenségeket és önmagát. A tudat e két, egymástól elválaszthatatlan arculatát fejezi ki a *prakása* és a *vimarsa* szó. A *prakása* tudati fényt, felfénylést vagy világosságot jelent, a *kas*: a ’fényleni’, ’megnyílni’, ’megnyilvánulni’, ’kitárulni’ (vagy műveltető értelemben: ’megvilágítani’, ’megnyitni’, ’megnyilvánítani’, ’kitárni’) gyökből ered, és egyfelől a tudat fénytermészetére, másfelől térszerű nyitottságára utal. Arra a térre és fényre, amely nem mozog, nem irányul semmire és nem akar semmit, egyszerűen csak jelen van, és ebben a jelenlétkben nyilvánítja meg vagy tárja fel a világot – önmagán belül. A *vimarsa* (és az ezzel többé-kevésbé szinonim *ámarsa*, *parámarsa*, *abhimarsa*, *pratjavamarsa*), amit fentebb ’megragadásnak’, ’reflektív megragadásnak’, ’reflektív tudatosságnak’ fordítottunk, a *mrís*: a (mentálisan vagy testileg) ’érinteni’, ’tapintani’, ’megfogni’, ’megragadni’ gyökből származik, és azt a dinamikus folyamatot jelöli, amely során a szubjektum-objektum viszony kibontakozik, vagyis az alany, az érzékelő és tudatos lény átéli a tárgyi valóságot. Ilyen értelemben arra a „tevélegességre” utal, amely minden tapasztalat háttérében működik, és amely az *átmát*, az Önvalót, lényegi Önmagunkat valóban *átmává* teszi. Ezt az aktív jelleget a statikus ’tudat’ (*csit*) szóval szemben inkább a ’tudatosság’ (*csaitanja*) kifejezés érzé-

kelteti, mint a ’tudni’, ’tudatosnak lenni’, ’valamire képesnek lenni’ (*csétajati*) igéből képzett dinamikus főnév. Utpaladéva és Abhinavagupta szerint pontosan ezért mondja a *Siva-szútrák* első *szútrája*, hogy „az átmá *tudatosság*” – vagyis nem egyszerűen ’tudat’ (*csit*), hanem *tudatosság* (*csaitanja*):

„Éppen ezért mondja [a *Siva-szútrák* első *szútrája*], hogy »az átmá *tudatosság*«, azaz tudati aktivitás, a tudati dinamizmusban [megnyilatkozó] cselekvő alanyiség (*kartritá*). Ez különbözteti meg [az *átmát*] egy élettelen dologtól.”⁹

A szanszkrit nyelvtanban az alany (lat. *subjectum*) neve *kartri*, a ’cselekvő’. Ez



A *bhairavi rágini* illusztrációja
(*Rágamála festmény*, 1610–1620 körül,
Rádzsasztbán)

már önmagában is sejtetni engedi, hogy ellentétben azzal, amit a latin és a magyar alak sugall, nem egy alávetett princípiumról van szó, melyet különféle függőségi viszonyok és heteronóm feltételek határoznak meg, hanem éppen ellenkezőleg, az alany minden cselekvés voltaképpeni alapja, forrása és centruma. A *kartritá*, az 'alanyiság', az 'alanyi mibenlét' fő jellemzője ezért a *pratyabhidzsnyá* megközelítésében a *szvátantrja*, az 'autonómia' vagy 'szabadság'. Ahhoz, hogy az élet mélyebb természetét megértsük, mindenekelőtt azt kell megvizsgálnunk, miként jelenik meg ez a szabadság a tudati dinamizmusban, illetve pontosan mit jelent ezzel összefüggésben a *vimarsa*, a tárgy tudati megragadásának aktusa.

A NYITOTTSÁG

A tudati aktivitás, a „*tudati dinamizmusban megnyilatkozó cselekvő alanyiság*” első rátekintésben nem más, mint

„[a tudat] szabadsága arra, hogy egyesítsen, szétválasszon, szintézist alkosson és így tovább, vagyis hogy ne korlátozódjon pusztán önmagára (*átmamátratájám avisrántitvam*), mint egy élettelen dolog.”¹⁰

Az élettelen dolog, ami a 'tárgyiság állapotába zuhan' (*praméja-pada-patita*), nem tud sokféle lenni és nem tud változni, örökre be van zárva saját szinguláris valóságába. Ellenben az élő nyitott: a különböző minőségek, állapotok és formák sokaságát képes magába fogadni, és e sokszínűség ellenére mégis egy, önmagával azonos marad. Az élő lény ebből

a szempontból 'különbezőség az egységben', vagy 'egység a különbözőségben' (*bhédá-abhédá*). Ez fejeződik ki fizikai szinten a szervességben, vagyis a test rendkívül komplex, ám mégis rendezett egységében, a biológiai folyamatok szintjén az asszimiláció és a disszimiláció, az emésztés és a kiválasztás funkciójában, a megismerési folyamatok szintjén pedig az azonosulás vagy befogadás, illetve a megkülönböztetés vagy elidegenítés képességében. Ez a *vimarsa* egyik lényegi arculata: a tudat csodálatosan paradox képessége arra, hogy „mássá” legyen, anélkül, hogy megszűnne önmaga lenni, hogy befogadjon és sajátá tegyen valamit, anélkül hogy alanyi önazonosságát elveszítené, és hogy megnyilvánítsa magában a különbözőséget és sokszerűséget, anélkül, hogy ezzel saját egységét megtörné:

„A *vimarsának* ugyanis, amely mindent képes magára öltetni, olyan a természete, hogy még a más is önmagává teszi, és önmagát a másá, [és] a kettőt egyesíti, és kettőjük egységét megtagadja.”¹¹

Ez teszi lehetővé, hogy a tudatos lény egyáltalán tapasztaljon valamit, vagyis valami más saját legszűkebb és legkorlátozottabb alanyi valóságán kívül. Továbbá ezért lehet egyáltalán tere és ideje, hiszen a tér lényege szerint nem más, mint sok különböző helyen egyszerre lenni, avagy különböző irányban és távolságban megjelenő dolgokat egyben látni, az idő pedig nem más, mint sok különböző pillanatban egyszerre lenni, avagy a különböző pillanatokhoz tartozó tapasztalatokat az átélés folytonosságában össze-

kötni. A tér és az idő, a kiterjedés és a kontinuitás ilyen értelemben egy képesség, amely elengedhetetlen ahhoz, hogy ne csak valamit érzékeljünk, hanem egy „világot”, azaz a jelenségek rendkívül változatos és sokszínű egységét, illetve hogy ne maradjunk egyazon tudatpillanat megkövült valóságában, hanem „megmozduljunk”, azaz átlépünk egy másik időpillanatba anélkül, hogy megsemmisülnénk. Ez a képesség minden cselekvés alapja, lévén minden cselekvés *folyamat*, s ily módon feltételezi a folytonosságot, vagyis a változás mellett és ellenére fenntartott önazonosságot. Ez pedig kizárólag az élő lény sajátja.

„Egyazon lény megváltozása: ez a cselekvés, ami időbeli egymásra következőkben jelenik meg. Ennélfogva cselekvő csak az alany lehet, lévén ő az, aki ily módon képes átalakulni.”¹²

„Ez azonban egy élettelen dolog esetében lehetetlen, mert [szinguláris] egységese ellentmond a változásnak, az [egyedi] megnyilvánulások elkülönültségéből adódóan; de lehetséges akkor, ha egyazon tudatos lényről van szó.”¹³

Abhinavagupta mindezt a következő módon világítja meg:

„Lehetetlen tehát, hogy egy élettelen dolog, ami a tárgyiság állapotába zuhant, természetében megváltozzon, mert megnyilvánulása [önmagára] korlátozódik, vagyis mibenlétében végtelenen elkülönül [minden más-tól]. Az azonban, ami nem zuhant

a tárgyiság állapotába, hanem el-lenkezőleg, tudatból áll, formája a tudati fény, a legmagasabb valóság, ami [tehát] egyedül tudat, [és] tiszta, az képes arra, hogy különböző és egy legyen [egyszerre]. Hiszen maga a hétköznapi tapasztalat [bizonyítja], hogy például egy tiszta tükör képes felvenni számtalan különféle formát – egy hegyét, egy elefántét stb. –, anélkül, hogy ezáltal saját [egységes] természete a legcsekélyebb mértékben is sérülne. (...) És ugyanígy valaki a hegycsúcsra állva egyszerre észlel ezernyi dolgot, amelyek feltűnnek [a lenti] városban. Ebből következően cselekvő alany csak az lehet, aki tudati természetű, hiszen csak őt tudja áthatni a cselekvés ereje, minthogy képes különbözővé lenni úgy, hogy egy [marad].”¹⁴

AZ AKARAT

Ugyanakkor az alany, az élő lény, ahogy láttuk, nemcsak tükör. Bár a megváltozásra és a más befogadására való képessége elengedhetetlen bármifajta aktivizációhoz, magát a cselekvést, a cselekvés *okát* nem tárja fel. A cselekvés oka az, hogy valaki cselekedni *akar*, vagyis irányul valamilyen tárgyra. Ez az irányulás a *pratjabbhidzsnyá* felfogása szerint eredendően és lényege szerint tökéletesen szabad, hiszen ha nem lenne az, akkor az alany paradox módon nem lenne ténylegesen alanya saját cselekvésének, vagyis nem birtokolná azt az aktív, tevőleges, kezdeményező jelleget, amely a fentebb mondottak szerint éppen a tudatos-lét és az alanyiság lényege. Az aktivitás mint

olyan feltételezi a „kezdés” szabadságát: mindig jelen van benne egy nem-mechanikus, váratlan és megmagyarázhatatlan elem, a „csak azért, mert akarom” spontaneitása, ami mélyebb és elementárisabb, mint a szintézis vagy megkülönböztetés szabadsága. Ez fejeződik ki fizikai szinten az élő szervezet önálló és kívülről nézve mintegy spontán működésében – abban az elevenségben, ami az élő lényt egy géptől vagy egy automatától megkülönbözteti, és amit materiális okokkal, kémiai vagy egyéb hatásokkal sem megmagyarázni nem lehet, sem pedig létrehozni. Úgyszintén ez nyilvánul meg a cselekvő funkciók szintjén a mozgás és a mozgatás képességében, a tudati folyamatok szintjén pedig az akaratban vagy vágyban, amely az adott tapasztalást „megindítja”:

„Ezért ha el is fogadjuk, hogy a tudat valójában egy, [szabadság híján] az aktivitása, azaz cselekvő alanyisága (*kartritva*), melynek lényege, hogy különböző formákat vesz fel, nem lehetséges. Ha azonban jelen van [a tudatban] a szabadság, [vagyis] a megragadás aktusa (*parámarsa*), [ez az aktivitás] nagyon is lehetséges. A megragadás ugyanis [valaminek] az akarása, ami a cselekvésre irányuló vágyban fejeződik ki, és ebben már bensőleg jelen van mindaz, amit létre akar hozni, mintegy [a tudattal] azonosként”.¹⁵

Az idézet utolsó félmondata egy első pillantásra meghökkentő igazságra mutat rá a „*valamire irányulás*”, avagy a nyugati filozófia kifejezésével élve, az intencionalitás (*aunmukhja*) képességével kapcsolatban.

Egyfelől a szubjektum csak akkor tud az akarat vagy a vágy formájában irányulni *valamire*, ha a tárgy, amit el akar érni, valamilyen formában már eleve jelen van benne. Másfelől viszont az irányulás mint tudati aktivitás a szubjektum elementáris szabadságát és kezdetben-létét feltételezi. Mindig ő az, *aki* irányul, éppen ezáltal lesz szubjektum, a cselekvés alanya. Ebből következően a tapasztalás folyamatát és magát az alany-tárgy viszonyt teljes mértékben az ő aktivitása kell, hogy meghatározza és „uralja”. Ha azonban a tárgy, amire irányul, a tudatán kívül lenne és önmagától mint megismerő szubjektumtól lényegileg különbözne, egyáltalán nem engedné meg az alanynak, hogy akár a legcsekélyebb mértékben is meghatározza őt, és autonóm módon kialakítsa kettőjük viszonyát. Ellenkezőleg, ebben az esetben maga a tárgy – illetve ennek ontológiai reprezentánsa, az élettelen dolog – lenne az, ami uralkodik a tapasztalási folyamaton, és ezen keresztül az alanyon. Ily módon az alany tökéletesen benuit és tehetetlen – élettelen – lenne, akár egy báb, egy tükör vagy egy kristály. Vagyis nem lenne többé alany, nem lenne többé Önmaga, s így nem tudna semmit sem tapasztalni, mert nem tudna semmire sem irányulni. Látszólag paradox módon csak akkor képes valamire irányulni, ha nem valami *másra* irányul, azaz a tárgy megragadásában kibontakozó aktivitása tökéletesen ’mentes a más általi meghatározottságtól’ (*ananjamukha-préksin*). Ez pedig csak úgy lehetséges, ha minden átélésben *önmagát* teszi a megismerés tárgyává:

„Éppen ezért [a tudat alanya] *önmagát* kell, hogy a megismerés tárgyává tegye; a tárgynak ugyanakkor nincs

[tőle] elkülönült léte, hiszen ha egy ilyen [elkülönült dologra] irányulna, nem lenne többé szabad.¹⁶

„Éppen e tiszta (*suddha*) szabadságánál fogva nem olyan dolgot ismer meg, ami önmagán kívül [valami máson] alapul, hanem ellenkezőleg, korlátlan erejéből fakadóan *önmagát* teszi a megismerés tárgyává, [jóllehet voltaképpen] nem a megismerés tárgya. Ha megismerése egy önmagától különböző tárgytól függene, nem lehetne többé a megismerő aktivitás alanya.¹⁷

„Ha a megismerés tárgya különbözne [a tudattól], akkor Önmagunk (*átmá*) mint megismerő alany (*dzsnyátri*) nem rendelkezhetne az intencionalitás (*aunmukhja*) [képességével], [azaz hogy] valamely tárgyra irányul – pedig ezt a saját tapasztalat bizonyosságként tárja fel számunkra. Hiszen ha a tárgy, amire irányul, [tőle] különböző lenne, ez maga után vonná a mástól való függőséget, azaz a heteronómiát (*páratantrja*). A heteronómia azonban ellentmond az autonómiának (*szvátantrja*), márpedig Önmagunk lényegi természete az autonómia, a más általi meghatározottság hiánya. Ennélfogva, ha Önmagunk egy tőle különböző [dologra] irányulna, nem lenne [többé] Önmaga. És ami nem Önmaga, az tehetetlen [és élettelen: *dzsada*], az nem irányul semmiféle tárgyra – erre az [ellentmondó] következtetésre jutunk. Így ha ezt a következtetést elvetjük, az maga után vonja a következőt: [Ön-

magunk] szabad, [ezért] nem valami tőle különböző [dologra] irányul, [hanem] önmagát teszi a megismerés tárgyává.¹⁸

Ez a szabadság minden akarati irányulás – s ily módon minden tapasztalás – kezdete: a legelső pillanat, amely még teljesen *kreatív*, nincs benne semmi kívülről adott, csak a teremtői hatalom tiszta öröme:

„az akarat legelső pillanata az, amelyben [a tudat alanya], a sokszínű [megnyilvánulást] alkotó különféle dolgok teremtésének kezdetén, a léletteremtő hatalom örömeiben megnyílván, irányul valamire, de [amire irányul,] az a tudattal azonos.¹⁹

Ahogy a tudatosság sem csak jelenlét és fény, hanem egyúttal erő is, ugyanígy a szabadság sem pusztán a külső mozgottság és meghatározottság hiányát jelenti, hanem egyúttal a cselekvésre való képességet és hatalmat is, amely éppen azon alapul, hogy a tárgy, amire a szubjektum irányul, és az ösztönző ok, ami miatt erre a tárgyra irányul, azonos a tudattal – vagyis saját magával. Bár úgy tűnik, hogy ebben az irányulásban (*unmukhitá*) túl akar lépni önmagán, és 'arcával felfelé' (*unmukha*), azaz valami más, valami több, valami magasabb felé fordul, voltaképpen nem hajtja semmiféle külső cél vagy belső szükségszerűség – legfeljebb a játék öröme, hogy 'saját erőit megízlelje' (*szvasakti-ászvádána*) –, és teremtő aktivitását nem korlátozza semmiféle külső alapanyag vagy minta, hiszen amit létre akar hozni, azt már birtokolja, önmaga benső teljességeként:

„noha nem a megismerés tárgya, önmagát a megismerés tárgyává teszi, a játék kedvéért, hogy saját erőit megízlelje.”²⁰

„(...) azért nyilvánul meg ilyen módon, a kék színben és a többi [jelen-ségben], mert önmagát megragadja, hiszen [Ő az, aki] a mindenséget magában hordozza.”²¹

Az alany, aki a megragadás aktusában – ismét a nyugati filozófia nyelvén szólva – önmagát tételezi, szabadságánál és teljességénél fogva nem függ a létezésétől, de korlátlanul szabad a létezésre. Léte ezért nem közönséges létezői lét, hanem ’nagy’, ’hatalmas’ vagy ’egyetemes lét’ (*mahá-szattá*), amely a nem-létezésre is kiterjed, és magában foglalja azt. Magában foglalja abban az értelemben, hogy az alany számára létezni és megnyilvánulni nem kényszer, nem „kell”: tud „nem-létezni” is, ha akar. Másrészt azonban képes bármivé és mindenné lenni, vagyis nincs olyan lehetőség, amit valamilyen módon ne tudna nem-létezőből létezővé tenni. Harmadrészt pedig amikor kezdetben van, még nem konkrét és lezárt egyedi létező, azaz nem korlátozódik egy partikuláris tér- és időbeli állapotra:

„Ez az a lét, ami nem a nem-lét el-lentéte, [mert] kiterjed a nem-létre [is]. E lét, e létezés, amely [nem más, mint] a létet tételező alanyiség (*bhavanakartritá*), s amely örök, mivel nem érinti a tér és az idő: ez a tudati aktivitás [benső] ereje, melynek lényege a megragadás.”²²

„A lét [nem más, mint] a létet tételező alanyiség (*bhavanakartritá*), [azaz] a szabadság minden tetre. És [ez a lét] azért »nagy (*mahatt*)«, mert kiterjed az égi virágra és a többi [nemlétező dologra] is.”²³

Ez a ’nagy lét’, amelyben a szubjektum önmagát ragadja meg és tételezi világként, a *pratjabbhidzsnyá* felfogása szerint eredendően az ’öröm’ (*móda*) vagy ’boldogság’ (*ánanda*) jegyében áll. Boldog elsősorban azért, mert a teljességből bontakozik ki, vagyis nem a hiány és a megfosztottság érzete, nem a létesülés szomszaga mozgatja. Boldog azért is, mert alapja a ’nyugalom’ (*visránti*), az önmagábanvaló lét kikezdhetetlen bizonyossága, mely nem függ semmi mástól, semmilyen heteronóm tényezőtől vagy adottságtól. És boldog azért is, mert szabad (*szvatantra*), hiszen nem egy tőle független másra irányul, ennél fogva nem igényel külső támasztékot és nem ütközik külső akadályba. Bár ebben a boldogságban nincs semmilyen zaklatottság, ennek ellenére mégis dinamikus, és túlmutat a mozdulatlan lét, a tökéletes és háborítatlan egység gömbszerű boldogságán: magában foglalja az alkotás, a teremtő játék izgatott örömét is, illetve azt a ’csodálkozást’, ’meglepődést’, ’ámulatot’ vagy ’döbbenetet’ (*csamatkára*), amelyet egy váratlan esemény, egy indokolatlan és megmagyarázhatatlan történés, vagy egy teljesen új, korábban soha nem látott dolog hirtelen megtapasztalása jelent. A kezdet pillanatában a világ és benne külön-külön minden egyedi minőség és létező megnyilvánulása egy ilyen váratlan és megmagyarázhatatlan csoda a szubjektum számára, jóllehet ő maga az,

aki teremt, és aki ebben a teremtésben megnyilatkozik.

„Ezt [a »nagy létet (*mahászattá*)«] a cselekvés erejének [is] nevezzük, mert elválaszthatatlan a tudati fény (*prakása*) megragadó aktusától (*vimarsa*), minthogy a [világra való] rácsodálkozásban (*csamatkára*) ölt testet, melynek lényege ez a megragadás. És úgyszintén ez [a lét] maga a boldogság (*ánanda*), mert önmagában nyugszik, minthogy mentes attól, hogy valami másra irányuljon.”²⁴

A SZUBJEKTUM-OBJEKTUM VISZONY KIBONTAKOZÁSA

Minden tapasztalás kezdete tehát a tapasztalás tárgyának megteremtésére irányuló szabad és örömteli akarat. Ez egyszerűsmind rávilágít arra, hogy a szubjektum-objektum kapcsolat nem két eleve adott, egymástól független és egymással azonos létrendi szinten álló létező horizontális találkozása és egybefonódása, hanem sokkal inkább teremtő és teremtmény viszonya. Az alany hozza létre tapasztalati világa összes létezőjét azáltal, hogy önmagát saját szabad akaratából éppen az adott létező alakjában megnyilvánítja és külsővé teszi:

„A megismerő alany (...) akaratának erejénél fogva megnyilvánítja ezeket a létezőket ilyen módon. És pontosan ebben – az akarat erejében – áll az ő tudati aktivitása, azaz teremtővolta (*nirmátritá*).”²⁵

Aki teremtő, az egyúttal az általa teremtett dolgok oka is. Az ok-okozati viszony egy olyan dinamizmus, amely az ok részéről feltételezi a létrehozásra irányuló akaratot és erőt, amelynek eredményeként az okozat létrejön. Ez az akarat és erő azonban csak a tudatos létező, vagyis az élő lény sajátja lehet. Egy élettelen dolog – amellet, hogy pusztán önmagára korlátozódik, és átalakulásra képtelen, így az okozat kibontakozásával összefüggő változást nem viselné el – nem tud semmit sem létrehozni, hiszen tehetetlen:

„Egy élettelen dolognak azonban nincs meg ez az ereje – mármint hogy létrehozza azt, ami nem létezik. Ezért az *ok-okozati* viszony valójában a cselekvés alanya és tárgya közötti viszony.”²⁶

„Egy élettelen dolog ugyanis – legyen az akár az őszanyag, az atomok vagy egy mag – képtelen megteremteni valamit, ami nem létezik. Ennél fogva oknak és okozatnak lenni nem más, mint a cselekvés alanyának és tárgyának lenni.”²⁷

Míg az élő lény alanyi mivoltánál fogva szabad, így lényege szerint soha nem teremtett és nem okozat, addig az élettelen dolog passzív a saját létevel szemben, így lényege szerint *mindig* teremtett és okozat. Vagyis „csak úgy”, véletlenszerűen nem létezhet, ahhoz, hogy legyen, feltétlenül szüksége van egy okra, egy teremtő impulzusra és aktusra – ami viszont csak is az élőlől fakadhat. Ebből következően az élő nem az élettelen valóságból jön létre, hanem fordítva, az élő hozza létre az

élettelen dolgot, azáltal, hogy megteremti, vagy még inkább, megtestesíti benne önmagát. Csakis így lehetséges, hogy az egyedi jelenségek végtelenül sokszínű világa egyáltalán létrejöjjön:

„Még ha [el is fogadjuk], hogy a tudat valójában egy, ok nélkül [vagyis véletlenszerűen – *akaszmad*] nem jöhetne létre az egyedi jelenségek különbözősége, és nem lenne aktivitás ebben [a tudatban]. De ha [maga] a tudatos [lény az], aki a létezőket ilyen módon, a teremtésre irányuló vágyban (*csikírsá*) megragadja (*parámrisan*) és külsőleg megnyilvánítja, akkor lehetséges [a különbözőség és aktivitás]. Ugyanakkor az élettelen dolog nem lehet alánya a lét tettének – vagyis annak, hogy »van«, hogy »létezik« –, mert híján van a szabadságnak, ami a létezésre irányuló vágyhoz kapcsolódik. Így a végső igazság e tekintetben az, hogy a megismerő alany hozza létre [az élettelen dolgot], vagy [még inkább] ő az, aki ebben vagy abban a formában, például a *Himálaja* [formájában] létrejön.”²⁸

Ha tehát van világ, oka is van. Ha oka van, ez az ok végső soron egy élő. És ha az ok élő, akkor az ok-okozati viszony is élő, amennyiben az okozat a tudatosság aktív, teremtő dinamizmusában bontakozik ki, s ily módon nem egy 'száraz' (*suska*), lélektelen mechanizmus külső végterméke, hanem valamely *folyamat* része. A tudati aktivitás eme folyékony-sága vagy eleveensége a *rasza*, amelynek fő funkciója Abhinavagupta egyik meghatározása szerint az, hogy:

„a cselekvő alany lényegéből fakadó szabadság jegyében összeköti a ketőt [az okot és az okozatot].”²⁹

A *rasza*, amely fizikai szinten az élő szervezetet átitató nedveknek, az érzékelő képességek szintjén az ízlelésnek, a megismerő funkciók szintjén pedig elsősorban az érzésnek felel meg, a fenti definíció értelmében a tapasztalási folyamat azon fázisát jelöli, amely úgymond az alany és a tárgy között van. Ekkor már az alany kilépett önmaga centrális, nyugalmi állapotából, és „mozgásban van”, tart valamilyen tárgy felé, de a tárgy, melyre irányul, még nem konkretizálódott, nem öltött szilárd és kézzelfogható formát – inkább csak egy érzés, egy „hangulat”, egy „íz”.

Minden létezőnek – legyen az akár a legjelentéktelenebb porszem vagy a legmélyebb tudatalanságba zuhant ásvány – van „íze”, minthogy a tudati átélés folyamatán belül létezik, és ezáltal valamilyen minimális fokon részesül a *raszából*, az alanyi aktivitás esszenciális eleveenségéből. Ezért végső rátekinésben azt mondhatjuk, hogy teljesen élettelen dolog nincs. Ami élettelennek tűnik, az voltaképpen az élő határa: az a forma és állapot, amelyben az élő „megdermeszti” a *raszát*, saját folyékony lényegét, és egyfelől megszilárdul vagy megkeményedik, másfelől egyedi és megkülönböztetett formát (*múrti*) ölt, 'ezze' vagy 'azza' (*idam*) válik. E 'szolidifikáció' vagy 'materializáció' (*sjána*, *múrti*) eredménye az élő organizmus vonatkozásában maga a *test*, a tapasztalás vonatkozásában pedig a konkrét tárgy, amit meg lehet fogni, mert súlya van, tömör és áthatolhatatlan. Az átélés folyamatában ez az a kritikus

pont, amikor a *vimarsa*, a megragadás aktusa tényleges fizikai érintéssé lesz, és egy pillanatra a másnak, a sokaságnak, a tudattól független külső világnak a káprázata valósággá válik az átélő számára.

A TUDATI ÖNREFLEXIÓ

A megtestesülés és tárgyiasulás pillanata azonban csak átmeneti, a tapasztalási folyamat nem ér véget itt. Ha véget érne, az azt jelentené, hogy az alany a tárgyat, amit önmagából létrehozott, de egyúttal a tapasztalási folyamat kifelé irányuló fázisában önmagától elidegenített és külsővé tett, nem lenne képes tudatosítani, vagyis saját tudatába visszaemlenni, hanem megbénulna vele szemben, megrekedne a szembenállásban és kettősségben, s így nem tudná „befejezni” a tapasztalás aktusát, mert nem értené meg, nem ismerné fel azt, amit megragad. A tapasztalás csak akkor éri el célját, és válik valaminek a megismerésévé, ha a szubjektum a tárgyon keresztül és a tárgyban megragadja önmagát. Ez a reflektív, önmagába visszahajló tudatosság szintén a *vimarsa* egyik arculata, és az élő lény megkülönböztető sajátossága, mely lehetővé teszi számára, hogy a megismerésre irányuló aktivitást saját alanyi tudatosságában teljesítse be, és ebben az értelemben se függjön senki és semmi mástól:

„Mert amikor létrejön a reflektív tudatosság (*vimarsa*), hogy »én – akinek a természete tudati fény – nyilvánulok meg ebben [az adott dologban]«, akkor magában a saját tudatban születtek meg a gondolat, hogy a megismerés alanya, tárgya, folyamata és

[eszköze] elérte célját, és ehhez nincs szükség semmi másra [önmagán kívül]. Míg például a kristálynak, jóllehet felveszi [valamely dolog] tükröképét, szüksége van egy másik megismerőre ahhoz, hogy ebbéli természetében bizonyítást nyerjen – és éppen ezért élettelen: mert híján van a reflektív tudatosságnak.”³⁰

Egy adott tapasztalás akkor éri el a célját, amikor mint folyamat befejezté lesz és megpihen, nyugvópontra jut. Ez a nyugvópont maga a tudás, a „megértetem” bizonyossága. Ennek a bizonyosság-volta két okból fakad: egyrészt abból, hogy *önbizonyosság*, vagyis a tiszta 'énség' (*ahambháva*) jegyében áll, s ily módon feltétel nélküli. Másrészt a tapasztalás tárgya tökéletesen megvalósul benne, vagyis azzá lesz, ami mindig is volt, „*megpihen saját természetében*”. És a kettő voltaképpen egy: a *pratjabbhidzsnyá* felfogása szerint az az állapot, ahol a tárgy beteljesedik és igazán önmaga lesz – *Ding an sich* –, nem más, mint az 'én [vagyok]' bizonyossága, az 'én reflektív tudatossága' (*aham-vimarsa*):

„[A tárgy] »ez-ként«, elkülönült [dologként] való megragadásának a beteljesült állapota – amikor [a tárgy] saját lényegi természetében megpihen – a reflektív tudatosság, hogy »ez én vagyok.«”³¹

„[Utpaladéva] a következőt érti ez alatt: amit megragadásnak nevezünk, az a megpihenés helye; márpedig csak a végső [pihenőhely] az, ami a legmagasabb értelemben valóságos, ez pedig egyedül az »én [vagyok]«. Ezzel szemben teremtett-

nek [vagyis objektívnek] nevezünk [valamit], amennyiben köztes pihenőhelyként szolgál, mint egy fa töve [ahol a vándor megállhat] a faluba hazafelé menet. Miféle ellentmondás lenne itt? Ily módon bizonyítást nyer, hogy még a megragadás köztes [fázisában] is – amikor [egy dologra azt mondjuk, hogy] »ez kék« – mi magunk alkotjuk a kék színt és a többi [tárgyat], mert ahol megpihennek, az az »én [vagyok]« reflektív tudatossága, [mely mindennek] a gyökere. Hiszen még az [a közönséges tapasztalat] is, hogy »megismerem e kék színt«, valójában azt jelenti, hogy »én [ebben a kék színben] nyilvánítom meg önmagamat.«³²

A *vimarsa* mint tudati ön-reflexió ugyanakkor abban az értelemben is nyugvópont és a megpihenés helye, hogy elcsendesíti a szubjektum és az objektum szembenállásából adódó feszültséget azáltal, hogy a szubjektummal való azonosságának felismerésén keresztül *feloldja* a tárgyat, vagyis visszavezeti ama elevenességbe és szabadságba, ami eredendően az alanyi tudat sajátja. Ebből fakadóan nemcsak a tapasztalási folyamat kezdete tökéletesen szabad és eleven, hanem a vége is:

„ahogy minden megismerés kezdeti pillanatában [megtapasztaljuk az abszolút szabadságot], éppúgy gyümölcsében is, vagyis abban a pillanatban, amikor [a megismerés] teljesül, azáltal, hogy [önmagunkban] megpihen.”³³

„Valójában (...) minden tökéletesen eleven (*adz sada*) [a megismerés] leg-

első és legutolsó pillanatában, mert az »én [vagyok]« reflektív tudatosságában pihen, [vagyis] azonos a megismerő alany saját természetével, ami [pontosan] ez a reflektív megragadás.”³⁴

Míg a tapasztalási folyamat kezdete az akarat jegyében áll, és a teremtésre való végtelen nyitottság értelmében szabad, illetve örömteli, a „befejező” mozzanat a megértés jegyében áll, és a hazatérés, az önmagunkban való megnyugvás értelmében szabad, illetve örömteli, vagyis azáltal, hogy a tárgyat, ha csak egy pillanatra is, de ténylegesen egyesíti a tiszta öntudat fényével. Ez a fizikai funkciók szintjén leginkább az evésben fejeződik ki, melynek során valamit „elfogyasztunk” és saját magunkká teszünk. A tudati dinamizmusban a tökéletes sajátta tétel egyedül a megértés ereje révén lehetséges: ez az, ami képes maradéktalanul „megenni” a tapasztalás tárgyát. Ahhoz azonban, hogy megegye, folyékonyra kell tennie, vagyis szüksége van a *raszára*, az átérés vagy megízlelés képességére is. A megismerés ereje ez a kettő együtt: értés és érzés. És csak ezek révén lehet valóban befejezetté bármifajta tapasztalás és cselekvés, ezáltal válhat *tetté*.³⁵

A SZÍV

A tapasztalás folyamata tehát az értésen, illetve az értésben megvalósuló önreflexión keresztül ott fejeződik be, ahonnan elindult: a tiszta én-tudatban, ami nem egy fogalom vagy képzet, hanem az átélő szubjektum legbensőbb középpontja, valódi Önmaga. Ha az eddig elmondottakat nem csak egy adott tapasztalatra

vonatkoztatjuk, illetve nem csak annak kezdő és végpontját vizsgáljuk, akkor észre kell vennünk azt is, hogy a centrumból való kiáradás és centrumba való visszatérés szakadatlanul ismétlődik, egy ritmust követve. A szubjektum folyton kimozdul önmagából a másba, a tárgyi világba, a különbözőségbe és sokaságba, majd e másból, e tárgyi világból, e különbözőségből és sokaságból visszatér, visszahajlik önmagába, és így tovább, újra és újra. Ez a sajátos 'hullámzás' (úrmi), 'rezgés' vagy 'vibrálás' (szpanda) jut kifejeződésre az élő lény ritmikus és ciklikus folyamataiban, például a légzésben, vagy a hétköznapi élet különböző nagyságrendű időbeli ciklusában. Ugyanakkor ebben az esetben egy olyan „mozgásról” van szó, amely csak látszólag mozgás, hiszen a középpont, ahonnan kiindul, és ahová visszatér, mozdulatlan, és bármilyen messzire terjed ki, bármekkora távolságot fog át, soha nem lép ki önmagából, hanem mindig belül marad, és innen, belülről eleveníti meg az adott létkört. Ezért elsőrendű és alapvető szimbóluma nem annyira a légzés, mint inkább a lüktetés, a szív lüktetése, amely a testet átítatja vérrel, az élet folyékony esszenciájával.

A 'szív' (hridaja) ilyen értelemben a tudat középpontja, a megismerő és cselekvő alany. A lüktetés az ő életének, tudatos-
létének dinamizmusa: a 'nagy lét', amely, mint láttuk, legvégső lényege szerint a

végtelen szabadság jegyében áll, és nem személyes, nem korlátozódik egy partikuláris élő lény benső valóságára, hanem az egész világot teremti és feloldja, áthatja és mozgatja. Az élet e legvégső, lényegi természete a *pratjabbhidzsnyá* felfogása szerint összefügg azzal a fényvel, amely 'hirtelen ragyog fel' (*szphuradrúpa*), és a világ teremtésének és feloldásának ritmusában hullámszerűen lüktet, illetve azzal a szóval, ami a 'legfőbb Ige' (*pará vács*), avagy a 'kezdet Igéje' (*ádjá vács*), mely 'saját íze szerint kél' (*szva-raszau-dita*), és az egész világegyetemet kimondja. A *vimarsa* mint megragadás és reflektív tudatosság legmélyebb értelemben ezzel függ össze:

„A tudati dinamizmus lényegi természete a reflektív tudatosság. Ez a legfőbb Ige, mely saját íze szerint kél. Ez a legmagasabb értelemben vett szabadság, legfelsőbb Önmagunk (*paramátmá*) isteni hatalma (*aisvarja*).

Ez a lüktető fény (*szphurattá*), a nagy lét (*mahászattá*), amit nem oszt részekre idő és tér. Ez az, amit a legfelsőbb Úr szívének neveznek, mert ez az Ő lényege.”³⁶

Ha a tudat és az élet dinamizmusával kapcsolatos vizsgálódásaink végére érkezve ismét feltesszük a kérdést, hogy volta-



Brihadisvara-templom (11. század, Tandzsávur, Tamilnádu)

képpen ki az élő, vagyis ki a megismerés és cselekvés *igazi* alanya, a fentiek értelmében nem mondhatunk mást, mint hogy ez a legfelsőbb Úr (*paramésvara*), Isten maga. Nem lehet más, hiszen egyedül benne van meg a tökéletes szabadság, amely az alanyi lét és tudatosság lényege, s mint ilyen, bármiféle tapasztalás, bármiféle átélés elengedhetetlen feltétele, másfelől pedig Számára – éppen szabadságából fakadóan – nem létezik a más-ság korlátja, így nem létezhet olyan lény, aki tőle elkülönült, saját léttel és tudattal rendelkezne. Filozófiai nyelven fogalmazva, ahogy a tudati fény lényege szerint végtelen és teljes, mert mindazt, ami van, magába öleli, és nem ismer mást önmagán kívül, éppúgy a tudati aktivitás is végtelen és teljes, mert mindazt, ami van, szabadon teremti és szünteti meg, és nem tűr meg mást önmagán kívül. Ezért a tudatból, az alanyból és az élő lényből nem lehet több, csak egy. A korlátozott egyéni létezők sokasága ahhoz a köztes, megme-revedett állapothoz tartozik, amely csak ideiglenes pihenőhelyül szolgál a tudatosság számára, és nem a legmagasabb valóságot képviseli, hanem pusztán egy átmeneti korlátozást. Ez azonban nem szabad, hogy megtévesszen minket:

„A másság kizárólag a korlátozó feltételekből, például a testből és egyebekből fakad, és ha ezeket [mélyebben] megvizsgáljuk, [kiderül, hogy] nem különböznek [a megis-

merő alanytól]. Ebből következően a megismerő alanyok egész sokasága valójában egyetlen megismerő alany. Ezért mondta [Utpaladéva az *Adzsadapramátrisiddhi* 13. ver-



A Trimurti, Isten három arcának – teremtő, fenntartó, megújító – ábrázolása (Mumbai, Elefánt-sziget)

sében]: »egyedül a tudat fénye az, ami saját maga által létezik, mint saját magunk és mások Önmaga«. Így hát onnantól kezdve, hogy »a magasztos Szadásiva megismer«, egészen odáig, hogy »egy főreg megismer«, egy és ugyanaz a megismerő alany.³⁷

Praktikus szempontból és egyfajta hétköznapi igazságként persze elfogadhatja az ember azt, hogy „én mint személy, mint ez vagy az a konkrét egyén, élő vagyok, mert megismerem, tapasztalom a világot, s így cselekedni is tudok, és a többi lény, akiket látok, szintén élő, mert látom, hogy cselekszenek, s így nagy valószínűséggel szintén megismerik, tapasztalják a világot.” Mélyebb szempontból azonban mindkettő egyaránt érvényte-

len, mert a megragadás aktusa, illetve az ebben megvalósuló ön-reflexió, amelyen a megismerés és a fizikai cselekvés alapul, nem a személy létét tárja fel és „bizonyítja”, hanem személy-előtti és személyfeletti Önmagunkat, illetve Önmagunknak Istennel, az egyetemes Úrral való tökéletes azonosságát:

„És ez az Önmagunk, aki a tudat fénye, valamint a kék szín és a többi [jelenség], ami [Őt] átszínezi, [soha] nincs híján a reflektív megragadásnak, [vagyis] nem olyan, mint egy kristály [léte], hanem ellenkezőleg, [lényegi] természete, hogy örökké megragadja [a világot és Önmagát]. És pontosan ebben a tényben, hogy megragadja, hogy szakadatlanul megragadja, hogy [szabadságánál fogva] nem irányul másra, és [léte] nem egyéb, mint tömény boldogság – ebben [tárul fel számunkra, hogy] ez [az Önmagunk] az egyetemes Úr [maga]. Mert egyedül ez a reflektív megragadás – mely nem más, mint Isten énsége, aki játékból van és így tovább –, ez a legmagasabb értelemben vett, tiszta megismerés és cselekvés.”³⁸

BEFEJEZÉS

Végezetül szeretnénk röviden rámutatni azokra a doktrinális és gyakorlati (attitűdbeli) következményekre, amelyeket a *pratjabbhidzsnyá* hagyományvonalat istenképe és étellel kapcsolatos felfogása maga után von. Először is, ha elfogadjuk, hogy minden ok-okozati viszony lényegében szubjektum-objektum viszony, és a szubjektum egyetlen, illetve tökéletesen

szabad, míg az élettelen dolog önmagában tehetetlen, semmit nem tud létrehozni, és saját létevel szemben is passzív, akkor maradéktalanul el kell vetnünk minden olyan feltevést, amely szerint a világ keletkezése anyagi okokra, feltételekre és törvényekre vezethető vissza, vagy ilyesmi a világ kibontakozásában – akár csak közvetetten és áttételesen – szerepet játszik. Mindazt, ami van, Isten teremti, tartja fenn, alakítja át és szünteti meg, teljesen egyedül, ’bármifajta anyagi ok nélkül’ (*nirupádána*).³⁹ Előtte és rajta kívül nincs tér, nincs energia, nincsenek atomok, és nélküle nincs rezgés, nincs összekapcsolódás vagy szétválás, nem mozdul egyetlen atom sem soha, sehol. Máskülönben Isten nem lenne mindenható és mindent-tevő.

Másodszor, ha Isten lényege a szabadság, amely a teremtés dinamizmusában bontakozik ki, a világot, ami e teremtés eredménye, és így Isten megtestesülése, nem tekinthetjük lényegtelen járuléknak, még kevésbé olyan állapotnak, amely eredendően a bukás, tisztátalanság, a romlottság jegyében áll. Két művészeti hasonlaltal élve, ha Isten teremtői méltóságát elfogadjuk és komolyan vesszük, akkor az élettelen világban minden idegensége és zordsága ellenére meg kell tudnunk látni a csodálatos festményt, amelyet Isten festett „*saját akarata szerint, saját vásznára*”,⁴⁰ az élők világában pedig fel kell tudnunk ismerni az egyetemes „drámát”, amelyet Isten írt, és minden szerepét Ő maga játssza el.

Ahhoz azonban, hogy ezt felismerjük, hogy a természet szépségét vagy az élet játékos szabadságát ténylegesen megtapasztaljuk, tárgyiasult tapasztalati világunkat meg kell elevenítenünk, és a

tudati átélés intenzitását addig a pontig kell fokoznunk, amelyben a kezdet és vég ismét tudatosá lesz, és az önmagunkra való reflexió eléri a szívet, lényünk valódi

középpontját. Csak akkor mondhatjuk majd el, hogy igazán élők vagyunk, szabad és tudatos lények, akiknek 'van szíve' (*szahridaja*).

Jegyzetek

- ¹ Az alábbiakban főként a következő művekre hivatkozunk: Utpaladéva: *Īsvaraṇṇābhidyā-kārikā* és *-vṛtti* (in Raffaele Torella: *The Īsvaraṇṇābhidyā-kārikā of Utpaladeva with the Author's Vṛtti*. 3. kiad. Delhi, 2013, Motilal Banarsidass); illetve Abhinavagupta: *Īsvaraṇṇābhidyā-vimarsinī* (In M. K. Shāstrī [szerk.]: *Īsvaraṇṇābhidyā-vimarsinī*. I–II. köt. Srinagar, 1918–1921, Nirnaya Sagar Press /Kashmir Series of Texts and Studies 22 és 33/). Utpaladéva alapműve esetében a szerző nevét, a mű címét, valamint a vonatkozó fejezet, alfejezet és *kārikā* számát, Abhinavagupta kommentárja esetében a szerző nevét, a mű címét, valamint a kötet- és oldalszámot adjuk meg. Az egyéb műveket a megszokott hivatkozási rend szerint idézzük.
- ² Abhinavagupta: *Īsvaraṇṇābhidyā-vimarsinī* I. köt. 45–46. o. Idézi Isabelle Ratié: Otherness in the Pratyabhijñā philosophy. *Journal of Indian Philosophy*, XXXV. évf. (2007) 4. sz. 337. o.
- ³ Utpaladéva: *Īsvaraṇṇābhidyā-vṛtti* I. 1. 4.
- ⁴ Uő: *Īsvaraṇṇābhidyā-kārikā* I. 1. 4.
- ⁵ Uő: *Īsvaraṇṇābhidyā-vṛtti* I. 1. 4.
- ⁶ Abhinavagupta: *Īsvaraṇṇābhidyā-vimarsinī* I. köt. 46–47. o. Idézi Isabelle Ratié: Otherness in the Pratyabhijñā philosophy. I. h. 339. o.
- ⁷ Utpaladéva: *Īsvaraṇṇābhidyā-kārikā* I. 5. 11.
- ⁸ Abhinavagupta: *Īsvaraṇṇābhidyā-vimarsinī* I. köt. 197–198. o. Idézi Isabelle Ratié: Otherness in the Pratyabhijñā philosophy. I. h. 339. o.
- ⁹ Utpaladéva: *Īsvaraṇṇābhidyā-kārikā* I. 5. 12.
- ¹⁰ Abhinavagupta: *Īsvaraṇṇābhidyā-vimarsinī* I. köt. 202. o. Idézi Isabelle Ratié: The Dreamer and the Yogin. On the relationship between Buddhist and Śaiva idealisms. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, LXXIII. évf. (2010) 3. sz. 471. o.
- ¹¹ Uő: *Īsvaraṇṇābhidyā-vimarsinī* I. köt. 205. o. Idézi Isabelle Ratié: „A five-trunked, four-tusked elephant is running in the sky”. How Free is Imagination According to Utpaladeva and Abhinavagupta? *Asiatische Studien*, LXIV. évf. (2010) 2. sz. 376. o.
- ¹² Utpaladéva: *Īsvaraṇṇābhidyā-kārikā* II. 4. 18.
- ¹³ Uo. II. 4. 19.
- ¹⁴ Abhinavagupta: *Īsvaraṇṇābhidyā-vimarsinī* II. köt. 176–177. o. Idézi Isabelle Ratié: Otherness in the Pratyabhijñā philosophy. I. h. 352. o.
- ¹⁵ Abhinavagupta: *Īsvaraṇṇābhidyā-vimarsinī* II. köt. 180–181. o. Isabelle Ratié: „A five-trunked, four-tusked elephant is running in the sky”. I. h. 369. o.
- ¹⁶ Utpaladéva: *Īsvaraṇṇābhidyā-kārikā* I. 5. 15.
- ¹⁷ Uő: *Īsvaraṇṇābhidyā-vṛtti* I. 5. 15.
- ¹⁸ Abhinavagupta: *Īsvaraṇṇābhidyā-vimarsinī* I. köt. 215. o. Idézi Isabelle Ratié: The Dreamer and the Yogin. I. h. 470. o.
- ¹⁹ Szómánanda: *Sivadvṛsti* I. 7cd–8. Idézi Isabelle Ratié: The Dreamer and the Yogin. I. h. 472. o.
- ²⁰ Bhászkarā: *Īsvaraṇṇābhidyā-vimarsinī-bhászkarī*. In K. A. S. Iyer, K. C. Pandey [szerk.]: *Īsvaraṇṇābhidyā-vimarsinī of Abhinavagupta. Doctrine of Divine Recognition*. 2. kiad. I.

- köt. Delhi, 1986, Motilal Banarsidass, 268. o. Idézi Isabelle Ratié: „A five-trunked, four-tusked elephant is running in the sky”. I. h. 376. o.
- ²¹ Abhinavagupta: *Īsvaraṣṭyabhidyā-vimarsinī* I. köt. 214. o. Idézi Isabelle Ratié: „A five-trunked, four-tusked elephant is running in the sky”. I. h. 376. o.
- ²² Utpaladéva: *Īsvaraṣṭyabhidyā-vṛtti* I. 5. 14.
- ²³ Abhinavagupta: *Īsvaraṣṭyabhidyā-vimarsinī* I. köt. 209–210. o. Idézi Isabelle Ratié: „A five-trunked, four-tusked elephant is running in the sky”. I. h. 373. o.
- ²⁴ Uo. II. köt. 257. o. Idézi Isabelle Ratié: uo.
- ²⁵ Utpaladéva: *Īsvaraṣṭyabhidyā-vṛtti* II. 4. 1.
- ²⁶ Uő: *Īsvaraṣṭyabhidyā-kārikā* II. 4. 2.
- ²⁷ Uő: *Īsvaraṣṭyabhidyā-vṛtti* II. 4. 2.
- ²⁸ Uo. II. 4. 20.
- ²⁹ Abhinavagupta: *Īsvaraṣṭyabhidyā-vivṛiti-vimarsinī*. In M. K. Shāstrī (szerk.): *The Īsvaraṣṭyabhidyā-vivṛiti-vimarsinī by Abhinavagupta*. III. köt. Bombay, 1943, Nirnaya Sagar Press /Kashmir Series of Texts and Studies 65/, 234. o. Idézi Raffaele Torella: i. m. 185. o.
- ³⁰ Abhinavagupta: *Īsvaraṣṭyabhidyā-vimarsinī* I. köt. 198–199. o. Idézi Isabelle Ratié: *The Dreamer and the Yogin*. I. h. 465. o.
- ³¹ Utpaladéva: *Adzsadapramātrisiddhi* 15. In M. K. Shāstrī (szerk.): *The Siddhitrāyī and the Pratyabhidyā-kārikā-vṛtti of Rājānaka Utpaladeva*. Srinagar, 1921, Kashmir Pratap Steam Press /Kashmir Series of Texts and Studies 34/, 6. o.
- ³² Abhinavagupta: *Īsvaraṣṭyabhidyā-vimarsinī* I. köt. 221–222. o. Idézi Isabelle Ratié: *The Dreamer and the Yogin*. I. h. 466. o.
- ³³ Utpaladéva: *Sivadṛṣṭi-vṛtti*. In M. K. Shāstrī (szerk.): *Sivadṛṣṭi of Śrīśomānandanātha with the Vṛtti by Utpaladeva*. Srinagar, 1934, Aryabhushan Press /Kashmir Series of Texts and Studies 54/, 8–9. o. Idézi Isabelle Ratié: *The Dreamer and the Yogin*. I. h. 467. o.
- ³⁴ Abhinavagupta: *Īsvaraṣṭyabhidyā-vimarsinī* I. köt. 199. o. Idézi Isabelle Ratié: *The Dreamer and the Yogin*. I. h. 465.
- ³⁵ Ennek kapcsán érdemes megemlíteni, hogy az akarati irányuláshoz hasonlóan a megértés ereje is megnyilvánul a fizikai cselekvés szintjén, s így benső természete ellenére többé-kevésbé biztosan fel tudjuk ismerni más lényekben is. Míg az előbbit elsősorban a helyváltoztató mozgás reprezentálja, az utóbbit a beszéd képessége, amely bizonyos értelemben egy minőségi ugrást képvisel a pusztán fizikai jellegű tevékenységhez vagy mozgáshoz képest, amennyiben értelemmel áthatott jellegénél fogva a szabadság és az autonómia magasabb, mégpedig nagyságrendekkel magasabb foka nyilatkozik meg benne. (Ugyanez igaz a művészi alkotásra is, amennyiben valóban kreatív, vagyis jelen van benne a teremtői szabadság és hatalom.) Ebből kiindulva a létezőket különböző kategóriákba sorolhatjuk, és felállíthatunk egy olyan hierarchiát, amely kizárólag a tudatosság és élet lényegéhez tartozó szabadság mértékén alapul, és minden egyéb partikuláris vagy részre-hajló szemponttól mentes.
- ³⁶ Utpaladéva: *Īsvaraṣṭyabhidyā-kārikā* I. 5. 13–14.
- ³⁷ Abhinavagupta: *Īsvaraṣṭyabhidyā-vimarsinī* I. köt. 48. o. Idézi Isabelle Ratié: *Otherness in the Pratyabhidyā philosophy*. I. h. 315. o.
- ³⁸ Uo. 338–339. o. Idézi Isabelle Ratié: uo. 348. o.
- ³⁹ Utpaladéva: *Īsvaraṣṭyabhidyā-kārikā* I. 5. 7.
- ⁴⁰ Ksémárádzsa: *Pratyabhidyā-hṛdaya* 2. In M. K. Shāstrī (szerk.): *The Pratyabhidyā Hṛdaya. Being a Summary of the Doctrines of the Advaita Śaiva Philosophy of Kashmir by Kṣemarāja*. Bombay, 1911, Nirnaya Sagar Press, 5. o.

ISTEN SZÉPSÉGES NEVEIRŐL*

AL-KHÁLIQ: A TEREMTŐ;

AL- BÁRÍ': AZ ALKOTÓ;

AL-MUSZAWWIR: AZ ALAKÍTÓ



zt gondolhatnánk, hogy e nevek egymás szinonimái, és valamilyeni a teremtésre, a feltalálásra vonatkozik. Azonban nem szükséges, hogy ily módon tekintsünk rájuk, inkább a következőket tartsuk szem előtt: elsőként, minden, ami a semmiből jön létre, tervezésre szorul; másodsor, létrehozásának az adott terv alapján kell megvalósulnia; harmadszor pedig létrehozását követően alakítani, díszíteni kell. Isten – dicsőítsük és magasztaljuk Őt – teremtő, hiszen Ő a tervező, ahogy Ő az alkotó, mivel Ő a létezés oka, továbbá alakító, lévén a feltalált dolgok formáit a legszebb módon rendezi el.

Ez az építkezés folyamatához hasonlítható, amely során szükség van egy személyre, aki felméri, hogy az épületek számának, hosszának és szélességének figyelembevételével, mekkora területre, mennyi fára és téglára van szükség. Ez utóbbi az építész felelőssége, aki megtervezi, és vázlatot készít az épületekről. Ezután szükség van építőmunkásra, aki az épületek megépítéséért felel, ami az alapok lerakásával veszi kezdetét. Végül szükséges egy díszítőművész, aki az épületek szép külalakjáért, végső meg-

jelenéséért felel. Szokásos esetben ilyenformán alakulnak a tervezés, építés, és díszítés fázisai az építkezés során, Isten esetében – hatalmas és dicsőséges – azonban másként állnak a dolgok. Hiszen Ő egyszemélyben tervező, megvalósító, és díszítőművész, mivel Teremtő, Alkotó, és Alakító.

Egy másik példaként az ember – mint Isten egyik teremtményének – megformálása szolgálhat. Létezéséhez elsőként ama forrás tervezésére van szükség, amelyből léte fakad, mivel egyedülálló testről beszélünk. A test szükségszerűen elsőként kerül sorra annak érdekében, hogy különféle jellegekkel lehessen felruházni, hasonlóan az építőmunkáshoz, akinek szerszámokra van szüksége, ha építeni akar valamit. Az ember összetétele nem lenne tökéletes sem víz, sem föld nélkül; mivel a föld önmagában túllontúl száraz ahhoz, hogy hajlékony és rugalmas legyen, vagy bármilyen mozgást végezhesen, ugyanígy a víz önmagában túllontúl nedves, semmi nincs, ami összetartsa, felállni sem tud, inkább csak szétfolyik. Ezért egyértelmű, hogy a nedveset megfelelő mértékben kell egyíteni a szárazzal, a végeredmény pedig az agyag lesz. Ezután még megfelelő arányú hő közvetítése szükséges, mindaddig, amíg a víz és a föld olyan elegyet alkot, hogy többé nem különülnek el egymástól. Ilyenformán az embert nem

pusztán agyagból, *hanem égetett agyagból formázták, hasonlóan a fazekas eljárásához*. Hiszen a fazekas víz segítségével formázható anyaggá alakítja az agyagot, majd kiégeti, hogy a keverék teljes mértékben összeálljon. Mindehhez víz és agyag szükséges, előre meghatározott mértékben; mivel ha ez túl kevés lenne, vagyis például nem emberi, hanem az atomok és hangyák szintjén megvalósuló tevékenységek származnának belőle, úgy a szél elfújná és a legkisebb dolog is elpusztítaná azt. Ellenben egy halomnyi agyagmennyiség sem szükséges, hiszen ez meghaladja az optimális arányt: pontosan annyi kell, amennyire szükség van – sem túl kevés, sem túl sok –, Isten számára ismert mértékben.

Mármost, mindez a tervezésre vezethető vissza, és Teremtő az Ő neve, mivel mindezeket megtervezi, Alakítónak hívjuk, mivel a tervek alapján mindent véghez visz, és Alkotónak nevezzük, mivel képes a dolgokat a semmiből feltalálni és életre kelteni. Hiszen valamit pusztán létrehozni, vagy egy előre meghatározott terv alapján megvalósítani, két különböző dolog. Erre azokat szükséges emlékeztetni, akik tartózkodnak attól, hogy a teremtést a pusztta tervezésre vezessék vissza; habár nyelvészeti szempontból van benne bizonyos logika, hiszen az arabok a cipészt teremtőnek hívják, mivel a cipő bizonyos rétegeit a többihez viszonyítva méri fel. Ezzel kapcsolatban mondja a költő:

*„Te valóban kivágtad azt,
amit létrehoztál,
Míg mások létrehoznak ugyan,
de nem vágnak ki semmit.”*

Ami az Alakító nevet illeti, oly módon kapcsolódik Őhozzá, hogy a dolgok formáját a legtökéletesebben rendezi el, és a legszebb módon alakítja őket. Ez egy a cselekvéshez kapcsolódó attribútumok közül, és senki sem képes megragadni annak esszenciális valóságát, kivéve az, aki a világot a maga teljességében, majd részleteiben is megismeri. Hiszen az egész világot egyetlen princípium uralja, és ez a világ olyan egymással kölcsönhatásban és együttműködésben lévő részekből épül fel, amelyek mindegyike a rá szabott, természetéhez igazodó feladatot teljesíti. Lévnén részei és építő elemei a mennyek – a csillagok és a földek, és bármi, ami víz és levegő és ezekhez hasonló elem, amely közöttük található. E részeket a legkörültekingetőbb módon rendezte el, olyannyira, hogy ha megbontanánk e harmóniát, a rend felborulna. Aminek felül van a helye, annak felül kell lennie, míg ami alul tölti be szerepét, az alsó régiókban marad. Hasonlóan az építőmunkáshoz, aki a falazat alsó részét kövekből építi fel, és erre helyezi a fát, nem véletlenszerűen, hanem bölcsen és megfontoltan, annak érdekében, hogy az építmény masszív legyen. Ha ellenben megfordítaná a folyamatot és a kövek kerülnének felülre, a fa pedig alulra, az épület összeomlana, hiszen nem bírná a terhelést.

Hasonló módon kellene megértenünk, mi az oka, hogy a csillagok felül, míg a föld és a víz alul találhatóak, és azt is, hogy az univerzum végtelen régióiban a dolgok milyen elv alapján rendeződnek. Ha a világegyetem különböző területeinek alapos leírásával, és a bennük kifejezésre jutó bölcsesség bemutatásával folytatnánk, az értekezés

túl hosszúra nyúlna. Bárki, aki e részletekkel kapcsolatban mélyebb tudással rendelkezik, bensőségesebben értheti meg az Alakító név jelentését. Ez a fajta rend és koncepció figyelhető meg a világ bármely pontján, legyen szó akár a legkisebb élőlényről, a hangyától egészen az atomig, sőt a hangya minden egyes szervére kiterjedően. Az állatok legkisebb szervének, a szem jellegzetességeinek megértéséhez, valóban hosszas magyarázatra volna szükség. Azonban, ha valaki nem ismeri a szem különböző rétegeit, azok számát, természetét, alakját, színét, valamint a bölcsességet, mely benne rejlik, akkor nem ismerheti sem a szem formáját, sem annak Formálóját a maga egyetemességében, csupán hétköznapi, lefokozott értelemben. Hasonló dolgok vonatkoznak minden egyes állatra és növényre; sőt az egyes állatok és növények valamennyi részére.

MAGYARÁZAT

Az ember abban az esetben képes e névben részesedni, ha lelkében azonosulni tud minden egyes létformával. Meg kell értenie minden egyes dolog természetét és formájának elrendezését, mígnem teljes mértékben átlátja az univerzum felépítését, oly módon, mintha épp szemei előtt zajlódna minden; ezután az egésztől a részletek irányába távolodik, rátekint az emberi formára, különös tekintettel a testre és annak részeire, hogy megismerje jellegüket, számukat, összetételüket és a teremtésükben, kialakításukban rejlő bölcsességet. Ezután az ember intellektuális képességeinek irányába fordul, amelyek segítségével megismer és akar. Adottságaihoz mérten ennek segítségével ismeri meg az állati és növényi létformák

minden részletét, amíg a Teljesség és annak különböző megnyilvánulásai szívébe nem vésődnek. Mindezek a fizikai léttel bíró dolgok ismeretében gyökereznek, amelyek köre jóval szűkebb, mint a spirituálisaké; ez utóbbiak körébe tartozik például az angyalok rangsorának – általános és részletekbe menő – ismerete, hogy egyenként milyen mértékben bízták rájuk az eget és csillagok elrendezését, hogy iránymutatással szolgáljanak az ember szívének, és végül, hogy vélt szükségleteik kielégítésére sarkalló ösztönökkel ruházzák fel az állatokat.

A következő módon részesülhet tehát az ember e névben: mikor megismerőként azonosul a megismert dolgokkal, amelyek megegyeznek a létezés különféle formáival. Lévéen a megismerés esszenciája abban áll, hogy a megismerő lelkében azonosulni tud a megismert formával. A forma Isten általi ismerete az indítóoka, hogy e forma megjelenik az egyénben, míg az ember a bensőben már jelen lévő forma révén képes szívvel felismerni azt. Ezek alapján válik az ember javára, ha Isten – dicsőséges és fenséges – nevei közül megismeri az Alakító nevet, hiszen amennyiben lelkében képes azonosulni e formával, mondhatni maga is alakítóvá válik, még ha csupán metaforikus értelemben is. Hiszen e kognitív formák voltaképpen kizárólag Isten teremtői aspektusának köszönhetően jelennek meg az emberben, nem saját „mindennapi” igyekezete révén, hanem sokkal inkább ama törekvésnek köszönhetően, hogy folyamatosan Isten kiáradó kegyelmének fényébe helyezze magát. Lévéen Isten – hatalmas és dicsőséges – *„nem változtatja meg, ami az emberben lakozik, amíg az ember maga*

nem változtatja meg azt, ammi benne van” (XIII. 11.).¹ Erre utalva mondta a Próféta – Isten kegyelme és béke legyen vele – „*Isten életed minden egyes napján kegyelmének ajándékait árasztja rád; élj hát vele*”. Ami a Teremtő és Alkotó nevet illeti, az embernek szintén csupán valamiféle távoli metafora révén lehetséges hozzájuk férnie, olyan értelemben, hogy a teremtés és az alkotás a megismerésből fakadó hatalom alapján megy végbe; és Isten tudást és hatalmat adott az embernek, hogy tudásának és képességeinek mértéke szerint megvalósítsa a benne rejlő lehetőségeket.

A létező dolgok két csoportra oszthatók. Az elsőbe olyanok tartoznak, amelyek létrehozása nem emberi szinten megy végbe, mint például az egek és a csillagok, vagy a Föld, valamennyi élőlényével egyetemben, a második csoportot pedig olyan dolgok alkotják, amelyek emberi erőfeszítést követelnek: bármi, ami emberek munkájára alapozódik, mint a különféle mesterségek, a politika, a vallási rítusok és a háborúk. És ha az ember arra törekszik, hogy olyan eszközök segítségével haladjon meg önmagát, amelyek alkalmassá teszik, hogy egyaránt uralkodjék lelkének változásai és a teremtmények felett, míg eljut addig a pontig, amikor olyan dolgokat alkot, melyeket korábban még nem alkottak meg, ezáltal képessé válik arra, hogy létrehozza és mások számára is érdekessé tegye azokat, feltalálva, teremtővé válik abban az értelemben, hogy ezek korábban nem léteztek. Arra a személyre például, aki a sakkot örökül hagyta ránk, azt mondják tehát, hogy „feltalálta”, „megalkotta” azt, mivel olyan dolgot hozott létre, amely korábban nem létezett. Habár tegyük hozzá, hogy

olyasmit nem magasztalhatunk, amiből hiányzik a jóság.

Hasonlóképpen vallási szertartásokhoz és rítusokhoz, politikai aktivitáshoz és különféle egyéb áldásos mesterségekhez kötődően fellelhetőek olyan elemek, amelyek egyik emberről a másikra szállnak, és ezek nyomon követhetőek egészen a legelső személyig, aki kitalálta és alkalmazta azokat. Ezek szerint arra a személyre, aki feltalálta, eltervezte és megalkotta e formákat, jogosan alkalmazható a név metaforikusan.

Az emberre ilyen értelemben használjuk ezeket – amelyek többséget alkotnak – Isten nevei közül, míg mások szó szerint jellemezhetik az embert – mint a „türelmes” és a „hálás” –, amelyeket Isten vonatkozásában használunk metaforikusan. Aligha nevezhető helyénvalónak, ha érteled ugyan a névben való részesedés mikéntjét, de figyelmed elsiklik az előbb említett hatalmas különbség fölött.

AL-HAFÍZ: A MINDENEKET- MEGŐRZŐ – A TÖKÉLETES MEGŐRZŐ

Ezt csak abban az esetben tudjuk megérteni, amennyiben a „megőrzés” szó jelentését helyesen ragadjuk meg, amit kétféleképpen érhetünk el. Az első értelmezés alapján a létező dolgok létezésének fenntartását, táplálását jelenti, melynek ellentéte a megsemmisítés. Isten a legfőbb Úr, a mennyek és a föld, az angyalok és valamennyi létező dolog megtartója – attól függetlenül, hogy hosszú, avagy rövid életűek, gondoljunk akár az állatokra, növényekre, vagy bármi egyébre. A má-

sodik – a kettő közül az egyértelműbb – megközelítés szerint megóvásról van szó, az egyensúly fenntartásáról, két olyan dolog vonatkozásában, amelyek hatásuk révén egymás kioltására törekednének. Jól példázza ezt a tűz és víz egymáshoz való viszonya, hiszen természetükből fakadóan vagy a víz oltja ki a tüzet, vagy ha a tűz győzedelmeskedik, akkor gőzzé, s ezáltal levegővé alakítja a vizet. Az ellentét nyilvánvaló a hőség és a hideg tekintetében, hiszen valamelyik mindig győzedelmeskedik a másik felett, ugyanez igaz a nedves és a száraz esetében is. A földi testek ezekből az egymás számára kölcsönösen „kedvezőtlen” elemekből épülnek fel: hiszen világos, hogy az állatok élete oly mértékben függ a természetes hőtől, hogy elpusztulnának nélküle, mint ahogy az is, hogy testük táplálásához vérre és hasonló folyadékokra van szükségük; de ugyanilyen mértékben a szilárdság is elengedhetetlen, hogy összetartsa testrészeit, főként a csontok esetében. De hidegre is szükség van, hogy ellensúlyozza az elviselhetetlen hőt, enyhítve ezáltal a keveréket, megóvva azt az elégtől, hogy a testfolyadékok ne oly gyorsan oldódjanak fel. Ezek egymás hatását kölcsönösen tompító, egymással versengő elemek. Isten – hatalmas és dicsőséges – e szembenálló és versengő elemeket összebékíti az emberben, az állatokban, a növényekben és valamennyi összetett dologban. Hiszen ha nem óvna őket, összeütköznének és szétválnának, megszűnne kölcsönös koherenciájuk, szabályos elrendezésük és ezzel együtt azon egyedi mivoltuk, amivé pontosan szabályos elrendezésüknek és koherenciájuknak köszönhetően váltak. Isten azért őrzi meg ezen elemeket, hogy erejüket

mérsékli, vagy más esetekben egyensúlyt hoz létre, amikor az egyik oldal túlzott fölénybe kerülne a másikkal szemben. Az ellentétes erők mérséklése olyan esetekben fordul elő, amikor például a hideg és a meleg hasonló mértékben nyilvánul meg, így amikor találkoznak, egyikük sem kerül fölénybe a másikkal szemben, inkább harcolnak egymással, mivel egyik sem méltóbb a másiknál, hogy felülkerekedjék, vagy hogy legyőzzék. A kettő szemben áll egymással, és az összetett dolog állagát az egymásra gyakorolt hatásokból fakadó egyensúly tartja fenn. Erre érvényes a következő megjelölés: a fizikai összetevők mérséklése.

Másodszor, létezik olyan eset, amikor a két szembenálló fél közül Isten a legyőzött oldalára áll, oly mértékig növelve erejét, hogy már ellen tud állni a domináns félnek. Például a hó kivétel nélkül mindig elemészti a nedvességet, és felszárítja azt, így amikor uralomra jut, a hűvösség és nedvesség meggyengül, míg a hó és a szárazság érvényesül. De a meggyengült elemek új erőre kapnak egy hideg és nedves elem révén, amely ez esetben a víz. A szomjúság fogalmát is ez alapján lehet megérteni, ami valójában a hideg és nedves iránti szükség. Isten teremtette a hideget és a nedvet, hogy segítse a hűvösséget és a nedvességet, amikor felülkerekedtek rajtuk, továbbá Ő teremtett táplálékot, orvosságot és egyéb, egymás hatását kiegyenlítő anyagokat, hogy amikor valamelyik felett uralomra jut az egyik oldal, a másik sikerrel vissza tudjon vágni az ellentétes hatású minőséggel: ezt nevezzük megerősítésnek. Ez kizárólag a táplálékok és a különféle gyógyszerek, a létrehozásukhoz szükséges eszközök megteremtése által, és a használatukhoz



A Tádzs Mahal és kertje

elengedhetetlen tudás révén valósul meg. Mindez Istennek ama gondoskodásából fakad, hogy megvédi az állati testeket és egyéb összetett formákat a bennük működő, egymást kioltani akaró elemek hatásától.

Ezek azon okok, amelyek megvédik az embert a benne működő elemek okozta megsemmisüléstől. De életét kívülről is fenyegeti veszély, veszedelmes ragadozók és támadó ellenfelek személyében. Isten azáltal védelmezi tőlük, hogy kémeket alkotott – szemet, fület és egyéb hozzá hasonlók –, akik elővédként figyelmeztetik az embert, ha ellenség közeleg. Aztán teremtett neki kezét és karokat a védekezéshez, amelyek páncélként és pajzsként működnek, ezen kívül olyan eszközöket, melyek támadásra szolgálnak, mint a különböző kardok és kések. Ha pedig az állatok nem képesek megvédeni magukat

ezek révén, Isten a menekülésükben segíti őket: a négylábú élőlények lábaik, míg a röpképes állatok szárnyaik segítségével tudnak elmenekülni. Ehhez hasonlóan megőrző attribútuma minden atomra kiterjed, a menny és a föld valamennyi régiójára, egészen a növények magvainak védelméig, amelyeket kemény burok óv és frissességüket nedvesség biztosítja. Továbbá ama növényeket, amelyeket nem csak a héjuk véd, Isten a belőlük kinövő tüskék segítségével védelmezi a növény életét veszélyeztető állatokkal szemben. Tehát a tüskék a növények fegyvereiként szolgálnak, hasonlóan az állatok szarvaihoz, mancsaihoz és karmaihoz.

Valójában minden egyes vízcseppnek van védelmezője, aki megóvjá a számára ellenséges hatású levegőtől. Hiszen, amennyiben vizet helyezünk egy nyitott tartályba, egy idő után levegővé változik, és az ellenséges levegő megfosztja a vizet a nedvesség tulajdonságától. Azonban, ha vízbe mártjuk, majd felemeljük és lefelé fordítjuk ujjunkat, egy vízcsepp keletkezik a végén, ami nem szakad el tőle, bár természetes volna, ha földre hullana. Ha e kicsiny állapotában azonnal elhagyná ujjunkat, a levegő kerekedne felül és átalakítaná. Ehelyett inkább addig marad függve, míg a maradék nedvesség össze nem gyűlik, így a nagyobb csepp megkísérelheti gyorsan átszelni a levegőt, anélkül, hogy a levegő kerekedne felül és transzformálhatná. Ez nem azért történik így, mert a vízcsepp – gyengeségének és az ellenség erejének valamint annak tudatában, hogy a fennmaradó nedvességet is magába kell gyűjtse – képes megvédeni saját magát. Inkább azt mondhatjuk, hogy egy angyal vigyáz rá, aki a víz esszenciájában rejlő szándék beteljesítő-

jeként működik. Valóban, egy bizonyos forrás szerint, egyetlen esőcsepp sem esik le anélkül, hogy egy angyal ne vigyázná útját, míg a földre érve megtalálja helyét. És ez valóban így van.

A megfelelő intuícióval rendelkező emberek benső látásuk révén már utaltak erre, és ebbe az irányba vezettek bennünket, nem csupán a tradíció iránti odaadásuk révén, hanem mély intuíciónk által megerősítve. Ezen felül rengeteg dolgot lehetne elmondani arról, hogy Isten milyen módon tartja fenn a menyeket és a földet és a köztük elterülő régiókat, valamint sokat lehetne még beszélni egyéb tevékenységeiről is. Ekképpen lehet tehát megismerni e nevet, nem nyelvészeti alapon, etimológiai jelentésére támaszkodva, sem pedig a megőrzés szó sejtések alapján történő hagyományos értelmezése alapján.

MAGYARÁZAT

Az emberek között az a megőrző, aki megvédi végtagjait és szívét; aki megőrzi hitéletét a harag támadásától és a vágyak csábításától, az önbecsapástól és a sátán megtévesztő mesterkedéseitől. Az ember valóban feneketlen szakadék szélén áll, körülvéve ezen – elkárhozását célzó – veszedelmek által.

AL-ZÁHIR:

A MEGNYILVÁNULT;

AL-BÁTIN:

A MEGNYILVÁNULATLAN

Ez a két attribútum szintén viszonylagos módon értelmezendő, lévén ami nyilvánult, egyfelől nyilvánvaló lehet, másfe-

lől rejtve maradhat. Azonban nem lehet egyszerre megnyilvánult és megnyilvánulatlan ugyanabban a tekintetben; az érzékelés valamely formájához kapcsolódóan leplezetlen lehet, míg más szempontból leplezett. Hiszen a dolgok csupán a különböző érzékelési módok viszonylatában megnyilvánultak, vagy megnyilvánulatlanok. Ha Istent – dicsőíttessék és magasztaltassék – vesszük példaként, rejtve marad az érzéki észlelés számára, valamint a képzeletünkre hagyatkozva, azonban bizonyos következtetések révén az intellektus számára nyilvánvalóvá válhat. Erre a következő ellenvetés tehető: Istennek – az érzéki észlelés számára – rejtett voltához nem fér kétség; de az már felfoghatatlan, miként válhatna az értelem számára nyilvánvalóvá, hiszen azt nevezzük megnyilvánultnak, amihez nem fér kétség, és amely dolog észlelésében az emberek között nincs eltérés; az ilyen téma megosztja az embereket, akkor tehát hogyan lehetne egyértelmű? Ehhez azt kellene belátni, hogy Ő rejtve marad megnyilvánulásaiban, megnyilvánulása intenzitásának köszönhetően, mivel megnyilvánultsága az oka megnyilvánulatlanságának, lévén a Belőle kiáradó fény miatt nem látható a Fény, ami Ő maga. Ezért van az, hogy bármi, ami túllépi saját határait, az ellentétébe fordul.

Lehetséges, hogy egy példa segítségével sikerül rávilágítani eme elsőre megdöbbentőnek és erőltetettnek tűnő tanítás értelmére: ha példának egy író által használt kifejezést vennél, arra következtetnél, hogy létezik egy író, aki nagy tudással rendelkezik, kompetens, képes hallani és látni, és ez egyben azt is jelentené, hogy bizonyos vagy az előbb említett attribútumok létezésében. Továbbá,

amennyiben leírva látnád e kifejezést, tökéletesen bizonyos volnál az író létezése felől – aki nagy tudással rendelkezik, hozzáértő, képes hallani és látni, valamint élő –, annak ellenére, hogy egyetlen kifejezésen kívül semmi egyéb nem utal létezésére. Azonban hasonlóképpen, ahogy e szó világos bizonyítékul szolgál az író sajátosságai felől, ugyanígy nem létezik egyetlen részecske sem a földön és a mennyekben, nincs olyan bolygó, csillag, nap vagy hold, állat vagy növény vagy jellegzetesség, amely önmagában ne utalna egy mindent megtervező, elrendező, és megfelelő minőségekkel felruházó Szervező szükségszerű jelenlétére. Továbbá az ember nem tekinthet úgy önmagára – különféle testrészei, külső, vagy benső szerveinek elrendezése, működése és egymással együttműködő funkciói, valamint az ember akaratától függetlenül meglévő, különböző jellemzőinek és állapotainak kapcsán – hogy benne ne az őt teremtő, meghatározó és elrendező princípium ékesszóló bizonyítékát lássa. Így van ez mindennel, legyen szó külső vagy benső érzékelésről.

Tanúságtétel tekintetében a dolgok különbözhetnek egymástól, hiszen valamelyek tanúságot tesznek, míg mások nem, mindazonáltal a bizonyosság végül mindenre kiterjed. Habár számos bizonyosság homályban, vagy egyenesen rejtve marad előlünk, ez pontosan bizonyosságuk intenzitása következtében van így. Például a legnyilvánvalóbb dolgokat érzékeink segítségével észleljük, közülük is a legnyilvánvalóbbakat a látásra támaszkodva; a látható dolgok sorában a legnyilvánvalóbb a Nap fénye, amely megvilágítja a dolgokat, és amely révén minden megnyilvánulttá válik. Akkor hogyan lehetséges az,

hogy ami által minden megnyilvánulttá válik, önmaga mégsem nyilvánult meg? Ez a kérdés sokaknak nehézséget okoz, ezért így okoskodnak: a színes – például fekete, vagy piros – dolgok csupán a saját színüket tartalmazzák, anélkül hogy ehhez valamiféle sugárzás vagy fény párosulna. Azonban, hasonlóan a nappal és éjszaka váltakozásából fakadó eltérésekhez, a színes dolgokra vetülő fény és árnyék okozta érzékelési különbség mutatja meg e kétkedőknek a színes dolgokban megmutakozó fény jelenlétét. Hiszen éjszaka a Nap is megnyilvánulatlanak tűnik, és azt is gondolhatnánk, amikor nappal sötét dolgok takarják el, hogy hatása a színes dolgokra nem terjed ki. Ezek szerint kontraszt figyelhető meg azon dolgok között, melyeket megvilágít és melyekre hatása kiterjed, valamint azok között, amelyek sötétben maradnak, és amelyekre árnyék vetül. Tehát a fény létezése a fény hiányából érthető meg, ha a hiány állapota mellé a létezés állapotát helyezük; a különbség egyértelműen érzékelhető, holott a szín intenzitása mindkét esetben ugyanaz marad. Így, amennyiben a Nap fénye az ember számára látható valamennyi dologt körülölelné anélkül, hogy valaha is elrejtőzne, mindig mindent ugyanabban a formában érzékelnénk, és lehetetlen volna belátnunk, hogy a fény – a színek alakulásáért is felelős – létező dolog, annak ellenére, hogy a legnyilvánvalóbb a világon, hiszen általa válik minden láthatóvá.

Tegyük fel, hogy Isten – szent és magasságos – megszűnne létezni, vagy némely dolog elől elrejtene magát, a mennyek és a föld összeomlana, minden az Ő fényétől elválasztott lenne, ekkor a kétféle állapot közti különbség nyilvánvalóvá válna és kétségtelen bizonyágot

szereznék Léte felől! Amennyiben minden dolog lényege szerint megegyezik abban, hogy tanúságot tesz, és minden állapot egy meghatározott rend szerint követi egymást, annyiban éppen ez az oka annak, hogy Ő Megnyilvánulatlan legyen. Így tehát dicsőítsük Őt, akit saját fénye és megnyilvánulásai intenzitása rejt el teremtményei elől: Ő a Megnyilvánult, akinél nincsen nyilvánvalóbb, és a Megnyilvánulatlan, akinél nincsen rejtettebb.

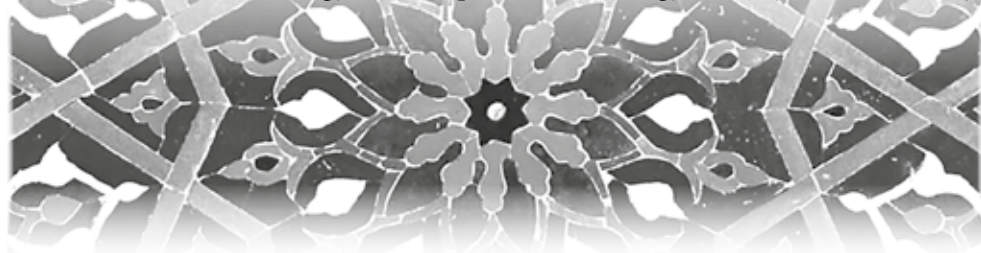
MAGYARÁZAT

Nem szabad csodálkoznod, hogy – Isten attribútumai között – ilyen látszólagos ellentmondást találsz, hiszen értelmünk, ami emberré tesz bennünket, szintén egyszerre megnyilvánult és megnyilvánulatlan. Abban a tekintetben nevezhető megnyilvánultnak, amennyiben bölcs és fegyelmezett tetteink gyümölcsként erre következtetünk, ám rejtve marad, ha érzéki észleléssel fordulunk felé. Léven érzékszerveink csupán „bőrünk aggatékai”, és egy embert nem látható „bőre” tesz emberré. Hiszen, annak ellenére, ha bőrét megváltoztatnánk, vagy egyéb testrészeit kicserélnénk, még önmaga maradna, attól függetlenül, hogy mit változtatunk a testen. Az is lehetséges, hogy egy ember egyetlen testrésze sem az már, mint ami gyermekként az övé volt; lehetséges, hogy hosszú idő alatt felbomlott, és az elfogyasztott táp-

láléknak köszönhetően alakult olyanná, amilyen, azonban ez nem érinti természetét. Hiszen valódi természete rejtett az érzékek számára, ám az értelem számára nyilvánvalóvá válik tettei és eredményei révén.

AL-NÚR: A FÉNY
– A LÁTHATÓ, AMI ÁLTAL
MINDEN LÁTHATÓVÁ VÁLIK,
MINTHOGY 'FÉNYNEK'
NEVEZIK AZT, AMI
ÖNMAGÁBAN LÁTHATÓ
ÉS MÁS DOLGOKAT
LÁTHATÓVÁ TESZ

Annak alapján, hogy a létezés a nem-létezés ellentéte, a látható dolgokat nem lehet a létezéshez kapcsolni, hiszen nincs olyan sötétség, mely sötétebb lenne a nem-létezésnél. Joggal nevezik fénynek mindazt, ami mentes a nem-létezés sötétségétől, sőt a nem-létezés lehetőségétől, és ami – a nem-létezés sötétségéből – mindent a megnyilvánult létbe von. A létezés egy, az Ő esszenciájából sugárzó, minden dologra kiáradó fény, hiszen Ő *a mennyek és a föld fénye*. És miként a Nap fényének nincs egyetlen részecskéje sem, mely ne a fényét adó Nap létére utalna, ugyanúgy a mennyek és a föld létezői körében sem akad egyetlen olyan atom, amely



nek pusztá létezése alapján az ember ne a szükségszerű létre – melytől létezése fakad – vezetné vissza saját létezői létét. Mindazon dolgok, amelyeket a Megnyilvánult névvel kapcsolatban megjegyeztünk, segítik a fény jelentésének megértését, és hozzájárulnak az önkényes értelmezések mellőzéséhez.

AL-DZSALÍL:
A FENSÉGES – AZ, AKIT A
FENSÉG ATTRIBÚTUMAI
JELLEMEZNEK

A fenség attribútumai a hatalom, uralom, megszentelés, tudás, bőség, tekintély és egyéb korábban említett jellemzők. Az, aki tökéletesen egyesíti ezeket, abszolút fenséges, míg akit e tulajdonságok némelyike jellemez csupán, azt az egyes attribútumok birtoklásának mértékéig nevezhetjük fenségesnek. Így az abszolút mértékben fenséges nem lehet más, mint Isten – hatalmas és dicsőséges. Ahogy a Magasságos az esszencia tökéletességére utal, a Fenséges pedig az attribútumok tökéletességére, abban az értelemben a Hatalmas egyszerre jelenti az esszencia és az attribútumok tökéletességét, az intellektuális intuíció által megragadva – feltéve, hogy az intellektuális intuíció öleli fel az intellektuális érzékelést, és nem fordítva.

Ezen túlmenően, amikor a fenséges-ség attribútumai az – őket felfogó – intellektushoz kapcsolódnak, szépségnek nevezzük őket, akit pedig jellemeznek, szépnek. A „szépséges” kifejezést először a látható külső formákra alkalmazták, addig a mértékig, amíg érzékelésükre a

látás alkalmasnak bizonyult, majd később az intuíció által megragadható benső formákra, amelyek alapján valamiről kijelenthető: „jó és szép magatartás”, vagy „szépséges elrendezés”, amiket sokkal inkább az intuíció, mint a látás segítségével vagyunk képesek felfogni. Amikor egy benső forma tökéletes, megfelelő arányokkal rendelkezik, és a hozzá illő, szabályszerű módon egyesíti mindazon attribútumokat, melyek jellemzik, akkor a – formát megragadni és adaptálni képes – benső intuícióhoz kapcsolódóan szép e forma, úgyhogy aki megpillantja, összehasonlíthatatlanul nagyobb és más minőségű örömet, boldogságot, izgalmat fog tapasztalni, mint a csupán külső látására támaszkodó szemlélő. Isten – dicsőíttessék és magasztaltassék a neve – az egyedüli, aki valódi és abszolút módon szép, mivel a világ összes szépsége, tökéletessége, ragyogása, vonzereje az Ő esszenciájának fényéből, valamint attribútumainak lenyomataiból származik. Sem aktuálisan, sem potenciálisan nincs olyan létező a világon, aki versenyre kelhetne Vele az abszolút tökéletesség tekintetében. Ezért aki megismeri Őt, vagy az Ő szépségét kontemplálja, olyan fajta gyönyörűséget, boldogságot, örömet tapasztal, hogy megveti a Paradicsom által kínált boldogságot, valamint a fizikailag érzékelhető dolgok szépségét. Valóban nem lehet összevetni a külső dolgok szépségét és az intellektus által megragadható benső szépséget.

E szó jelentéséről már korábban el-távolítottuk a fátylat a *Szerelem Könyve (Vágy, Intimitás és Elfogadás)* című munkánkban. Ha már egyszer meghatároztuk, hogy Ő szépséges és fenséges, akkor az, aki képes felfogni szépségét, minden

szép dolgot szeret és kíván majd. Ezen okból kifolyólag szeretik Istent, akik ismerik Őt, miképpen azok szeretik a megnyilvánuló szép formákat is, akik látnak, és nem azok, akik vakok.

MAGYARÁZAT

Az emberek között fenséges és szép, a ki nek benső tulajdonságai oly mértékben vonzóak, hogy örömet szereznek a megkülönböztetés bölcsességével rendelkezők számára; a külső szépség csekélyebb jelentőséggel bír.

AL-GHAFFÁR: AKI TELVE VAN MEGBOCSÁTÁSSAL – AKI NYILVÁNVALÓVÁ TESZI AZT, AMI SZÉP, ÉS ELREJTI AZT, AMI ELLENSZENVES

A bűnök azon dolgok sorába tartoznak, amelyeket Isten leperszerűen elfed ebben a világban, és tartózkodik attól, hogy „megbosszulja” az elkövetkezőben. A megbocsájtás ebben az értelemben: elrejtés.

Az emberhez fűződő első elfedés, hogy testének azon részeit, amelyeket a szem visszataszítónak talál, Isten a test belsejébe zárja, elfedve azokat külső szépsége által. Mily hatalmas a különbség az ember külseje és belső szervei között, tisztaság és tisztátalanság, szépség és rútság tekintetében! Fontold meg, mi az, amit nyilvánvalóvá tesz, és mi az, amit elrejt.

A második elfedés azzal kapcsolatos, hogy Isten az ember szívének legbensőbb régióit tette elítélendő gondolatai és csúf szándékai rejtekhelyévé, hogy senki se fedhesse fel titkait. Ha az emberek kideríthetnék, hogy embertársuk fejében

milyen gonosz gondolatok születnek, vagy lelke miféle megtévesztő és hazug érzéseket rejt, meggyűlölnék őt; valóban, lépéseket tennének, hogy elvegyék életét és elpusztítsák. Fontold meg, titkaink és gyenge pontjaink mily módon rejtettek mások elől!

A harmadik elfedés abban áll, hogy Isten megbocsátja azon bűneinket, amelyek alapján megérdemelnénk, hogy valamennyi teremtmény előtt megszégyenítsen bennünket. Valóban ígéretet tett arra, hogy *gonosz cselekedeteinket jó tettekre változtatja*, hogy undorító bűneinket éretnyes cselekedeteink érdemeivel fedje be, amennyiben igaz emberként halunk meg.

MAGYARÁZAT

Ahhoz, hogy eme isteni névvel azonosulni tudjunk, el kell rejtünk másokkal kapcsolatban azt, ami bennünk elrejtetni való. Ahogy a Próféta mondta – Isten áldása és béke legyen vele: *„annak az embernek, aki elrejt egy hívő embertársa, felebarátja gyengeségeit, Isten el fogja rejteti az ő gyenge pontjait a feltámadás napján”*. Azt az embert, aki másokat rágalmaz, aki más ügyeiben vájkál, és aki a „szemet-szemért, fogat-fogért” elvet követi, ettől az isteni attribútumtól egy fal választja el. Valójában, aki ezzel a minőséggel rendelkezik, kizárólag olyan dolgokat hoz nyilvánosságra, melyek Isten teremtői aktusának legszebb és legjobb példái. Minden teremtmény szükségszerűen egyszerre tökéletes és tökéletlen, szép és csúnya, így ezen isteni névből az részesülhet, akinek szeme átsiklik a rútság fölött, viszont a szép nem kerül el figyelmét. Jézusról jegyezték fel a következő történetet – Isten áldása legyen vele –, hogy amikor egy döglött kutya mellett haladt el, mely irtó-

zatos bűzt árasztott, követői megjegyezték: „milyen undorító szaga van ennek a dögnék!” Jézus ellenben – béke legyen vele – ekképpen szól: „mily gyönyörű fehérek a fogai!” – ilyen módon figyelmeztetve arra, hogy bármivel kapcsolatban mondjunk is valamit, az a benne lévő legjobbról, legszebből szóljon.

**AL-HASZÍB: A KIELÉGÍTŐ
– AZ, AKI KIELÉGÍT, HISZEN
RAJTA KÍVÜL NINCS MÁSRA
SZÜKSÉGE ANNAK, AKI
HOZZÁ TARTOZIK**

Isten – dicsőíttessék és magasztaltassék a neve – minden egyes dolog mércéje, és aki mindeneket kielégít. Képtelenség lenne ezen attribútumot, a maga esszenciális valóságában, Istenen kívül másra is alkalmazni, hiszen ahhoz, hogy bármi kielégítő legyen, önmagában kell lennie mindannak, ami létezéséhez, létezésének állandóságához, valamint létezésének tökéletességéhez szükséges. A létezők között nincs semmi, ami önmagában elegendő oka volna saját létezésének, kivéve a hatalmas és dicsőséges Isten [aki ennélfogva nem a létezők egyike – *A ford.*], hiszen egyedül Ő az, aki mindeneknek elegendő oka, nem csupán néhány dolognak. Egyedül Ő a leghatalmasabb, olyan értelemben, hogy minden dolog Tőle nyeri létezését, Ő tartja fenn a létezőket, és teszi tökéletessé létezésüket.

Nehogy azt gondold, hogy ha étel, ital, föld, ég, napsütés vagy bármilyen hasonló dolog szükséges számodra, nem Őrá van szükséged. Ő az, aki minden szükségletered kielégíti, azáltal, hogy ételt,

italt, mennyet és földet teremt, tehát számodra egyedül Ő szükséges. Ahogy azt sem szabad gondolnod, hogy nem Isten az, aki az anya személyében gondoskodásra szoruló csecsemő számára védelmet nyújt és minden igényét kielégíti. Valóban – a hatalmas és dicsőséges – Isten tartja számon a gyermek igényeit, hiszen Ő teremtette az anyát, emlőibe a tejet, és az útmutatást is, hogy a csecsemő miként táplálkozzék. A gyengédséget és a szeretetet is Ő ültette az anya szívébe, hogy élvezettel fogyaszthassa a gyermek, amikor keblére vonja és tejjel kínálja. Kizárólag ilyen módon lehet a jólétet biztosítani, és csak Isten birtokolja e képességet, hogy megteremtse a gyermek számára. Tegyük fel, ha valaki azt mondaná, hogy a gyermek számára elegendő csupán az anya, valamint csak rá van szüksége, és elhinnéd, továbbá nem mondanád a következőt: aligha elegendő az anya a gyermeke számára, hiszen tejjre van szüksége, és miképpen tudna gondoskodni az anya gyermekéről, ha nincs teje? Ehelyett pedig a következőképpen szólnál: a csecsemőnek valóban tej szükséges, de az anyától kapja a tejet, tehát az anyján kívül nincs szüksége másra. Akkor azonban tisztában kellene lenned azzal, hogy a tej nem az anyától származik, hanem az anyával együtt Istentől – dicsőíttessék és magasztaltassék a neve –, könyörületessége és nagylelkűsége révén. Hiszen kizárólag Ő az, aki minden egyes dolog számára szükségeltetik; Rajta kívül semmi nem létezik, ami egyedül önmagában elegendő volna bármi számára. Azt lehet mondani, hogy a dolgok egymástól függenek, ugyanakkor minden dolog Isten – dicsőíttessék és magasztaltassék a neve – hatalmától függ.

MAGYARÁZAT

Ehhez az attribútumhoz az ember csak egy távoli metafora révén képes hozzáférni, vagy egy általánosan elfogadott uralkodó nézet alapján. Metaforikusan a következőhöz hasonló: még ha valaki egyszemélyben elegendő is ahhoz, hogy folyamatosan gondoskodjon gyermekéről, vagy a tanítványát olyan szintre juttassa, hogy már ne szoruljon senki segítségére, ő akkor is csupán eszköze az elegendőségnek, és nem önmagában elegendő. Léván Isten – dicsőíttessék és magasztaltassék a neve –, aki kielégít, és mivel az ember sem saját erejéből nem képes fennmaradni, sem önmaga számára nem elégséges, hogyan lehetne elegendő mások számára?

Egy népszerű nézet szerint pedig ehhez hasonló: még ha valaki elegendőnek is tűnik önmagában, és nem eszközként tekintünk rá, annak ellenére sem nevezhetjük egyedül elegendőnek, hiszen szükséges számára egy hely, amely teret ad tevékenységének és elégséges voltának. Azonfelül, a lényeket szem előtt tartva ez a legcsekélyebb érvennyel bír, lévén az embernek elsősorban a tudás forrását rejtő szívre kell támaszkodnia, hogy képes legyen megfelelő iránymutatást adni. A gyomor pedig azáltal tesz bennünket alkalmassá feladatunk ellátására, hogy az ételt befogadja és a testünk számára táplálékká alakítja. Mindezek, és sok egyéb

dolog, melyekre az embernek szüksége van, nem értelmezhetőek racionálisan, és nem függenek szabad akaratától. Hiszen a legalapvetőbb cselekvések végrehajtásához is szükséges egy alany és egy befogadó, amelyek során az alany önmagában nem elegendő. Ez egyedül Istenben valósul meg – aki hatalmas és dicsőséges –, mivel Ő egyszerre a tettek és a befogadásukra alkalmas helyek teremtetője, kiterjesztve a befogadás körülményeire és mindenre, ami ehhez kapcsolódik. Azonban előfordulhat, hogy valaki spontán módon, a körülmények figyelembe vétele nélkül állítja azt, hogy a cselekvés kivitelezője önmagában elegendő a feladat megvalósításához; ebben az esetben azt kell mondjuk, hogy nem ez a helyzet.

Az ember számára a fentiekből következő vallásos tanulság az, hogy egyedül Isten elégíti ki, aki akaratában és indítékaiban is kifejezésre jut, így mást nem akar, kizárólag Istent. Szívét sem a Paradicsomba való jutás gondolata, sem pedig a pokol bugyraitól való megmenekülés ne terhelje, helyette törekvései kizárólag Istenben szívódjanak fel. És ha Isten megmutatkozik a maga fenségében, az embernek a következőképpen kellene szólnia: ez kielégítő számomra, mivel Rajta kívül semmit nem akarok, azzal pedig nem törődöm, hogy Rajta kívül elveszíték-e valamit, vagy sem.

Fordította: Szőke Zoltán

Jegyzetek

* Forrás: Al-Ghazali: *The Ninety-Nine Beautiful Names of God*. Cambridge, 2013, The Islamic Texts Society, 68–74, 106–113, 134–137, 145. o. Az angol fordítás lábjegyzeteit a magyar változathoz elhagytuk. – *A szerk.*

¹ Serdián Miklós György fordításában: „Isten nem változtat egy nép helyzetén mindaddig, amíg az emberek maguk nem változtatnak azon, ami a lelkükben van.” *A Korán*. Budapest, 2010, EPL Kiadó, 155. o. – *A szerk.*



„HOSSZÚ, SZAKADATLAN KAPCSOLAT, SZABAD, MŰVÉSZI
SZEMLÉLET, FIGYELÉS A HALK JELEKRE ÉS MOZZANATOKRA,
BELSŐ KÖLTŐI LÉT, GYAKORLOTT ÉRZÉKEK, EGYSZERŰ ÉS
ISTENFÉLŐ LELKÜLET: EZEK A TERMÉSZET IGAZ BARÁTJÁ-
NAK LÉNYEGI KÖVETELMÉNYEI, AMELYEK NÉLKÜL SENKI
SEM JUT EL KÍVÁNSÁGA BETELJESÜLÉSÉIG.”

NOVALIS



Adrian Zingg: A Prebischkegel (1800 körül)

KÜHÁR FLÓRIS

A MISZTIKUS TERMÉSZETSZEMLÉLET ALAPJAI*



szemlélet nem pusztán az érzet-
elemek összege; a szemléletben
az alanyi tudat és a tárgyi be-
nyomások sajátos egységbe lépnek, mely
úgy a tárgyi mozzanatok kiegészítésére,
átalakítására vezet, mint az alanyiaknak
színessé, változatossá tételére.

A természetszemléletben is így egye-
sül az alanyi és tárgyi világ. A lélektan
régirányai az élményeket atomizálták
és nem vették észre, hogy az úgynevezett
elemi élmények is egy magasabb szinté-
zis egységesítő működésének eredményei.
Hogy hogyan nézzük és minek nézzük
azt a világot, mely tudatunkban az inger-
benyomások révén tükröződik, hogy a
szín és fény sajátos egyvelegének nézzük-e
vagy atomok összegének; hogy véges-
végig anyagi jellegűnek valljuk-e vagy
pedig meglátjuk benne a szellemszülte
vonásokat, az végeredményben alanyi
igazodásunktól (*Einstellung*), egész világ-
nézetünktől függ.

A természetszemléletnek könnyű né-
hány típusát megkülönböztetni. Hisz
oly éles különbségek vannak például a
tudós és a *művész* természetszemlélete
közt. Az egyik a *valóság*, a másik az *érték*
világát szemléli az előtte álló tárgyon; az
egyiket a *törvényszerű*, a *szükséges* ér-
dekli, a másikat az *egyedi*, a meg nem
ismétlődő.

Hogy a vallás is sajátos típusokat te-
remt a természetszemléletben, az magá-
tól értetődő. A vallásos tudatnak jellemző
sajátsága, hogy mindent a saját fényében
akar szemlélni, hogy látszólag egészen tá-
volálló jelenségeket is belekapcsol a vallás
centrális eszméinek hatáskörébe. A veréb
a háztetőn – és a hajhullás – a hegyi be-
szédben is a Gondviselés eszme körének a
szemléltetői.

Az egyszerű hit éppúgy, mint a *fides*
quaerens intellectum ('megértést kereső hit')
megtalálja a hitben azokat a mozzana-
tokat, melyek természetszemléletét kö-
zelebről meghatározzák. Ily eszmék a
kereszténységben: a világ teremtett vol-
ta, mely épp ezért az Istenre úgy mutat
rá, mint okozat az okra; a természetben
megnyilvánuló törvény és célszerűség,
mint az isteni bölcsesség művei; az egész
természeten végigvonuló isteni Gondvi-
selés.

A keresztény természetszemlélet alap-
jai tehát adva vannak. Aki a hitéből él,
akinek a lelkében a hívő világnézet és a
tudomány összhangban állnak, az meg-
találja a maga helyét a természetben és a
természetet is el tudja helyezni Istenhez
való viszonyában.

Gustav Theodor *Fechner* a mechanisz-
tikus természetszemléletet a *sötétlátással*
(*Nachtansicht*) hasonlítja össze; a termé-

szetnek más a képe az éjszakában és más a képe nappal. Fechner a *pánpészichizmus* szemléletében látja a természet *nappali látását (Tagesansicht)*. A tudomány megelégszik a *sötétlátással*, a bölcselet a világszellem működését látja minden sejtben és ebben áll a nappali látása.

Ez is egy példája annak, hogy a természetszemlélet a különböző világnézetek ütközőtere és próbaköve.

A keresztény hitnek is van *sötétlátása* és van *nappali látása*. Pseudo-Dionüsziosz Areopagitész¹ és az ő nyomán Keresztes Szent János² kifejti, hogy a hit látása sötét: ezt a látást egyenest az éjszaka legsötétebb részével, az éjféllal hasonlítja össze Keresztes Szent János. Bár a *nappali* látás nem adatik meg addig, míg az Istent csak *per speculum in enigmate* ('tükrön át rejtvényben') szemléljük, mégis a hit homályát a misztikus kegyelmek mindjobban világosságra derítik és a sötétlátásból, ha nem is nappali, de legalább *hajnali látás* lesz.

Hozzá vagyunk szokva, hogy a kereszténységet a természettel szembe állítsák, hogy az antik természetszemlélet derűjét a keresztény természetutálattal hozzák ellentétbe. Apriorisztikus elméletek akarják észrevétlen hagyni a zsol-tárok természetlírikáját, himnuszait, a próféták fönséges szimbolizmusát és természetmegszemélyesítését, a hegyi beszéd üde rápillantását a világra csak azért, hogy annál jobban rámutassanak a sóhajtozó természetre, a siralom völgyére.³ Ezek az apriorisztikus elméletek rendszerint a misztikusok tanúságára hivatkoznak, hogy „a természetet el kell hagyni”, „le kell győzni”, „meg kell ölni”, hogy a természet a „*tiszta semmi*” stb.

Azok, akik a középkori embert egy ilyen *weltfluchtos* sémába szorítják bele,

megleپödnek azon, hogy van a reneszánsz előtt is természetszeretet, igaz, hogy épp csak Assisi Szent Ferencnél hajlandók ezt észrevenni.

Mindenesetre jellemző, hogy épp kétszáz évvel Assisi szentje előtt a bakonyi hegyek közt remetéskedő *Szent Gellért*, éppúgy barátokozik vadállatokkal, igyekszik gondjukat viselni,⁴ mint később Assisi Szent Ferenc. Mivel nem a *Fioretti* jegyezte fel e vonásokat és Sabatier nem volt hajlandó őket fölfedezni – úgy sem illettek volna bele előítéletes gondolkodásába –, azért még mi sem adtunk fel iskolai dolgozatokat Szent Gellért természetszeretetről.

A középkoreleji gondolkozás egyik első képviselőjéről, *Canterbury Szent Anzelm*ről hasonló vonásokat jegyzett fel életírója.⁵

Míg Anzelm Heyse nevű birtokára ment, az általa eltartott gyermekek az úton egy nyulat vettek űzőbe kutyákkal. A nyúl Anzelm lova alá menekült. Anzelm megállította a lovat. A kutyák körülvették az üldözött állatot, feléje kapkodtak, de a ló alúl nem tudták kiűzni. A kíséret egyes tagjai mosolyogtak ezen a jeleneten. Anzelm szeme könnybelábadt és így szólt: „*Nevettek! De ezen szerencsétlen állatnak nincs semmi örvendezni valója. Ellenségei veszik körül és életének megmentését tőlünk várja. Így jár az emberi lélek is, midőn elhagyja a testet. Mindjárt ott vannak elene az ördögök*”. Aztán harsányan megtiltotta a nyúl további üldözését, a kutyákat elűzette és örömmel nézte, hogy vágatott a megszabadult nyúl a mezőn az erdők felé.⁶

Egy másik, ehhez hasonló eset a szent életéből:

Egy gyermek játszik egy madárral. A madár lábára cérnaszál van kötve; ha felrepül, a gyerek visszarántja. Szent Anzelm megsajnálja a madarat és szeretné azt megszabadítani. Egyszerre elszakad a szál, a madár elrepül. Szent Anzelm odafordul kísérőihez: „Láttátok a gyermek játékát? Éppígy játszik az ördög a bűnös lélekkel. Befogja a szenvedélyek hálójába; ha feltámad benne a bánat, úgy tesz, mintha szabadon engedné. De mindig visszarántja őt a megszokás hatalma. Csak akkor szabadul meg, ha nagy erőfeszítés mellett az Isten kegyelme elszakítja a bűnszokás szálait.”⁷

De hiszen ez másképp alig volna elgondolható azok számára, akiket ma is megkap az esztétikus természetszemléletnek az a varázsa, mely például Subiaco, Montecassino, Göttweig, Melk, Tihany alapítóit arra sarkalta, hogy a környék legszebb pontját válasszák ki állandó lakóhelyül.⁸

A MISZTIKUSOK TERMÉSZETSZEMLÉLETE

A keresztény misztikus egyáltalán nem áll idegenül a természet világában. Ha nem is érzi magát egynek azzal, aki a természet változékony arca mögött mint ősváló létezik, mint a buddhista misztikus; ha nem is gondol arra, hogy ő is csak egy tagja az atomok ama komplexumának, melyből az egyetlen anyag áll; ha nem is hajlandó személyiségét megtagadva magát a „világlélek” egy megnyilatkozásának tartani, mégis érzi, tudja, hogy rokonságban áll a nagy természettel. Ez a rokonság onnét ered, hogy az embernek is, a természetnek is egy az atyja, mind-

kettőjüknek a mennyei Atya adta a ruhát, a díszet, a táplálékot – a hegyi beszéd szerint. És egy a célja: dicsérni, magasztalni – ki-ki a maga módján és tehetsége szerint – az Istent. Ezt a viszonyt érezni ki a szeráfi szent *Naphimnusz*ából.

A keresztény misztika megtalálja az egyénnek és a természetnek a kapcsolót, de még buzgóbban keresi az Istennek és a természetnek a viszonyát. Hiszen a modern természetszemlélet mögött is alapjában a természetistenítés áll. A reneszánsz természetszemlélete (Girodano Bruno, Spinoza) óta elvész a modern gondolkodás egyik irányában a transzcendens Isten eszméje; az Isten maga lesz a természet. A modern természetrájonásnak ebben a metafizikai állásfoglalásban vannak a gyökerei. Amely világszemlélet azonban az Istent annyira kitolja a világ fölé, hogy a világgal való érintkezését is elveszti, abban az Isten lesz az igazi való; a világ, a természet pedig árnylét, nemlét, a léthiány; az anyag maga a *rossz*, mint a platonizmus különböző változataiban, főleg egyes gnosztikus irányoknál.

A keresztény misztikus tantételeit a skolasztikus teológiából veszi és így az Isten és a világ viszonyát is annak módjára gondolja el. Természetszemlélete csodálatos finomsággal őrzi az Isten transzcendenciája mellett az ő immanenciáját. És mivel a világfölötti Istent látja sokféle módon a természetben, azért érzésvilága megittasodik a természet szépségétől.⁹

Íme néhány példa:

„Isten a szépség, ki az eget és földet ékesíti. Ő a vagyón, melyből minden teremtmény kiáradt és lényege szerint mégis benne maradt. Ő az égnek, földnek, minden teremtettnél lénynek a pompája. Ő az élet, kiben minden él, ami lett és ami lesz. Ő

a győzelem, kiben minden legyőzetik. Ő a korona, mivel a győztest koronázzák” (Ruysbroeck).

A bölcslő pontosan különböztet a Teremtő és a teremtmény tökéletessége közt. A misztikus, bár tudja a különbséget, *érző intuíciójával* mégis feltartóztatlanul megragadja az Istent abban, ami voltaképp *nem* az Isten, csak az ő műve.

Ezt fejt ki Blossius: *„Ha a keresztény ember a természetben valami szépet, kedveset, a teremtményben tökéletest lát, vonatkoztatva Istenre, aki ősforrása mindennek. Ragadja meg őt, az esendő teremtmények fölé emelkedvén szeretettel”*.

Mi jogosítja fel a misztikust erre az Istenhez emelkedésre? Blossius így adja meg az okot: *„Minden tökéletesség, mit a teremtményben szétszórtan találunk, benne egységben van; őbenne van a dolgok ősformája, ősképe; őbenne van minden lét. Hisz örök mindentudásában tartja mindazon viszonyokat és eszméket, melyeket megteremt”*.

„Az eszme szerint mi is öröktől vagyunk az Istenben. Benne vagyunk és voltunk nemteremtett módon, mert az ő ismeretében a dolgoknak örökké életük van és ők maguk az élet”.

„Ebben a látható világban azonban a dolgok, miket látunk, csak jelképei és jelei az Igaznak és idővel elpusztulnak, eltűnnek.”

Íme, hogy használja fel a misztikus természetszemlélet a platonista eszmetant, melynek ágostoni átalakítása a keresztény *exemplarizmus*; ez főleg a Szent Tamás előtti ferences és domonkos filozófiában fejlődött ki.

Ennek a hatása alatt mondanak a misztikusok olyan tételeket is, melyek vesztélyesen emlékeztetnek a „Deus est esse

omnium” tételre, melyet panteisztikus színe miatt Szent Tamás is korrektúráz,¹⁰ hogy csak mint ható-ok és minta-ok mondható az Isten minden valóság lényegének. Ez az exemplarizmus magyarázza a misztikusok egyes látomásait is.

Folignói Szent Katalin írja például: *„Mikor egy napon a templomban voltam, nagyon édes beszédet hallottam, mely egész lelkemet megerősítette. Szólt hozzám az Isten: »Csak én és senki más tudlak téged megvigasztalni«. Abban a pillanatban kinyíltak lelkem szemei és láttam az Isten teljét, melyben együtt volt az egész világ: a tenger széle és vége, a tó és mindennek mélye; és mindazon dolgok, melyek leírhatatlanul bizonykodnak az Isten hatalmáról. Csodálkozva áradt ki a lelkem: Hogy tele van ez a világ Istennel! És így láttam, hogy a világ egész kicsi, de az Isten hatalma minden fölött áll és mindent betölt”*.

Ugyanez az alapja a létesítő okság bekapcsolásával annak a módnak, ahogy a teremtmények tökéletességein az isteni vonásokat a misztikusok fölismérik. Az egész természet az Isten *nyomát (vestigium)* viseli és a szellem hordozza az ő *képét*. Ezért a természet egyes tényei: jelek (*signum*) és képek (*imago*) az Isten felismerésére.

A természetszemlélet ez a módja egy másik alapigazságot is értékesít; ez az Istennek mindenüttvalósága, *omnipresentiája*. A misztikusok ezt sajátos módon tapasztalják meg önmagukban és a természetben.

„Kezdetben bizonyos tudatlanságban élttem – írja magáról Szent Terézia –. Nem tudtam, hogy az Isten mindenben benne van és lehetetlennek látszott szememben, hogy oly bensőségesen legyen bennem, mint ahogy tapasztaltam. De mégsem tudtam

meggyőződésemről lemondani, hogy az Isten ténylegesen jelen van bennem, mert úgy éreztem, hogy személyes jelenlétét egész világosan felismertem magamban. Tanulatlan emberek azt mondták ugyan, hogy az Isten csak kegyelmével van jelen bennünk; de ezt nem tudtam elhinni, mert úgy látszott nekem, hogy ő maga van bennem... Végre egy tudós ember¹¹ Szent Domonkos rendjéből kisegített kétségemből. Ő mondta, hogy az Isten lényegesen jelen van minden dologban és egyúttal megmagyarázta, hogy közli magát az Isten velünk. Ez nagyon megvígasztalt engem.”

Ezzel a gondolattal kapcsolják össze a misztikusok a világot az Istennel. Szent Terézia fölvilágosítója nyilván Szent Tamás klasszikus fogalmazásával magyarázta meg az Isten mindenüttvalóságát: az Isten mindenben jelen van lényegével, működésével, jelenlétével: *per essentiam, per operationem, per praesentiam*.¹²

És ez az Isten természetes jelenvalósága a világban. Emellett kegyelmével is legszorosabban áll az emberben; benne lakozik (sátrat ver), a test az Isten háza, a Szentlélek temploma.

Ez a kapcsolódás érteti meg azt aényt, hogy Isten mibennünk és mi őbenne.

A MISZTIKUS TERMÉSZETSZEMLÉLET FEJLŐDÉSE

A misztikusok természetszemlélete fokozatosan emelkedik, tisztul, tökéletesedik.

Lélektani szempontból páratlan példáját nyújtja ennek a folyamatnak Lucie Christine.

Poulain Ágost S. J., aki a lelki élet misztikus jelenségeiről egyik legjobb tu-

dományos művet megírta (*Les graces d'oraison*), adta ki egy rendkívüli kegyelmekkel megáldott francia nőnek lelki naplóját, melyet Romano Guardini fordított németre. A címe Agost Poulain: Lucie Christine: *Geistliches Tagebuch (1870–1908)*.¹³

Lucie Christine (álnév) előkelő úriasszony volt, sokgyermekes családjában, aki 1908. áprilisában halt meg. Lelki naplója azok számára, akiket a lelki élet mélységei érdekelnek, rendkívül kedves és tartalmas olvasmány.

Az itt következő napló rész 1883 május 6-áról szól.

„Ma volt az első szép tavaszi nap. Leányaimon új ruha volt. Némi örömet éreztem, midőn láttam őket; egyiket tizenhatéves korának bájában, másikat gyermeki kedvességében. Azt hiszem, kelletnél nagyobb volt ezen örömem.

Megváltóm előtt vádoltam magam ezért és bevallottam neki fölületességemet. Az én szeretett Megváltóm azonnal megmutatta nekem mindent meghaladó szépségét és lelkem egészen belemeredt szépségébe. Benne láttam minden teremtett szépséget. Láttam a lélek szépségét, a gondolat mélységét, a lángelme röptét, a művészet ihletét; láttam az erkölcsi szépséget, a tisztának, jónak fényességét. Szemlélttem a teremtés látható szépségét: a rend, arányok, mérhetetlenség szépségét; a színek, az alakok, az összhang szépségét. Nem tudom, világosan ki tudom-e magam fejezni; mindezen dolgokat nem önmagukba láttam, ahogy közönségesen látjuk őket, mert akkor nem is tudtam volna rájuk gondolni sem, hanem forrásukban láttam őket, magában az Isten szépségében. Láttam a végtelen szépséget magát; függetlenül minden széptől, amit ő alkotott; de azt, hogy mi ez a szépség,

nem tudtam felfogni, mert csak néztem és imádtam. Amit ki tudok fejezni, a következő: a lélek az isteni forrás tulajdonságait megismeri azon művekből, melyek belőle erednek; de világosan látja azt is, hogy a művek nem adnak pontos fogalmat forrásukról. A lélek látja, hogy a nem-teremtett szépség a maga pompájából valamit átönt a teremtményekbe és hogy valamiképp az Isten a szépsége annak, amit szépnek látunk. Már ez maga is csodálatos megpillantás! De ugyanakkor a végtelen szépség kinyilatkoztatja magát az isteni lényekben minden teremtett szépség fölött hasonlíthatatlan fönséggel; oly fényes, mit semmiképp leírni nem lehet. Ezen titkos látomásnak ez a csúcspontja; a lelket elragadja; a csodálattól a lélek erői elakadnak, elnémulnak.

Nem ez az első eset, hogy az én Uram jókedvében megadta látnom az isteni szépség benső szemléletét; de eddig még kevésbé tudtam ezt kifejezni, mint most. Aztán meg kemény a fejem, szívem viszont a szép iránt rendkívül fogékony, úgyhogy bizonynyal hasznos nekem, ha jóságos Mesterem lelkembe mélyen belevetíti az isteni szépség vonásait. Ami a teremtett széphez tartozik, az éppen csak érintse szívemet, de ne hagyjon oly nyomot benne, mely igazán a teremtményre vonatkozik.

A szépség szeretete – úgy látom – három fokon kell, hogy vezessen minket az Istenhez. Először a szellemi lelket juttatja uralomra az érzéki fölött; másodszor megtanít imádni Istent, aki teremtményeiben kinyilvánította magát; harmadszor elérjük általa azt is, hogy a teremtmény nem lesz számukra más, mint fátyol, mely a Teremtőt ragyogtatja keresztül.

Jaj, az én lelkem a teremtmény és Teremtő közti vándorúton még alig hagyta el az első jelzőkövet! Bármilyen szépét találtam

valaha, az szenvedélyesen föltűzelt és lelke-met magával ragadta. Mikor először láttam a tengert és partját, sírnom kellett. Gyakran álltam ott órák hosszat és bámultam a végtelenségbe. Kifejezhetetlen volt, amit éreztem; meg is róttak hosszú hallgatásomért. A zenét szenvedélyesen szerettem, még inkább olvasmányaimat és tanulmányaimat. Titokban sok ostobaságot csináltam értük. Sohasem fáradtam el a festők remekeinek bámulatában, bár a festésre semmi tehetségem nem volt. Hogy képzeletem a szépségre mily tüzzel lángolt fel, arra nem tudok szót; nem láttam ebben a mérték-telen fellobbanásban semmi kivetnivalót, sőt egész akaratommal nekiadtam magam ezen dolgoknak. Az üresség, be nem töltöttség érzésével vált meg lelkem tőlük, de épp ezért mindig-mindig önemészítő tetterővel vetette magát eszményére, mely tele volt számára veszedelemmel. Ha nem szomjaztam volna úgy a szépségre, tán kielégültem volna a látható dolgokon, de a versenytűtő is túlröhan a célon lelkes iramában; így iramlott a lelkem a szépség felé és azon is túl.

Később tudtam meg – és aki e látást adta, több hitelt érdemel, mint én –, hogy lelkemnek a szép, az eszményi után való röpte tudtom nélkül vezetett arra az útra, melyen az Isten akarta, hogy járjak.

Így éltem addig a napig, míg Isten első természetfölötti hívó szavával egészen karjába nem vett... Most nyílt csak ki a szemem és most már mindennél jobban örültem, Istenem, a te szépségednek szent dolgaiddban. Az evangéliumban, a zsolta-rokban, az egyház szertartásaiban meglát-tam azt az isteni értelmet és varázst, mely eddig jóformán rejtve volt előttem.

Akkor fölemeltem szemem, melynek te adtál, Uram, látást és csodálkozást, de egyedül hozzád. Ha valahol szépét láttam,

téged kerestelek és meg is talál-
talak. Minden teremtménynél
utánad érdeklődtem és mind
azt felelte: Ő itt van.

Kérdeztem a tengert... Te
örvényeiben nyugodtál és ölé-
nek mélyén az életet fakasztot-
tad. Megkérdeztem szakadozott
partjait és büszke magasságuk
hozzám kiáltott: Itt van ő.

Az erdők járhatatlan mélyén
veled találkoztam; te szikráz-
tál a villámlás fényében; han-
gotat hallottam a távoli szellő
susogásában, a mennydörgés
robajában, a vihar dühöngő
morajában – és szívem meg sem
remegett, mert te voltál.

Hajnalhasadáskor és estle-
szálltakor téged köszöntöttek!
Veled találkoztam a völgyek hü-
vös ölében és a forrásvizek édes cso-
bogásában a te szavadra leltem.

Összegyűjtöttem a gyöngyö-
ző hangokat, miket ezer kicsi
énekes neked szánt.

Eragadtatott pillantásom meglátott té-
ged, amint a rovar ügyes játékát irányítot-
tad és bámulva pihent meg szemem titka-
idon, melyekkel bölcsességed a rózsza életét
befonja.

Megéreztelek a természeterek titkos
művében, azon órában, midőn nagy ne-
héz hőség álomba ringatta a földet és
mégis ezernyi gyengéd finom zizzenés érte
fülünket... Ilyenkor nyílnak a magok, a
virágok bontakoznak, a parányok felel-
getnek egymásnak a napsugárban. Mind-
egyik saját nyelvén mondogatja: Itt van
ő... dicsőség Istennek!

Irgalmad pillantását láttam a csillagok
ragyogásában; számuk és mérhetetlen tá-



Teremtés. A Holbham-Biblia illusztrációja (14. század)

volságuk most nem riasztott meg, hanem
hívta lelkem, hogy a te végtelenségbe len-
düljön fel.

Megismertelek végül legtökéletesebb mű-
veidben, a te szentjeidben. Hallottam azt a
dalt, mit a hős, a lángész, a szónok, a tudós,
a művész énekel a te dicsőségedre. Láttalak
téged, Jézusom, Üdvöztöm, a szegények,
aggok, a megszorodottak személyében; a
szenvedők és sírók általad adott nemesi ne-
vét ők viselik. Kerestelek az ifjúság és az érett
kor erejében, eszében, lelkületében, de mert
féltem képedet torzán és felismerhetetlenül
meglátni, tovább, másutt kutattam utánad.
Megtaláltalak a gyermeki szem mélységében.

Igen, ott vagy abban a lélekben, mely
sohasem bántott meg. Te vagy a titkos va-

rázs, mely az ártatlanhoz vonzod az ember szívét; gyengesége magában nem adná nekünk azt a szerető részvétet iránta. Te ragyogsz meg nem zavarodott szemében; te vagy az Úr és senki más abban a lélekben, mely a gonosznak még nem nyílt meg.

Ez volt az első változás, mit Isten lelkemben művelt; de ez még nem volt elég. Hamar valami különösöt éreztem; legalább is nekem különös volt.

Mind, amit eddig csodáltam, szép volt még nekem, de már nem tudtam úgy örülni neki, mint előbb.

Mint mikor elvész a csillag a napfényben, úgy tűnt el minden, ha Isten a lelkembe nézett.

Néztem a tengert és a földet, de már csak az Istent láttam. Minél tovább tart vándorutam, annál nagyobb ez a látásom; annál nagyobb elfordulásom mindentől, ami nem Isten.

Ha természetem néha visszafordul és örömet talál a teremtményen, lelkemet rosszullet, félelem figyelmezteti rá, mint ha árulástól kellene félnem. Szükségét érzi, hogy kedvét áldozza fel és teljesebben ragaszkodjék Istenhez.

De ez az Isten műve, nem az enyém; én nem teszek mást, minthogy vonzását igaz jóakarattal követem”.

Lucie Christine naplójegyzete egy benső látomásból indul ki, melyben az Üdvözítő saját szépségét mutatja meg neki és önmagában minden teremtett szépséget. Ez a látomás misztikus adomány; ezt azok, kik hasonlóban nem részesülnek, éppúgy nem értik meg teljesen, mint ahogy a született süket nem érti Beethovent.

Ezt a látomást írja le Lucie Christine; majd ennek az alapján megrajzolja, hogyan jutott lelke a teremtmények szemléletéből az Isten szépségének cso-

dálatára. A három fok, melyen a lélek Isten szépségéhez emelkedik, voltaképpen a misztikának hármasság útja: a tisztulás, a megvilágosodás, az egyesülés útja. Egy vonáson, a szépségén mutatja meg Lucie Christine – saját életében – ezt a hármasság utat, melynek vége a lélek belemerülése az Istenbe. A léleknek föl kell emelkednie, hogy a szépségben az Isten megtalálja: az érzéki széptől a szellemiig (tisztulás útja); a szellemiben és az érzékiben föl kell felelnie az Isten szépségét (megvilágosodás útja); a teremtményeket a Teremtőben kell szemlélnie (egyesülés útja). Ezt az utolsó fokot érte el abban a látomásban, melyet bevezetésképp közöl.

Minél mélyebb a lelki élet, annál mélyebb, nagyobb a szépség ősforrásának, Istennek látása a teremtmények szépségében. Lucie Christine és Folignói Angela lélektanilag azonos jellegű és azonos tárgyú élményt élnek át. Ez a misztikus természetszemlélet teljessége. Ebben az Isten jelenléte jut közvetlenül a tudatba; a misztikus vele jut érintkezésbe nem képzetek, fogalmak útján, hanem sajátos intuitív átéléssel. Az élmény passzív jellege a felhozott példákön eléggé kitűnik.

A MISZTIKUS TERMÉSZETSZEMLÉLET ESZMEI FORRÁSAI

A) PSZEUDO-DIONÜSZIOSZ

Amit a középkor és az újkor misztikusa átél és megtapasztal a természetre vonatkozólag, annak eszmetartalma levelezhető a Szentírásból, közelebről pedig megjelölhetők a közvetlen források

Pszedo-Dionüsziosz Areopagítészen és Szent Ágostonban.

A levegőből akarják a középkori misztikusok lelkét leszűrni, akik nem veszik maguknak azt a fáradságot, hogy a középkori szellem gyökereit felkutassák.

Pszedo-Dionüsziosz egy páratlan misztifikáció által szerezte óriási tekintélyét, mely jóformán a legújabb időkig fogva tartotta a tudományt. Ez az 5. század végén író szerző az *Apostolok Cselekedeteiben* említett Areopagita Dénesnek nevében ír és veszi magának azt a mérsékséget, hogy bár egész írásán rajta van korának bélyege, egyes leveleit a kanonikus iratokban említett személyekhez címzi. Mikor először történik említés róla a monofizita Severus antiochiai pátriárka (512-től) íásaiban,¹⁴ a konstantinápolyi 531-ben tartott értekezleten Hypatius efezusi érsek kétségbe vonja a dionüszioszi iratok hitelességét. Mégis már Maximus Confessor megírja kommentárjait ez iratokhoz és a nyugati egyház is hiteleseknek ismeri el őket.¹⁵ Szent Gergely már hivatkozik rájuk; *Hilduin* a párizsi Szent Dénes (Saint Denys) apátja 830 táján lefordítja¹⁶ e műveket és ugyanezen század derekán új fordításukat adja Joannes *Scottus Eriugena*.¹⁷ Hogy mily nagy volt a tisztelete e műveknek, látszik abból, hogy újabb fordításaik is keletkeztek a középkorban, továbbá, hogy a legnagyobb szellemek is foglalkoztak kommentálásukkal, például Aquinói Szent Tamás is.¹⁸ Jóformán a kanonikus iratokkal vetekedtek.

Először Laurentius Valla próbálta a misztifikációt földérinteni, de még Migne kiadása sem állt erre az alapra. Koch és Stiglmayr kutatásai azonban kétségtelenné teszik a hamisítást és Krüger azt is

sejti, hogy Gazai Dénesben keresendő a szerzőjük.

Pszedo-Dionüsziosz az ortodox tant mélyíti el az újplatonikus Plótinoszra és Prokloszra támaszkodó spekulációival.¹⁹

Az újplatonizmus éppúgy nem alkalmas arra, hogy egészséges, a természetnek, főleg az anyagi természetnek értékét megbecsülő természetszemléletet adjon, mint forrása, a platói ideatan. Ahol az anyag a nem-való, a *mé on*, ahol az egyedi, érzéki világnak csak árnyléte van, ahol a fény-emanációs kozmogóniában az anyag mint a fény ellentéte, a sötétség – kénytelen helyét elfoglalni és szülőjévé válni a *rossznak*, ott a természet értéke ugyancsak elvész.

Pszedo-Dionüsziosz nem tagadja meg ugyan újplatonikus irányát, de a szellemtörténetben elég gyakori eszmeösszefűzéssel megmenekül a természetszemléletre vonatkozó következményeitől és a természet és Isten viszonyának kidomborításával megmenti a természet értékét, melyet az újplatonizmus hajlandó volna lerontani.

A *De divinis nominibus* című művének majd minden fejezete kimutatja, hogyan árad a „fölte-való”, „fölte-jó”, „fölte-szép” Isten minden tökéletességét a teremtményekbe.²⁰

„Ő az élők élete, a valók lényege, minden életnek és valónak forrása, saját jósága miatt oka, mely mindent létrehoz, hogy legyen és megtart, hogy el ne vesszen.”²¹

„Mindennek oka, hisz minden az ő jóságából lett; ez az ok bölcs és szép is, hisz minden dolog, míg saját természetét megtartja, az isteni harmóniával és szent szépséggel van telítve.”²²

Az Isten a nem-teremtett fény,²³ ki-ből minden fény ered és aki mindent

megvilágít. A természet ettől a fénytől fényeskedik. Ő a szépség, az ős-szépség, a természet minden szépsége csak részese-
des az első ok, a széppétező ok szépsé-
gében.²⁴

Ez a teocentrikus felfogás az Isten-
be gyökereztet minden valót és így el
kell tűnnie az anyag lekicsinylő, negatív
értékelésének is ebben a szemléletben.
Pseudo-Dionüsziosz itt fordul határo-
zottan szembe egyes újplatonikus irá-
nyokkal. Azokkal szemben, akik a terem-
tett világ természetében keresik a rosszat,
következtesen hangoztatja, hogy ami
van, amennyi valóság, léttartalom benne
van, az jó és nem rossz. Sem a test, sem az
anyag nem lehet a rossz szülőoka.

„Nem lehet állítani, amit mondanak: –
hogy az anyagban van a rossz, amennyiben
anyagi – mert az anyag is szépségnek, dísz-
nek, formának lesz a hordozója. Ha pedig
ezektől függetlenül tekintjük az anyagot,
mely saját természeténél fogva ment min-
den minőségtől és formától (áoiosz eszti kái
áneideosz), hogy jöjjön az anyag akármily
működésbe, mikor az sem eredeti jegye,
hogy befogadóvá váljék? Hogy lehetne az
anyag rossz? Mert ha nincs semmi léttar-
talma, akkor se jó, se rossz, ha pedig van,
akkor a jóból ered.”²⁵

Pseudo-Dionüsziosz bámulatos intu-
ícióval mélyíti el a *primum ens* és a *prima
causa* fogalmát.²⁶ Az Isten lévén az első
való, minden valót egyszerűen és végte-
lenül magába foglal és előrebír (*anticipat*);
ipse est esse rebus; ő a dolgok léte. Az
örökelső valóból van a dolgok valósága. –
A teremtés fogalma megmenti attól, hogy
ezen kifejezéseit panteisztikusan magya-
rázzuk. Minden valóság az Istenben van:
incomprehense, copulate, singulariter. – Ezt
a tételét érdekes, a püthagoreizmusra em-

lékeztető hasonlattal magyarázza: Az
egységben előre megvan (*praexistit*)
minden szám; az egység magában bírja
egységesen (*singulariter*) az összes szá-
mokat. Minden szám az egységben van
összefoglalva és egységből áll és minél to-
vább jut az egytől, annál jobban osztódik



Teremtés (A 15. századi sienai Graduale illusztrációja)

és sokszorozódik. És a kör középpontjában minden egyenes együtt találkozik; és a pontban minden egyenes összeér és a középtől kevéssé távol gyengén, messze távol erősen szétválnak.²⁷

Ezek a képek segítik Pszeudo-Dionüszioszt abban, hogy a perifériától, a széléltől a valóságnak a központig hatoljon és mindent a mindenség okában szemléljen; amelyen az ellentétek is összefogva, egységesen összeesnek. A valóság középpontjából ered szét mindaz, ami valamiképp van: minden forrás, minden vég, minden élet, minden halhatatlanság, minden bölcsesség és rend, megegyezés és erő...

Bármily távol álljon is a teremtmény az isteni forrástól, az Isten *jelenléte* áthatja, átjárja mindenütt.²⁸

Pszeudo-Dionüsziosz ezen tanai alkalmasak arra, hogy az Isten világfölöttiségét, a teremtménytől való lényeges, egy nevezőre nem hozható különbségét kisarkítsa. „Ő nem hasonlít senkihez, semmihez, minden fölött áll” – úgymond Dionüsziosz. És mégis (a „*coincidentia oppositorum*” tanítója elbír minden ugrásokat), ő adja meg mindennek a hozzája való hasonlóságot, azáltal, hogy amit alkot, alkotójához fordítja. „*A teremtmény hasonlít az Istenhez, hisz képére és hasonlóságára alkottatott; de nem mondható, hogy az Isten hasonlít hozzája, hisz az ember se hasonlít képéhez, hanem a kép hasonlít az emberhez. A hasonlóság csak egyenlők közt állítható reciprok módon.*”

Az okozatból, a teremtményből egyszerű az út az ősokhöz, a teremtőhöz: az okság útján. Pszeudo-Dionüsziosz ismeri ezt az utat; de mintha nem elégítené ki. Ahogy a teremtménynek az Istenhez való hasonlóságát magyarázza, abból az látszik, hogy főgondja nem az, hogy a

teremtőt és a teremtményt az *analogia entisszel* összekapcsolja, hanem hogy az analógia mellett a lényeges, áthidalhatatlan különbséget hangsúlyozza és az Istent a misztikus túlsópartra, az értelmi elérhetetlenség, fölismerhetetlen homály országába merítse.

Ezért nem ragadja meg az istenismeretnek elég gyakori és Szent Tamásnál klasszikusan kifejtett útjait, hanem egy árnyalati módosítást használ. A természet az Isten *vestigiuma*, lábanyoma, az ember az Isten képemása – *imagoja*, mondja a keresztény hagyomány. Pszeudo-Dionüsziosz ezeket a fogalmakat módosítja, mikor a természetet az Isten jelképévé, szimbólumává teszi.

A Titus püspökhöz címzett 9. levélben²⁹ így ír: „*Az egész természet be van vonva az Isten láthatatlanságával (...). Ezért kell nekünk a szent jelképeket, szimbólumokat ésszel áthatni, nem tiszteletlenül elhanyagolni őket, mert hiszen ezek eredeti és kifejezett jelei az isteni dolgoknak és világos képei titkos és természetfölötti jelenségeknek. Mert a természetfölötti, értelmes és tisztán isteni fények jelképes szimbólumokkal tarkíttatnak, mint midőn a fölötté-való Istent »tűznek« nevezik (...). Nem szabad csak úgy vaktában összekeverni a jelképeket, hanem jól megmagyarázni és jelentésüket kifejezni*”³⁰

Pszeudo-Dionüsziosz bőségesen felhasználja teológiai irataiban a Szentírás szimbolikus kifejezéseit az angyaloknak és az Istennek megismertetésére. A *Cælestis Hierarchia* részletesen kifejti, miért mondjuk az Istent tűznek, miért alkalmazunk rája emberi vonásokat (itt érdekes, amit a szívről mond: „*A szív az isteni élet jelképe, mely az életerőt adja azoknak, kiket gondjába vesz*” – ez a

szent Szív-kultusz szimbolikájára könnyen hathatott), állatjelképeket, miért mondják szélnek (*ánemosz*), felhőnek, oroszlánnak stb.³¹

A Szentírás egyszerű metaforáiból Pszeudo-Dionüsziosznál szimbólumok lesznek, melyek érzéki jelvoltuk mellett az istenség mélyeit jelentik. Ez a jelentés már nem oly általános, mint az oksági és teleologikus szemléletben; itt nem következtetünk a természet létéből az első okra, rendjéből, célszerűségéből az isteni hatalomra és bölcsességre. Egyáltalán a jelkép nem következtető gondolkozást tételez föl, hanem *eszmétársítást*; alapja, lényege, hogy az érzéki jelhez, a szemlélet tárgyához egy érzékfölötti eszme legyen állandóan, intézményesen kapcsolva. Hogy mennyire gazdaggá, színessé, változatosá teszi a misztikus természet-szemléletet, azt Pszeudo-Dionüsziosz példái eléggé mutatják. Minden jelnek egész konkrét jelentése van, mely vagy az isteni életnek, vagy az angyalok szellemi világának egyes tulajdonságait, jegyeit hordozza.

Pszeudo-Dionüsziosznak ezen elvei óriási jelentőségűek nemcsak a misztikus természetszemléletre, hanem a kereszténység *művészi szemléletére* is. Ez a szimbolizmus az alapja a középkori művészet állat-, növényábrázolásának. Ezekben nemcsak a művész játékos kedve virul, midőn a templomok falát, homlokzatát, az oszlop- és pillértalpakat és főket, az összes használati tárgyakat televési, festi az állat-, növényvilág alakjaival; ezekben a szimbolizmus a lényeges, az egyes tárgyak érzékfölötti jelentése.

Így válik a természetszemlélet önmagában szimbolikussá és így hatja át azoknak a lelkét, akik egészen hitükből élnek

és mindent hitük fényében szemlélnék: a misztikusokét.

Bár a diszkurzív gondolkozás is el tud jutni a természetből az Istenig, de hamarabb és színesebben, változatosabban revelálja a természetet az Istennek, ki ebben a szimbolizmusban benne él, gondolkodik és lát.

Pszeudo-Dionüsziosz ismeri az előbbi, diszkurzív utat is; ismeri a másikat, a szimbolikust, de még egy harmadikról is beszél.

A *De divinis nominibus* IV. 8. és 9-ben a léleknek az Istenhez való hármas mozgásáról, törekvéséről beszél, egyenesről, ferdéről és körkörösről (*kát'eútheián, elikoeidósz, kükliké*). A szöveg magában nehezen érthető. Ezt a hármas mozgást a 9. rész alapján így határozhatjuk meg: 1) *egyenes* a lélek törekvése az Istenhez, ha nem önmagába tér, hanem a természet tárgyaira és ezekből mint *jelképekből* jut az isteni dolgok szemléletére; 2) *ferdének* nevezi azt a törekvést, midőn az Istenről való fogalmak logikai szétboncolása és a következtetés által jut a lélek az Isten ismeretére; 3) *körkörös*, midőn a lélek elhagyva az érzékek világát, a természetet, minden lelki erejét önmagába vonja és önmagára irányítja és így mintegy saját centrumában pillantja meg a „föltelevő” jóságot és szépséget.

Mai műszavakkal az első módot szimbolikusnak, a másodikat diszkurzívnek, a harmadikat eksztatikusan intuitívnek nevezhetnők.

Az eksztatikus intuíció Pszeudo-Dionüsziosz felfogása szerint a valóság középpontjába, gyökerébe, forrásába hatol. Ahogy ezt az intuíciót leírja, abban a neoplatonikusokra támaszkodik, főleg Plótinoszra, de a későbbi nagy kereszt-

tény misztikusokat, többek közt Keresztes Szent Jánost termékenyíti meg. „Az Isten csak azoknak mutatja meg magát, akik mindenben, akár tiszta, akár nem tiszta, áthaladnak és minden szentélynek ormán is fölülelnek, elhagyva minden isteni fényt, hangot, égi beszédet és belemerülnek az isteni sötétségbe, ahol igazán van, aki minden fölött van (...) elhagyva azt, amit lát és ami lát, belép az ismeretlenség misztikus sötétjébe, melyben kizár minden tudományos fogalmat és hozzátapad ahhoz, aki teljesen érinthetetlen és láthatatlan, azé lesz egészen, aki minden fölött van (...), és azáltal, hogy semmit sem ismer, mindent tud.”³² Íme, a „tudós-tudatlanság” és a „lélek sötét éjszakája” – a misztika mindig visszatérő elérhetetlen fogalmai.

Az előadottakat egyszerű összevetni a későbbi misztikusok természetszemléletével; az összes vonások, tulajdonságok megtalálhatók Pszeudo-Dionüsziosznál – a természetnek oksági és szimbolikus kapcsa Istenhez, az Isten jelenvalósága a világban, a természetnek az Istenben, mint gyökérben, forrásban, központban való foglaltsága, bennléte.

B) SZENT ÁGOSTON

Egymástól függetlenek, de mindketten egy eszmeáramból merítenek: Pszeudo-Dionüsziosz és Szent Ágoston. Majdnem egy teljes évszázad választja el őket – amelltt, hogy köztük a Kelet és Nyugat közt mindinkább elmélyülő szakadék áll. Ágoston egy évszázaddal előbb ivott az újplatonikus forrásokból, mint Pszeudo-Dionüsziosz. De mindketten egy évezreden át hatnak az utókorra és szellemük mélységesen megtermékenyítette a középkort a szellemi élet minden vonalán.

Szent Ágoston világszemléletében a természet az első benyomásra összezugszorodik. Akinek ismeret-programja: „*Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino?*” („Az Istent és a lelkem akarom megismerni. Semmit se mást? Egyáltalán semmit.”),³³ attól alig várjuk, hogy a természetszemlélet terén legyen századok vezére. És mégis az. Eszméi rokonok Pszeudo-Dionüszioszéval és a későbbi misztikusokéval. Ezek a későbbiek rája is támaszkodnak.³⁴

Szent Ágoston nemcsak a természet szemléletére, hanem a természet szeretetére tanít.

„Az ige szeretetből fogantatik; vagy a Teremtő vagy a teremtmény szeretetéből. Tehát vagy vágyból vagy szeretetből. Nem mintha a teremtmény nem kellene szeretni; de ha ez a szeretet a Teremtőre irányul, már nem vágy, hanem szeretet (caritas) a neve. Mert akkor vágy (cupiditas), ha önmagáért szeretjük a teremtményt. Akkor nem hogy segítené az elmét, hanem az élvezőt megrontja. Ha tehát a teremtmény velünk egyrangú, vagy nálunk alsóbbrendű, az alsóbbrendűt használnunk kell Istenre vonatkoztatva (utendum ad Deum); az egyrangút élveznünk, de Istenben (fruendum, sed in Deo).”³⁵

Rövidebben és pregnansabban nem lehetne kifejezni a természetszeretet etikumát.

Egészen ágostoni a *cupiditas* (vágy) és a *caritas* (szeretet), az *uti* (használat) és a *frui* (élvezet) szembeállítás. Az egész természet relatív, az Istenből eredő és hozzávezető érték (*bonum*) lévén, szeretete is akkor helyes, ha a helyes rendet megtartja, vagyis ha általa az Istenhez vezet. Nem önmagáért, hanem az Istenért kell

a természetet szeretni. Ha az embernél alsóbb érték (anyag, vegetatív, szenzitív természet) a természet, akkor a szeretet nem állhat meg benne, nem lehet *öncélú élvezés, fruitio*, hanem használat; ha pedig embertársunkról van szó, annak szeretete – az Istenben való szeretet legyen („*pari autem fruentum, sed in Deo*”).

Szent Ágoston voluntarizmusában a szeretet előbbrevaló, mint a szemlélet; de a természet szemléletéből vont elvei alapozzák meg természetszeretetét.

A természetet ő is – ez magától értetődő dolog – viszonyba hozza Istennel, az ok és okozat, teremtő és teremtmény viszonyába. Épp ezért az egész természet rámutat az Istenre, mint mindennek ősforrására.

„*Mert hiszen nemcsak a szent könyvek tekintélye hirdeti az Isten létét, hanem az egész természet, mely minket körülvesz, melynek tagjai vagyunk mi is. Ez hirdeti, hogy van fölséges Teremtője, ki nekünk elmét és természetes értelmet adott. Értelmünkkel látjuk, hogy az életteleennél az élő, az érzéktelenél az érzéklőt, a halandónál a halhatatlant (...), a nyomorultnál a boldogot többre kell becslőnünk.*”

Ezt a gondolatot fejti ki a *Vallomások* könyvében és ez nyugtatja meg a manicheista pesszimizmussal szemben.

„*Isten mentsen tehát az ilyen kifakadástól: »Bár ne volna ez a rongyos világ!« Ha ugyanis semmi más alkotásodról nem tudnék, lehet, hogy a földi világ helyett jobbat kívánnék, de csupán ebből is dicséretedet kellene zengenem, mert íme dicséretedet hirdetik: »a föld szörnyetegai és minden örvények, tűz, köeső, hó, jég, forgósél, melyek igédet cselekszik.«*”³⁶

Kevés gondolkozó van az Egyházban, aki az Istennek a világban való jelenlétét oly mélyen látta volna, mint Ágoston.

„*Betöltesz eget és földet. Be tudnak-e azonban téged egészen fogadni, vagy marad-e valami belőled, ami már nem fér beléjük? A veled tele mindenség neked nem tartó edényed. Szétzúzhatod és nem ömlesz szét. Reánk kiáradásod is nem a te leszállásod, hanem a mi fölemelésünk; nem magad szakadozol ilyenkor, hanem minket igazítasz egybe.*

Ez az igazság: mindent a magad egységes egészével töltesz be.”³⁷

Ez az Isten transzcendenciájának és immanenciájának helyes fogalma, mely megőrzi mindakettőt, anélkül, hogy az egyik hangsúlyozásával a másikat veszélyeztetné.

Az Isten jelenlétének gondolata sajátos színt ad a természetszemléletnek és ezt még fokozza az az eszme, melyet Szent Ágoston sokkal tökéletesebben fejt ki, mint Pseudo-Dionüsziosz, hogy tudniillik a természetet az Isten szépsége, jósága ömlik végig és a természet az Isten titkait revelálja.

„*Bizonyára nem szeretsz mást, mint a jót; hisz jó a föld magas hegyeivel, lankás dombjaival és sík mezőivel; jó a kellemes és termékeny birtok (...); jó a szelíd, egészséges levegő (...); jó az ég – a nappal, holddal és csillagokkal. De minek szaporítani a szót: jó ez, jó az; ne nézz erre vagy arra, hanem tekintsd, ha tudod, magát a jót. Akkor látod az Istent, aki nem más jóság által lesz jó, hanem minden jónak a java (bonum omnius boni)*”³⁸

Míg Pseudo-Dionüsziosz a természetszimbolikát fejti ki, mely a természet és az Isten közti különbség gondolatából táplálkozik, addig Szent Ágoston a természetnek az Istent a *hasonlóság* által reveláló tulajdonságaira mutat rá. Akárhogy ítéljük is dogmatikus szemmel Szent Ágoston erőfeszítéseiről, melyekkel

a Szentháromság nyomait kutatja a természetben és az ő képét a lélek világában, akárhogy iparkodjunk a misztériumot minden természetes megismerés fölé rejteni, ezen állásfoglalásunk nem változtat azon a tényen, hogy Szent Ágoston a természetben is kereste az isteni misztériumok, titkok *vonásait, hasonlatait, nemcsak jeleit.*

De Trinitate című művének 15. könyvében a 8. és 9. fejezet foglalkozik azzal a kérdéssel, hogyan látjuk az Istent *per speculum* és *in anigmata*. Ezt a szentpáli tételt úgy magyarázza, hogy *in speculo* – azaz önmagunkban, lelkünkben látjuk Istent, alkotónkat, mint tükörben. Az *anigmanak* pedig azt a jelentést adja, hogy „*obscura allegoria*”; az allegória pedig: „*est tropus uhi ex alio aliud intelligitur*” („szókép, mely által valamit másból értünk”).

Hol találhatóak ezek a homályos, nehezen érthető hasonlóságok, melyekben az Istent fölismerhetjük? Szent Ágoston az egész természetben felkutatja ezeket az *anigmákat*.

Tudott dolog, hogy a plátói eszmevilágot a keresztény platonizmus az Istenbe helyezi. Ennek segítségével magyarázza meg, hogy foglaltatik az egész világ, az egész teremtett természet az Istenben, mint okban. Szent Ágoston a *Verbumba*, a *Logoszba* helyezi ezt az eszmevilágot.

„*Mivel tehát az Istennek egyetlen Igéje van, mely által minden lett; és ez a változhatatlan Igazság; benne, mint kútfőben változatlanul van minden – együtt: nemcsak, ami most van az egész természetben, hanem ami volt és ami lesz. Benne azonban nem voltak és nem lesznek mindenek, hanem vannak; és benne minden élet és minden egy – vagy még inkább: benne a »minden« – »egy« és egyetlen élet.*”³⁹

Ezek az eszmék kapcsolják össze a természetet az Istennel és ezek közvetítik azt a természetszemléletet, melyet – mivel a kauzális összefüggéseken fölülemelkedik – tartalmát tekintve is misztikusnak nevezhetünk. Természetes, hogy lélektani szempontból is misztikussá válhat ez a szemlélet amikor benne azok a lelki jegyek föllépnek, melyek a misztikus élmény lényegéhez tartoznak.⁴⁰

Hogy azonban Szent Ágoston ily lélektanilag is misztikus élményekben részesült – épp a természetszemlélettel is kapcsolatban –, annak irodalomtörténetileg is klasszikus bizonyossága az ostiai kikötőben való páros elmélkedése édesanyjával, Monikával.⁴¹

„*Az ablak annak a háznak belső kertjére nézett, amelyben laktunk, közel az Ostia Tiberina kikötőhöz. Távol a tömegtől, ott pihentük ki hosszú szárazföldi utazásunk fáradalmait és ott készülődtünk a tengerre.*



Teremtés (15. századi német Biblia-illusztráció)

Magánosan, édes-kedvesen beszélgetünk. Megfelelkezve a múltakról, csak a jövő felé szálltunk (...) s arról tárgyalgatunk, milyen lesz majd a szentek örök boldogsága (...). Lelkünk ajka szomjasan kíváncskozott a te forrásodnak, a benned levő élet forrásának mennyei hullámai után (...). Áthaladtunk fokozatosan az egész földi világon, át az égboltozaton, ahonnan a Nap, a Hold, a csillagok küldik földünk felé fényességüket. Aztán még följebb szálltunk. Végigelemeztük, beszéltek, csudáltuk magunkban alkotásaidat s elértünk önmagunkhoz. Ezt is meghaladtuk, hogy elérjük a fogyatkozhatatlan bőség birodalmát, ahol Izraelt örökké táplálod az igazság kenyérével s ahol maga az Ige az Élet (...).

Amikor így elméledtünk róla, vágyakozó szívünk roppant erőfeszítése íme mintha egy szempillantásra megérintette volna. Mély sóhaj szakadt ki belőlünk (...). Visszatértünk a hangos beszédhez, melyben kél és vész az ige (...).

Azt mondtok: Tegyük fel, hogy valakiben elcsendesedik a test nyugtalansága, el a képzelet minden nyoma a földről, tengeréről, levegőről. Tegyük fel, hogy nem gondol az égboltozatra, sőt maga a lélek is hallgat önmagáról s a maga gondolata nélkül maga fölé emelkedik. Tegyük fel, hogy üres csend vált föl minden álmod, minden képzelődést, minden beszédet s jelet, egyszóval mindent, aminek el kell tűnnie, hogy a csendesség tökéletes legyen. Ha most az ember belehallgat a csendbe, megéri a mindenség szavát:

»Nem mi alkottuk magunkat, hanem ő alkotott mindent, aki megmarad örökké.« (Zsolt 99,3–5)”

Íme, így vezet a természetszemlélet a legfőbb megismeréshez – amikor Istent látjuk a természetben és a természetet az Istenben. Nem azonosítjuk őket, tudjuk,

hogy a természet nem Isten, mint Giordano Bruno, Spinoza és a mai panteizmus gondolja; nem tesszük a világot Istenné, hogy könnyebben lássuk Őt; nem; a természetnek, a léleknek tükrében – jelképesen és titkosan látjuk őt, hiszen nemcsak könyvekben, hanem a természetben is kinyilatkoztatta magát.

ÖSSZEFOGLALÁS

Tárgyalásunk kimutatta, hogy a misztikus természetszemlélet – amennyiben magát a misztikus *élménymódot* a misztikus élménytartalomtól megkülönböztetjük – tartalmát tekintve a kinyilatkoztatás és a bölcselet adatain nyugszik. A misztikusoktól meglátott természet – nem a kanti *phänomenon*, nem is a mai lélektan érzetkomplexuma; ez a szemlélet jóval több és mélyebb a modern természettudomány analitikus szemléletmódjánál. A misztikus *in ratione altissima, in exemplari*, legfőbb okában, mintájában szemléli magát a természetet; látja a teremtményben az Istent és Istenben a teremtményt.

Ezen szemlélet tartalmának végső gyökerei az Istennek és a világnak a szentírási kinyilatkoztatásban foglalt viszonyára támaszkodnak; az élménymód pedig a misztikus kontemplációhoz tartozik, mely a kegyelmi élet leggazdagabb kivrágása; *érintése* az Istennek.⁴²

Tárgyalásunk kimutatta azt is, hogy a keresztény bölcseleti gondolkozásnak Pszeudo-Dionüsziosznál és Szent Ágostonnál remek teljesítménye volt, hogy a kinyilatkoztatás természetképét az újplatonizmussal összeegyeztette, mintegy beleágyazta az újplatonikus világképbe azért, hogy az újplatonizmus *egyik* lényeges elemének, az ősváló lét-

kicsordulásának, *emanatio*jának helyébe állította az Isten akaratának teremtő aktusát; *másik* lényeges elemét – az anyagi természetnek a nem-létezővel, a rosszal való azonosítását – feláldozta és az anyagban is megpillantotta az Isten alkotását, az ő kezenyomát. Így lett az anyagi természet is az Isten szimbóluma, jelképe, *anigmája*; mely halványabban bár, mint a szellem, de mégis rámutat Alkotójára, minden valóság ősforrására.

A *primitív vallásos szemlélet* hajlandó a természet egyes darabjait isteníteni, a mágia, a politeizmus különböző formái erről tanúskodnak. A *keresztény természetszemlélet* nem a részt, a darabot nézi csak, bár a valóság minden porcikáján meglátja

az Egy Isten nyomát, hanem az *egészet*; a természet egészét látja, szemléli abban a teremtő áradásban, mely Istenből indul és hozzá tér vissza. Ebben a szemléletben van a természetnek saját valósága és saját értéke; de ez a saját valóság és saját érték az isteni abszolút valóságra és abszolút értékre támaszkodik, mint a sugár a napra, mint a tett az akaratra, mint a gondolat a lélekre, mint a hullám a mélységre. A *modern természetszemlélet* monista formái a természetnek ezt a végtelenre támaszkodó, abszolútra rámutató jegyét törlik el és ezzel – bár látszólag fölemelik a természetet az abszolút valóság nivójáig – elveszik a hullám alól a mélységet, a sugár alól a fényforrást, a relatív alól az abszolútát.

Jegyzetek

- * Székfoglaló előadás a Szent István Akadémia 1. osztályának 1927. május 6-ai ülésén. Első megjelenés: (I. közlemény) *Katholikus Szemle* (Budapest), XLII. évf. (1928) 1. sz. 3–13. o. (Második, befejező közlemény) Uo. 2. sz. 70–81. o. – *A szerk.*
- ¹ *De mystica theologia* I. 3. In *Patrologia Græca*. III. köt. Párizs, 1857, Migne.
- ² P. Ernő (ford.): *Keresztes Szent János művei. A Kármelbegy útja és a Lélek sötét éjszakája*. Budapest, 1926, Stephaneum Nyomda és Könyvkiadó R.T.
- ³ Vö. Nagy J. beállítását: *A filozófia története*. 2. kiad. Budapest, 1927, Pallas, 22. o.
- ⁴ Sörös Pongrác: *Bakonybéli apátság története*. I. köt. Budapest, 1903, Stephaneum, a Szent István Társulat Nyomdája, 20–21. o. Uo. közölve a Vita illető lapja *facsimilében*. A szent *meditatio* közben elszundít. Melléje telepszik egy szarvasünő borjával. Farkastól üldözve beront egy gímszarvas. Az ünő elszökik, borját otthagyja. Ez el akar rejtőzködni és feldönti a szent tintáját. Kenyéren fölneveli a kis szarvast, ez mindig mellette marad. Egyszer teherrel a vállán jön haza Szent Gellért. A cellaajtóban ül egy farkas. Látja, hogy sebzett. Beereszti, meggyógyítja. A szarvas és a farkas békén élnek most már együtt a szenttel. – Egészen idilli és kedves a leírás, mutatja úgy a nagy apostolvértanúnak, mint a legendaírónak természetszerető lelkületét.
- ⁵ Eadmer: *Vita Sacti Anselmi* II. 27. és II. 28. In *Patrologia Latina*. CLIX. köt. Párizs, 1854, Migne. A *Vita* fordítása németül: *Das Leben des Heiligen Anselm von Canterbury von Eadmerus*. München, 1923, Theatiner.
- ⁶ Uo. II. 27.
- ⁷ Uo. 28.
- ⁸ A szép környék választása lakóhelyül Szent Benedek Regulájának *stabilitas* fogadalmára és családias jellegére vezethető vissza.
- ⁹ Misztikus antológiák: Heinrich Seuse. Heinrich Denifle (szerk): *Das geistliche Leben*. Graz, 1908, Moser. Heilmann: *Herrlichkeiten der Seele. Bücher der Einkehr* I–IV. köt. Freiburg, 1926, Herder. Alábbi idézeteink ezen munkából valók.

- ¹⁰ *Summa Theologiae* I. 3. 8 ad 1.
- ¹¹ Úgy látszik, Bañez.
- ¹² *Summa Theologiae* I. 8. 3.
- ¹³ Kiadta L. Schwann. Düsseldorf, 1921.
- ¹⁴ Gerhard Rauschen, Joseph Wittig: *Grundriss der Patrologie*. Freiburg im Breisgau, 1926, Herder & Co. /Herder Theologische Grundrisse 8–9/, 437. o.
- ¹⁵ I. Márton és Agathon pápák hitelesnek ismerik el. Hans Eibl: *Augustin und die Patristik*. München, 1923, Ernst Reinhardt Verlag, 384. o.
- ¹⁶ Grabmann: *Mittelalterliches Geistesleben*. München, 1926, Max Hueber, 449. o. és a következő oldalak.
- ¹⁷ Baumgartner: *Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit*. Berlin, 1915, Mittler, 178. és 222. o.
- ¹⁸ Lásd Szent Tamás jelen számban közölt kommentárját Dionüsziosz művéhez: „A szépség középkori elmélete”. – *A szerk.*
- ¹⁹ Műveinek kiadása *Patrologia Graeca*. III–IV. köt. Párizs, 1857, Migne. – Ezt a kiadást használtuk.
- ²⁰ Lásd a jelen számban közölt részletet Dionüsziosz vonatkozó művéből: „A szépség középkori elmélete”. – *A szerk.*
- ²¹ *De divinis nominibus* II. 3. Id. kiad.
- ²² Uo. II. 4.
- ²³ Uo. IV. 5–6.
- ²⁴ Uo. IV. 7.
- ²⁵ Uo. IV. 28.
- ²⁶ Uo. V. 4.
- ²⁷ Uo. IX. 6.
- ²⁸ Uo. VII. 4.
- ²⁹ *Epistola IX. Tito episcopo*. Id. kiad. 1103. hasáb és a következők.
- ³⁰ Uo. II.
- ³¹ *De caelesti hierarchia* XV. 2. és a következők. [Magyar nyelven: *A mennyei hierarchiáról*. In *Az isteni és az emberi természetről*. II. köt. *Görög egyházatyák*. Budapest, 1994, Atlantisz. – *A szerk.*]
- ³² *De mystica theologia* I. 3. [Magyar nyelven: *Misztikus teológia*. In uo. – *A szerk.*]
- ³³ *Soliloquia* I. 7. [Magyar nyelven: *Beszélgetés önmagammal*. In *Fiatalkori párbeszéddek*. Budapest, 1986, Szent István Társulat /Ókeresztény Írók 11/. – *A szerk.*]
- ³⁴ Eibl: i. m. 283. o. és a következő oldalak. Baumgartner: i. m. 145. o. és a következő oldalak. Műveinek Migne-féle kiadását használtuk: *Patrologia Latina* XXXII–XLVII. köt. Párizs, 1845–1849, Migne. A *Confessiones* a Vass-féle fordításban is.
- ³⁵ *De Trinitate* IX. 8. [Magyar nyelven: *A Szentháromságról*. Budapest, 1985, Szent István Társulat /Ókeresztény Írók 10/. – *A szerk.*]
- ³⁶ *Confessiones* VII. 13. Vass József fordítása.
- ³⁷ Uo. I. 3. Vass József fordítása.
- ³⁸ *De Trinitate* VIII. 3. 4.
- ³⁹ Uo. IV. 1. 3.
- ⁴⁰ Most nem feladatomban a misztikus intuíció, átélés jellemzését megadnom, ezzel a kérdéssel foglalkoztam *Bevezetés a vallás lélektanába* című munkámban (Budapest, 1926, Szent István Társulat, 112–147. o.).
- ⁴¹ *Confessiones* IX. 10. Vass József fordítása.
- ⁴² Uo.

A SZÉPSÉG KÖZÉPKORI ELMÉLETE

*Dionüsziosz Areopagitész és Aquinói Szent Tamás a szépségről
– Ananda K. Coomaraswamy magyarázataival
és kommentárjával*

I.

DIONÜSZIOSZ AREOPAGITÉSZ



A SZÉPRŐL*

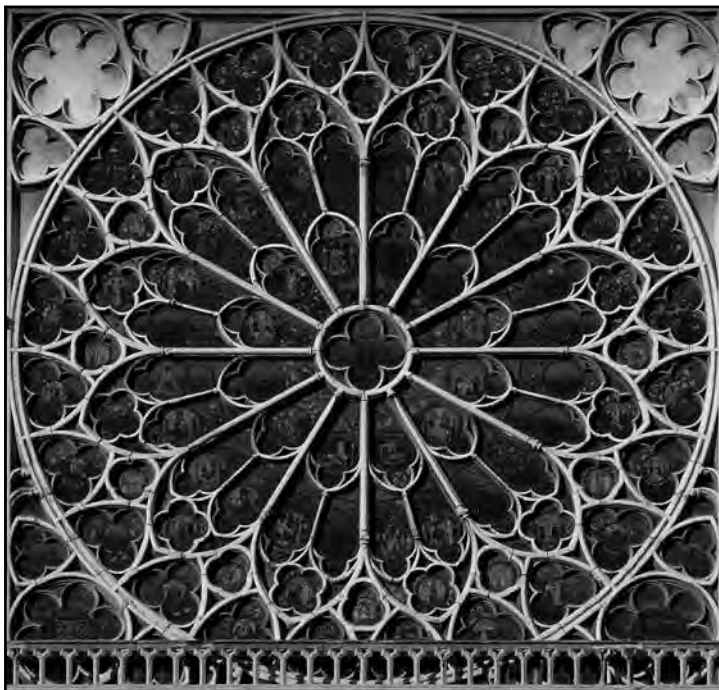


zt a jót a szent teológusok egyszerre méltatják szépként és szépségként, szeretetként és szeretetreméltóságként, s minden olyan isteni névként, mely megfelel a széppétező erővel és kiváló tulajdonságokkal megáldott kellemelek. Ám a szép, továbbá a szépség elkülöníthetetlenek eredetükben, amely Mindeneket Egységként foglal magában. Mivel valamennyi teremtett részesedésekre és részesültekre oszlik, mert szépnek azt nevezzük, ami részesül a szépségben, a szépség pedig a széppétező erőben történő részesedés, amely oka mindannak, ami a létezőkben szép.¹

Ám a szubsztanciafeletti szépet méltóképpen nevezik abszolút Szépségnek, mivel a szép, ahogyan a létezőkben megmutatkozik, számos különböző természetének megfelelően belőle származik, s ő az összhang és a világosság oka mindenkben, fényként ragyogva fel mindenk számára, forrásként árasztva megszépítő adományait, s mindeneket magához hív (*káleo*), s ezért is nevezik szépségnek

(*kállosz*), ahogy mindent egybe s így önmagába gyűjt. S azért is nevezik szépségnek, mivel egyszerre szép és szépségfeletti, és ugyanúgy örökkön [lételetti] létező, ahogyan egy és ugyanazon módon szép, nem létrejövő, sem pedig elmúló, nem gyarapodó, sem pedig fogyó, nem valamiben szép, másban viszont rútt, nem egyszer szép, másszor pedig nem, nem valamivel kapcsolatban szép, mással viszont rútt, nem itt avagy ott szép, s nem néhány számára szép, másoknak viszont nem az, hanem önmagaként, önmagában és önmaga által szép, egységesen mindig szép, s a szépséget önmagában mindeneiket megelőzően birtokolván ő minden szép kiváltképpen forrása. Mivel minden szép dolog egyszerű és természetet meghaladó jellegeként minden szépség és minden szép okként áll fenn benne.

E szépből származik minden létező lényege, neki köszönhetően szép mindegyik a maga módján, s e szép az összes együttműködés, barátság és vonzalom oka, általa egyesül minden, ahogy ő mindenek princípiuma is mint a dolgok ható-oka, egyszerre mozgatva és az ő saját szépsége szeretetével összetartva mindent. Ugyanakkor mint cél-ok [végső ok] ő mindenek célja [vége] és vágya is, mivel minden a szép kedvéért létezik,² és mintakok is, mivel minden általa meghatározott.



E szerint a szép és a jó ugyanaz, mivel az összes létező mindenképpen a szépre és a jóra törekszik, s nincs semmi, ami nem részesedik a szépben és a jóban. Az értelem azt is állítani merészeli, hogy még a nemlétező is részesedik a szépben és a jóban. Mert még ez is szép és jó, amikor Istenben a mindenektől való, szubsztanciafeletti elkülönülést magasztaljuk. Ez az egyetlen jó és szép az egyedüli oka minden szépek és jónak. Ebből származik a létezők valamennyi lényegisége, az egyesülések és az elkülönülések, az azonosságok és a különbözőségek, az ellentétek összefonódása, az egyesültek össze nem keveredése, a felsőbbek gondviselése, az egyazon rangúak kölcsönössége, az alacsonyabbak irántuk való figyelme, önmaguk védelmező és mozdulatlan megmaradása és állandósága, ugyanakkor mindenek egységesülése a rájuk jellemző módon, s mindenek vonzalma, vegyületlen barátsága és összhangja, a létezők oldhatatlan egymás-

ba fonódása, a létrejövetelek folyamatos egymásra következése, a szellemek, lelkek és testek minden nyugvása és mozdulata. Ő az alapja valamennyi nyugalomban levésnek és mozgásnak, a maga módja szerint szab törvényt minden mozgónak és mozdulatlanoknak.



Mondják, hogy az isteni szellemek is mozognak, mégpedig körben, ha kezdet és vég nélkül egyesülnek a szép és a jó ragyogásával, egyenes vonalban pedig akkor, ha az alatt lévők gondviseléséhez közvetlenül járulnak hozzá, ám csigavonalban akkor, ha megmaradnak azonosságukban, s így viselik gondját az alsóbbaknak, állandóságukban körültáncolva önazonosságuk okát, a jót és a szépet.



Továbbá a lélek mozgása, mely kétségtelenül körkörös, amikor visszatér önma-

gához a külső létezőktől, s összegyűjtve szellemi képességeit, mintegy körben határozza meg azokat, valamennyi tévedéstől megszabadul, a külső dolgok sokféleségétől elfordítja és mindenekelőtt egyberendezi önmagát, hogy így váljon egységgé az egyesült képességekkel, s így járuljon a széphez és a jóhoz, amelyek mindenek felett állnak, egyik s kezdet és vég nélküliek. Ám a lélek csigavonalban mozog, ha az isteni gondolat ékesíti hozzá illő módon, nem szellemileg és azonnali közvetlenséggel, hanem gondolkodás és következtetés útján, mintegy bizonytalan és összekeveredett műveletekkel. Egyenes vonalban pedig akkor mozog, ha nem önmagába hatol, s nem egyedi szellemi ösztönzés mozgatja (mivel ez, ahogy már elhangzott, körkörös), hanem a körülötte lévők felé irányul, s a külső dolgoktól, amelyek nemkülönben változatos és számos jelképekként visszavezetik az egyszerű és egységes szemléletekhez.



E három mozgást, s mindent, mi e világmindenségben mozogni, megállni, egyhelyben állni, megmaradni és elmúlni látszik, a szép és a jó okozza, ő az úr minden mozdulatlanság és mozgás felett, rajta keresztül, tőle, érte és az ő kegyelme által van minden mozdulatlanság és mozgás. Mert egyszerre tőle és általa áll fenn mindenek élete és lényege, értelem és lélek és a természetek összessége, a kicsinyiségek, az egyenlőségek és a nagyságok, a létezők valamennyi mértéke és aránya, összhangja és elrendezése, a teljességek és a részek, az egyes dolgok és a sokaság, a részek egymáshoz kapcsolódása, minden sokféleség egyesülése, a teljességek tökéletessége, a minőség, a mennyiség, a

méret, ami kicsi vagy nagy, a végtelen, az összefonódások és a különválások, minden végtelen és minden véges, minden meghatározás és rend, kiválóságok, elemek és formák, minden lényeg, minden képesség és erő, minden tett, minden állapot, minden érzék, minden értelem, minden felfogóképesség, minden érintkezés, minden tudás, minden egyesülés, egyszerűen minden, ami a széptől és a jótól származik, a szépben és a jóban van és a szép és a jó felé fordul vissza. Továbbá minden, ami létezik és létrejön a szép és a jó miatt létezik és jön létre, felé tekint, általa mozog és marad fenn, az ő kedvéért, az ő okán és benne van minden minta, cél, ható, alakító és anyagi őselv, s így minden princípium, minden megőrzés és minden vég, vagyis összefoglalóan: minden, ami csak létezik, a szépből és a jóból származik, s mindaz, ami nem létezik, lényegfeletti módon a szépben és a jóban lakozik. Kezdet- és végfelettként ő a kezdete és vége mindennek, mert minden tőle, általa, benne és hozzá visszatérve létezik, ahogy a Szentírás állítja.

Így minden a szépre és a jóra vágyik, őt szereti és tiszteli, s az ő okán, az ő kedvéért szereti az alsóbb a felsőbbet, osztozkodnak egymással az egyenrangúak, viseli gondját a nagyobb a kisebbnek, s ezt és önmagát ebben őrzi meg mindegyik, ahogy mind a szépre és jóra vágyva tesz és akar mindent, amit csak tesz és akar. Továbbá bátorkodjuk azt mondani, hogy igaz, miszerint mindenek oka túláradó jósága miatt szeret mindent, teremt mindent, tökéletesít mindent, tart fenn mindent és von magához mindent, ahogy az isteni szeretet a jó révén a jó jósága. Mert ez az isteni szeretet maga munkál a létezők iránti jóságban, túláradó jellegében

nem maradt meg önmagában terméketlenül, hanem teremtő mozgásba hozta önmagát, ahogyan az mindenek létrehozójához illik.

II.

AQUINÓI SZENT TAMÁS



AZ ISTENI SZÉPSÉGRŐL, S ARRÓL, MIKÉNT TULAJDONÍTHATÓ ISTENNEK**

„Ezt a jót a szent teológusok egyszerre méltatják szépként és szépségként, szeretetként és szeretetreméltóságként”. Miután Dionüsziosz a fényről beszélt, most a szépséggel foglalkozik, melynek belátásához előzetesen a fény ismerete szükséges; ezzel kapcsolatban két dolgot állít: először is, hogy a szépséget Istennek tulajdonítják; másodsor pedig megmutatja, milyen módon tulajdonítják neki; így szólván: „a szép, továbbá a szépség elkülöníthetetlenek eredetükben, amely Mindent Egységként foglal magában”.

Ezért elsőként azt fejt ki, hogy e szubsztancia feletti jót, amely Isten, a szent teológusok ekképpen méltatják a Szentírásban szépként: „De szép vagy, szerelmem”,³ és szépségként: „Színe előtt fenség van és szépség”,⁴ továbbá szeretetként: „Szeretet az Isten”,⁵ valamint szeretetreméltóságként, ahogy az *Énekek éneke* mérvadó szövegében megmutatkozik. S Isten valamennyi egyéb, méltó elnevezése is a szépséghez tartozik: akár a szépség oka révén, s ezt a szépre és szépségre vonatkozóan mondja; akár aszerint, hogy a szépséget kellem-

ként birtokolja, amivel a szeretetre és szeretetreméltóságra utal. Azután, mivel azt állítja: „a szép, továbbá a szépség elkülöníthetetlenek eredetükben, amely Mindeneket Egységként foglal magában”, megmutatja, mi módon tulajdonítják Istennek, s itt háromféleképpen jár el: először előrebocsátja, hogy a szép és a szépség különféleképpen tulajdonítható Istennek és a teremtményeknek; másodsor, hogy mi módon tulajdonítható a teremtményeknek, mondván: „Mivel valamennyi teremtett részesedésekre és részesültekre oszlik, mert szépnek azt nevezük, ami részesül a szépségben, a szépség pedig a széppétevő erőben történő részesedés, amely oka mindannak, ami a létezőkben szép”;⁶ harmadsor pedig, hogy milyen módon tulajdonítható Istennek, mondván: „a szubsztancia feletti szépet méltóképpen nevezik abszolút Szépségnek”.

Ezért először is azt mondja, hogy az első okban, nevezetesen Istenben, a szép és a szépség nem különül el egymástól oly módon, mintha benne a szép egyvalami lenne, a szépség pedig másik; és azért, mert az első ok a maga egyszerűsége és tökéletessége által mindent föléleg egymagában, vagyis minden az egységben,⁷ így bár a teremtményekben a szép és a szépség különbözik, Isten egység és azonosság szerint mindkettőt magában foglalja.

Ezután, amikor azt mondja, hogy „ezekben a szép és a szépség elkülönül egymástól”, megmutatja, miként tulajdonítható a teremtményeknek; mondván, hogy a létezőkben a szép és a szépség részesedések és részesedők szerint különíthető el, mert úgymond szép az, ami a szépségben részesedik; a szépség pedig egyben az első ok részesedése, ami mindeneket széppé

tesz: a teremtmény szépsége így semmi egyéb, mint az isteni szépség hasonlósága (*similitudo*), ahogy az a dolgokban részt vesz.⁸

Ezután, amikor azt mondja, „*a szubsztanciafeletti szépet méltóképpen nevezik abszolút Szépségnek, mivel a szép, ahogyan a létezőkben megmutatkozik, számos különböző természetének megfelelően belőle származik*”, ily módon megmutatja, hogy az előzőek Istenhez tartoznak: először, hogy így tartozik hozzá a szépség, másodszor, hogy így a szép; mondván: „*a szépség egyszerre szép és a szépségfeletti*”. Ezért mondja először, hogy Istent, aki *a szubsztanciafeletti szép, szépségnek mondják*, s így Ő adja a szépséget minden teremtetett létezőnek, *mindegyiküknek* jellemzője szerint: más tehát a szellem szépsége és más a testé, ahogy más a különböző testeké is. És azt, amiben a szépség mértéke benne foglaltatik, úgy mutatja meg, hogy kifejti, Isten miként adományozza a szépséget, amennyiben Ő *az összhang és a világosság oka (causa consonantiae et claritatis)* mindenben: így mondunk egy embert szépnek, amennyiben tagjai megfelelő aránnyal bírnak méretükben és elhelyezkedésükben, s színik tiszta és ragyogó (*propter decentem proportionem membrorum in quantitate et situ, et propter hoc quod habet clarum et nitidum colorem*). Amennyiben más létezők arányosan részesülnek benne, egyként szépnek mondhatók, saját, csak rájuk jellemző tisztaságuknak (*claritatem sui generis*) – akár szelleminek, akár testinek – megfelelően, és arányos elrendezésük szerint.

Hogy Isten miként oka e tisztaságnak, azzal alátámasztva mutatja meg, hogy Isten minden teremtményt egy bizo-

nyos villanással⁹ (*quodam fulgore*) olt be, saját ragyogó sugárzását (*radii*) átadva [megosztva], amely minden fény forrása; az isteni sugárzások *e villanó átadásait (traditiones) a hasonlóságban történő részesedésként kell felfogni, és ezen átadások tesznek széppé*, vagyis ezek a szépség megalkotói a dolgokban.

Ezután ismét a másik tagot mutatja meg, mégpedig azt, hogy Isten az összhang (*consonantia*) oka a dolgokban; mindazonáltal eme összhang kettős bennünk: először a teremtmények Istenig tartó rendje szerinti. Ezt akkor érinti, amikor azt mondja, hogy Isten az összhang oka, *mintegy mindent magához hívva*, amennyiben mindent önmaga, vagyis a végcél felé fordít, ahogy fentebb említettük. Ezért mondják a görögben a szépséget *kállosznak*, ami a hívásból (*káleo*) származik. Másodszor az összhang a dolgokban az egymáshoz való viszonyuk rendje szerinti. Ezt ott érinti, ahol arról beszél, hogy minden mindenben önmagával rendeződik össze. S ez a platonikusok szándéka szerint értendő, vagyis hogy a magasabb részesedés által lehető fel az alacsonyabban; az alacsonyabb pedig ténylegesen a kiválóság által (*per excellentiam quandam*) a magasabban,¹⁰ s így van minden mindenben; ebből az következik, hogy mindent mindenben valamiféle rend alapján tapasztalunk, s így minden ugyanahhoz a végső célhoz rendeződik.¹¹

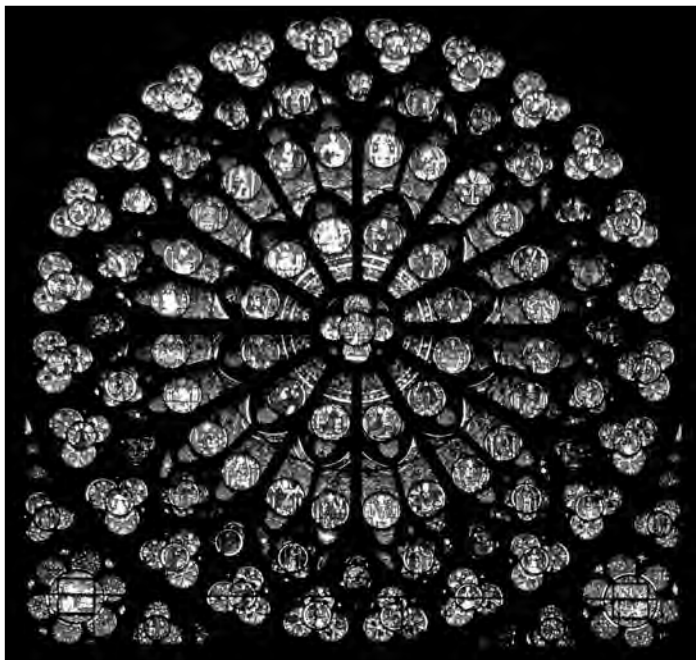
Ezután, amikor azt mondja, „*a szépség egyszerre szép és szépségfeletti*”, s *ugyanilyen módon lételetti is*, megmutatja, hogyan állítják a szépséget Istenről; először a többlet szerint beszél róla, másodszor pedig az okság alapján, mondván: „*E szépből származik minden létező szépsége, neki kö-*

szönhetően szép mindegyik a maga módján”. Mindenekelőtt két dolgot tesz: elsőnek felveti a többletet, másodjára pedig kifejti azt, mondván: „*és ugyanúgy örökkön (létfelletti) létező*”. Kétféle többlet lehetséges: egyfelől nem szerinti, amelyet összehasonlíthatóság és felülmúlhatatlanság jellemez, másfelől a nemen kívüli, ezt pedig a *feletti* előtag hozzáadása jellemzi; példának okáért, ha azt mondjuk, a tűz többlettel bír a forróságban, akkor ez nembeli többlet, mondhatnánk, a legforróbb. A Nap viszont a nemen kívüli többlet értelmében bír többlettel; rá nem azt mondjuk, hogy a legforróbb, hanem hogy forróságfeletti, mivel a forróság nem ugyanolyan módon van meg benne, hanem kimagaslóbban. Nem lehetséges, hogy e kettős többlet az oksággal bíró dolgokban egyszerre legyen meg, azonban mondhatjuk, hogy Istenben lehetséges mint legszebb és szépfelletti; nem úgy, hogy nemhez tartozik, hanem hogy mindent, ami bármely nemé, neki tulajdonítanak.

Azután, amikor azt mondja, „*és ugyanúgy örökkön (létfelletti) létező, ahogyan egy és ugyanazon módon szép*”, azt fejti ki, amiről szólt; először, hogy Istent miért nevezzük legszebbnek, másodsor, hogy miért mondjuk szépfellettinek, így szólván: „*s a szépséget önmagában mindeneket megelőzően birtokolván ő minden szép kiváltképpeni forrása*”. Mert ahogy valamit fehérebbnek mondunk, minél kevésbé keveredik a feketével, úgy mondunk valamit szépnek, minél inkább megfosztott a szépség hiányától. A teremtményekben a szépség kétféleképpen lehet hiányos: először is léteznek olyanok, amelyeknek szépsége változékony, ahogyan a romlandó dolgokon látszik, s ezt a hiányt elkülöníti Istentől, mondván,

Isten mindig egy és ugyanazon módon szép, s ez kizárja a szépség bármiféle megváltozását; továbbá nincs meg benne a szépség bármiféle létrejövele vagy romlása, sem pedig növekedése vagy csökkenése, ahogyan az a testi dolgokban megjelenik. A szépség második hiányossága, hogy minden teremtmény valamilyen módon részleges szépséggel bír, ahogyan természetük is egyedi; Istentől ezt a hiányt is elkülöníti, ahogyan minden részlegességet, s azt mondja, Isten nem némely részében szép, a másikban pedig rút, ahogy a részleges dolgokban időnként megesik; sem pedig időben egyszer szép, máskor viszont nem, ahogy azok a dolgok, melyek szépsége időbeli; sem pedig egyvalami vonatkozásában szép, a másikéban viszont nem, ahogy megesik mindenben, amely egy bizonyos használatlaltal vagy céllal rendelkezik: ha ellenben másra alkalmazzák, akkor nem tartják meg az összhangot (*consonantia*), s így a szépséget sem; végül Isten nem egyik helyen szép, míg a másikon nem, ahogy megesik azokban, amelyeket az egyik szépnek lát, míg a másik nem, hanem Isten mindenek számára és közvetlenül szép.

S minden fentebbit úgy tölt meg értelemmel, hogy hozzáteszi: *ő önmaga szerint szép*; amivel kizárja, hogy csak valamely része szerint szép, vagy csak bizonyos időben szép, vagy csak bizonyos helyen szép; mert ha valami önmaga szerint és elsősorban megfelel önmagának, akkor egészen, mindig és mindenütt megfelel. Még egyszer: Isten önmagában szép, nem pedig bármiféle meghatározásnak való megfelelés szerint, s így nem mondható, hogy valamilyen szempontból szép, más szempontból pedig nem, sem pedig hogy egyeseknek szép, másoknak pedig nem.



*Illusztrációk:
a párizsi
Notre-Dame
déli ólomüveg
ablaka*

Még egyszer: Ő mindig és ugyanúgy szép, s ezáltal a szépség első hiánya, nevezetesen a változékonyság, elkülönül tőle.

Azután, amikor azt mondja, „*s a szépséget önmagában mindeneket megelőzően birtokolja*”, megmutatja, miért mondhatjuk Istent szépfelettinek, mégpedig amennyiben önmagában, és minden másnál kimagaslóbban, minden mást megelőzően birtokolja minden szépség forrását. Mert a belőle eredő minden *szép egyszerű és természetfeletti természete*, azaz *minden szépség és minden szép* előzetesen fennáll benne, valóban nem elkülönülve, hanem egylényegűen, ahogy számtalan hatás áll fenn az okban. Ezután, amikor úgy folytatja, „*E szépből származik minden létező lényege, neki köszönhetően szép mindegyik a maga módján*”, megmutatja, hogy a szépet miként mondhatjuk Isten vonatkozásában ok szerintinek: először feltételezi a szép okságát, azután ki is fejti ezt, mondván: „*és ő mindenek princípiuma*”. Ezért először azt mondja, „*ebből a szépből származik min-*

den létező lényege (esse)”; mivel a tisztaság (*claritas*) nélkülözhetetlen a szépség szemléléséhez, miként mondja: minden forma, vagyis minden léttel bíró dolog az isteni tisztaság bizonyos részesedése; s itt hozzászéli, hogy „*mindegyik a maga módján szép*”, azaz a formája szerint; így nyilvánvaló, hogy az isteni szépségből származik mindenek lényege (*ex divina pulchritudine esse omnium derivatur*). Hasonlóképp kimondja, hogy a szépség értelméhez tartozik az összhang, így minden, ami bármiféleképpen az összhanghoz tartozó, az isteni szépségből származik; s ehhez még hozzászéli, hogy az isteni *szép* miatt áll fenn *egyetértés (concordia)* minden értelemmel bíró létező között a felfogás tekintetében; mert egyetértének ugyanabban az állításban; és *barátságuk (amicitia)* a vonzalmak tekintetében; és *társulásuk (communiones)* a tettek vagy a külsőségek tekintetében; s általánosságban minden teremtmény által birtokolt valamennyi kötelék a szép kiválóságának birtoklásából származik.

Azután amikor így szól: *és ez minden szép dolog principiuma*, kifejti, mit is mondott a szép okságáról; elsőként az okozó állapotáról, majd az okok különbözőségéről; mondván: „*Ez az egyetlen jó és szép az egyedüli oka minden szépnek és jónak.*” Az elsővel kapcsolatban két dolgot tesz: először is kijelöli, minek a tekintetében mondható a szép állapota oknak; másodszer levonja az elhangzottakból eredő következtetést, mondván: „*e szerint a szép és a jó ugyanaz.*” Ezért először azt mondja, a szép „*mindenek principiuma, mint a dolgok ható-oka*”, létezését adván nekik, és mint azok *mozgató és fenntartó* oka, azaz mindenek megőrzője; mert látható, hogy e három a ható-okra vonatkozik: ez ad létet, ez mozgat, és ez őriz meg.

Ám a cselekvő ok,¹² amely célra vágyva hat, tökéletlen ok, mert még nem bírja azt, amire vágyik; ezzel szemben a tökéletes ok saját szeretete által hat, így tehát mondhatja, hogy a szép, amely Isten, ható- és mozgató- és fenntartó-ok, „*saját szépsége szeretete*”. Mivel saját szépségét, amennyire csak lehetséges, birtokolja, megsokszorozni kívánja azt, mégpedig hasonlóságának átadásával.¹³ Másodszer kijelenti, hogy a szépség, amely Isten, „*mint cél-ok [végső ok] ő mindenek célja [vége]*”. Azért van ez, mivel minden úgy jött létre, hogy az isteni szépséget a maga módján utánozza.¹⁴ Harmadszer, *mintak* ok, amely mindent megkülönböztet az isteni szépség szerint, és annak jele, miszerint a szépre való törekvés nélkül senki sem fáradozik bárminek is a leképezésén vagy megjelenítésén.¹⁵

Ezután, mikor azt mondja, „*e szerint a jó és a szép ugyanaz*”, az elhangzottakból levonja a következtetést; mondván, mivel

a szép oly sokféle módon oka mindennek, ezért a jó és a szép azonos, mert minden *a szépre és jóra vágyik*, mint mindezen módok összességének okára; és mivel „*nincs semmi, ami nem részesedik a szépben és a jóban*”, minden a saját formája szerint szép és jó.

Továbbá, itt kijelenthetjük, hogy a nem-létező, vagyis az első anyag [*materia prima*], „*részesedik a szépben és a jóban*”, mivel a nem-létező eredendő létező [*ens primum non existens*; szkr. *aszat*] bizonyos módon hasonló az isteni széphez és jóhoz: ugyanis a szépet és a jót Istenben tőle mindent elkülönítve dicsőítjük; ám az első anyagban az elkülönülést már hiánynak tekintjük, Istenben viszont többletként, amennyiben szubsztanciafeletti módon létezik.¹⁶

Ám ugyan a szép és a jó szubjektumuk szerint azonosak, a tisztaság és az összhang a jó értelmébe foglaltatik, ezért értelmük szerint különböznek: mivel a szép a jóhoz járul, ily módon létezőként rendelődik a felfogóképességhez.

III.

ANANDA K. COOMARASWAMY



KOMMENTÁR – A SZÉPSÉG MEGNYILATKOZÁSÁNAK HÁROM FELTÉTELÉRŐL***

A szépség nem a műalkotások valamilyen speciális vagy kizárólagos értelemben vett sajátága, hanem sokkal inkább egy minőség vagy érték, amely minden létező dolog révén megnyilvánulhat, valóságos lényük és tökéletességük fokához mérten.

A szépség spirituális vagy anyagi szubsztanciákban, az utóbbi esetben pedig természeti objektumokban vagy műalkotásokban ismerhető fel. Feltételei mindig ugyanazok.

„Mert a szépséghez három dolog szükséges: először is teljesség [épség] vagy tökéletesség; azok a dolgok ugyanis, amelyek fogyatékosak, ennél fogva rútak is. És kellő arány vagy összhang. Továbbá világosság. Ezért azokat a dolgokat, amelyeknek ragyogó színük van, szépeknek mondják.”¹⁷ (*Ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem integritas, sive perfectio; quæ enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt. Et debita proportio, sive consonantia. Et iterum claritas; unde quæ habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur. Summa Theologiæ I. 39. 8c.*)

Lényegbevágó, hogy megértjük e definíció fogalmait. Az *integritas* nem morális értelemben merül fel, hanem inkább mint „az eredeti állapottal való tökéletes összhang” (Webster). A „teljesség [épség]” jelentése fellelhető Cicerónál (*Brutus* XXXV. 132.)¹⁸ mint *sermonis integritas* [a beszéd romlatlan tisztasága], illetve Szent Ágostonnál is (*De doctrina christiana* IV. 10.)¹⁹ mint *locutionis integritas* [az ékes-szólás tisztasága]. A *perfectiõ*t a *Summa Theologiæ* I. 6. 3. szerint hármas értelmében kell felfogni, „először is egy dolog saját létfeltételével összhangban (mindazzal, ami lehet és kellene lennie); másodsor minden járulékos tulajdonságok vonatkozásában, amelyek szükségképpen hozzáadódnak tökéletes működéséhez;²⁰ harmadszor pedig a tökéletesség valaminek célként történő elérésében áll.”²¹ Így a *Summa Theologiæ* I. 48. 5c szerint a bármiben fellelhető rossz a jótól való megfosztottságként határozható meg, a jót „tökéletességben és aktus-

ban” lévő létezőként felfogva. Az *actus primus* a dolog *forma et integritasa*, s az ennek megfelelő rossz „a formának vagy a dolog integritásához [épségéhez] szükséges valamely részének hiányossága”. A *Summa Theologiæ Supplementum* 80. 1c-ben a „teljesség [épség]” és a „tökéletesség” egy „teljes és tökéletesen arányos összhangot” foglal magában a természetes vagy mesterséges tárgy járulékos tulajdonságai és szubsztanciális formája között. S minthogy „egy dolog elsődleges tökéletessége lényegi formájában áll, amelyből fáját nyeri” (*Summa Theologiæ* III. 29. 2c), s a „hasonlóság a formára vonatkozik” (I. 5. 4.), láthatjuk, hogy az *integritas* valójában az ikonográfia „helyessége és pontossága” és megfelel Platón *orthotész* fogalmának; minden dolog oly mértékben szép, amilyen mértékben utánozza, avagy részesül Isten létezőse formális okának szépségében.

A *diminuta* nem „töredezettséget”, hanem inkább „fogyatékoságot” jelent, fogyatkozást vagy csökkent értékűséget valami olyan hiánya miatt, aminek jelen kellene lennie, mint a *Nikomakhoszi Etika* IV. 3. 5-ben,²² vagy a *Zsoltárok* 12,2-ben, *diminutæ sunt veritates* [az igazak eltűnnek], és a *János jelenései* 22,19-ben, „ha valaki elvesz valamit (diminuerit)”²³ Ebből a nézőpontból kellene a szépséghez nélkülözhetetlenként felfognunk a „nagyságot”: tudniillik egy megfelelő, s nem pedig valamely abszolút méretet. A középkori és hasonló művészetekben egy alak mérete jelentőségével arányos (s ez a fő értelme a *debita proportio* – helyes arány – kifejezésnek), s nem perspektívkusan határozza meg azt más alakokkal való fizikai viszonya; míg a természetben, ami „alulméretezett”, az csenevész és csúf. *Superfluum et diminutum* [túlcso-

dulóak és megfogyatkozóak] (*Summa Theologiae* I–II. 27. 2 ad 2.) azok a szélsőségek, melyeket el kell kerülni mindenben, ami „helyes”; szanszkrit megfelelőik az *únátiriktau*, „a túl kevés és túl sok”, amit kerülni kell a rituális műveletekben. A „szép” és a „rút”: *pulcher* és *turpis*, görögül *kállosz* és *aizkrosz* illetve szanszkrit nyelven *kaljána* és *pápa*; a „rút” egybeesik a „gyalázatossal” vagy „bűnössel”, a szépség pedig a „kegyelemmel” és a „jószággal”. E kifejezések jóval több értelemmel bírnak, mint pusztán esztétikaival. A szanszkrit *√kal*, amely a *kaljána* szóban és a görög *kálloszban* is jelen van, felismerhető a „*bale*” [‘makkegészséges’], a „*healthy*” [‘egészséges’], „*whole*” [‘egész, teljes’] és „*holy*” [‘szent’] szavakban; elsődleges jelentései ‘aktusban lenni’, ‘hatékonyan lenni’, ‘kalkulálni’, ‘csinálni’, innen származik a *kála*, ‘idő’ szó is. Ez a *√kal* feltehetően azonos a *√kri* (*kar*) gyökkel, amely fellelhető a *kára*, ‘teremtés’ és a *kratu*, ‘erő, hatalom’ szavakban, illetve a latin *creo* [‘teremteni’] stb., a görög *krainó* [‘uralkodás’], ebből fakadóan a *krátosz* [‘hatalom’] stb., és ugyanígy a *khrónosz* [‘idő’] szavakban is. A doktrína, miszerint „a szépség formális ok” és *ex divina pulchritudine esse omnium derivatur*, magában a nyelvben mélyen beágyazva él.

„Megfelelő arányosság” és „összhang” (*consonantia* = görög *harmonia*) szükséges egyrészt az aktuális és a szubsztanciális forma, másrészt egy dolog részei között. Az előbbi felfogás, úgy vélem, jobban érvényesül, miként Aquinói Szent Tamásnál, a *Summa contra Gentiles* I. 62-ben, „Mivel egy bárka akkor igazi bárka, ha összhangban áll (consonat) a művészettel” (a művész elméjében), s amint azt fentebb a „nagyság” vonatkozásában már felidéz-

tük. Másfelől a fentebb értelmezett *De pulchro*ban Szent Tamás a *consonantia* szóval világosan utal egy dolog részeinek egymáshoz viszonyított megfelelő arányosságára. A szépséghez elengedhetetlen „megfelelő arányosságot” a *Summa Theologiae* I. 5. 4 ad 1. és II–II. 45. 2c is említi.

A *claritas* a tárgyhoz magához illő sugárzás, felfénylés, világosság, tündöklés vagy ragyogás, s nem valamely külső megvilágítás hatása. A világosság kiemelkedő példái a Nap és az arany, ennél fogva rendszerint ezekhez hasonlítják a „megdicsőült” testet; így tehát a Színeváltozás is egyfajta tiszta felragyogás (vö. *Summa Theologiae Supplementum* 85. 1–2.).

Mindennek megvan a maga „*generikus világossága*” (Aquinói Szent Tamás: *De pulchro*), „a formális fény ragyogása mindarra, ami megformált vagy arányos” (Ulrich Engelbert: *De pulchro*). Kitűnően szemlélteti ezt a *Cshándógja-upanisad* IV. 14. 2., ahol egy ember így szól a másikhöz: „*Fiam, az arcod úgy ragyog, mint azoké, akik ismerik a Brahmant.*”²⁴ Vessük össze az óangol mondatot: „*Hire lure lumes liht, as a launterne a nyht*” [‘arca fényesen sugárzik, akár egy lámpás az éjben’] William Blake sorával: „*Tiger, Tiger, burning bright*” [‘*Tigris! Tigris! éjszakánk / Erdejében sárga láng*’]²⁵ és a *Rig-véda* II. 34. 5. „*lángoló teheneivel*”. Ebben az értelemben beszélünk minden szép dologról „ragyogóként”, legyen szó akár természeti objektumokról, mint tigrisek vagy fák, vagy emberi alkotásokról, mint épületek vagy versek, amelyekben a világosság nem más, mint érthetőség, a homályosság ellentéte. Bármilyen szépnek a színe ragyogó vagy tiszta kell, hogy legyen, mivel a színt maga a színezett tárgy természete

határozza meg, s ha fakó vagy zavaros, az tisztátalanságának jele. Így hagyományosan az arany színét tartják a legszebbnek.

A szépség és a jóság alapvetően azonosak, mivel mindkettő a formából származik, ám logikailag különbözőek; a jóság a vágyhoz tartozik, míg a szépség a megismeréshez vagy érzékeléshez; „szépnek mondjuk ugyanis azokat a dolgokat, amelyeknek látása tetszik” („*pulchra enim dicuntur quae visa placent*”).²⁶ Éppen a „megfelelő arányosság” miatt okoznak örömet; ugyanis az érzék (*sensus*) gyönyörködik a helyes aránnyal bíró dolgokban, miként a saját fajtája szerint valóokban (*Summa Theologiae* I. 5. 4 ad 1.). „Ezért különösen azok az érzékek állnak vonatkozásban a széppel, amelyek a leginkább megismerő jellegűek, tudniillik a látás és a hallás, melyek az észet szolgálják (...). És ebből nyilvánvaló, hogy a szép hozzáad a jóhoz egy bizonyos vonatkozást a megismerő képességre, úgyhogy jónak (*bonum*) mondhatjuk azt, ami általában tetszik a vágnak, szépnek pedig azt mondjuk, aminek tetszik már maga a felfogása (*apprehensio*) is.”²⁷ Más szavakkal, „a szép fogalmához pedig hozzátartozik, hogy látása vagy megismerése kielégíti a vágyat” (*Summa Theologiae* I–II. 27. 1 ad 3.).²⁸ „Ezért van az, hogy a többi állat nem gyönyörködik az érzéki dolgokban, kivéve amennyiben a táplálkozásra és a nemiségre vonatkoznak, az ember viszont, és csupán csak ő, magáért a szépségért gyönyörködik az érzéki dolgok szépségében.” (*Summa Theologiae* I. 91. 3 ad 3.)²⁹

Nyilvánvalóan elfogadott, hogy az esztétikai gyönyörök természetesek és törvényesek, sőt fontosak; ugyanis a jó nem lehet a vágy tárgya addig, míg nem érzékeljük (*Summa Theologiae* I–II. 27. 2c),

és az „öröm végzi be a műveletet” (*Summa Theologiae* I–II. 4. 1 ad 3., I–II. 33. 4c stb.). Mert a mű szépsége vonzó, a gyönyörködésnek (*delectare*) megvan a maga illő helye az ékesszólás célját meghatározó tradicionális megfogalmazásban.³⁰ Ugyanakkor azt mondani, hogy a szépség felhívás valaminek a jóságára, annyit tesz, mint egyértelművé tenni, hogy a szépség, akárcsak a jó, nem végső vagy önmagában vett cél. Pontosan ugyanezt a nézőpontot képviselte Platón is, aki számára „a tanulással is együtt jár a szépségben való gyönyörködés” (*tész kháritosz tén hédoné*), ám a mű helyessége és hasznossága, jósága és szépsége igazságának következményei; az élvezet nem kritériuma a mű adekvát voltának, s nem lehet ítéletünk alapjává tenni, amelyet csak akkor hozhatunk meg, ha ismerjük az alkotás szándékát (*boulészisz*) a kifejezés célját illetően (*Törvények* 667–669).³¹ Mivel az esztétikai gyönyörök felkeltése, nem pedig az intelligibilis jó élvezete vált a művészet céljává,³² így a modern „esztétika” a lehető legmélyebben különbözik a tradicionális tanítástól; a jelenlegi művészetfilozófia lényegében *szenzácionális* [érzékektől függő, érzéki; vö. a latin *sensus*, 'érezékelés' fogalmával – *A szerk.*], azaz *szentimentális*.

„A művészet a Természet működési módját utánozza” („*ars imitatur naturam in sua operatione*”, *Summa Theologiae* I. 117. 1c). „A természeti dolgok az isteni intellektustól függenek, miként a művészet révén létrejött dolgok az emberi intellektustól” (*Summa Theologiae* I. 17. 1c). Az első idézet közvetlenül az orvoslás művészetére utal, amelyben természeti eszközöket alkalmaznak. Ám ezekben nem a „természet” az, ami működtet, mivel nem az eszközök, hanem az alkotó készíti el a

műalkotást. „*A természet maga előidézi a természeti dolgokat, ami a formájukat illeti, ám előfeltételezi az anyagot*” és „*a műalkotást nem a szerszámoknak, hanem a művésznek tulajdonítjuk*” (*Summa Theologiae* I. 45. 2c és *Supplementum* 80. 1 ad 3.). Ezért az említett „természet” a *Natura naturans*, a *Creatrix universalis*, *Deus*, nem pedig a *Natura naturata*. A művészet igazsága a *Natura naturans*.

A szépség tradicionális doktrínájának végső következménye, amint azt Aquinói Szent Tamás kifejtette, a szépség azono-

sítása a szabályossággal avagy renddel, a rútságé pedig a formátlansággal avagy a rend hiányával. Miként más gonoszságok, a csúfság is egyfajta hiány. Hasonlót fejeznek ki a szanszkrit nyelvben a *pratirúpa*, 'szabályos' és az *apratirúpa*, 'formátlan' szavak is, a *kaljána* és a *pápa* megfelelőiként. A szépség, másként megfogalmazva, mindig „ideális”, a szó helyes értelmében véve; ám a „mi” ideálunk (vulgáris értelemben véve, vagyis azt értve alatta, amit kedvelünk), meglehetősen egyáltalán nem szép.

Dionüsziosz Areopagitész és Aquinói Szent Tamás szövegeit a görög illetve latin eredetiből, valamint Ananda K. Coomaswamy hozzájuk fűzött jegyzeteit fordította: Németh Bálint

Ananda K. Coomaswamy kommentárját fordította: Umenhoffer István

Jegyzetek

* Forrás: *De divinis nominibus* IV. 7–10. In *Patrologia Graeca*. III. köt. Párizs, 1857, Migne, 701–708. hasáb. A jegyzetek – ha külön nem jelöljük – Ananda K. Coomaswamy hozzáfűzése (forrás: Ananda Coomaswamy: *Medieval Theory of Beauty*. In uó: *Figures of Speech or Figures of Thought?* Bloomington, 2007, World Wisdom, 35. o. [Dionüsziosz Areopagitész], 53–61. o. [Aquinói Szent Tamás]). A szövegek tagolását, illetve az eredeti szövegekből származó, zárójelbe tett kifejezések megadását illetően szintén legnagyobb mértékben Coomaswamy szerkesztését követtük. – *A szerk.*

¹ Vö. Ananda K. Coomaswamy: *Imitation, expression, and participation*. 36. és 38. jegyzet. [Magyar nyelven: *Utánzás, kifejezés és részesülés*. 38. és 41. jegyzet. *Ars Naturae* (Szeged) III–IV. évf. (2012–2013) 5–8. sz. 207. o. – *A szerk.*]

² Ezt nem úgy kell érteni, hogy a művész mint olyan szándéka egyszerűen az, hogy „valami” szépet alkosson, vagy hogy „szépséget teremtsen”. Dionüsziosz állítása a végső célra vonatkozik a patrónus szempontjából (aki lehet a művész maga – nem művészként, hanem emberként –, vagy bármely más ember, vagy egy bizonyos szervezet, vagy általában véve a társadalom), aki egyaránt elvárja, hogy az elkészített tárgyban örömet lelje, és hogy az hasznára valjon; ezért egy tevékenységben a cél maga hozzárendelődhet valamely más jellegű célhoz (*Summa Theologiae* III. 13. 4.), mint például „*amikor megértünk valamit, élvezetet nyújt, mikor látjuk*” (uo. I. 5. 4. és I. 27. 1 ad 3.), vö. Szent Ágoston: *De vera religione* 39: „*egy kovács által készített íróvesszővel egyfelől írhatunk, másfelől gyönyörködhetünk benne; és a maga nemében egyszerre szép és használatra alkalmas számunkra*”. Ahol

az emberre mint patrónusra utalunk, ahogyan Szent Tamás a *Commentaria in octo libros Physicorum* II. 4. 8-ban, azt mondjuk, hogy „az ember” az általános célja minden művészettel készített dolognak, amelyet a maga kedvéért hozott létre. A művész tudhatja, hogy az a tárgy lesz és kell, hogy legyen a legszebb, amelyet jól és szabályosan készítettek (szkr. *szukrita*), de nem mondhatja, hogy közvetlen módon e szépséggel munkálkodik, mert mindig egy meghatározott célért alkot, míg a szépség – lévén *bármire* jellemző és szükségszerűen *bármiben* jelen van, amit jól és szabályszerűen készítenek el – meghatározatlan célt jelenít meg. Ugyanezen következtetés vonható le azon megfontolásból, hogy minden szépség formális, és hogy a forma ugyanaz, mint a faj(ta). A dolgok a maguk nemében szépek, és nem határtalanul. A skolasztikus filozófia fáradhatatlanul mutatott rá, hogy minden értelmes cselekvő, és különösen a művész, mindig meghatározott és egyedi, nem pedig végtelen és meghatározhatatlan célokért munkálkodik; például *Summa Theologiae* I. 25. 5c: „a készítő bölcsessége egy bizonyos meghatározott rendre korlátozódik”; I. 7. 4: „nincs olyan cselekvő, aki céltalanul tevékenykedik”; II–I. 1. 2c: „Ha a cselekvő nem volna eltökélt valamely egyedi hatás vonatkozásában, nem tenné az egyik dolgot inkább, mint egy másikat”. I. 45. 6c: „az intellektusban fogant szó által tevékenykedve (per verbum in intellectu conceptum) és akarátának irányításával jut el az egyedi tárgy elkészítéséig”; a *Commentaria in octo libros Physicorum* II. 1. 10. újra megerősíti, hogy a művészet egyéni célokhoz szabott és nem határtalan, valamint a *De caelo et mundo* II. 3. 8, hogy az intellektus csak valamely egyedi ideával összekapcsolódva idomul az egyetemes rendhez. Vö. Szent Bonaventura: *Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum* I. 35. 1. 2: „Minden cselekvő ésszerűen tevékenykedik, nem találmorra, nem is kényszer hatására, előzetesen ismeri a dolgot, mielőtt létrejönne, tudniillik a hasonlóságban, amely hasonlóság által – mely az »ideája« – a dolog egyaránt megismerhető és létrehozható.” Ami igaz a *factibiliára* (az elkészítendő dolgokra), hasonlóképpen igaz az *agibiliára* (a megteendő cselekedetekre). Az ember a szépség kedvéért nem hajt végre egyéni jótettet, mert *bármely* jótett hatásában válik széppé, azonban ő pontosan ama jótettet hajtja végre, amelyet az alkalom megkíván, amely alkalommal összefüggésben valamely más jótett nem megfelelő (*ineptum*), ezért félresikerült vagy csúnya lenne. Hasonlóképpen, a műalkotás mindig alkalmi, ha pedig nem időszerű, fölösleges.

** Forrás: *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio* IV. 5. *Corpus Thomisticum*. 2000–2013, Fundación Tomás de Aquino. <http://www.corpusthomisticum.org/cdn04.html#84848> (utoljára megtekintve: 2016. szeptember 26.). – *A szerk.*

³ Én 1,15 – *A ford.*

⁴ Zsolt 96,6 „(...) *confessio et pulchritudo in conspectu ejus*” – szó szerint, „hitvallás és szépség az ő színe előtt”. – *A ford.*

⁵ 1Jn 4,16 – *A ford.*

⁶ A szép dolog részesülő, csakúgy, mint ahogy „*valamennyi létező nem Istentől elkülönülten, önmagában létező, hanem részesülés által*” (Aquinoi Szent Tamás: *Summa Theologiae* I. 44. 1.), s ugyanígy, „*a teremtés minden létező kiáradása az Egyetemes Létezőből*” (Uo. I. 45. 4 ad 1.).

⁷ Valamennyi elkülönült szép egybetartozásához az isteni szolgálatban vö. *Cshándógja-upanisad* IV. 15. 2. Továbbá Plátón: *Phaidrosz* 100d [magyar nyelven *Plátón összes művei II.* Budapest, 1984, Európa /Bibliotheca Classica/. – *A szerk.*] és *Allam* 476d [Magyar nyelven: uo. – *A szerk.*].

⁸ Itt a részesülés fogalmát azon állítás igazolja, hogy a részesülés módja a hasonlóság. Az, hogy a „*létezés*” (*essentia*) szót a dolgok önmagukban vett létére és főként Istenben, s ezért Istenként való létükre is használják, nem vonja maga után, hogy természeti valóságokként ön-

magában vett létezésük Isten létének töredéke. Ugyanígy, szépségük (amely mint *integritas sive perfectio* [egység vagy tökéletesség – *A ford.*] létezésük mértéke) szintén nem az Egyetemes Szépség töredéke, hanem annak visszatükrözése vagy hasonlósága (*similitudo, pratibimba, pratimána* stb.); vö. *Summa Theologiae* I. 4. 3. A különféle hasonlóságok: 1) lényegi természet szerinti, amit az „*egybehangzás vagy részesedés hasonlóságának*” neveznek, e lényegi természetre vonatkoztatással, miként az Atya és a Fiú esetében; 2) az imitáció vagy az analógia általi részesedés szerinti; 3) s a minta-adó vagy kifejező. A teremtmény részesedése az isteni létben és szépségben bizonyos mértékig a második, de főleg a harmadik fajta. E megkülönböztetések Szent Bonaventurától származnak; a hivatkozásokhoz lásd Bissen: *L'Exemplarisme divin selon Saint Bonaventure*. Párizs, 1929, Vrin, 23. o. és az utána következők; az exemplarizmushoz általánosságban pedig Coomaraswamy: *Vedic Exemplarism*. *Harvard Journal of Asiatic Studies* (Cambridge, MA) I. évf. (1936) 1. sz. 44–64. o.

⁹ Az itt használt *fulgor* megfelel a szanszkrit *tédzsasz*nak.

¹⁰ Az alacsonyabb és a magasabb dolgok természetüknél fogva különböznek egymástól, ahogy például egy kőből készült képmás különbözik egy hús-vér embertől. A magasabb forma szerint tartalmazza az alacsonyabbat, avagy, mint itt, „*részesedés szerint*”, az élő ember „*formája*” például a képmásban, mint annak formális oka vagy mintája létezik; vagy, ahogy a Lélek a testben, vagy a „szellem” a „betűben”. S megfordítva, az alacsonyabb „*kiválóbb*” formában van meg a magasabban, a képmás formája például az emberben „*élőként létezik*”.

¹¹ Bármely dolog „*célja*” az, ami felé a szóban forgó dolog mozgása tart, s amiben e mozgás megszűnik. Ezt legegyszerűbben a nyílvevő és a célpontja esetével szemléltethetjük, s ahogy már láttuk, minden bűn, beleértve a „*művészi bűnt*” is, az „*e cél felé rendeződéstől való elhajlást*” foglalja magában. E ponton megtudjuk, hogy Isten szépsége az ember végső céljaként vonz minket Hozzá, s amennyiben, mint Dionüsziosz állítja, a szeretet és a szépség egybeesik, itt Eckhart kijelentésének szemléltetését láthatjuk ama jelenséggel kapcsolatban, hogy vágyakozásunk arra irányul, ami még nincs a birtokunkban, ám ha már birtokoljuk, akkor szeretjük, vagy, ahogy Ágoston mondja, élvezzük. A vágy és a vonzódás maga után vonja a törekvést, a szeretet és a beteljesülés pedig a nyugalmat. (Lásd ehhez a következő lábjegyzetet is.)

A *raptus*ban (szkr. *szamádhí* [elragdztatás, eksztatikus mámor – *A ford.*]) tökéletesé váló kontempláció fensőbbisége a cselekvéshez képest előfeltételként jelenik meg; amely kontempláció valójában, ortodox nézőpontból – az egyetemes hagyomány szerint, s egyáltalán nem csak (ahogy azt néha felteszik) a keleti szerint, bármennyire is elhomályosítják ezt a modern európai vallásbölcselet morális tendenciái – folyamatosan fenntartott állapot. A „*szépség*” skolasztikus tárgyalása, melynek értelmében ez Isten lényegi neve, teljesen párhuzamba vonható a hindú szóhasználattal, amelyben az „*esztétikai élményt*” (*raszászvádána*, szó szerint „*az íz megtapasztalása*”) „*Isten megízlése*” ikertestvéreinek (*brahmászvádána*) tartják. A kontemplatív tapasztalat és az esztétikai élvezet tiszta megkülönböztetéséről van szó: a „*megízlése*” nem „*az ízlés dolga*” (szkr. *tat lagnam bríd, „ami a szívhez tapad*”). Éppúgy, ahogy „*Isten megtalálásával minden folyamat véget ér*” (Eckhart), a tökéletes kontemplatív tapasztalatban a szépség vonzerejének működése – az esztétikai élvezet, megkülönböztetve az érdekel nélküli kontempláció „*elragdztatásától*” – is bevégeződik. Ha a cselekvés elkerülhetetlenné válik, amikor a szemlélő visszatér az életvitel síkjára, az nem fog sem hozzáadni a kontemplatív tapasztalat magasabb „*értékéhez*”, sem elvenni abból. Másfelől a cselekvés maga valóban valami más lesz, mint korábban, noha nem szükségszerűen érzékelhető módon, mivel immár megnyilvánulás, nem pedig előidézett. Más szavakkal, minthogy az egyén korábban a „*kötelesség*” fogalma szerint

(vagy még inkább szaknyelven fogalmazva, „megfontoltan”) cselekedhetett vagy igyekezett cselekedni, és mintegy önmaga ellenében, úgy most spontán módon (szkr. *szahadzsa*), mondhatni, önmagával összhangban végzi majd a cselekvést (vagy, ahogy Szent Tamás oly nagyszerűen kifejezte, „*a tökéletes ok az általa birtokolt szeretetért cselekszik*”, Eckhart szerint pedig „*önként, de nem önműséből*”); ebben az értelemben lehetséges, hogy „*Jézus volt az erények összessége, mert ihletetten, nem pedig szabályok szerint cselekedett*” (Blake). Aligha szükséges kimondani, hogy a „zseni” önbizalma messze távol esik az itt szereplő „spontaneitástól”. A mi spontaneitásunk inkább az alkotóé, aki „*alkotóerejének teljes birtokában van*”, viszont a „zseni” esetében ez lehetséges, de nem szükségszerű.

E megfontolásokat értékesnek találhatja, aki tanulmányozza T. V. Smith *Beyond Conscience* (New York, London, 1934, Whittlesey House, McGraw-Hill Book Co.) című, gondolatokban gazdag kötetét, ahol a szerző „*a tudat által a megértést szolgáló esztétikai motívumok gazdagságáról*” beszél, és azt javasolja, hogy „*az ellentmondást nem tűrő lelkiület utolsó kötelező impulzusának egy maradandó tárgyban lehetne (azaz kellene) törvénybe foglalnia magát a kontemplatív én számára*” (355. o.). Csupán a modern, szentimentális alapállásból (amelyben az akarat fölényben áll az intellektussal szemben) lehetséges, hogy az „esztétikai” kontempláció fensőbbiségének elismerése „sokkolónak” tűnik. Ha most visszariadunk a kontempláció fensőbbiségének tanától, akkor ez főként két okra vezethető vissza, s mindkettő a szentimentális téveszmétől függ: elsőként arra, hogy szemben a szépségről alkotott hagyományos tannal – mely szerint az elsősorban a megismeréssel kapcsolatos –, most pusztán egyfajta emelkedett érzésnek tekintjük az esztétikai szemléletet, másodsor pedig az igazság rendkívüli elferdítésének elterjedtsége miatt, mely szerint jelentősebb érzékenységnél fogva a művésznak *mint embernek* a többi embernél nagyobb erkölcsi szabadságot kellene engedélyezni. Ha csupán azért, mert bizonyos mértékig a festő mindig önmagát festi meg, „*nem elég, hogy festő, nagy és tehetséges mester legyen; akkor úgy hiszem, ezen felül feddhetetlen életűnek is kell lennie, ha lehetséges, egyenesen szentéletűnek, hogy a Szentlélek inspirálja megértését*” (Michelangelo, idézi Anthony Blunt: *Artistic Theory in Italy*. Oxford, 1940, Clarendon Press, 71. o. Vö. Szent Ágoston: *De ordine* II. 19. 50. [Magyar nyelven: uő: *A boldog életről. A rendről. A türelemről*. Budapest, 2008, Jel. – *A szerk.*]).

¹² A *causa agens* a ható-ok (*causa efficiens*) másik elnevezése. – *A ford.*

¹³ Mindez közvetlen hatással bír az „esztétikai” értékelésre vonatkozó fogalmainkra. Valamennyi szeretet, élvezet, elégedettség és bármiben való elnyugvás (megkülönböztetve a valamire irányuló vágyakozástól) birtoklást foglal magában („*delectatio autem vel amor est complementum appetitus*” [„*az élvezet vagy szeretet a vágy komplementere*” – *A ford.*], Witelo: *Liber de intelligentiis* XVIII.); másképpen szólva, ez áll fenn „*egy tökéletlen okban, amely még nem birtokolja azt, amire vágyik*”, vagyis hogy a szeretet „*vágyat*” jelent (*appetitus naturalis vel amor* [„*természetes vágy vagy szeretet*” – *A ford.*], *Summa Theologiae* I. 60. 1.).

Az élvezet avagy elégedettség lehet esztétikai (érzéki) vagy intellektuális (értelmi). Közülük csupán az utóbbi tekinthető az „élet” jellemző sajátosságának, melynek természete nem más, mint aktusban lenni; lévén az érzékeken keresztül érzett elégedettség nem aktivitás, hanem szokás vagy szenvedély (Witelo: *Liber de intelligentiis* XVIII–XIX.): ezért a műalkotás csak akkor kapcsolódik az „élethez”, ha megértjük, nem csupán érzékeljük. [Ide vonatkozóan lásd még Laki Zoltán „Az élőről” című írását a jelen kötetben. – *A szerk.*]

Az élvezet vagy elégedettség, mely hozzátartozik a gondolkodó lélek életéhez, „*a minta-adó forma és a hozzá rendelt cselekvő erő egyesüléséből*” keletkezik (Witelo: *Liber de intelligentiis* XVIII.). A művész által érzett élvezet ilyen; a dolog minta-adó formája „*élővé*” alkottatik benne, és a művész „*életének*” egy része („*omnes res [...] in artifice creato*

dicuntur vivere” [minden dolgot {...}, mit a művészetben teremtenek, élőnek mondanak], Szent Bonaventura: *Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum* I. 36. 2. 1 ad 4) mint intellektusának formája, e formával azonosul. (Dante: *Convivio* IV. 3. 53–54, és IV. 10. 10–11; Plótinosz, IV. 4. 2; Philón: *De opificio mundi* 20.) Vö. Coomaswamy: *Why Exhibit Works of Art?* London, 1943, Luzac & Co. 46. o. [Magyar nyelven: Mivégre állítsunk ki műalkotásokat? In uő: *Keresztény és keleti művészetfilozófia*. Budapest, 2000, Arcicus Kiadó, 9–20. o.] Tekintettel eme intellektuális azonosulásra a létrehozandó dolog formájával, az *actus primus*ba, vagyis a kontempláció szabad tettebe vonva „maga” a művész válik (spirituális értelemben) a formaalkotó-okká: az *actus secundus*ban, vagyis a tevékenység szolgálai tetteben pedig (pszichofizikálisan) az eszközzé vagy a ható-okká. E körülmények során „az élvezet tökéletesíti a tevékenységet” (*Summa Theologiae* II–I. 33. 4c).

A művész gondviselészzerű, a létrehozandó dolog minta-adó formájának birtoklásában lelt elégedettségével megegyező a létrehozott dolog által kiváltott, rákövetkező élvezet (megkülönböztetvén a használatából fakadó élvezettől) a mű befogadója számára. E második, „reflektáló élvezet” (*delectatio reflexa*, Witeló: *Liber de intelligentiis* XX.) alatt valójában az „érdek nélküli esztétikai szemlélődést” értjük, még ha ez különös kifejezés is, mivel az „érdek nélküli esztétika” önellentmondás. A „reflektáló élvezet” lényegében nem egyéb, mint ama korábbi élvezet érzése [a befogadó által], amely a még nem létrehozott dologhoz kapcsolódott [a művészen]; ez ismét az „intellektus élete” (*vita cognoscitiva*), amely „a minta-adó forma és a hozzárendelt cselekvő erő egyesülésétől” függ (uo. XVIII.): ezúttal a létrejött dolog látványa „rendelte el” vagy „idézte elő”, nem pedig, mint azelőtt, a létrehozás szükségessége.

Az intellektusnak a tárgyával történő e második azonosulása, s a nyomában fellépő élvezet vagy elégedettség következtében a műalkotás, maga a holt anyag úgy „kel életre” a befogadóban, ahogy a művészen is tette, s ismét elmondható, hogy a dolog szeretete (valódi) önmagunk szeretetété lesz. Igazán ebben az értelemben állítható, hogy „nem maguknak a dolgoknak a szeretetért, hanem az Önmaga szeretetért kedves minden dolog” (*Brihadáranjaka-upaniszad* IV. 5.).

Eme élvezetek és elégedettségek (*delectatio et delectatio reflexa*) illők Istenhez mint Isteni Művészhez és Befogadóhoz, ám Benne nem olyanok, mint a lét egymást követő tettei, lévén Ő egyszerre művész és műélvező.

„Saját szépségének szeretetét” a fentiek mint a hasonlóságok megsokszorozásának okát világítják meg, mivel éppúgy, ahogy a fény természetéhez tartozik, hogy kisugárzás révén tárja fel magát, „a cselekvő erő tökéletessége is önmaga megsokszorozásában áll” (Witeló: *Liber de intelligentiis* XXXI.); a fény (*lux*) csak akkor van „aktusban”, ha világossággá (*lumen*) válik, ha színként hatást kelt (Szent Bonaventura: i. m. XVII. 1. 1.). Egy művészet birtoklásából, más szavakkal, a művész tevékenységéből ez természetesen következik. E tevékenység, mely a Dante által alapul vett azonosulási aktusból származik, önkifejezés, vagyis olyan kifejezés, amely a létrehozandó dolog minta-adó formájának, vagy a művész intellektusa által felöltött formának tekinthető. Természetesen nem abban az értelemben önkifejezés, hogy a művész személyiségét mutatná fel. E megkülönböztetésben rejlik a középkori művész mint egyéniség, jellegzetes anonimitásának magyarázata. – „*Non tamen est multum curandum de causa efficiente* (hogy a művész, ilyen és ilyen család- és keresztnévű), *cum non quis dicat, sed quid dicatur, sit attendendum!*” [„Semminek sem ügyelünk túlságosan a ható-okára, mivel nem arra figyelünk, aki beszél, hanem arra, hogy mit mond!” – *A ford.*]

¹⁴ Az utánzás hagyományos értelmével kapcsolatban lásd Ananda Kentish Coomaswamy: Utánzás, kifejezés és részesülés. I. h. – *A szerk.*

- ¹⁵ Az efféle kijelentéseket nem lehet úgy kiforgatni, hogy a „Szépség”, korlátlanul és abszolút módon, a művész törekvéseinek végső oka. A dolgok „megkülönböztetése” azt jelenti, hogy mindegyik a maga fajtájában meghatározott, és egyik a másiktól elválasztott; „fáradozni” bárminek a létrehozásában annyit tesz, mint megtenni minden tőlünk telhetőt, hogy annak „formáját” megtestesítsük az anyagban, s – ami ugyanaz – hogy olyan széppé tegyük, amilyenné csak tudjuk. A művész mindig azon dolgozik, hogy az alkotás jól legyen elkészítve, „arra törekedve, hogy alkotásának elrendezése a legjobb legyen” stb. (*Summa Theologiae* I. 91. 3c), más szavakkal, az alkotás tökéletességére való tekintettel, mivel a tökéletesség csaknem szó szerint magában foglalja, hogy „jól és igazul elvégzett”. A szépség, mely szövegünk szavaival „a jóhoz járul, s ily módon létezőként rendelődik a felfogóképességhez”, a tökéletesség megjelenése, amely által hozzá vonzódnunk. Nem az a művész célja, hogy valami szépet alkosson, hanem, hogy valamit, ami pusztán azért szép, mert tökéletes. E szemlélet szerint a szépség a tökéletesség vonzereje.
- ¹⁶ Az „első anyag” a „semmi” (*to mé on* – a nem-létező), amiből a világ teremtett. „A létezés a természetben nem az első anyaghoz tartozik, amely potencialitás, hacsak nem fokozódik le a forma általi tetterre” (*Summa Theologiae* I. 14. 2 ad 1.): „Az első anyag önmagában nem létezik a természetben; inkább [valamivel] együtt teremtett, mint teremtett. Potentialitása nem abszolút végtelen, mivel csupán a természeti formákra terjed ki” (uo. I. 7. 2 ad 3.). „A teremtés nem valami összetett felépítését jelenti, hanem hogy valami azért teremtett, hogy minden princípiumával együtt egyazon időben létesüljön” (uo. I. 45. 4 ad 2.).

Am amennyiben Dionüsziosz a szépségről mindig Isten lényegi nevéként beszél, a szépről pedig főként mint Isteni Fényről, a *via analogicát* követve, s a szépséget többletként tulajdonítva Istennek, valószínűnek tűnhet, hogy mikor a *via negativához* fordul, s absztrakció segítségével a szépet és a jót a „nem-létezőnek” is tulajdonítja, nem az „első anyagra” gondol – mint olyan természetre, amely „eltávolodik Isten hasonlatosságától” (*Summa Theologiae* I. 14. 11 ad 3.), és mint anyagi-okra, mely nem Benne van –, hanem az Isteni Sötétségre, amely „áthatalmatlan minden világlás számára, és semmiféle tudás nem férhet hozzá” (Dionüsziosz Areopagitész: *Epistola ad Caium Monachum*), az Isteniségre, amelynek potencialitása abszolút végtelen, s ugyanakkor (ahogy Eckhart mondja) „olyan, mintha nem lenne”, mindamellett nem esik távol Istentől, lévén „az a természet, mely által az Atya nemz” (*Summa Theologiae* I. 41. 5.), „az a természet, tudniillik, mely minden mást teremtett” (Szent Ágoston: *De Trinitate* XIV. 9. [Magyar nyelven: *A Szent-háromságról*. Budapest, 1985, Szent István Társulat /Ókeresztény Írók 10/. – *A szerk.*]). Meglehetősen eltérő módon kifejezve, mondhatjuk, Dionüszosz azt érti e kifejezés alatt, hogy az Istenség haragvó arculatában nem kevésbé szép és jó, mint az irgalmasban; avagy indiai megfogalmazással, hogy Bhairava és Káli nem kevésbé szépek és „igazak”, mint Siva és Párvatí.

- ^{***} Forrás: Ananda Coomaraswamy: *Medieval Theory of Beauty*. Id. kiad. 61–66. o. – *A szerk.*
- ¹⁷ In *Az égi és a földi szépről*. Budapest, 1988, Gondolat, 416. o. Redl Károly fordítása. – *A szerk.*
- ¹⁸ Magyar nyelven: *Brutus*. In *Cicero összes retorikaelméleti művei*. Pozsony, 2012, Kalligram, 542. o. – *A szerk.*
- ¹⁹ Magyar nyelven: *A keresztény tanításról*. Budapest, é. n. Kairosz, 238. o. – *A szerk.*
- ²⁰ A tökéletes művelethez szükséges járulékos tulajdonságok annak „díszei” vagy „éktéményei”; lásd „Ornament” című írásunkat. Ezért a szépség és a díszítémények egybevágnak a tárgyban (*Summa Theologiae* II-II. 145. 2c, „*ratio pulchri sive decori*”).
- ²¹ Azaz a dolog hasznosságában vagy alkalmasságában. Mindent összevetve nem nevezhetünk egy darab vasat „szép késnek”, hacsak valóban nem kés, ha nem éles, vagy nem úgy lett megformálva, hogy azt a konkrét célt szolgálja, amire tervezték. A dolgok csak a maguk

- módján lehetnek szépek vagy tökéletesek, s csak a maguk nemében lehetnek jók, sosem abszolút értelemben. Vö. Platón: *A nagyobbik Hippiasz* 290d [Magyar nyelven in *Platón összes művei I.* Id. kiad. – *A szerk.*], illetve Philón: *Quis rerum divinarum heres sit* 157–158.
- ²² Arisztotelész: *Nikomakhoszi Etika*. Budapest, 1997, Európa, 112. o. – *A szerk.*
- ²³ Vö. Platón: *Törvények* 667d [Magyar nyelven in *Platón összes művei III.* Id. kiad. – *A szerk.*], ahol a megfeleléség (*orthotész = integritas*) helytállóság (*iszotész*) kérdése, mind minőség, mind mennyiség tekintetében. Lásd még *Állam* 402a és 524c.
- ²⁴ In *A klasszikus Upanisadok II.* Budapest, 2016, Filosz, 179. o. Fórizs László fordítása. – *A szerk.*
- ²⁵ William Blake: *A tigris*. In *William Blake versei*. Budapest, 1977, Európa /Lyra Mundi/, 58. o. Szabó Lőrinc fordítása. – *A szerk.*
- ²⁶ In *Az égi és a földi szépről*. Id. kiad. 413. o. – *A szerk.*
- ²⁷ Uo. 414. o. – *A szerk.*
- ²⁸ [Uo. – *A szerk.*] „Ismereteinknek örülünk, az akarat pedig megnyugszik bennük, mert megtalálta őket.” Szent Ágoston: *De Trinitate* X. 10. [Magyar nyelven: *A Szentháromságról*. Budapest, 1985, Szent István Társulat /Ókeresztény Írók 10/, 300–301. o. Gál Ferenc fordítása. – *A szerk.*]
- ²⁹ In *Az égi és a földi szépről*. Id. kiad. 414. o. – *A szerk.*
- ³⁰ Lásd Coomaswamy: *Why exhibit Works of Art?* Id. kiad. 104. o.
- ³¹ Amint arra Szent Ágoston rámutatott, az ízlés nem lehet a szépség kritériuma, mivel léteznek olyanok, akik a formátlanságokat kedvelik. A dolgok, melyek örömet okoznak, azért teszik ezt, mert szépek; ám attól, hogy kedvünkre valók, még nem feltétlenül szépek (*De musica* VI. 38. [Magyar nyelven: *A zenéről*. In *Fiatalkori párbeszéddek*. Budapest, 1986, Szent István Társulat /Ókeresztény Írók 11/. – *A szerk.*] *De vera religione* 59).
- ³² A jelenlegi kézművesség filozófiája, az ipari érdekeknek alárendelten, a szép avagy haszontalan és az alkalmazott avagy hasznos művészeteket különbözteti meg. A tradicionális filozófia ezzel szemben azt hangsúlyozza, hogy a szépség és a hasznosság elválaszthatatlan egy tárgyban, és semmi olyat, ami használhatatlan, tulajdonképpen nem nevezhetünk szépnek (Xenophón: *Memorabilia* III. 8. 6, IV. 6. 9. [Magyar nyelven: *Emlékeim Szókratészről*. In *Xenophón filozófiai és egyéb írásai*. Budapest, 2003, Osiris /Sapientia Humana – Xenophón összes munkái 2/. – *A szerk.*] Platón: *Kratülosz* 416c. [Magyar nyelven: *Platón összes művei I.* Id. kiad. – *A szerk.*] Horatius: *Epistula ad Pisonem* 334. [Magyar nyelven: Quintus Horatius Flaccus: *Összes versei*. Budapest, 1961, Corvina /Kétnyelvű Klasszikusok/. – *A szerk.*] Szent Ágoston: *De vera religione* 39. Szent Bonaventura: *De reductione artium ad theologiam* 14. [Magyar nyelven: uő: *A művészetek visszavezetése a teológiára*. *Studia Caroliensia* (Budapest), 2. sz. (2006) – *A szerk.*] stb.). Az antitradicionális életszemlélet inkább triviális, mint „realisztikus” vagy praktikus; „kultúrájának” nagy része hasznavehetetlen.

JEAN HANI

TEPLOS ÉS KOZMOSZ*

Minden szakrális épület kozmikus, ami azt jelenti, hogy a világ leképezésére készült. Damiáni Szent Péter szerint: „*a templom a világ képe; mert testünk a világhoz kapcsolódik, és még testi állapotunkban is imádkoznunk kell Istenhez*”.¹ Ez a kép mindenekelőtt „realisztikus”, abban az értelemben, hogy a földet és az eget, az állatokat és növényeket, az ember tevékenységeit és a különböző társadalmi rendeket, valamint a természeti és szakrális történelmet oly módon ábrázolják a templom falain és oszlopain, hogy a katedrálisokról úgy tartják, vizuális enciklopédiák voltak. Ám ez csupán külsőleges szempontja annak, amire Damiáni Szent Péter utalt, és legfőképp a nagyméretű épületekre vonatkozik. A templom nem pusztán a világ „realisztikus” képe, hanem sokkal inkább „szerkezeti” mása, amely úgy szólván a világegyetem legbenső és matematikai szerkezetét idézi meg újra és újra. S ebben rejlik fenséges szépségének forrása. Mert „*Szép alakon* – mondja Plátón a *Philéboszban* (51c) – *most nem azt értem, amire általában gondolni szokás, élőlények vagy festmények szépségére, hanem – kimondom egyenesen – az egyenesre gondolok, továbbá a körvonalra, valamint az ezekből körzővel, vonalzóval, szögmérővel létrehozott síkidomokra és testekre. Érted? Ezek ugyanis szerintem nem csupán*

valamilyen szempontból szépek, mint anynyi minden, hanem önmaguktól”.²

A mennyei Jeruzsálem négyzet alakja (Jel 21,12 és a következők) – amiről beszélünk még, ha eljön az ideje – közvetlen megfelelésben áll a templomépítészet igazi princípiumával. Valójában minden szakrális épület „a kör négyszögesítésére” avagy a kör négyzetté alakítására megy vissza. Az épület alapozása a keleteléssel kezdődik, amely bizonyos szempontból már egy rítus, mivel kapcsolatot létesít a kozmikus és földi, vagy inkább isteni és emberi rendek között. A tradicionális, és mondhatjuk, egyetemes eljárásmodot, amely mindenhol megtalálható, bárhol is létezzon szakrális építészet, Vitruvius írta le,³ és Nyugaton a középkor végéig alkalmazták. Az épület alapjait a tengelyek (*cardo*: észak–dél, és *decumanus*: kelet–nyugat) kijelölését lehetővé tevő *gnómón* [árnyékvető pálca] segítségével tájolják. A választott hely középpontjában felállított pálca körül nagy kört rajzolnak; ezután a következők figyelhetők meg: az árnyék rávetül a körre, és a reggeli valamint esti árnyékok legnagyobb eltérése jelzi a kelet–nyugati tengelyt. Végül, az előbbi kardinális pontjaira központosított két kör metszéspontja mutatja a négyzet sarkait. Ez utóbbi a szoláris kör kvadraturája.⁴ Fontos, hogy emlékezzünk a három alapozó műveletre: először a kör megrajzo-

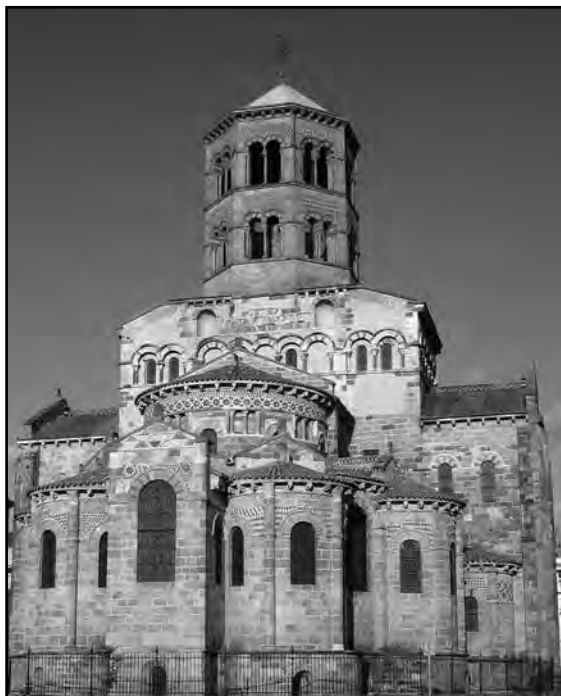
lása, azután a kardinális tengelyek meghúzása és a keletelés, végül pedig az alap négyzet megrajzolása, mivel ezek határozzák meg a templom alapvető szimbolikáját, a három műveletnek megfelelő három elemmel: a körrel, a négyzettel és a kereszttel, amely utóbbi segítségével az elsőből átlépünk a másodikba.

A kör és a négyzet primordiális szimbólumok. Legmagasabb szinten, a metafizikai rendben az isteni tökéletességet fejezik ki, annak két aspektusában: a kör vagy a gömb – a pontok, amelyek egyenlő távolságra helyezkednek el a kezdet és vég nélküli középponttól – Isten határtalan egységét, Végtelenségét, Tökéletességét jelentik, míg a négyzet vagy a kocka – minden szilárd alap formája – Isten Változhatatlanságának, Örökkévalóságának képe.⁵ Alacsonyabb szinten, a kozmológiai rendben e két szimbólum a teremtett Természet teljességét valóságos létében és dinamizmusában öleli fel: a *kör* az ég formája, még sajátosabban az ég tevékenysége, az isteni Tevékenység eszköze, amely az életet szabályozza a földön, amely *négyzet*ként jelenik meg, mivel az emberhez viszonyítva bizonyos értelemben „mozdulatlan”, passzív, és az ég tevékenységének „felajánlott”. Itt egy kettős, egyszerre kozmológiai és ontológiai szimbolizmussal van dolgunk: az Ég és a Föld – a kozmológiai rend – külső formái, vagy ha úgy tetszik, utolsó átlomásai a megnyilvánulásnak avagy a Teremtésnek, amelynek két pólusa a testi-fizikai rendben az Ég és a Föld által megjelenített Univerzális Esszencia és Univerzális Szubsztancia. E teremtés középpontja az ember; egységbe foglalja és kapcsolatot létesít a Felső (Esszencia–Ég) és az Alsó (Szubsztancia–Föld) között, és

pontosan ezt az összefüggést szimbolizálja a kereszt jele. Később látjuk majd e megfigyelésből levont következtetéseket. Ha e „statikus” szimbolikát „dinamikus” formájába helyezzük át, megmutatkozik, hogy az égi kör mozgásával hozza létre az időbeli ciklust,⁶ amely (az Égnek megfelelő) legmagasabb pólusából bomlik ki (a földnek megfelelő) alsóbb pólusa felé, vagy ha jobban tetszik, a gömbtől, a legkevésbé meghatározott és legtökéletesebb formától a kockáig, a legmeghatározottabb és „legsúlyosabb” formáig; a vertikális tengely egyesíti őket, kimérve a világegyetemet és az idő teljes terjedelmét. A Szentírás a körnek a teremtés kezdetén játszott ezen szerepére utal az alkotó Bölcsesség megszólaltatásával: *„amikor az eget felállította, már ott voltam, amikor biztos törvénnyel kört vont a mélység színe fölé”* (Péld 8,27; vö. Jób 26,10). A kozmikus és építészeti rendek e megfelelését nagyszerűen összegzi a köre írott formula, amelyet II. Ramszesz egyik templomának falára véstek: *„E templom egész elrendezésében az éghez hasonló.”*

A fentebbi nézőpont a kör – az Ég – fensőbbiségét emeli ki a négyzet – a Föld – felett. Ám egy más szempontból a négyzet, amely metafizikailag az isteni Változhatatlanságot szimbolizálja, magasabb rendű a körnél, a határtalan mozgás képénél. Ez az építészetben uralkodó nézőpont, amelynek a „stabilitás” a mértékadó minősége, anélkül természetesen, hogy kizárná a szimbolika másik oldalát, ahogyan lesz alkalmunk még megmutatni. A négyzetet kiemelő eme nézőpontból mondhatjuk, hogy a templom szerkezetét tekintve a négyzetben rögzíti avagy kristályosítja ki az időbeli ciklusok körkörös mozgását.

E két szempont tökéletesen il-
lik az Apokalipszis „mennyei Je-
ruszálemére”, a keresztény temp-
lom prototípusára. Egy angyal
„*Lélekben elvitt egy nagy és magas
hegyre, és megmutatta nekem a
szent várost, Jeruzsálemet, amely
a mennyből szállt alá Istentől*” (Jel
21,10), mondja Szent János, egy
kicsivel később pedig: „*A város
négyyszögű területen épült*” (21,16).
Ekképpen a város alászálló moz-
gása megfelel az első szempont-
nak, amely az alap lerakásának
rítusában játszik vezető szerepet:
„Istentől”, „a mennyből alászálló”
Jeruzsálem itt a földön négyyszög
alakban jelenik meg az Ég, avagy
az isteni világ tevékenységét
tükrözve, a második szempont-
ból pedig e négyyszög a ciklusok
időbeli kibomlásának kristályo-
sodását jelenti, amit bőségesen bizonyít
a város tizenkét kapuja, négy oldalán
hármásával elrendezve az állatöv jeleivel
összhangban. Erről újra beszélünk majd
a templom ajtajaival kapcsolatban, ahol
e kérdés az állatövi ciklus transzformá-
ciójáról szól, amely a világ forgásának
megállítását és a primordiális állapot
helyreállításának megfelelő végső ál-
lapotban való rögzítését követi.⁷ Ezzel
kapcsolatban szintén megfigyelhetjük a
földi Paradicsom és a mennyei Jeruzsá-
lem közötti megfelelést az időbeli ciklus
két szélső határán. A Paradicsom kör
alakú, az ég közvetlen visszatükröződé-
seként, de fölcsúszta a négy folyó keresztje,
a középpontot az Élet Fája jelzi; a men-
nyei Jeruzsálem középpontjában szintén
megtalálható a Fa, miként a négy folyó
is, mivel ahogy a Szentírás mondja, a



hegyből ömlenek ki, amelyen a Bárány
trónol egy lepecsételt könyvön. A körtől
a négyzetig vezető átmenet a világ időbe-
li forgását és megszűnését fejezi ki, amely
ugyanakkor a jelen „korszak” átváltozta-
tása az „eljövendővé”.

Valójában a szakrális építészet alapja
a kör négyzethez vagy a gömb kockához
való viszonyában áll, amiből kiindulva
az egész épületet kigondolják és megva-
lósítják. Csakugyan, ha a vertikális felé
elhagyjuk az eddig bennünket foglalkoz-
tató horizontális síkot, s ugyanakkor a
síkfelületről áttérünk a háromdimenziós
geometriára, felfedezzük, hogy az egész
épület a *kupola* és a *kocka* alapvető min-
tájához vezet vissza. A „kupola” vagy bol-
tozat a hajó „kockája” felett emelkedik,
amiként a fizikai ég a föld felett „helyez-
kedik el”, emiatt festették kékre, és borí-

tották csillagokkal a régi boltozatok többségét. A függőleges irányt követve, amely a padlózattól a boltozatig emelkedik – mint ellentétes mozgás az alap lerakásának rítusában uralkodóval szemben –, elhagyjuk a „kockát” a „gömb”, azaz a földi állapotot a mennyei felé. Ezen irányulás követésében a hívő tekintete szellemi felemelkedésének szimbólumát találja meg, és így a templom belső dinamizmusa segítségként és vezetőként szolgál az imához és elmélkedéshez. A függőleges vonal a menny iránya. Az imádságban szemünk a magasba emelkednek, éppúgy, ahogy a Szentostya emelkedik a felajánlásban, az isteni áldás pedig, mint az eső, a magasból száll alá. Isten e dimenzió értelmében ereszkedik le az emberbe és az ember eszerint emelkedik Isten felé. Bizonyos épületekben egy díszítmény részlete hangsúlyozottan utal a szellemi felemelkedésre: a kereszthajó kupoláját gyakran koronázza kereszt vagy repülő nyílvesző, megtestesítvén a boltozat tengelyét, ami a kozmoszból való kijutást fejezi ki Krisztus imitációjában, aki Mennybe-

menetelekor „*az összes egek fölé*” szállt.⁸ A haranglábak a kupola–kocka mintát ismétlik, amikor tornyaikat a Nyugaton ritka, gömb alakú toronysisak fedi, vagy nyolc- illetve hatszögű „piramis”, amely a gömbtől a kockáig való eljutás köztes fázisát képezi.

Horizontális síkon a kupola és a boltozat szferikus és mennyei eleme az apszis félkörében tükröződik, amely a földön a

leginkább „mennyei” hely, megfelelésben a Jeruzsálemi templom Szentek Szentjével, a Paradicsommal és a Győzelmes Egyházzal. Issoire-ban, avégett, hogy az apszis mennyei jellegét kifejezőbben jelezzék, a kör alakú templomfő az állatöv tizenkét jegyét viseli, amelyeket a templom külső oldalára faragtak. A hajó derékszögű négyszögéhez tartozó eme félkörön látjuk, hogy a bazilika alapvető tervrajza az épület függőleges tömegének síkra vetítése. Következésképpen a hajó tengelye, az ajtótól a szentélyig, szintén a padlózattól a boltozatig, a földtől a mennyig tartó függőleges tengely síkra



Az issoire-i Saint-Austremoine-templom apszisa az állatöv faragott jeleivel (12. század). Az előző oldalon e templom mint kozmikus hegy

vetítése; ez az, amiért az „Üdvözülés útját” ugyancsak megjeleníti.

Ez szintúgy igaz a kapu vonatkozásában, amely egy derékszögű négyszög boltívvél a tetején, valamint az oltármenyhezetetre, amely az oltár felett magasodik és négy oszlopra helyezett kupola alkotja. Végző fokon a kupola nyilvánvalóan a menny megjelenítését érzékelteti, mivel alkalmanként kékre festik és csillagokkal

borítják, éppúgy, mint a hajó boltozatát. Ennek egy példája a durai keresztelőkápolnában a medence fölé helyezett oltármennezet (harmadik század).

Azonkívül a szakrális épület ugyanazon építészeti téma végtelenségig ismételt és önmagához toldott szimfonikus variációjaként tűnik fel, avégett, hogy a templom alapvető szimbolikájára, mennyi és föld egyesülésére emlékeztessen, „*Isten tabernáculumára az emberek között*”; ahogy Hitvalló Szent Maximosz nagyszerűen megfogalmazta az edesszai Szent Szófiáról szóló költeményében:

„Igazán csodálatos, hogy kicsínységében (e templom) a hatalmas világhoz hasonló...

Figyeld meg, mennyezete, akár az ég, hogyan táruul ki oszlopok, boltívek és falak nélkül; és hogyan díszített aranymozaikkal, miként az égbolt ragyogó csillagokkal.

És lásd, fenséges kupolája mennyire hasonló a legmagasabb mennyhez, hogy mint sisak, magasabb része miként nyugszik szilárdan az alacsonyabban.

Hatalmas és pompás boltívei a világ négy táját fejezik ki, a színek változatosságával pedig a tündöklő szivárványt is megidézi.”

A boltozat függőleges tengelyére való utalás visszavezet bennünket az alap lerakásának rítusához, amelyre mostanáig nem tértünk ki. Korábban említettük, hogy az első művelet a talapzaton egy pálcával jelölt középpontból kiinduló nagy határoló kör meghúzásából áll. E pálca maga egy tengely, és az épület jövőbeli függőleges tengelyét jelképezi; e

megjegyzés teljes jelentőségét akkor látjuk majd, amikor az oltár bemutatásához érkezünk. Pillanatnyilag elégedjünk meg magának a műveletnek a megfontolásával. Ez egy középpont rögzítésében áll, és az építészeti szimbolikában az ilyen középpont a világ középpontjára vonatkozik: ez egy *omphalos*. Valójában a föld bármely pontja a világ középpontjává tehető, mivel minden, a föld összes pontjáról az ég felé sugárzó függőleges vonal „végtelen”, mint a csillagok távolsága. Mikor a középpontot a mennyei ritmushoz választják és igazítják, az valóban a Világ középpontjához hasonul, ahhoz a mozdulatlan tengelyhez, amely „a kozmikus kereket” forgatja. E középpont, vagy tengely, a világban működő Isteni Princípiumot szimbolizálja, Istent, a „Mozdulatlan Mozgatót”. Egy szakrális pont, a hely, ahol az ember kapcsolatba lép az Istenséggel, és ebből adódik, hogy minden szent város, miként minden templom, szimbolikusan „a világ centrumában” helyezkedik el. Ez igaz Jeruzsálemre, amely maga úgyszintén a mennyei Jeruzsálem tükröződése volt.⁹

Egy épület e jelentések összességét a középpont keleteléséből és meghatározásából nyeri, amely lehetővé teszi számunkra, hogy az építészet kozmikus szimbolikáját igazoljuk, aminek jelentősége napjainkban talán néhányak számára magától értetődőnek tűnik. A templom, lévén egy *keletelt és központosított* kardinális kereszt, valóban megszenteli a teret. Ez a város *omphalosa*, amelyből az kisugárzik, miként a katedrális az egyházmegye, a metropólia a nemzet, a pápai bazilika pedig a világegyetem *omphalosa*.

Fordította: Kocsi Lajos

Jegyzetek

- * Forrás: Jean Hani: *The Symbolism of the Christian Temple*. San Rafael, 2007, Sophia Perennis, 18–25. o. – *A szerk.*
- ¹ Hadd pontosítsuk: a templom a világ képe, de azért, mert a világ mint Isten alkotása szent. Következésképpen a templom a transzcendens világ Istenben lévő képmását jeleníti meg, amely a kozmosz alkotó esszenciája.
- ² Platón: *Philéboz*. Budapest, 2001, Atlantisz /Platón összes művei kommentárokkal/, 79. o. Horváth Judit fordítása. – *A szerk.*
- ³ Lásd Vitruvius: *Tíz könyv az építészetéről*. Szeged, 2009, Quintus Kiadó. – *A szerk.*
- ⁴ A legtöbb nyugati templom esetében az alaprajz nem négyzet, hanem egy három négyzettel szegélyezett téglalap, amelyek közül kettő a kereszthajó ágait alkotja, a harmadik pedig egy félkörrel meghosszabbítva a kardinális tengelyek keresztjét teljesen megtestesítő kórust és apszist. De e változtatások elhanyagolhatóak az alapozás rítusának általunk leírt mély értelmét illetően, mert a geometriában a téglalap semmi más, mint a négyszög egy változata, és majdnem mindig egy határoló körbe rajzolják, amint később látni fogjuk. Ezenfelül hadd jegyezzük meg, hogy ha a templomok alapzatának lerakására és tájolására a modern időkben többé már nem ugyanazon eljárásmódot alkalmazzák, mint egykor, az lényegében semmit nem változtat az épület alakjához és fekvéséhez kapcsolódó szimbolikán, lévén hogy e szimbolika a dolgok természetéhez tartozik és teljesen nem kerülhető meg, legalábbis addig, amíg nem távolodunk túl messzire a tradicionális építészeti formáktól azzal, hogy „eltévélvedett”, sőt „felforgató” formákat alkalmazunk. A kopt templom négy bejárata egyértelműen a négy kardinális ponttal azonos, ahogy egy görögkeleti templom négy részből álló épületét tekintve is erről van szó.
- ⁵ A kör ezenfelül az isteni Szeretet szimbóluma. Lásd Szent Dionüsziosz Areopagitész (*De divinis nominibus* IV. 14; *De caelesti hierarchia* I. 1.), és Dante (*Divina Commedia*, Paradicsom XXXIII.).
- ⁶ Ebből következik az állatöv jelentősége, amelyről gyakran beszélünk majd.
- ⁷ Az állatöv tizenkét jegyét néha „tizenkét napnak”, azaz a Nap állásainak nevezik. A mennyei Jeruzsálemben e tizenkét nap az Élet Fájának tizenkét gyümölcsévé változik (Jel 22,1–2). A mennyei Jeruzsálem alakja ezenfelül azonos a kínai császárok palotájáéval, a Ming-Tanggal. A négyszögben elrendezett, a középpontjában levővel együtt kilenc tartományra osztott Birodalom képmására megalkotott Ming-Tang kilenc csarnokkal rendelkezik, amelyeket egymással párhuzamosan rendeztek el és tizenkét kijáráttal láttak el a hónapoknak megfelelően. A négy homlokzatot a kardinális pontoknak és az évszakoknak megfelelően tájolták. Ezért volt az állatövnnek egyfajta földi leképezése.
- ⁸ E kupola által, amelyet olykor ablakos torony helyettesít, az egész épület „a magasba tör”, és ezáltal válik azonosá a kozmikus hegygel, a hindú templom prototípusával. E szempont világosan megjelenik a görögkeleti templomban, Auvergne román stílusú templomában és mindenekelőtt az orosz templomban.
- ⁹ E megfontolásokat teljesebben kifejtsük az oltárra való tekintettel (86. o. és a következő oldalak). Feltűnő, hogy a Szent Helyek *Ecclesia Major*ában, pontosan az apszisban, a Delphoihoz hasonló szferikus *omphalos* volt. Lásd M. Piganiol: *Cahiers archeologiques* (1955). Azonfelül Jeruzsálemi Szent Kúrillosz szerint a hely, ahol Krisztus meghalt és feltámadt, a megváltott világ *omphalos*a (*Patrologia Graeca* XXXIII. köt. Párizs, 1837, Migne, 805. hasáb).

SZAKRÁLIS ÉPÍTŐMŰVÉSZET*

Az építészettörténeti tény, melyet itt különösképpen nyomatékosan hangsúlyozni kívánunk, a következő: a nyugati világban az integrális tradíció szellemében emelt minden voltaképpen *templum* derékszögű alap- és oldalfelületei az aranymetszéssel állnak metrikus kapcsolatban. (Fontos kutatási téma lehetne, hogy mi a helyzet e tekintetben a román kori építészettel és különösen a német katedrálisokkal.) Köztudott emellett az is, hogy az építőcéhek, a céhektől független, szabad kőművesmesterek, valamint a neves kőfaragó- és építőmester-famíliák a szent arányok és számok hermetikus – a szó szoros értelmében hermetikusan zárt – titkos tudományát örökítették tovább. Következésképpen e derékszögű négyszögek esetében, amelyekből az architektonikus terek a lehető legtermészetesebb módon nőnek ki, semmi sem írható a véletlen vagy egyéni ötlet számlájára (és még csak az alkotómester vagy az építető akaratának számlájára sem): mindent az alapvető felületek abszolút nagysága határoz meg. Ugyanakkor az alapfelületek abszolút nagysága is teljes mértékben a kanonikus aránytól függ, amely egyszersmind megengedi a derékszögű négyszögek alkotta alap- és oldalfelületek harmonikus komponensekre való ismétlődő szétbontását. E komponensek azonban ugyancsak mind az aranymetszés felé törekszenek,

mégpedig éppoly ellenállhatatlan erővel, mint ahogy az alkimista és a hermetikus tanítás szerint az összes létező – az embertől az állatokon és növényeken át egészen a fémekig és ásványokig – legmagasabb létértékének elérését veszi célba.

Ez a megállapítás olyannyira alapvető, hogy bármely kifogással dacol. Ennek ellenére hiba lenne a hieratikus stílusú építőművészetet teljes egészében pusztán azokból a derékszögű négyszögek alkotta felületekből és síkokból levezetni, amelyeket az aranymetszés geometriai lehetőségeinek alkalmazásaként értettünk meg. Ez az elgondolás alkalmasint hordoz némi igazságot a templom alaprajzának derékszögű négyszöget alkotó keretvonalait illetően, az épülettest alakját, határait minden oldalról kijelölő tényleges metszetek vonatkozásában azonban aligha. Hiszen – szögezzük le ezt most nyomatékosan – e metszeteket sem önkényesen vetették papírra, majd helyüket nem találomra jelölték ki, ahogy az manapság szokás, amikor egy új épület alaprajzát a telek adottságaira, a szomszédságra, az utcavonalra, a beépítésre és a táj jellegére tekintettel állapítjuk meg; arra azonban álmunkban sem gondolunk, hogy a geometrikus négyszög mint olyan emellett egy másik, úgyszólván fölrendelt mértani alakzatra is vonatkoztatható lenne: nevezetesen a körre!

Merthogy az is a régiek mindenütt megfigyelhető, szigorúan érvényesített hagyománya – mondhatni rítusa – volt, hogy Isten házának alaprajzát nem csupán a kiválasztott földdarab adottságaihoz igazították célszerűen hozzá, hanem ezen messze túlmutatóan és – újfent – a leggondosabban hagyományozott szabályoknak megfelelően a körhöz is. Éspedig



Isten, a Geométer és a világegyetem Építőmestere

– tévedés ne essék – mindenekelőtt nem ehhez vagy ahhoz a körhöz *in concreto*, hanem a körhöz mint olyanhoz, mint adott ponttól egyenlő távolságra elhelyezkedő pontok összessége által meghatározott tisztán geometrikus alakzathoz. Röviden: csak a kör geometriájába beírt, csak a kör geometriája által körülírt négyszög képezhetette Isten házának harmonikusan tagolható alapterületét. Egyedül ez a négyszög, ez a metszet az, amely nem függ a Nem-Lét csapján vé-

letlenszerűen, támasz nélkül és „világtalanul”, mint az emberi képzelőerő erjedő tajtékján esetlegesen felbukkanó, majd ugyanilyen esetlegesen szertefoszló üres buborék. Egyedül ez, a körből kimerített és a körre vonatkoztatott négyszög részesül a mindenség igazságban „létező létéből”, mondhatni a világ alapzatába horgonyozva. Minden mélyebb megfontolás nélkül magasztalta-e a püthagoreus Platon kozmosz és ciklus, ciklus és gömb, gömb és kozmosz megbonthatatlan összetartozását? Hiú szócséplés lenne, amikor egyenesen a „*magánvaló szépnek*” nevezi a kört, amely e tulajdonságot nyilvánvalóan – mintegy utólagosan – a négyszögre is továbbruhazza? Ezen összefüggések teljesebb megértése érdekében talán nem felesleges megjegyezni, hogy a „*körbe való beavatás*” az eleusziszi misztériumok egyik magas beavatási foka volt, amely egyúttal a „*körforgásba*” való beavatásként, így az antik kozmológia megkoronázásaként is megragadható. Ez a kozmológia viszont ismét csak magában foglalja legalábbis a hieratikus építőművészet esztétikáját; a körről, a gömbről és a körforgásról szóló primér bölcsesség minden jel szerint ösidők óta azon isten misztériumaként őrződött meg, „*ki ivét szünetlen hordozza vállán*”.¹

A dolgok tényleges állása immár kezd körvonalazódni előttünk. Ha eddig a hieratikus építményt derékszögű tagokból összeillesztettnek kellett gondolnunk, akkor most azt is észrevesszük, hogy valódi eredete, keletkezésének igazi forrása a mindenség geometrikus ősalakzatát szimbolizáló gömb horizontális és vertikális vetületét képező kör – és a régiek minden *temenosza*, minden *templuma* (a gótikus katedrálisokkal bezárólag) e mindenség

architektonikus megjelenítése, kőben való „idézése”. Ebből következően a templom derékszögű idomok alkotta alapfelülete éppen annyiban bizonyul a világra, a mindenségre vonatkoztatottnak, avagy kozmologikus, kozmogonikus irányultságúnak, amilyen mértékben a körbe rituálisan beírtnak vagy a kör által rituálisan körülírtnek mutatkozik. Arra a rítusra gondolunk, melynek során az *augur* vagy a pap – Isten „helytartójaként” – elfoglalja a kör középpontját, hogy abból kiindulva meghatározza a kör kerületét, egyszer s mindenkorra elválassza a megszentelt teret a profántól, és az előbbit az isteni „uralmi középpontnak” – annak mindenkorai „féltelmes és tiszteletteljes” birtokaként – hódolattal felajánlja.

Mivel a *templumnak* a *profanumból* való eme kultikus kihalásával korábban már foglalkoztunk (lásd *A rítus könyve* ötödik fejezetét *Überlieferung* című művemben), engedtessek meg itt mindössze arra a rövid megjegyzésre szorítkoznunk, hogy mindez a két egymást keresztező térbeli tengely, az úgynevezett tengelykereszt avagy koordináta-tengely útján valósul meg, amely egyforma pontossággal jelöli ki egyszerre a napút kelet-nyugati irányát és az észak-déli irányt. A tengelykereszt ily módon adódó négy karja ezután minden nehézség nélkül tekinthető egy kör négy kardinális, egymást merőlegesen metsző („négyesítő”) rádiuszának vagy sugarának – és itt most már arról a *konkrét* körről van szó, amelyet a pap az általa elfoglalt „inaugurációs” centrumból, az isteni jelenlét középpontjából kiindulva mintegy a tengelykereszt által meghatározott kvadratura köré kerít. Éles ellentétben azonban saját bevett, kényelmes gondolkodásmódunkkal, amely képtelen kilépni

a legkisebb ráfordítás, a munkamegtakarítás célszerűségvezérelt, némiképp sekélyes képzetének fogságából, mégsem e négyzet átlói által bezárt szög az, amely a szentély derékszögű felületeinek úgymond mintaszerű szögmértékét adja. Sokkal inkább ez a mintaszerű szögmérték is csak rituálisan, püthagoreus szabályok alkalmazásával jöhet létre – egy derékszögű háromszögnek a voltaképpen iránykörbe való beírásával. E célból az iránykör íve Vitruvius alapján tizenkét szakaszra osztandó, amelyből sorra hármat, négyet és ötöt kimérve kapjuk meg a keresett háromszög oldalait. Ezt az eljárást szándékolt körülményességében a lehető legnagyobb világossággal és kézzelfoghatósággal érzékletessé kell tennünk, amennyiben meg akarjuk fejteni az építőcél kőfaragómestereinek titokzatos aforizmáját: „*Egy pont, mely körközép, négyszögbe s háromszögbe lép; e pontot ha megleled, jó neked; ha nem leled, hiába minden tetted!*”

Végezetül kívánatosnak és – szerencsés módon – egyúttal kivitelezhetőnek is tartjuk nem éppen könnyen érhető megalapításainkat és eredményeinket egyetlen, mintegy képletszerűen kezelhető kijelentésben összefoglalni. Az eddigieket újra áttekintve elmondhatjuk: amit számunkra a legújabb és a korábbi kutatás, sőt amit maga a hagyomány a hieratikus építészeti alkotás eredetéről és alapvető jellegéről feltár, egyetlen kézenfekvő tételben kínálja magát. Nevezetesen abban a megállapításban, hogy szemben a praktikus célokat szolgáló épületekkel, a szentély mikrokozmosz. A hieratikus építmény alapelve szerint mikrokozmosz épület, és pedig minden ízében az, mivelhogy alkotórészeit, felületeit, tagjait és tömegeit kivétel nélkül a szferikus-ciklikus téralakzatból, a kozmoszból, a makrokozmoszból vezeti

le. És ahogy abból vezeti őket le, úgy vezeti őket oda vissza is. Még egyszer: a hieratikus épület mikrokozmosz, amennyiben emberi alkotói maguk is együtt és minden részletben magát a kozmosz építómesterét követik buzgón, a démiurgoszt, Apollónt, a géométert, aki a mindenség elrendezésekor világlátó isteni tekintetét szüntelen a körre mint az ideák ideájára, a magánvaló szépségre, az eredendően szépre szegezi. A hieratikus építészet által létrehozandó egységek így most két tekintetben is elnyerik magasabb, a kör felosztásából eredő mikrokozmosz rangjukat. Isten hajlékának alapsíkjaiként, alaprajzaként az iránykörnek mint a világgömb horizontális vetületének „funkciói” – függvényei, függő változói –, homlokrajzokként és metszetekként pedig egy az iránykörre merőlegesen álló, a világgömb vertikális vetületeként felfogott kör függvényei. Az elkészült épülettetben – legyen az *temenosz*, *templum*, dóm, kolostortemplom vagy katedrális – a két kör e funkciói kiteljesednek, maradéktalanul áthatják egymást, és kölcsönösen összenőnek.

Ily módon a szent építészet egyetlen alap- és homlokfelülete sem tagadhatja el a körhöz és a gömbhöz – következképpen pedig a kozmoszhoz és a makrokozmoszhoz – fűződő lehető legszorosabb viszonyát; ahol ez mégis megtörténik, ott az épület hieratikus, azaz mikrokozmosz karaktere visszavonhatatlanul elvész. Az épület tehát csak annyiban Isten hajléka, amennyiben a világegész megismétlése, újraalkotása (*Wieder-Holung*), és amennyiben a makrokozmoszt mintegy mikrokozmosz kicsinyítésben ábrázolja – ami viszont az egyetlen lehetséges módja annak, hogy megnyilvánítsa a körre és a gömbre mint kozmosz térfor-

mára való, minden ízében tetten érhető vonatkoztatottságát. Merthogy szféráival és ciklusaival egyedül a kozmosz térforma szolgálhat hajlékul a teremtő és rendező Istennek, akinek maga is keze munkája. És amidőn az ember szorongatásában szíve teljes erejével kívánja, hogy Isten emellett emberi kéz alkotta épületben is szállást vegyen – itt, az ember számára megfoghatóbban és hozzá közelebb; itt, számára hozzáférhetőbben és alkalmasabban –, kínálhatna-e Ura és Istene számára jobbat, mint a nagyvilág kicsinyített mását, a makrokozmosz mikrokozmosz megfelelőjét? Hol másutt láthatná vendégül Őt a maga emberi módján – anélkül, hogy felfuvalkodottsággal vádolhatnánk –, mint egy, a kozmoszt szimbolizáló, azzal a legapróbb részletéig harmonikusan összehangolt épületben?

Amennyiben pedig a szent épület mikrokozmosz jellege alapján véve a gömbből, a körből, a magánvaló szépből, az eredendő szépségből való genezisének nyugszik; amennyiben továbbá „igazi” – legalábbis a klasszikus antikvitás hagyománya értelmében igazi – szentély csak úgy emelhető, hogy az építőművész szemé előtt szüntelenül Isten világrendező és harmóniaalkotó tevékenysége lebeg, azé az Istené, aki mindent látó tekintetét valóban „isteni” állhatatossággal a körre, a gömbre és az eredendően szépre függeszti, nos, ebben az esetben végül az is korábban nem sejtett, szoros kapcsolatba kerül a mikrokozmosz ideájával, amit a régiek a szimmetria szóval illettek. Mert mi is végső soron ennek az Isten házat maradéktalanul meghatározó és átható szimmetriának a legfőbb sajátossága? Éppen az, hogy ama arálynak, amely önmagában – mint láttuk – irracionális



Louis Spangenberg: Pastum templomai (1881)

és összemérhetetlen lehet, a szigorúan ritmikus, szigorúan periodikus sorozatban állandó visszatérést biztosít. Nem más ez, mint az „azonos visszatérése”, amely úgy az egészet a részre, mint a részt a részre való vonatkozásában egy és ugyanazon meghatározásnak veti megkerülhetetlenül alá. Szimmetrikus mivoltának hála – talán fogalmazhatunk így – a szent épület önmagában és minden tagjában, a derékszögű alap- és homlokfelületek legkisebb harmonikus összetevőjéig szüntelen ugyanazokat az arányokat ismétli. Hála ugyanakkor mikrokozmoszmi karakternek – így kell és szabad folytatnunk – a szent épület önmagában és minden tagjában folytonosan a makrokoszmoszt jeleníti meg. Ennélfogva a tulajdonképpeni szimmetria legmagasabb célja és végső szándéka sem más, mint a hieratikus építmény mikrokozmoszmi karakterét azáltal fokozni a legmesszebbmenőkig érzéketlensé, hogy az azonos szabályszerű visszatérésének kozmologikus-architektonikus alap gondolatát – mondhatni univerzális gondolatát – megvalósítani engedi. Akár ritmusról és euritmiáról, akár analógiáról

és szimmetriáról, akár arany metszésről vagy aranyarányról beszélünk e tekintetben, végeredményben mindegyik esetben a nagyvilágnak a kicsiben, az egésznek a részben, a mindenségnek a mindenség alkotórészeiben, mozzanataiban, elemiben való iteratív megismétléséről, visszatéréséről, újraalkotásáról (*Wiederholung*) van szó.

Úgy tűnik, mindez – legalább bizonyos mértékben – magyarázatot kínál egy olyan körülményre, amelyre korábban ugyan gyakran felfigyeltek, ám amit sohasem próbáltak értelmezni. Arra a körülményre gondolunk, hogy az integrális tradíció szellemében fogant templomot, akár Egyiptomban, akár Görögországban, akár a középkori keresztény Európában emelték, mintha sohasem emberi gondolat és emberi kéz hozta volna létre, hanem mintha egyenesen Isten alkotta volna. Pontosabban: mintha az ő parancsoló hívása – az Ige teremtő ereje – nyomán jött volna létre. A szent épület valódi alkotója nem a kőfaragó mester, nem a művész, nem ezek valamely csoportja, nem egy „céh” vagy „páholy”,

hanem maga a mindenség mérnöke, aki a kicsi világot magától értetődően éppolyan szabályok szerint hozhatja csupán létre, mint a nagyot. Nyilván a templom legalább eme közvetett isteni szerzősége is szükséges volt ahhoz, hogy Isten egyáltalán szállást vehessen a szent épületben; hogy jelen legyen a pap szent cselekedeteiben és áthassa azokat; hogy meghallgassa a gyülekezet fennhangon elmondott és néma imáját; hogy áldásával kísérje az érkezőket és a távozókat. Így van jelen a mai napig Pæstum romjai között kimondhatatlan módon Apollón (jóllehet azokat a templomokat a tengeristennek és a Nagy Anyának szentelték), miközben az újabb kori Európa rideg és sivár templomaiban már a barokk óta hiába is keresnénk akár a Fiút, akár az Atyát, akár a Szűzanyát. Az újabb építők közül egyiknek sem lebegett már a szeme előtt sem a kör, sem a gömb, sem a magánvaló szépség, egyikük sem alkalmazta már a szükséges módon a szent arányokat (*divina proportione*). A hagyomány általános és feltartóztatathatlan elhalványulása – Istennel való félreérthetetlen és kölcsönös vonatkozása révén – Isten házat is ugyanúgy sújtja, miként Isten házával való kölcsönös vonatkozása révén Istent.

Ha tehát igazoltnak ismerjük el, hogy Egyiptom, a görögség és a keresztény gótika esetében az építés, a létrehozás azonos szabályrendszere és törvényei alapozták meg a hieratikus építmény mikrokozmosz karakterét, akkor ebből elkerülhetetlenül adódik az a következtetés, hogy akit az egyiptomiak Thot-Hermésznek, a görögök Phoibosz Apollónnak, mi pedig a „*Mi Urunk*” Jézus Krisztusnak nevezünk, az voltaképpen egyazon démiurgosz-építész, a mérték

és szám egyazon istene – ugyanaz az örök *Logosz*. Innen nézve pogányok és keresztények templomaikban ősidők óta ugyanazt a világ-rendező istent imádják, azt, aki felfedte számukra az építőművészeti kánon, a hieratikus-mikrokozmosz épület titkát. És teszik ezt akkor is, ha tudomásuk sincs erről – teszik éppenséggel Isten házának kőbe öntött formája okán, amely házat lényege szerint szent arányok és számok határoznak meg, amely ház minden ízében, minden dimenziójában mikrokozmosz alakzat, a világ és a teremtés kicsiben, ahogyan azt a *Logosz* az építésznek sugallja. Következésképpen, aki e mikrokozmoszba belép – akár azért, hogy részt vegyen az istentiszteleten, akár azért, hogy csendes imát mondjon –, az akarva-akaratlan a mérték és a szám istenére bízta magát, nevezze őt bármiképp. Egyre meg, hogy a gyülekezet tudatában van-e ennek vagy sem – e házban (alkalomadtán az evangéliumban is egyszerűen *oikosz* = ház áll *templum* jelentésben) az örök démiurgosz-építész a ház alkotójaként legalább közvetetten továbbra is jelen van. Ő Apollón Geometrész: az Építész, nevezetesen a metrikus kánon építésze, akkor is, ha a gyülekezet Thot-Hermészként vagy Krisztusként ismeri. És – tegyük szívünkre a kezünket – miért tűnne mindez hihetlenebbnek és valószerűtlenebbnek annál, mint amikor a Szentírás egy kellőképpen avatott ismerője ma, egy teljes évszázaddal az anglikán egyház nagyja, John Jebb püspök döntő felfedezését² követően, az evangéliumi Úr által az *Újszövetségben* beszélt görög próza laza nyelvi köntöse mögül félreérthetetlen pontossággal kihallja a héber ritmust, az *Ótestamentum* „stílusát” és „prozódiaját”? És nemcsak

kihallja, de a tudomány eszközeivel számunkra, laikusok és avatatlanok számára is hallhatóvá teszi mint a próféták nyelvének egykori *step parallelismjét* és *parallels synonymous*sát, mint az *Oszövetség* mondatainak „fokozatos” párhuzamosságából és gondolatrímből építkező struktúráját, amelyet az említett tudós a görög „*exergaszia*” terminussal illet. Tehát a régi héber metrum – sőt szimmetrum – cáfolhatatlan bizonyítékot szolgáltatna számunkra a tekintetben, hogy az evangéliumi Úr, a „*Mi Urunk*” Jézus Krisztus, ha – mint Apollón Muszagétész – nem is a parnasszusi múzsák karvezetője, de a maga módján mégiscsak poéta-isten? *Poiétész* lenne hát ő is? Ha azonban az (ahogyan erről az Írás örökérvényűen tanúskodik), miért ne lenne akkor – kérdelem én – egyszerismind építész, aki a szent épület isteni módra feltornyozott köveiben jelenti ki magát az övéinek – mondhatni e kövekben számukra valamilyen módon egyenesen „megjelenik”?

Ami melleleg – és most valóban végezetül – a „kánon” szót és a kánon fogalmát illeti, a görög *kanon* – csakúgy mint a héber/sémi *kaneh/kanat* – alapjelentése nád, bot, mérőrúd. Ilyesforma, íráshoz vágott és a homlokpántba ferdén betűzött pálca volt az egyiptomi Maat felségjelvénye, azé az istené, akinek neve – a szanszkrit *mátra* megfelelőjeként – ugyancsak a

méréshez használt és az e jelentésében ténylegesen mértékadó nádrudat jelöli. Ennek alapján egy és ugyanazon gondolatkörbe tartozik, hogy az egyiptomi fel fogás szerint ez a Maat – aki „*a mérleget tartja*”,³ aki „*mértéket tart*” és újólág nem véletlenül „*a legfelsőbb ítélet csarnokának úrnője*” – voltaképpen Thot-Hermész női megfelelője, avagy a hindukkal szólva *saktija*, görögül és az evangélium nyelvéen *dünamisza*, hatalom-kisugárzása, erőmegnyilvánulása, mindent megvalósító és csodatévő képessége: tulajdonképpen mindenhatósága. Mindazonáltal arról az evangéliumi *dünamiszról* van szó, amelyre a sémi *nifla’ot* és *gabrevan* szavak is utalnak, melyek Istennek a dolgok menetébe való csodálatos beavatkozását jelentik, vagy éppenséggel magát a csodát. A csoda viszont végső soron nem éppen abban áll-e, hogy a teremtésbe való isteni beavatkozás minduntalan kikényszeríti a mérték betartását, minduntalan helyreállítja a világ megbomlott egyensúlyát? És vajon másrésről nem éppen a mérték és a szám ura tartja-e kezében a mérleget, amely minden időben és minden esetben egyúttal az „*ítélet mérlege*”? Talán innen érthető meg az is, miért ábrázolja Michelangelo kitüntetetten az Utolsó ítélet *Logosztát* és *Kritésztét* nem egyszerűen Krisztusként, hanem éppenséggel Apollónként.

Fordította: Molnár Zoltán

Jegyzetek

* Forrás: Leopold Ziegler: *Spätlese eigener Hand*. München, 1953, Kösel, 107–119. o. – *A szerk.*

¹ Utalás Apollónra. Lásd Horatius: *Kalliopé*. In *Horatius ódái* III. 4. Buda, 1824, Magyar Királyi Universitas, 98. o. Virág Benedek fordítása. – *A ford.*

² Ziegler feltehetően John Jebb 1820-ban, Londonban megjelent *Sacred literature* című könyvére utal, amelyben az egyházfi azt kívánta bizonyítani, hogy az *Újtestamentum* nyelveze- te számos helyen az *Ótestamentum* prozódiai modelljét követi. – *A ford.*

³ A „*die Waage halten*” egyszerre ’a mérleget tartani’ és ’egyensúlyban tartani’. – *A ford.*

KURT ALMQVIST

A TEILHARDIÁNUS BÁLVÁNYIMÁDÁS SZEMPONTJAI*



Az isteni dolgok abszolút jellegéből következően – az ember helyzetét velük kapcsolatosan vizsgálván – jogunkban áll, hogy a részletekben nem elveszve a lehetőségek összességét valamely egyszerű alternatívára szűkítsük. Bizonyos esetekben talán éppen ez a leegyszerűsítés az egyetlen módja annak, hogy őszinték legyünk a transzcendens valóságokkal szemben. Krisztus maga mondta: „*Legyen a ti beszédetek: igen, igen, nem, nem*” (Mt 5,37); „*Aki nincs velem, ellenem van*” (Lk 11,23); „*Senki sem szolgálhat két úrnak; mert vagy gyűlöli az egyiket, a másikat pedig szereti, vagy tiszteli az egyiket, a másikat pedig megveti. Nem szolgálhattok Istennek és a mammonnak*” (Mt 6,24). Valójában, mivel az Abszolútum a létezés egészét áthatja, miként az életnedv átjárja a fát, a nagy választás mindig és mindenütt jelen van az ember életében, amint az emberiség minden korszakában is.

Ezen igazság nyilvánvaló volta különösképpen leplezetlenül megmutatkozik a neo-modernizmus pszeudo-metafizikai szintéziseire vonatkoztatva, ahol az evolucionista és panteista materializmus a felforgatás és a paródia eszközei révén a vallás helyébe állítja magát. Erre példa, többek közt, az a fantasztikus evolucionista univerzum, amelyet Teilhard de

Chardin képzelt el, s melynek bizonyos szempontjaira szeretnénk itt felhívni a figyelmet.

Ha elsőként megvizsgáljuk azt a pozíciót, amelyet Teilhard a „hit-tudomány” látszólagos ellentétéből fakadó hatalmas modern „problémával” szemben felvett, hamarosan nyilvánvaló ellentmondásokra bukkanunk állásfoglalásában. Egyfelől, mint tudós és az empiricista előítéletek örököse, nem kívánja kockára tenni hírnevét azzal, hogy vegyíti a „*tiszta kutatást*” a spirituális meggyőződés valamely elemével; másfelől azonban ég a vágytól, hogy megteremtse a szintézisét mindennek, ami a valósággal való kapcsolatunkat alkotja, legyen az akár látható, akár láthatatlan. E két egymásnak ellentmondó tendencia ilyesfajta kijelentésekben tükröződik: egyrészt Teilhard azt mondja, „*A természettudományos (Teilhard kiemelése) eszmélkedésnek ezen az első mozzanatán túl természetesen nyitva áll a lehetőség, elengedhetetlenül és sürgetően, a filozófus és a teológus további eszmélődései előtt. Én azonban mindvégig gondosan és eltökélten tartózkodtam tőle, hogy a létnek ezekre a mélységeire kalandozzam.*”¹ Másrészt viszont megvallja, hogy „*önmagában (Teilhard kiemelése) a Föld felfedezése nem világítja és nem is válaszolja meg az élet legalapvetőbb kérdéseit*”; majd hoz-

zát teszi: „*Minél inkább növekedni látszik e probléma a szemem előtt, annál inkább látom, hogy megoldása nem kereshető mástutt, mint egy minden tapasztalatot meghaladó »hitben«.* Erőt kell vennünk és túl kell lépünk a jelenségek világán.”² Valójában ez utóbbi attitűd határozta meg Teilhard munkásságát. Hivatkozása egy „*minden tapasztalatot meghaladó »hitre«*” magában foglalja az empiricizmus tagadását, amely önmagában újra megnyithatná a világegyetem deduktív szemlélete felé vezető utat. Ám e lehetőséget azon nyomban meg is semmisíti a következő frázis: „*Erőt kell vennünk és túl kell lépünk a jelenségeken*”; ugyanis e szavak azt mutatják, hogy Teilhard tudata még akkor sem képes elszakadni az érzékelhető valóságtól, amikor a mindent felölelő szintézis után kutat. Különbösen mi másért érezne kényszert arra, hogy e valóságon „*erőt vegyen*”, amikor arra vágyik, hogy „*túllépjen rajta*”?³ Igazából ebben egy tehetetlenség és türelmetlenség – vagy éppen a rossz lelkiismeret – kifejeződését láthatjuk olyan valaki részéről, aki homályosan érzi, hogy téves kiindulópontból közelíti meg a dolgokat, ám aki mindazonáltal mindenáron végig akarja vinni gondolatmenetét. Amikor egy normális szemlélődő személy – például az ókorban vagy a középkorban – „*túl kíván lépni a jelenségeken*”, akkor ezt higgadtan teszi, annak tudatában, hogy lényegüket tekintve e jelenségek örökre megmaradnak az „*ideák világában*” és végső soron Isteni Eredetükben; s egyáltalán nem kell a dolgokon „*erőt venni*”, hanem épp ellenkezőleg, hagyni kell őket valódi természetük szerint megnyilvánulni!

Mindenesetre Teilhard most idézett szavai megmutatják, hogy ő nem elégszik

meg a „klasszikus” evolucionizmussal, amely csak az érzéki világgal áll összefüggésben. Nem, „*az az örület, hogy mindent egyetlen egyértelmű és megszakítatlan leszármazási vonalra kell visszavezetni, itt túllépi az anyagi világ síkját, és fékevesztesen átcsap egyfajta felelőtlen és mohó »képzeldésbe«, amelyre a kiagyalt képekbe öltöztetett absztrakció jellemző, ráadásul úgy, hogy a szerző végül szó szerint veszi az általa kitalált képeket, mintha csak konkrét valóságokról volna szó.*”⁴ Ez az absztrakció – főként utolsó fázisait tekintve – a következőképpen foglalható össze: az emberi tudatosság „*energiái*” évezredek során tökéletesedtek a „*komplexitás*” szakadatlan növekedésével, s ugyanakkor ama egyetlen pszichikai „*masszába*” való „*konvergenciájuk*” révén, amely „*Milliónyi év gondolkodóinak közös és összegyűlő gyümölcse*” (286. o. [353. o.]); s a „*tudat e masszája*”, amely „*fejünk fölé*” tornyosul egy „*kúpszerű ciklonként*” (165. és 305. o.), végül az „*összhangba hozott bonyolultság legmagasabb fokú feszültségén*” (262. o. [325. o.]) egyesül majd az „*Ómega ponttal*”, a kozmikus kúp Csúcsával.

Teilhard e csúcs egyik attribútumaként nevezi meg a „*transzcendenciát*” (271. o. [336. o.]), és azt mondja: „*A sor utolsó pontja, ugyanakkor kívül is van rajta.*” (270. o. [335. o.]). Ez azonban csak egyetlen példa a művében hemzsegő ellentmondásokra.⁵ Valójában Teilhard „*Ómegája*” nem lép túl ama létezésen, amelyet a forma és a szám határoz meg, következésképpen nem „*transzcendens*”, és nincs is „*kívül a soron*”. Továbbá azt kell mondjuk, hogy Teilhard mindig szorososan annak közelében marad, ami egyszerűen a pszicho-fizikai létezés durvábbik része. Nyelvezete az anyag sűrű-

ségével és súlyosságával telített – még akkor is, amikor az „Ómegáról” beszél: „Körülöttünk állandóan sugároznak, szakadatlan áradatként szabadulnak ki egymás után a »lelkek«, s emelik a magasba közölhetetlen tudat-töltésüket”; valamint: „A meghatározás szerint virágjában és teljességében az Ómegában adódik és gyűjtődik össze az a tudatmennység, amit a Noogenezis lassacsckán kifejleszt a Földön.”⁶ S csakugyan, hogyan tudna – vagy inkább: miért is akarna – valaha is megszabadulni e bélyegtől, mivel számára a durva (és sűrű, fizikai) állapot az, ami az evolúció kezdeténél jelen volt? „Csak szellemmé váló anyag létezik”; valamint „ennyi és ennyi anyag [szükséges] ennyi és ennyi szellemhez.”⁷

Mármost, amikor Teilhard az ő „tudatösszeadódását” (262. o. [322. o.]) az „Ómegában” „Egyesülésnek” (uo.) nevezi, az nyilvánvaló badarság; ugyanis a valóságban, ami két elem egységét biztosítja – vagy inkább alkotja –, az a mindkettejük mögött ott rejtőző végtelen és oszthatatlan Esszencia: ama kiáradás vagy sugár, amely Istenből száll alá a Lét valamennyi szintjén és létezőjén keresztül, egyesítve őket egymással és Övele, aki örökkön-örökké a világ „Élete” és „az emberek világossága” (Jn 1,4). Hogy elhárítsuk a panteizmus gyanúját, azt azonban hozzá kell tennünk, hogy a szóban forgó alászállás csak a mi korlátozott nézőpontunkból vethető fel, ugyanis Isten mindent átfogó Valóság, és ebből következően Ő nem „szállhat alá” Önmagából, belépve valami másba, ugyanis ez a „más” mint olyan nem létezik. Mindazonáltal a világ rendelkezik egy relatív valósággal, amennyiben Isten rajta keresztül nyilvánítja meg

Önmagát; s Isten e tette által van jelen mindennek a középpontjában.

Teilhard rendszere azonban nem lenne az, ami, ha nem foglalná magában e „transzcendens immanencia” tagadását. Sőt, a létezésben rejtőző isteni Centrum elvetése egy másik fundamentális tagadással is összekapcsolódik: a dolgok isteni Eredetének megtagadásával,⁸ az „élet lebeletének”, amit Isten „lehelt” az emberbe (Ter 2,7) és általa a teremtés egészébe, így biztosítván a Szellem örök és változhatatlan természetéből való részesülését.

Az isteni kiáradás csak magának az Istenségnek a „szempontjából” folyamatos – amely „szempontból” az ember is részesedhet „lelki szeme” (Ef 1,18), intellektusa teremtetlen aspektusának jóvoltából; emberi szempontból az evilágon túli szükségképpen „abszolút másnak” tűnik, mintha áthidalhatatlan szakadék választaná el világunktól. Olyan, mint ha hétköznapi, külső szemecinkkel próbálnánk megragadni a Nap látványát: elvakít és behunytt szemecink homályában hagy minket – oly tapasztalat ez, amely rákényszerít, hogy úgymond csak önmagunkban keressük „a Napot”, a „lélek szemének” segítségével. Ez az eszenciális, metafizikai diszkontinuitás, és ez hiányzik Teilhardból. Az a diszkontinuitás, amely az ő univerzumában valóban létezik – ám amely felett ő maga szemet huny –, „kisebb”, s az anyag határozatlan oszthatóságában áll. Így tehát, ha Teilhardhoz hasonlóan valaki az anyagból indul ki és mást nem is igen tart szem előtt, akkor csupán úgymond egy „kőről köre” való mászásról lehet szó, minden remény nélkül, arra nézve, hogy valaha is elhagyja a véletlenek e felhalmozódását.



John Roddam Spencer Stanhope: „Miért keresitek az élőket a holtak között?” – Lk 24,5 (1870–1890)

Mindebből rögvest szemmel látható a teilhardi rendszer paradisztikus és karikatúraszerű természete, mely közvetlen következménye kifordított „genezisének”. Ami azt illeti, a Teilhard szerint az anyagból kiinduló abszurd „ciklonszerű” felemelkedés olyan, akár azon kontinuitás inverz és hamis képe, amely a tradicionális kozmogenezisben a Szellemből „száll alá” a létállapotokon keresztül; másfelől pedig az a „más”, amit a paleontológus-filozófus ok nélkül „Ómegájához” társít, olyan, akár azon valódi diszkontinuitás utánczata, amely a világot mint olyat elválasztja a világon túlitól.⁹



Ha most bátorkodunk fel-, vagy inkább legöngyölni Teilhard evolucionista ka-

nyarát, látni fogjuk, hogy eme evolúció első nagy szakaszai olyan jelleget öltenek, ami miatt lényegileg arra a végső fázisra emlékeztetnek, melyről az imént beszéltünk. Eme első fokozatokból szám szerint kettő van: az élet születése az anyagból, amelyet Teilhard úgy hív, hogy „*átlépés az életbe*”, valamint a tudat létrejötte az életből, amit „*a gondolkodás lépésének*” nevezett. Mindkét esetben a teremtés úgy mond egy csapásra, az összpontosulás tette által jön létre, amelyet az eredeti elem hajt végre „magán”, és e két tett leírása során a filozófus olyan képzelőerőről tesz tanúbizonyságot, amit jobb lett volna, ha valamely más ügynek szentel. Így tehát „*az életbe való átlépést*” úgy mutatja be, mint ami „*a molekula önmagára fordulásából*” következik, ez pedig a

„molekulák szintézisbe szökkenését” (73. o. [95. o.]) jelentené; „a gondolkodás lépése” Teilhard elmondása szerint olyan folyamat, amely az életben létező kezdetleges „tudatnak önmagára visszaható képessége, az, hogy önmagát, mint mibenlétének és különleges értékének tehetséggel bíró tárgyát vegye birtokba” (165. o. [205. o.], kiemelés tőlem). E mozzanatban eme tudatosság intenzitását a lehető legmagasabbra fokozza, egyfajta „forrongásig” vagy „robbanásig”, melyet a filozófus a víz forrásához hasonlít (168. o. [209. o.]), és amely „nemcsak fokozatbeli eltérés – természetbeli különbség is –, az állapotváltozás eredménye” (166. o. [207. o.], kiemelés tőlem).

Mindezek mögött olyan ellentmondás lapul, mint amelyet már említettünk annak kapcsán, ahogyan Teilhard a „gondolkodó réteg” „Ómegába” történő átömlését írja le: hogyan mehetne végbe ez a mélyreható átalakulás az élő elemekben, amikor ez az elem nem egyéb, mint látszat, jelenés, azaz létének nincs transzcendens magja? Másfelől pedig miként képes az „önmagára visszahajlás” úgy bekövetkezni, hogy kezdetben nincs két „önmaga” vagy két „egó”: egy, amelyiken a szóban forgó tett végrehajtatik, s egy másik, amelyből ered? Vagyis tulajdonképpen az a kezdeti, iniciális helyzet, amelyet a nagy spirituális tradíciók tartanak szem előtt, jelen esetben a személyes koncentráció tetteire vonatkozott; s a két „egó” közül az első éppen a lét azon transzcendens és univerzális magja, amelyet említettünk, és amelyre az „önmagamság” tulajdonsága különösképpen találó, éppen e visszaható névmás megidézése szimbolizmusa miatt.¹⁰ A másik „én” az empirikus és individuális

egó; de minthogy csak a lét központjában lévő isteni „Önvaló” múltó modalitása, a szóban forgó megkülönböztetés is épp ilyen mértékben múltó és illuzórius, és úgy oszlik el, amint – éppen a mély koncentráció következtében – a periférikus „én” ténylegesen egyesül a centrális „Önvalóval”.

Ha ehelyütt olyan jól ismert vagy épp evidens témákat ismétlünk, mint ez is, annak csupán az a célja, hogy rámutassunk, Teilhard híres „önmagára hajlása” milyen mértékben hamisítványa a valódi szellemi koncentrációnak: a tanult jezsuita „önmagamja” alulról ered – így következképpen ott is marad –, míg a tradicionális doktrínákban az individuális elemek „felfelé történő újra-felszívódásáról” van szó a formafeletti „Önvalóba”.¹¹ Éppen univerzalitásának köszönhetően csupán ez utóbbi képes egy olyan változás hordozója lenni, ahol a szemmel láthatóan részleges fény a tökéletes intelligenciába alakul át, amely „változás” valójában csupán aktualizációja annak, ami mindig is ott volt, a mulandó „én” külsője alatt. Másrészt egy „a nullától a mindenig terjedő mutáció”, amint Teilhard nevezi a „gondolkodás lépését” (171. o. [213. o.]), valójában abszurditás; mivel a Teljesség az, ami, és azok az elemek, amelyeket magában foglal, csakis Őbelőle származhatnak! Ily módon a „Teljességről” beszélvén az ember azt állítja – éppen e szó által –, hogy Az mindig is létezett; s mellesleg pontosan ez a döntő érv az evolúció minden elmélete ellen.

Végezetül, az „átlépés az életbe” kapcsán: hogyan származhatna az élet az anyagból, ha – mint a helyzet mutatja – ez az első e két elem közül, mely on-

tológiailag a legátfogóbb, mivel a Kezdet mellett áll, amely Maga a Teljesség? A kozmogóniai reláció ellentétes azzal, amit Teilhard tanít; és ha ezen állítás ellenére valaki arra a tényre hivatkozna, hogy az élet a Földön jóval az anyag után jelent meg, elmulasztja figyelembe venni, hogy az élet lehetősége állandóan jelen van a szubtilis szférában, anélkül, hogy megnyilvánulna, azt követően is, hogy megszülte az anyagot: az élet ekkor felszívódik a Valóság e szférájába, megnyilvánulásra várva.¹²



Az anyagra mint mindenható és mindent felölelő Valóságra vonatkozó teilhardi koncepciót a lehető legvelősebben fejezi ki az alábbi megfogalmazás, mely *Az emberi jelenség* utolsó fejezetét vezeti be (273. o. [338. o.]): „*Felismertük, hogy az Anyag önmagára burkolása nélkül, vagyis a molekulák, a sejtek, a filetikus ágak zárt kémiai jellege nélkül nem lett volna soha sem Bioszféra, sem Nooszféra. Az Élet és a Gondolat felbukkanása és kifejlődése nem pusztán »esetlegesen«, hanem szerkezetileg is kötődik a Föld tömegének vonalához és sorsához.*” A „*Szent Anyag*” és ebből fakadóan a „*Szent Evolúció*”:¹³ két összefonódó bálvány, avagy ugyanannak a fő idolátriának két aspektusa. Miként fentebb kifejtettük, az előbbi tagadja Istent, aki mindennek középontjában jelen van, mint „Mozdulatlan Mozgató”, vagy az iszlám szerint „a Belső” (*Al-Bátin*), aki komplementerét „a Külsőben” (*Al-Záhir*) találja meg, ama isteni Jelenlétben, mely áthatja a Meg-

nyilvánulás szélső, megszilárdult régióit is. A teilhardi bálványimádás másik szempontja, az evolúció kultusza pedig tagadja Istent, aki – ismét az iszlám szerint – „az Első” (*Al-Awwal*) és egyben „a Végő” (*Al-Ákhir*) is. Így együtt, e két idolátria tagadja azt, amit Frithjof Schuon úgy nevezett, „*a »tér-idő« kereszt*”, „*az Univerzum két dimenziója az Isteni Nevek koráni doktrínájában*”.¹⁴

E tagadás abban az állításban csúcsosodik ki – Teilhard perspektívájából tekintve logikusan –, hogy az anyagból felemelkedő „ciklon” Istent magát is vonszolja, és így távol áll attól, hogy a lét és a létesülés Ura legyen. Fogoly és következmény: „*A keresztény Isten nem lehet más, mint a Kozmogenezis istene – azaz az evolúció Istene*”; Krisztus pedig „*az evolúció Végpontja – még a létezők természeti evolúciójáé is*”.¹⁵ Természetesen aligha találhatnánk ezeknél tisztább megfogalmazásait annak, hogy mik alkotják a „szolgálat”, „szeretet” és „ragaszkodás” sajátosan teilhardi útját, mely a „Mammonra” irányul, e bibliai fogalom legáltalánosabb s ugyanakkor legmélyebb értelmében.

Hogy Teilhard maga is tudatában volt hite ingatag voltának, világosan kitérnek a most következő, sokat feltáró vallo-másból: „*Ha valamely belső szubverzió következményeképpen folyamatosan elveszíteném hitemet Krisztusban, hitemet egy személyes Istenben, hitemet a Szentlélekben, úgy tűnik számomra, tovább hinnék a világban. A világ – annak értéke, csalha-tatlansága és jósága – az, amiben végül is elsőként és egyedül hiszek.*”¹⁶

Fordította: Umenhoffer István

Jegyzetek

- ¹ Forrás: Kurt Almqvist: Aspects of Teilhardian Idolatry. *Studies in Comparative Religion* (Pates Manor, Middlesex) XII. évf. (1978) 3–4. sz. (nyár–ősz), 195–203. o. – *A szerk.*
- ¹ P. T. de Chardin: *The Phenomenon of Man*. London, 1959, Collins, 29. o. Angol ford. B. Wall. Nem sikerült hozzáférnünk Teilhard más műveihez angol nyelven, csak a *Le Phénomène humain* (Párizs, 1955, Éditions du Seuil) e fordításához – amely egyike a leggyakrabban idézett műnek a cikkünkben. Ahol a hivatkozások csak oldalszámokat tartalmaznak, ott erre a műre utalunk. [Magyar nyelven: úó: *Az emberi jelenség*. Budapest, 1980, Gondolat Kiadó, 39. o. Rónay György és Bittei Lajos fordítása. E kötetből vett idézetek oldalszámait a továbbiakban szöveletes zárójelben tüntetjük fel. – *A szerk.*]
- ² P. T. de Chardin: *Lettres de voyages: 1923–1939*. Párizs, 1956, Bernard Grasset, 31. o. Kiemelés tőlem.
- ³ Ilyen erőszak a „jelenségek” irányában könnyedén kimutatható Teilhard esetében, ahogyan minden evolucionistánál. Elég csak a valóság azon meghamisításaira gondolni, amelyeket a darwinizmus követett el azért, hogy előre kialakított sémába kényszerítse a tényeket; amint várható, ez a biológiai evolucionizmus részét képezi Teilhard rendszerének is.
- ⁴ Titus Burckhardt: Cosmology and Modern Science. In *The Sword of Gnosis. Metaphysics, Cosmology, Tradition, Symbolism*. Baltimore, 1974, Penguin Books, 151. o. [Magyar nyelven: úó: *Kozmológia és modern tudomány. Őshagyomány* (Budapest), 12. sz. (1993) 46. o. – *A szerk.*]
- ⁵ Nem is várhattunk egyebet, mivel e mű révén Teilhard nem tesz mást, mint „megtagadja magát”, azaz az ember igazi természetét.
- ⁶ 272. és 261. o. [337. és 322. o.]; kiemelés tőlem. A „Noogenezis” kifejezés – a *nous* és *genesis* szavakból – jelzi a „vitális szférából” a „gondolkodó réteg” létrejöttét (187. o.), amely körbeveszi a földet és amelyet Teilhard „Nooszférának” nevez. Ugyanaz a zavar bukkan fel itt is, mint amikor a szerző az „Ómegáját” „transzcendensként” és a „minden soron kívülként” jellemzi, a szóban forgó „rétegnek” a következőképpen történő leírásakor: „a tudat harmonizált kollektívuma, amely egyfajta szuper-tudattal egyenértékű”. [Lásd még a következő részletet: „Valóban nem látok más módot arra, hogy a tények e mérhetetlen egymásutánját összefüggően és tudományos szempontból csoportosíthassam, mint hogy óriási pszicho-biológiai működésként fogjam fel – mint valamiféle óriási szintézist –, »szuper-elrendeződést«, amelynek egyénileg és együttesen alárendelt ma a Föld minden gondolkodó rétege. Óriási szintézis a tangenciális tartományban. Ezért, már e tényből következőleg a Radiális energiák előtörése a Fejlődés főtengelyét követi. Mind nagyobb a Bonyolultság, tehát egyre növekszik a Tudat is.” Úó: *Az emberi jelenség*. Id. kiad. 302. o. – *A szerk.*] Ilyen definíciókat hallván az ember megérti, hogyan volt képes Teilhard elfogadni a marxista kommunizmust a kereszténység valamiféle testvéri kiegészítőjeként.
- ⁷ P. T. de Chardin: *L'énergie humaine*. Párizs, 1962, Éditions du Seuil, 74. és 125. o.
- ⁸ „Elismerem, hogy nem szimpatizálok a bibliai kreacionizmussal” (Levél 1954-ből, idézi Philippe de la Trinité O. C. D.: *Rome et Teilhard de Chardin*. Párizs, 1964, Fayard, 168. o.).
- ⁹ „Minden tévedés a világra és Istenre vonatkozóan vagy a diszkontinuitásnak és így a transzcendenciának valamiféle »naturalisztikus« tagadásából áll – holott éppen eme transzcendencia alapjára kellene felépüljön a tudomány teljes építménye –, vagy pedig ama metafizikai és »alászálló« kontinuitás megértésének kudarcából, amely semmi esetre sem érvényteleníti a relatívól kiinduló diszkontinuitást” (Frithjof Schuon: *Understanding Islam*. London, 1963, Allen & Unwin, 108. o.). Schuon egy lábjegyzetben hozzászól, a „diszkontinuitás »naturalisztikus« tagadása” kapcsán: „Főként ez a »szcientista« előítélet – mely kéz a kézben jár a

spekulatív imagináció meghamisításával és gyengülésével – akadályoz meg egy olyan embert, mint Teilhard de Chardin, hogy felfogja a rendkívüli jelentőségű diszkontinuitást az anyag és a lélek, vagy a természeti és természetfeletti rendek között, és így az evolucionista szemléletmódhoz vezet, amely – kiforgatván az igazságot – mindent az anyagra vezet vissza” (uo. 1. lábjegyzet). Hadd idézzünk ugyanettől a szerzőtől, egyik, e folyóiratban közölt cikkéből: „Bizonyára nem egyéni gondolkodási folyamatunk előzte meg a világot; az abszolút Tudatos-ság volt az – illetve az most is –, amelynek gondolkozásunk, pontosan szólva, egy távoli tükröződése. Gondolkozásunk felidézi és bizonyítja számunkra, hogy kezdetben vala a Szellem és semmi sem abszurdabb, mint ama igény, hogy az intelligenciát az anyagból eredeztessék. Az evolúciós ugrás az anyagról az intelligenciára a lehető legönkényesebb, legfelfoghatatlanabb és legostobább hipotézis, mellyel összehasonlítva az »egyszerű hit« matematikai egyenletnek tűnik” (uő: *Consequences Flowing from the Mystery of Subjectivity. Studies in Comparative Religion* (Pates Manor, Middlesex) XI. évf. [1977] 4. sz. [ősz] 197. o.). Frithjof Schuon munkásságának köszönhető, hogy tudomásunk van a metafizikai kontinuitásról és diszkontinuitásról. Számos alkalommal foglalkozott e témával, többek közt *In the Tracks of Buddhism* című könyvében (London, 1968, Allen & Unwin, a 26. oldaltól).

- ¹⁰ Lásd René Guénon: *Man and His Becoming according to the Vedanta*. London, 1945, Luzac & Co., 2. fejezet: Fundamental Distinction between the ‘Self’ and the ‘ego’. [Magyar nyelven: René Guénon: *Az ember sorsa a Védánta szerint*. Budapest, 1998, Farkas Lőrinc Imre, 2. fejezet: Az „Abszolút Én”-nek az „én”-től való alapvető megkülönböztetése. – A szerk.]
- ¹¹ Végso soron a teilhardi „gondolkodás lépése” mintegy az isteni Tett, a szellemi koncentráció Prototípusának karikatúrája, mely révén az Istenség Önmaga képére hozza létre a Megnyilvánulást, Önmagát tükrözve Önmagában.
- ¹² „Az emberek elfogadják a transzformista evolúciót, mint hasznos és ideiglenes posztulátumot, miként készen állnak beleegyezni bármibe, csak ne kelljen elfogadniuk a Szellem primátusát. S mégis, ebből a közvetlenül érzékelhető misztériumból kiindulva, ami a szubjektivitás vagy intelligencia, könnyedén megérthetjük, hogy az Univerzum kezdete nem a tehetetlen és tudatalan anyag, hanem egy szellemi Szubsztancia, amely a megalvadás és megszilárdulás, a felosztás és a részekre oszlás – valamint egyéb, egyszerre megnyilvánító és korlátozó projekciók – folyamatán keresztül végezetül létrehozza az anyagot, előidézve kiemelkedését egy finomabb szubsztanciából, amely azonban már eltávolodott a principiális Szubsztanciától” (Frithjof Schuon: *Consequences Flowing from the Mystery of Subjectivity*. I. h. 198. o.). Lásd még Maurice Vernet: *La grande illusion de Teilhard de Chardin*. Párizs, 1964, Gedalge. Illetve uő: *Vernet contre Teilhard de Chardin. Une démystification*. Párizs, 1965, Gedalge.
- ¹³ Az első kifejezést a *Vernet contre Teilhard de Chardin* 22. oldaláról idéztük, a második pedig a *Hymne de l’Univers* (Párizs, 1961, Éditions du Seuil) 144. oldaláról való: „L’Evolution est sainte”. Hadd jegyezzük meg, hogy egy középkori skolasztikus hasonlóképpen felkiálthatott: „O sancta Materia!” Ám ez esetben magának Istennek a passzív, szubsztanciális Pólusáról lenne szó.
- ¹⁴ Ez a címe a *Dimensions of Islam* (London, 1970, Allen & Unwin) című könyv második fejezetének. A szerző itt azt mondja, hogy e doktrína „egyszerre metafizikai és kozmológiai, és azon kívül még spirituális alkímia is” (30. o.).
- ¹⁵ Claude Cuénot: *Pierre Teilhard de Chardin. Les grandes étapes de son évolution*. Párizs, 1958, Plon, 449. o. Illetve P. T. de Chardin: *Hymne de l’Univers*. Id. kiad. 144. o. Teilhard kiemelése.
- ¹⁶ P. T. de Chardin: *Comment je crois – egy nem publikált esszé, idézi Philippe de la Trinité O. C. D.: Rome et Teilhard de Chardin*. Id. kiad. 190. o. Kiemelés tőlem.

PHILIP SHERRARD

TEILHARD DE CHARDIN ÉS A KERESZTÉNY VÍZIÓ*



A vallás–tudomány konfliktus, lát-
szódjék bár az utóbbi században
igazán kiéleződni, valójában nem
új kultúránkban. Modern formájában
legalább a latin averroistákig megy visz-
sza, akik gyökerében vágták el a hit és
az ész, a teológia és a filozófia közötti
kapcsolatot, állítván, hogy a filozófiai
gondolkodásnak függetlenednie kell a
hittől és teológiától. A modern filozó-
fia és általában a modern tudomány a
gondolkodás e szekularizációján alapul.
Röviden, e szekularizációs folyamat kez-
deténél ama felvetés áll, hogy a tudásnak
két rendje létezik. Az egyik az, amellyel
Isten rendelkezhet a dolgokról, és ame-
lyet az ember csak kinyilatkoztatás útján
szerezhet meg – a Szentírás, a hagyomá-
ny, az egyházatyák és a pápai dekrétumok
által. A másik a filozófiáé, amely
törvények és szabályok olyan rendszere,
melyet az emberi ész tisztán a természeti
renden belül fedezhet fel, és amely a
helyes életvezetésnek felel meg. E tudás
– az emberi tudás – kiindulópontja min-
dig az észlelésben és az érzékelhető tár-
gyak megfigyelésében van, amelyektől
ezért bizonyos értelemben mindig füg-
gő marad. Ez az, amit később tudomá-
nyos tudásnak hívtunk: a dolgok tudása,
ahogy mi látjuk őket, nem pedig ahogy
„Isten szemével” látszanak.

A tudás két rendje közti e hasadást
kísérelte meg orvosolni Aquinói Szent

Tamás. Talán a tudás egységének hagyomá-
nyos platóni ideájától kísértve, úgy
gondolta, hogy végső soron minden né-
zetről megmutatható, tűnjön ez bármily
ellentmondásosnak, hogy összeegyeztet-
hető és harmóniában áll egymással; a
Summa Theologiae-ban pedig e harmónia
elérését kísérelte meg. Azonban amint e
két szint illetve rend – a hit tárgya egy-
résről, és az ész tárgya másrésről – fel-
vetését elfogadták, ama felvetéssel együtt,
hogy végső soron nem szükségszerű az
ellentmondás közöttük, már nem tar-
tott sokáig a hit és az ész hagyományos
kapcsolatának megfordítása. Vagyis ahe-
lyett, hogy a természetes ész következte-
tési érvényességének a hit igazságai ad-
ják kritériumait, az igazság kritériumát
mindinkább azzal azonosították, amit a
megfigyelésből racionálisan ki lehetett
mutatni. Innen csak egy lépés volt, hogy
azt mondják: ami racionálisan nem ki-
mutatható, az ellentétes az ésszel, és így
értéktelen. Amint az emberi elme azon
útra lépett, hogy kereste hitének oka-
it, szükségszerűen az észben való hitnél
végezte.¹ Ettől kezdve az ember számára
egyedül egy olyan szisztematikus elmé-
let felállítása bír gyakorlati jelentőség-
gel, mely alapján az érzékelhető dolgok
megfigyelhetők és az e megfigyelésekből
levont következtetések rendszerezhetők.
Tulajdonképpen gyakorlatilag egyedül a
kísérleti tudomány szisztematikus elmé-

letének felállítása a fontos. Miután a tudomány hivatalosan is kikerül a teológia keretéből, a végső fokozat akkor áll be, amikor a teológiát helyezik a tudomány keretébe, úgyhogy ha ellentmondás jelentkezik a tudomány következtetései és a vallás állításai között, akkor az előbbi jelenti a végső mércét. A pusztá túlélés érdekében a vallásnak alkalmazkodnia kell a tudományos perspektívához, különben egyszerűen lesöprik az asztalról. A folyamat, amely a filozófia teológiától való függetlenségének állításával kezdődött, a teológia filozófiától – a hit éstől – való függőségét eredményezte. A tudományos tudást minden lényeges vonatkozásban az egyetlen valódi tudásnak tekintik.

A dolgok ezen állása meglehetősen lehetetlen helyzetbe hozta mindazokat, akik valamilyen módon még mindig hűségesek a vallási értékekhez. Egyrésről gyakorlati tevékenységük és általában véve a gondolkodásuk olyan módozatok mentén bontakozik ki, amelyeknek kevés közük van bármiféle vallási felfogáshoz vagy célhoz. Másrésről vallják, hogy „hisznek Istenben” és az Ő kinyilatkoztatásának misztériumaiban. Az eredmény az, hogy kénytelenek e hasadást azzal megoldani – vagy megkísérelni megoldani –, hogy hallgatólagosan szétválasztják a vallást és az életüket, illetve gyakorlati ügyeiket. Ez persze csupán még inkább elmélyíti a hasadást. Továbbá csakis bénító hatással lehet az ember alkotói életére. Az ember csak akkor tud alkotó módon élni, ha tettei és a gondolatai harmonizálnak legmélyebb meggyőződéseivel. Ez az oka annak, hogy sok kortársunk, élesen érzékelve e hasadást a vallás és az élet között, és annak hatásait, megkísérelték orvosolni azt, és Szent Tamás módjára meg-

erősíteni a vallási vízió és a tudományos tudás fundamentális egységét. Akiket egy ilyen kibékítés álma kísértett, azok egyike volt a jezsuita Pierre Teilhard de Chardin.



Teilhard de Chardin az ember történelmének a tudomány által megvilágított új távlati felölését látta feladatának, és hogy egy új szintézis formájában tegyen kísérletet a tudomány és a vallás ellentétének megoldására.² Ennek elmulasztása – vélte – és a ragaszkodás egy hagyományos, ámde idejétmúlt szemlélethez a világról és benne az emberről – mintha a tudomány felfedezései sohasem születtek volna meg, vagy legalábbis jelentéktelenek lennének az ember hite szempontjából –, ama „tudathasadás” elmélyítésével egyenértékű, amely a vallás élettől való elválasztásából ered. Továbbá az ember – illetve a keresztény ember, hiszen Teilhard azt állítja, hogy keresztényként beszél – csak egy ilyen feladat felvállalásával járulhat hozzá az Egyház földi szerepének betöltéséhez; amely szerep – Teilhard szerint – az ember földi hivatalában ellátott feladatainak felértékelésében, megnevezésében és transzfigurálásában, a természetes igazság keresésében és az emberi tevékenység hatályának kiterjesztésében áll.³ Ha – ahogy mondja – a keresztény hátat fordít a világnak és az emberi törekvés szférájának, akkor a feladat, amelyet az Egyháznak kellene betöltenie – vagyis az egyre újabb korszakok megszentelése –, a világ gyermekeire marad, az agnosztikusokra és vallástalanokra; és valójában gyakran ilyen emberek működnek közre, tudattalanul és akaratlanul, Isten Királyságának építésében, amely igazából a keresztény legsajátabb feladata len-

ne.⁴ Ha tehát a keresztény ember véghez akarja vinni feladatát, illetve segíteni kíván az Egyháznak feladata elvégzésében, nem szabad hátat fordítania a világnak. Ellenkezőleg, meg kell kísérelnie rájönni, hogyan tudja kibékíteni Isten szeretetét a világ egészséges szeretetével és kölcsönös táplálékot biztosítani számukra.⁵ Adaptálnia kell a keresztény rendszert a tudomány által megnyitott új távlatokhoz.⁶ Teilhard számára ez nem egy új Egyház építését jelentette a régi romjain, hanem egy új alap lerakását, amelyre a régi Egyház fokozatosan áthelyezhető.⁷ Csak ennek véghezvitelével kerülhet a racionális tapasztalat és a hit két szférája ismét harmonikus és gyümölcsöző együttállásba,⁸ és jöhet létre ismét ama boldog összhang, amely révén az ész a tények, a vallás pedig a tettek mezején hasznosítható.⁹

Ha Teilhard gondolkodásának kereteibe kívánunk helyezkedni, mindenekeleltt azt kell megértenünk, hogy fenntartás nélkül elfogadjuk az idő, vagy inkább a téridő felfedezését, amelyről azt állítja, hogy az utóbbi néhány évszázad eredménye volt,¹⁰ és amely – folytatja – a modern világ intellektuális válságának felelőse.¹¹ E felfedezés előtt az ember egy hierarchikusan rendezett világban élt, amelynek alapvető mintázatát változhatatlannak és bizonyos értelemben időtlennek tekintették. Az elmúlt négy évszázad során azonban e statikus nézőpont visszaszorult egy olyan nézőpont javára, amelyben minden mozgásban lévőnek tűnik, és amelyben nincs hely a korábbi eszme számára, miszerint a világ lényegileg változhatatlan hierarchikus rend. E nézőpontváltás tényleges történeti folyamatában Teilhard számos fázist különböztet meg, amelyek mindegyike egy-egy töréspontot

jelent őseink geocentrikus és időben behatárolt kozmoszában. Az első – Galilei által képviselt – fázis a tér koncepciójának megváltozásában áll, amelynek során az eget szabaddá teszik ama határtalan kiterjedésre, melyet azóta megfigyeltünk bennük. Az idő makacsabb volt, és igazából csak az elmúlt két évszázad során mutatkozott meg számunkra valamennyi a múlt (és ennél fogva a jövő) mérhetlenségéből. Lamarckkal és Darwinnal azonban világossá vált, hogy nemcsak a csillagközi tér, hanem minden földi élő forma is mozgásban van. A földön egyetlen élő forma sem vonhatja ki magát egy hatalmas szerves illetve biológiai áramlás folyamata alól, amelyben minden összetevő – ahelyett, hogy önmagában álló pontot képezne egy hierarchikus rendben – egy megelőző összetevőből látszik kiemelkedni, a végtelenbe visszafutó szövedék valamely szála mentén. Maga az ember is e nagyszabású folyamat része. Oly módon sodródik benne és általa, amely sodródásért – úgy tűnik – nem felelős, és amelyet nem képes irányítani. Többé már nem a világ matematikai és erkölcsi középpontja, miként Galilei előtt volt, nem „*a teremtés ura*” egy olyan földön, amely maga is az univerzum középpontja. Valóban, betagozva és bemerítve az általa felfedezett „időbeli” áramlás eszközeként, akár úgy is tűnhet számára, hogy ő nem más, mint egy porszemcse, amit könyörtelenül sodor e kozmikus folyam, amelynek nincs sem iránya, sem célja, és tökéletesen közömbös érdekei és boldogsága iránt. Ez volt a közvetlen hatása annak, amit darwini forradalomnak és az idő felfedezésének lehet nevezni. A kereszténység világképe, legalábbis annak pregalileánus formája, szilánkjaira

hullott, és a valóság új szemlélete többé nem harmonizál annak perspektíváival és víziójával.

Az áttörés a térről és időről alkotott koncepciókban azonban csak az első fázisait jelentette a gondolkozás lezajlott forradalmának. Valójában a harmadik fázis az, ami döntőnek bizonyult. E fázist ama felismerés fémjelzi, hogy a tér és az idő nem egyszerűen két hatalmas, egymástól teljesen független tartály; ellenkezőleg: szervesen összekapcsolódnak, egy biológiai téridőt alkotván, és valójában együtt szövik az univerzum anyagát. Minden, ami időben és térben felbukkan tehát, minden tárgy a legkisebb molekulától és a protozoonok legcsekélyebikétől a legbonyolultabb struktúrákig természeténél és helyzeténél fogva egy szerves téridőfolyamat függvénye, és e folyamat egyik elemének egyedi helyzete sem változtatható meg, valamint léte sem mellőzhető anélkül, hogy az élet teljes hálózatát lerontanánk. Az egész, a messzi múltba vissza- és a távoli jövőbe előrenyúló folyamat tehát egy megszakítatlan és szerves láncolatot alkot, amelyben egyetlen szem sem mozdítható el vagy cserélhető jobban, mint ahogy az emberi élet egymásra következő állomásai, a gyermek-, serdülő-, felnőtt- és időskor elmozdíthatóak vagy felcserélhetőek. Miként Teilhard fogalmaz, megfordíthatatlan összefüggés áll fenn mindenben, ami létezik. E felismerés egészen új nagyságrendű skálát nyit a tudat számára; és ami lényegileg megkülönbözteti a „modern” embert elődeitől, az a képessége, hogy ne csak a statikus és töredezett tér és idő szerint lásson, hanem e biológiai téridő szerint is, amelyben mindennek megvan a maga visszafordíthatatlan el-

oszlása, egymásutánisága és szolidaritása. Sőt, az ember nemcsak, hogy már képes ilyen módon látni, hanem képtelen bármit, önmagát is beleértve, bármilyen más módon látni. *„Nem, az életáram létünknek nem csupán anyagi felszínét lebegteti, sodorja magával. Miután megmerítette testünket, finom fluidumként a téridő egészen a lelkünkig hatol. Megtölti. Átjárja azt. Belevegnyül képességeibe olyannyira, hogy végül is nem tudja megkülönböztetni tulajdon gondolataitól.”*¹²

Ez a tér és az idő illetve időtartam viszonylag újkeletű felfedezése által az emberi tudatban elindított elementáris forradalom az evolúció elméletében találja meg szükséges kiegészítőjét; és valóban – állítja Teilhard –, ami a világot, amelyben élünk, kifejezetten modernné teszi – ami megkülönbözteti az elmúlt világoktól –, az az, hogy felfedeztük benne és körülötte az evolúciót.¹³ Maga a folyamat, amely meghatározza minden élő dolog helyét a térben, az időtartamban és a formában, és mindent, ami létezik, irreverzibilis koherenciával ruház fel, csakis evolúciós természettel és dimenziókkal rendelkező valóság lehet.¹⁴ Az evolúció Teilhard számára tehát több, mint elmélet, rendszer, vagy hipotézis. Ehelyett olyan általános feltétel, amely előtt minden elméletnek, rendszernek és hipotézisnek meg kell haljania, és amelynek mostantól eleget kell tenniük ahhoz, hogy elgondolhatók és igazak lehessenek. Az evolúció egy dogma, olyan fény, amellyel bármely tény megvilágítandó.¹⁵ Meglehet, a tudósok még vitatkoznak arról, hogyan történnek a dolgok, az élet átalakulásának mechanizmusáról, és hogy vajon a változás vagy az invenció játszik-e nagyobb szerepet benne, vagy arról, vajon az életnek



*Wiligelmus mester: A Teremtő, Ádám és Éva teremtése, bűnbeesés.
A modenai Szent Geminianus-katedrális homlokzati domborműve (12. század)*

van-e valamilyen iránya, hogy halad-e valamerre. Az alapvető tényben azonban, hogy a szerves evolúció létezik, és egyaránt vonatkozik az életre mint egészre és bármely élőlényre külön-külön, minden tudós egyetért, ama igen jó oknál fogva, hogy nem tudnák művelni tudományukat, ha másként gondolnák.¹⁶ Az új téridő-konceptió mellett, amelynek valójában folyománya, az evolúció elmélete olyan kategorikus imperatívusz, amelyhez minden gondolatnak – legyen bár tudományos vagy vallási – igazodnia kell mint életképességének és igazságának feltételéhez. Ezen előfeltevés Teilhard egész világnézetének (*Weltanschauung*) alapja. Ez rendszerének sarokköve.



Mit is ért pontosan Teilhard evolúció alatt? Jelen cikk keretei között lehetetlen e kérdést részleteiben megválaszolni, azonban evolúciós elméletének fő alapelveit azonosíthatjuk. A kiinduló állítás, hogy a téridő nézőpontjából a világ mai állapota mozgás következménye. Egy hosszú transzformációs folyamat eredménye. A világ bármely arculatát tekintsük

is – legyen az a Földet burkoló sziklás rétegek, az azt benépesítő élő formák elrendezése, a civilizációk és társadalmak sokasága, melynek az életet adott, vagy a felszínén beszélt nyelvek szerkezete –, a ránk kényszerített következtetés mindig ugyanaz: minden a múlt eredője, és semmi sem érthető, csakis a történetén keresztül. A világ, annak jelen állapotában, egy „létrejövétel”, egy önteremtés eredménye. Minden élő forma szükségképpen „elő-életet” előfeltételez olyan régre visszanyúlóan, ameddig csak a szem ellát.¹⁷ Ez nem csak a világ anyagi arculataira vonatkozik. A lélek, sőt, a szeretet is részt vesz ugyanezen keletkezési folyamatban, és a dolgok e folyamat általános mozgásából származnak.¹⁸ Valójában semmi sem kerülheti ki e törvényt. És semmi sem kerülheti ki ama törvényt sem, amely az előbbi folyománya, hogy minden – öltse bármily halovány formáját önmaga előképének – már a kezdet kezdetétől fogva létezik. Minden dolog magva – és ez ismét magában foglal olyan „nem-anyagi” valóságokat, mint lélek és szeretet – kezdettől benne foglaltatik a világ-szubsztanciában, és sem-

mi, amit ismerünk, nem jöhetett volna létre, ha nem létezett volna a múltban valamilyen homályba burkolt és őseredeti módon. Mindennek van kozmikus embriogenezise, bár lehet, hogy egyes dolgok csak sokkal később nyerek el általunk ismert formájukat.¹⁹ Tehát nemcsak, hogy három különböző küszöb létezik, amelyek a világ keresztülment történeti evolúciója során – a geogenezisnek, biogenezisnek és pszichogenezisnek (vagy noogenezisnek, ahogy Teilhard nevezte) megfelelő küszöbök –, hanem bolygónk születése óta minden létezett, még ha teljesen embriószerű formában is.

E kiinduló állítás és annak következménye mellé Teilhard két további állítást sorakoztat. Az első, hogy ez az evolúciós folyamat nem csak esetleges dolog, valami, ami a véletlen működésétől és külső erők összevissza játékától függ. Nem pusztán kvantitatív. Létezik egy belső, kvalitatív arculata, iránya és fejlődési vonala, és így – bár a véletlen szerepet kap benne – mégis, a véletlen által felkínált lehetőségek – mondhatni – válogatáson mennek keresztül egy bizonyos pozitív iránynak és tengelynek megfelelően. Mindezidáig a tudomány gyakran vonakodott attól, hogy az evolúcióban bármi olyan jellegűt ismerjen el, amely pozitív haladást jelent, bármi többet, mint látszólag végtelen, az időtengely mentén felbukkanó és végső soron kihálásra ítélt elágazások egymásra következését; és vonakodását azért tartja fenn, mert elutasítja, hogy a dolgok külső, anyagi aspektusánál többre tekintsen. Kitart amellett, hogy a világot kívülről szemlélje, és hogy ezt tartsa a dolgokra való rátekintés egyetlen legitim módjának. Még ha egy ilyen attitűd fenn is

tartható a bakteriológus számára, akinek kulturái laboratóriumi reagensekként kezelhetők, nehezebben tartható a növényekkel kapcsolatban, vagy a rovarok és űrbelűek tanulmányozásában, és teljesen csődöt mond, amikor gerincesekről és végül magáról az emberről van szó. Ez utóbbi esetben visszautasítani azt, hogy a külsőn kívül bármire is tekintsenek, visszautasítani annak elismerését, hogy belső éppúgy létezik, mint külső, az egész embert mint jelenséget nonszenszként tünteti fel, mert éppen e belső – az ember tudata – az, ami minden kutatás és tudás alapja. Nem elismerni az emberben egy ilyen tudat létezését egyenértékű annak állításával, hogy nem lehetséges megismerés, sőt, semmi tudható. De ha lehetetlen kikerülni a belső illetve a tudat – a két kifejezés szinonim e kontextusban – valóságát az emberben, akkor lehetetlen nem felismerni, a már kimondott törvénnyel összhangban (miszerint minden, amit most létezőnek tapasztalunk, már a kezdet kezdetétől fogva létezett, ha csak embriószerű formában is), hogy a tudatnak is léteznie kellett a kezdet kezdetétől fogva. Ez tehát a dolgoknak az univerzumban mindenütt szerteszórt sajátsága, még ha gyakran olyan állapotban áll is fenn, amely meggátolja számunkra jelenlétének felismerését. Ez azt jelenti, hogy a dolgoknak e belsője illetve tudata nem korlátozódik az emberre vagy a magasabb rendű gerincesekre; mindenütt, minden időben létezik a természetben. Minden dolog, bukkanjon bár fel a tér illetve idő bármely területén, két arculattal rendelkezik: a külsővel és vele koextenzíven a belsővel. És éppúgy, ahogy a külsőleges evolúciónak megvannak a maga törvényei – ezeken épülhet fel az anyag egy

mechanisztikus tudománya –, léteznek kvalitatív törvények, amelyek a dolgok belsőjének növekedését és változását határozzák meg; és a tudomány csak annak kockázatásával utasíthatja el ezeket, hogy következtetéseit nonszenszre redukálja.²⁰

Teilhard arra tesz kísérletet, hogy a dolgok e belső aspektusát illessze elméleteibe. A világ korábbi stádiumaiban, sőt, az anyag születő formáiban, a dolgok e belső oldala – a tudatuk – nem gondolható el úgy, mint ami egy folytonos filmet alkot, hanem magához az anyaghoz hasonlóan töredezett. Belső oldaláról tekintve éppúgy, mint kívülről vizsgálva egy globális energia titokzatos módon egybefogja az univerzum anyagát. Két aspektusa, a külső és belső megfelel egymásnak. A tudat összetevői és az anyag összetevői, amelyeket körülfognak, homogén egészet alkotnak. Ez a dolgok állapota a világ megjelenésének első stádiumaiban. Idővel azonban a tudat eme kezdettől fogva jelenlévő elemei bonyolultabbá válnak és tagolódnak. E nézőpontból a tudat úgy mutatkozik, mint egy globális átalakulásnak alávetett, változékonny méretű kozmikus tulajdonság. A tudat e transzformációjában a legmeghatározóbb lépést a földön a szerves élet első megjelenése, illetve a molekulából sejtté való kritikus átváltozás jelenti. Ez az az átváltozás, melyben az elő-életben rejlő elő-tudat az első valóban élő teremtmény tudatává, és feltételezendő, hogy a pszichikus élet kezdetévé válik a világban. Ez a fajta transzformáció adja meg a kulcsot a tudat fejlődésének alaptörvényéhez: minél gazdagabb és jobban szervezett a struktúra, annál magasabb fokú tudattal rendelkezik. A tudati tagozottság és az anyagi összetettség csupán egy és ugyan-

azon jelenség két oldala illetve összefüggő része, és az anyagi felépítmény minél tökéletesebben szervezett, annál tökéletesebb az azt informáló tudat.²¹

Immár láthatjuk, mire gondol Teilhard, amikor azt mondja, hogy az életben folytonos fejlődési vonal húzódik, egy irány, ellentétben a pusztá kiterelvényesedéssel. A dolgok csupán külső aspektusával foglalkozó tudomány két, az anyag transzformációjában működő princípiumra figyelt fel. Az első, hogy a fizikai-kémiai típusú változások során nem kerül be új energia a változás létrehozására; a második, hogy minden fizikai-kémiai változás során a világban rendelkezésre álló energia egy része „entropizálódik”, vagyis hő formájában elvész. Ez azt jelenti, hogy ha kívülről nézzük, a világ időbeli határral bír, és végül elégeti magát [hőhalál – *A ford.*]. Amint azonban az evolúcióban a tudati összetevőt illetve az elmét is figyelembe vesszük az anyagi mellett, nemcsak azt kell számításba venni, hogy az anyagi transzformáció során mi történik az energiával, hanem, hogy mi történik az energiával a tudat transzformációja során. Tulajdonképpen azt kell felismerni, hogy bár az elme és az anyag energiái a világnak mind a belső, mind a külső rétegein keresztül működni látszanak, mégis teljesen lehetetlen egy egyszerű megfeleltetést felállítani a módozatok között, melyekkel e két szférában működnek. Reménytelen felfedezni az akarat vagy a gondolat „mechanikai megfelelőjét”. A feladat tehát az energia belső és külső működése közti kapcsolat tisztázása oly módon, hogy mindkettőnek igazságot szolgáltatasson.

Teilhard a következő megoldást javasolja. Először felteszi, hogy minden

energia pszichikus természetű, aztán pedig hogy minden egyedi összetevőben e pszichikus energia két különböző komponensre oszlik: „tangenciális energiára, amely a világegyetemben minden elemet vele azonos rendű (vagyis azonos összetételű és »központosulású«) elemhez köt; és radiális energiára, amely azt előreviszi a mind összetettebb és központosulóbb állapot irányába.”²² Vagyis, az általa „tangenciálisnak” hívott mechanikai energia alatt és belsejében – és ez az energia, amelyre a termodinamika törvényei érvényesek –, egy másik, „mentális” illetve „pszichikus” energia működik, amelyet „radiálisnak” hív; ez pedig nemcsak, hogy nem alávetett a termodinamikának, hanem ráadásul folyamatosan növekszik.

Az energia disszipációját és az anyag szétbomlását, melyre a kizárólag a dolgok külsőségeivel foglalkozó tudomány rámutat, ily módon több mint kompenzálja a világ fizikai-kémiai összetevőinek egyre növekvő komplexitású magokba történő fokozatos összesűrűsödése; az anyagi sűrűsödés és differenciálódás egymásra következő stádiumait pedig a belső önállóság és tudat egyre fejlettebb formái kísérik. Alapjában véve tehát belsejük szempontjából az evolúció nem egyszerűen a dolgok végeláthatatlan burjánzása; hanem e „pszichikus” illetve „radiális” energia folyamatos növekedése. És e növekedést kívülről fokozódó komplexitás és elrendezésbeli tökéletesség jelzi, belülről pedig a tudat folyamatos kiterjedése és mélyülése, valamint fokozódó mértékű cerebralizáció. Ez a világ tangenciális és radiális energiái, a dolgok külseje és belseje közti kapcsolat – amelynek a tudomány számára elérhető legtökéletesebb kifejeződése az emberi agy – az, ami

megadja számunkra a lényegi kulcsot annak megértéséhez, hogy az evolúció milyen értelemben rendelkezik kvalitatív iránnyal. Rávezet minket arra, hogy a formák és szervek bonyolultságának történeti növekedése mögött visszafordíthatatlan növekedés húzódik nemcsak az agyak mennyisége, hanem minőségük vonalán is. Az evolúció, annak minden szakaszában nem más, mint a pszichikus energia roppant elágazódása, amelynek során különböző formákat próbál végig, hogy mindinkább önmaga tudatára ébredjen és mind jobban kifejeződjön. Nem más, mint a tudatosság folytonos növekedése, mely mindezidáig az emberi elmében érte el legteljesebb kifejlését.²³

A két állítás közül a második, amelyet Teilhard kiinduló állítása és annak következménye mellé sorakoztat, hogy e tudati emelkedés, amely az evolúció fő irányát adja, még nem érte el a végét. Ez az állítás, talán úgy tűnik, szembemegy a látszattal. Úgy tűnhet, hogy az evolúciós folyamat már véget ért. Ezt nemcsak az a viszonylagos merevség sugallja, amelyet a természet ez idő tájt mutat – mintha egy pillanatfelvételen elkapott óceánhullám vagy egy, a lehülésben megmerevedett lavafolyam lenne. Az a tény is sugallja, hogy az élő teremtmények alaki változása éppen abban a pillanatban lassult le, amikor a gondolkodás megjelent a földön. Ha e tényt számításba vesszük ama tény mellett, hogy az evolúció általános iránya mindig is az önreflexív tudat legtökéletesebb állapotra felé mutatott, amelyről mondható, hogy az emberi faj megjelenésével elérte célját, könnyen úgy tűnhet, hogy a további fejlődés hajtóereje immár kimerült az élet összes többi ágában is, hiszen céljukat mintegy betöltötte az emberi tudathoz ve-

zető áttörés. Ez megmagyarázná, hogy az evolúció miért szűkült le a magasabb főemlősök egy kis csoportjára a harmadkor vége óta. Továbbá minden jel arra mutat, hogy maga az emberi faj végső tökéletessége is sok ezer évvel ezelőttig megvalósult, így a gondolat és tett individuális eszközéről azt tarthatjuk, hogy elérte evolúciójának legmagasabb fokát, és ez további súlyt ad ama felvetésnek, hogy elértük a fejlődés határát, és mára minden dolog elnyerte végső formáját.²⁴

Ám ha az egyedi ember fizikai és mentális funkcióiban nem is figyelhető meg haladás az elmúlt húsz- vagy harmincezer év során, ez nem jelenti azt, hogy a fejlődés útja elzáródott volna. Mindössze azt jelenti, hogy olyan irányba kell folytatódnia, amely felülmúlja az individuumot. Az individuumban lezajló gondolkodásra-ébredésen túl és afölött egy másik, az emberiség egészével koextenzív, reflexív természetű jelenség is van. Teilhard számára mindig magasabb rendű a kollektívum az individumnál, az egész a részeknél, amelyekből áll: ez is alapvető a gondolkozásában, és lehetővé teszi, hogy felvesse a kollektív emberiség ideáját, illetve az emberiség kollektív tudatát, amelyek magasabb rendűek az individuális emberi lényénél illetve az ő individuális tudatánál, legyen ez bármilyen magasan fejlett. Tehát ami az egyedi személyt és tudatát illeti, bár az evolúció véget érni látszik, mégis tovább folytatódhat az emberiség mint egész vonalán. Az individuum nem meríti ki fájának potencialitásait, és az élet célját sem tartalmazza önmagában. Valami az individumnál magasabb megy előre az emberiségen keresztül, valami, ami esetleg az individuum kárára is fejlődhet.²⁵ Egy

sajátos formájú elme, egy sajátos formájú tudat születik napjainkban a föld méhéből. Az ipari, kommunikációs és népesezési növekedés, valamint a modern világ más aspektusai azt eredményezték, hogy az emberiség korábban szétszórt töredékei most szoros kapcsolatba kerülnek és kezdik áthatni egymást egészen a gazdasági és fizikai kölcsönhatásig elmenően. Ennek eredménye az lesz – a biológiai sűrűsödés és a tudati emelkedés alapvető összefüggéséből kifolyólag –, hogy a gondolkodás (*reflection*) szintje ellenállhatatlanul növekszik bennünk és körülöttünk. Ama erők hatása alatt, melyek sűrűbb állapotba tömörítik, az emberi szubsztancia önmaga „planetizálásába” kezd, vagyis globálisan internalizálódik és önmagára éled.²⁶ A gyártornyok és a munkától és üzlettől pezsgő irodák bolygójának felszínén és belsejében, a gépek, az óriás kollektívumok és a tudomány korszakából egy új és kollektív tudat kifejlődését figyelhetjük meg. Egyfajta szuperemberiség születik, egy kollektív szuperélet. Az emberfaj mint egész, a kollektív emberiség az, mely a döntő tett véghezvitelére hivatott, amelynek révén a földi evolúció teljes ereje felszabadulhat és kivirágozhat.²⁷ Fel kell adnunk ama elképzelést, hogy minden ember magában hordozza létének végső értékeit, és fel kell ismernünk: célunk abban áll, hogy intelligens atomokként szolgáljuk az evolúciós folyamat folytatását az univerzumban.²⁸

„*A Világ Kiútja, a Jövő kapui, az Emberfeletti állapotba lépés nemcsak néhány kiváltságosnak és nem is egyetlen, a népek közül kiválasztott népnek nyílnak meg. Csupán mindenki együttes erőfeszítésének engednek majd, s olyan irányba tárulnak fel, ahol mindenki egyesülhet és kiteljesül-*

het a Föld szellemi megújulásában”.²⁹ E fejlődés nem szükségszerű és kimenetele sem biztos; lehetősége azonban fennáll. Az emberiség egésze számára a fejlődés olyan útja kínálkozik, amely analóg azzal, amit bűnbe és kárhozatba való hanyatlás nélkül az individuum nem utasíthat el.³⁰



Mindabban, ami eddig elhangzott az evolúciós folyamatról, Teilhard úgy tehet – és valóban így is tesz –, mintha egyszerűen tudósként beszélne. A tényeket tekinti – vagy legalábbis (és ez lényeges fenntartás) ama tényeket, amelyek kivehetők –, és nem megy túl azon – állítja –, amit alátámaszthatnak. Evolúciós elméletének kiteljesítéséhez és megkoronázásához azonban kilép a tudomány keretéből és áthág a szellemi interpretáció területére. Felfogása szerint az elmélet, annak jelenlegi állása szerint, egyetlen létfontosságú szempontból hiányos. Bár bízhatunk abban, hogy megadatott számunkra a még további haladás lehetősége a nagyobb tudatosság felé vezető úton, mégis jelenleg tudatlanok vagyunk a tekintetben, hogy mi vár ránk az út végén, és miért kell törekednünk az úton való haladásra. Nincs kielégítő végeredménye a folyamatnak; és – miként Teilhard mondja – a modern világ betegségének gyökerét e kielégítő végeredmény iránti bizonytalanság képezi, és az érzés, hogy sohasem nyerhető bizonyosság erre vonatkozóan.³¹ Ami hiányzik, az egy középpont, amely az egész folyamatnak jelentést adhat és transzfigurálhatja azt. Mi több, ahhoz, hogy jelentést adhasson és transzfigurálhasson, egy ilyen középpont szükségképpen transzcendálja a magában a folyamatban természeténél fogva

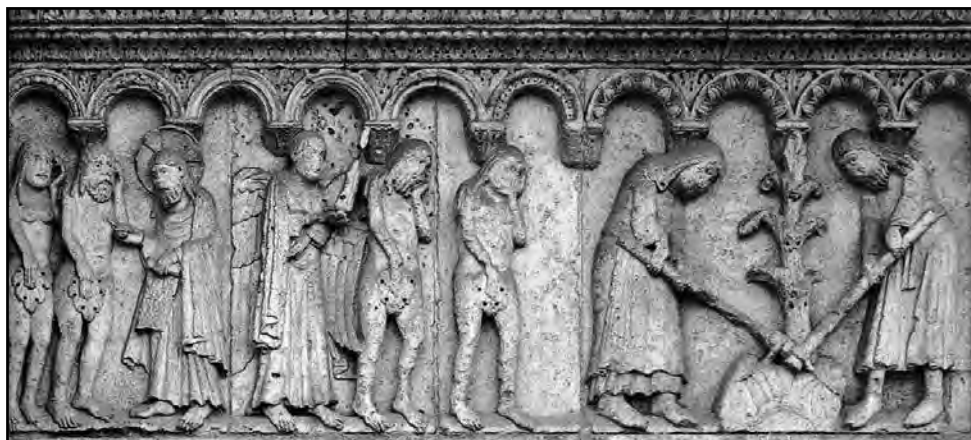
benne rejlő korlátokat. Ha a hatalmasabb tudatra irányuló összes erőfeszítésünk végső eredményeként előálló forma a reverzibilitásnak alávetett; ha – az entrópia törvényének eleget téve – egy nap el kell kezdenie szétesni és korlátlanul visszahanyatlani az elő-életbe, sőt, még alacsonyabb formákba; és ha végül minden vívmányunk és eredményünk, bármilyen területen, továbbá a saját életünk is pusztuló áldozata az idő romboló tevékenységének, s így a végső kimenetel, amire számíthatunk, az egyetemes üresség illetve a kozmikus halál, akkor bármilyen további haladás egész lendítőereje megbénul és közömbösül. Addig, amíg vívmányaink és eredményeink, illetve saját életünk is földhöz kötött, el is pusztul majd a földdel együtt. A pozitivisták hitvallásai által kifejezett bármiféle haladási idea radikális hiányossága, hogy akármilyen messzi jövőbe tolják is el a megsemmisülés rémét, nem képesek kitzúzni semmiféle olyan célt, amely elkerülheti e valamikori megsemmisülést. Semmit olyat nem vetnek fel, ami végérvényesen kiküszöböli a halált. Mi haszna tételezni az előttünk álló aranykor akár legideálisabb formáját, ha, bármit is teszünk, egy napon szét kell hullania? Ahhoz, hogy megszabadulhasson jelenlegi elégedetlenségétől és a frusztráció érzésétől, az emberiség elé olyan távlatot, olyan fókuszot kell állítani, amely független ama erők összeomlásától, amelyekből az evolúció szövődik. És e távlat és fókusz tisztázásának kísérlete az, ahol Teilhard elhagyja a tudomány körét, és átlép a vallási spekulációéba.

A megoldás, melyet Teilhard az evolúciós folyamat betetőzéseként javasol, tényleg a vallás és tudomány összeegyeztetésére irányuló erőfeszítésének sarokkö-

ve. Amit valójában e betetőzésként felvet – ami transzcendálja magát a folyamatot és felruhazza azt végső jelentésével –, az az általa Ómegának nevezett valóság, amit közvetlenül a keresztény Megváltóval azonosít. Ómega illetve Krisztus az a kimenetel, ami felé minden irányul, a terminus, amely végül megoldja az emberiség mind magasabb pszichizmusok elérésére irányuló erőfeszítését. Az imént láttuk, hogy az evolúció folyamatos emelkedés a tudat irányába illetve a tudat szintjében, és hogy a döntő fázis e folyamatban a gondolkodás felébredése volt a földön, vagyis az, amit Teilhard *noogenezis*nek nevez. E döntő fázis nem egyszerűen olyan lépést jelent, amely csak az individuumot vagy akár csak a fajt mint egészet érinti. Magát az életet érinti annak organikus totalitásában, és következésképpen olyan transzformációt jelent, amely az egész bolygó állapotával összefügg. „Amikor egy élőlényben az ösztön először vette észre önmagát önmaga tükrében, az egész Világ lépett előre.”³² Ezen előrelépés, mely az ember önreflexióra való képességében nyilvánul meg, csak a tudat növekedéseként definiálható, és logikusan – mivel Teilhard az evolúció folytatódása mellett is érvelt – valamifajta legfelsőbb tudatban kell kulminálnia a jövőben. Ám e tudatnak, ha tényleg a legfelsőbb lesz, legfelsőbb fokon kell birtolkonia ama háromrétű kvalitást, amely kitüntet minden tudatot, és különösen a saját tudatunkat. Ez abban áll, hogy részlegesen *mindent* önmagára központosít; hogy képes önmagát *folyamatosan* önmagára központosítani; és hogy éppen e szuperközpontosulás révén kerül mindinkább *kapcsolatba az összes többi*, őt körülvevő centrummal. Aminek a napjaink-

ban az egész bolygón elterjedő kollektív emberi világképben (*Weltanschauung*) tanúi vagyunk, az a lét önmagára való involúciójának fejlődése, amely fejlődés valamely egyedüli középpont születésének első tünete a gondolkodó világ felszínén szétszórt elemi centrumok millióinak összetartó sugaraiból. A tudat szférája, vagy amit Teilhard nooszférának nevez, nemcsak zárt, hanem központosult is. A világot alkotó tudati centrumok milliói olyanok, mint megannyi, láthatatlan és legfelsőbb fokon involvált pontba konvergáló sugár, egy pontba, amely egyesíti és egységesítve önmagába olvasztja őket. Ez az a pont, amit Teilhard Ómegának nevez.³³

Továbbá, Ómega nem egyszerűen magába olvasztja és koncentrálja a noogenezis által fokról fokra felszabadított tudatkincset a földön. Ha csak ennyi volna a funkciója, akkor még mindig nem volna képes ama inspirációt megadni, amely nélkül haladásunk lendülete lankadásra és elhalásra ítélt. A tudat pusztá felhalmozása önmagában, személytelen módon, ha személyes tudatunk kioltásával jár, nem olyasmi, amit valami nagy lelkesedéssel szemlélhetnénk. Az embernek biztosítékra van szüksége arra vonatkozólag, hogy önmagában illetve önmaga által egy abszolút eredeti és személyes centrumot hozzon létre, amelyben az univerzum egyedi és utánozhatatlan módon tükrözi magát; és továbbá, hogy e középpont tökéletesedjen, ne pedig kioltódjon a centrumok bármilyen magasabb aggregátumában, amelybe esetleg koncentrálna. Az embernek önmaga és személyisége éppen ilyen centrum, tudati középpont; és számára ennek feladása a kioltódás árán személyes nézőpontból ér-



*Wiligelmus mester: A bűnbeesés következményei.
A modenai Szent Geminianus-katedrális homlokzati domborműve (12. század)*

telmetlen aktus lenne. Ebből következik tehát, hogy Ómegának, ha tényleg olyan módon akarja betölteni szerepét, amely személyes és megismételhetetlen értékkel ruhazza fel életünket, vissza kell nyernie és újra összegyűjtenie önmagában minden *tudatosat* és minden *tudatot*. A művellet végén nemcsak, hogy minden egyedi tudatnak önmaga tudatában kell maradnia, hanem ráadásul minden egyedi tudatnak még inkább önmagává, tehát még tisztábban az összes többi tudattól különbözővé kell válnia. Ómegában a legfelsőbb egységnek egybe kell esnie a legfelsőbb differenciáltsággal. Legvégső elvét tekintve Ómegának egy, a centrumok rendszerének szívében sugárzó különálló centrumnak kell lennie. Nem lehet kizárólag a Hiper-Univerzális, hanem a Hiper-Perszonálisnak is lennie kell, úgy hogy az összes centrum, amelyet magába gyűjt és magában őriz, e koncentráció révén váljon egyaránt a legmagasabb fokon univerzálissá és személyessé.³⁴ Ez csak azzal a feltétellel valósulhat meg, hogy a szeretet ereje mentén működik. Egyedül a szeretet képes oly módon egyesíteni az élőlényeket, hogy befejezi és kiteljesíti őket, mert

egyedül ez ragadja meg és illeszti össze őket annál fogva, ami bennük a legmélyebb. Egyedül ez képes „perszonalizálni” őket totalizációjuk révén.³⁵

Ez még nem minden. Miként láttuk, Ómega funkciója az, hogy saját szférájában a világ reflektív centrumainak egyöntetűségét megalapozza és fenntartsa. Az egyesítés univerzális központjaként kell működnie, és ezt az általa kifejtett szeretet erején keresztül kell tennie. Azonban Ómega és az általa kiteljesítendő centrumok között nem állhatna fenn pozitív kapcsolat, ha csupán valamely bizonytalan és távoli jövőben volna képes kifejezni e szeretetet. Ahhoz, hogy a szeretet hatásvos legyen, jelenvalónak kell lennie, nem pedig egy időben és térben messze eltávolított valaminek. Az eltávolodás, akár térben, akár időben, a szeretet halála. Ez azt jelenti, hogy Ómega nem lehet olyasmí, ami a roppantul távoli jövőben az evolúciós folyamatból és teljes függésben e folyamatot vezérlő energia reverzibilis törvényeitől származik. Ahhoz, hogy a szeretet fennállhasson, együttlétre van szükség, ami azt jelenti, hogy Ómegának az emberi vonzások és taszítások kibékí-

tését és felszabadítását végző funkciójának gyakorlásához olyan helyzetben kell lennie, hogy közvetlen közelséggel hatasson mind térbeli, mind pedig időbeli értelemben. Egy ideális centrum vagy potenciális centrum nem lenne képes így hatni. Jelenváló nooszféréval jelenváló centrum jár együtt. Ómegának tehát teljesen jelenváló centrumnak kell lennie. Már létezik és működik a gondolkozó massa kellős közepében.

Továbbá, miként már mondtuk, hogy egy ilyen tevékenység végső feltételeit kielégítse, Ómegának meg kell haladnia az evolúciós folyamatot irányító erőket és törvényeket, és függetlennek kell lennie azok összeomlásától. Ha Ómega csak az evolúció során jönne létre, még ha annak csúcán is, akkor mechanikai függésben lenne attól, ami őt megelőzi. Amennyiben Ómega a szintézis, amelyben az egész evolúciós mozgás kulminál, annyiban csak a folyamat legvégén, a sorozat utolsójaként fog feltárulni számunkra. Ám evolúciós nézőpontból Ómega csak önmaga felét tárja fel. Bár utolsó a sorozatban, kívül is áll minden sorozaton. Ezért nem elegendő azt mondani, hogy a tudat felemelkedéséből származik: azt is hozzá kell tenni, hogy már létrejött e geneziséből. Nemcsak, hogy már kiszabadult az entrópia fogságából, hanem ezt egyre inkább teszi. Ha nem így lenne, akkor sem jelenválóságként nem működhetne, mint centrumaink titokzatos centruma, sem a romlás és szétesés mechanisztikus törvényei felett nem állhatna, amelyeket a tudomány az evolúció számára megszab. A tudatot sem vethetné alá a szeretetnek, sem a romolhatatlanságban nem szilárdíthatná meg végül. Végső soron Ómega nem lehetne az, ami, ha nem volna egy-

szerre autonóm, jelenváló, irreverzibilis és transzcendens.³⁶

Mindebből, amit Ómegáról elmondunk, látható, Teilhard hogyan ismerhet fel benne egy esszenciálisan keresztény jelenséget, és hogyan azonosíthatja ténylegesen a keresztény Megváltóval, így elvégezve egyszersmind az evolúciós és a keresztény perspektíva ama kibékítését, amelynek megvalósítására olyannyira törekszik. Mindama attribútumok mellett, melyekkel Teilhard felruházta Ómegát, az egyikből a másikba való átvitelt nem nehéz megtenni. Valójában – állítja – Isten az önmagával való szerves egyesítés révén teremti, teljesíti ki és tisztítja meg a világot. Ezt azáltal teszi, hogy részben Önmagát meríti a dolgokba, hogy „elemmé” válik, és e sarkalatos pontban, az anyag szívében átveszi az irányítását és vezetését annak, amit ma evolúciónak nevezünk. E részleges belemerülés valósul meg a Megtestesülésben. Megtestesülése által, azáltal, hogy emberré válik az emberek között, Krisztus, az életerő egyetemes princípiuma, olyan helyzetbe hozza Önmagát, hogy megtisztítsa, irányítsa és fellelkesítse a tudat ama általános emelkedését, melybe Önmagát belevetette. Az egyesítés és szublimáció perenniális aktusa révén Önmagába gyűjti a föld egész pszichizmusát. *„S amikor így mindent egybegyűjtött és átalakított, akkor végső cselekedetként visszatér a soha el nem hagyott isteni központba; magára záródik és hódítására.”* Ekkor, Szent Pál szavaival élve, Isten lesz minden mindenben, és az univerzum a centrumok egy szintézisében betölti önmagát, tökéletes összhangban az egyesítés törvényeivel.³⁷

A Megtestesülés tehát megújítása, restaurációja az egész univerzum erőinek és

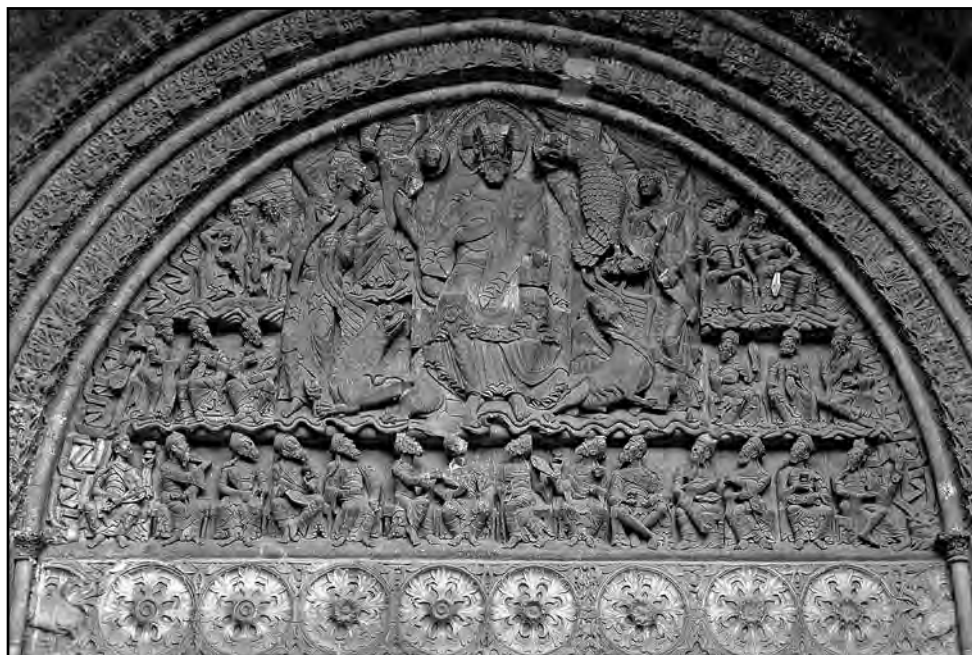
energiáinak; Krisztus az egész élő és anyagi teremtés eszköze, központja és célja; Átala teremtődik, szentelődik és elevenítődik meg minden, az Ő befolyása tölti be és hatja át a mozgásban lévő Természet teljes tömegét.³⁸ Krisztus tehát más szóval Ómega; és az ember evolúciójának végkiemenetele nem a szétesés és halál, hanem egy új áttörés és újjászületés, ekkor már időn és téren kívül, éppen ama egyesülés és koreflexió túláradása által, amelynek Krisztus-Ómega a princípiuma. A faj megváltása nem valami téridőbeli megszállásból és kiterjedésből valósul meg, hanem egy szellemi irányba való kilépés révén a tudat túláradása által. A végcél nem a *jólet* valamely materialista vagy naturalista értelemben, hanem a *többlet*; és az ultrahumán tökéletesedés, amelyben az evolúciós folyamat kicsúcsosodik, konkrétan kifejezve egybeesik a Megtestesülés ama megkoronázásával, amit minden keresztény vár.³⁹ Ily módon a tudomány és a kereszténység perspektívái kibékítettek, és érthető, hogy az Egyház szerepe Isten Királyságának építésében végső soron miként kapcsolódik össze ama evolúciós fejlődéssel, amelyet a világ egyébként is természetszerűleg követ.⁴⁰ A keresztény dogma oly tökéletesen látszik fuzionálni Teilhard Ómega-konceptiójával, hogy – miként maga megjegyzi – sohasem vállalkozott volna az utóbbi megfogalmazására illetve a hipotézis racionális felállítására, ha hívőként önnön tudatában nem lelte volna fel annak nemcsak spekulatív modeljét, hanem élő valóságát is.⁴¹



Ezek tehát Teilhard rendszerének vázlatos körvonalai; és rögtön felmerül annak problémája, hogy meghatározzuk,

vajon tudomány és vallás szintézisét oly módon valósította-e meg, hogy a vallási nézőpont – jelen esetben a keresztény vízió – sértetlen maradt-e vagy megrogaldott. Valójában e rendszer számos aspektusáról rögtön szembeötlik, hogy diametrálisan ellentétes a kereszténységgel. Például felfogása rész és egész kapcsolatról arra vezeti Teilhardot, mint láttuk, hogy nagyobb értéket tulajdonítson a kollektíváknak, mint a partikularitásoknak. Tulajdonképpen Teilhard egész gondolkozása előfeltételezi az összetevő elemekre nem redukálható kollektív valóságok koncepcióját. A keresztény nézőpont e megfordítása ama ügyetlen elképzelésben éri el teljes kifejtettségét, miszerint Isten számára az emberiség fontosabb, értékesebb és teljesebb kategória, mint az egyes ember. Ez önmagában elegendő lenne, hogy Teilhard tézisének keresztényellenes természetét bizonyítsuk. De bármilyen kritika fő fókusza a rendszer központi elgondolása kell, hogy legyen, az Ómega koncepciója, és annak a krisztusi funkcióval való azonosítása, pontosabban az, hogy a Megtestesülést az Ómega koncepciójában kicsúcsosodni láttatott evolúció keretébe helyezi.

Itt az első, amit észre kell vennünk, hogy az alapelvéhez való hűség – miszerint az evolúciónak bármilyen gondolkozásunk kiindulópontját és előfeltételét kell képeznie – arra kötelezi Teilhardot, hogy magát Krisztust is úgy képzelje el, mint aki maga is részt vesz az evolúciós folyamatban, tehát ebben az értelemben alávetettje annak. E döntő ponton tulajdonképpen bizonyos fokú kétértelműség, hogy ne mondjuk, zavar figyelhető meg Teilhard gondolkozásában. Valóban, az Ómega-konceptió tárgyalásánál láttuk,



*Maiestas Domini: Krisztus az apokaliptikus élőlényekkel és a huszonnégy vénnel.
A moissac-i Szent Péter-katedrális déli kapuja (1115–1130)*

hogy természetének és funkciójának betöltéséhez Ómegának nemcsak a legmagasabb fokon vonzódnak, hanem a legmagasabb fokon jelenvalónak is kell lennie. Ez pedig csak ama feltétellel lehetséges, hogy nem egyszerűen a tudat növekedéséből emelkedik ki az egész evolúciós folyamat végén. Ahhoz, hogy a legmagasabb fokon jelenvaló és – hozzátehetjük – irreverzibilis, tehát az entrópia törvényének ne alávetettje legyen, Ómegának bizonyos értelemben *már ki kellett emelkednie* az evolúciós folyamatból. Ómega tehát két arculattal illetve féllal rendelkezik. Az egyik fél, amelyik az evolúciós folyamat végén tárul fel számunkra, a másik pedig, amelyik már kiemelkedett e folyamatból. Ami kétértelmű illetve zavaros, az ama probléma, hogy vajon Ómega e második fele részt vesz-e bármikor is az evolúciós folyamatban, vagy mindvégig transzcendens marad. Egy

ponton⁴² Teilhard úgy beszél róla, mint amely „*már kiemelkedett*”, amiből az következik, hogy előzőleg részt vett benne. Egy másik ponton azonban⁴³ megjegyzi, hogy pontosan a motíváló, összegyűjtő és stabilizáló funkciójának betöltéséhez Ómegát, az egyesítés univerzális központját „*úgy kell elképzelnünk, mint amely preegzisztens és transzcendens*”. Ebből az látszik következni, hogy Ómegának e második fele egyáltalán nem vesz részt az evolúciós folyamatban.

E kétértelműségnek illetve zavarnak megvan a maga jelentősége. Ha Ómega nem állna kezdettől fogva kívül az evolúciós folyamaton az egység és konvergencia felé tartó mozgás preegzisztens és transzcendens princípiumaként, amely kezdettől fogva jellemzi e folyamatot, akkor honnan származna az evolúció mozgatóereje az egyesüléshez és konvergenciához? Az evolúció mérhetetlen szakaszai

során⁴⁴ – írja Teilhard – a radiális energia a dolgokban, „amelyet homályosan mozgott az élen levő Első Mozgató, csak szétfolyó csoportokban tudott kifejeződni az állati öntudat által.” Amint azonban létrejöttek a gondolkozó entitások, megkezdődött „a központok csodálatos Fizikája”. Amikor ezek az entitások központokká, vagyis személyekké váltak, „közvetlenül is ilyenként válaszolhattak a központok Központjának személylé alakító hatására”. De még egyszer, ha Ómega, a központok Központja kezdettől fogva kívül áll az egész evolúciós folyamaton, honnan származhatott volna a kezdeti stimulus a központokká, vagyis személyekké váláshoz, hogy közvetlenül is reagálni tudjanak a központok Központjának személylé alakító hatására? Másrészt, ha Ómega előbb létezik, és lényegét tekintve transzcendálja az egész evolúciós folyamatot, miként azt Teilhard érvelése megkövetelni látszik, akkor e folyamat vagy belőle ered, vagy valamely más világprincípiumból. Ha belőle ered, akkor Ómega az oka, és akkor mindenekelőtt Ómega az, nem pedig az evolúció, amelynek az összes rendszerünk és elméletünk kiindulópontját és előfeltételét képeznie kell, és hogy az evolúció vagy bármi más igaz és elgondolható-e, szükségképpen attól függ, milyen nézeteink vannak Ómegáról. Ómega, nem pedig az evolúció Abszolút; és ezen Abszolút fényében kell fontolóra vennünk bármit, amit az evolúcióról mondunk. Ha mármint, hogy kitörjünk e dilemmából, azt mondjuk, hogy az evolúció nem Ómegából származik, hanem valamely más világprincípiumból ered, akkor két princípium munkálkodik az univerzumban, és egy fundamentális dualizmust vezetünk

be a dolgokba, amely – mondja Teilhard – egyszerre lehetetlen és tudománytalan.⁴⁵

Teilhard ellenvethetné, hogy ez utóbbi megfontolások túlmennek a szigorúan tudományos nézőpontra, amelyre korlátozta magát, és hogy e nézőpontból csak az a fontos, hogy tudjuk, Ómega már létezik és működésben van a gondolkozó massa kellős közepében. Ám ha valaki azt állítja, hogy kibékíti a tudományt és a vallást, akkor még a legszigorúbb tudományos hipotézis metafizikai következményeit is tüzetesen meg kell vizsgálni, hogy megállapíthassuk, e kibékítés valójában lehetséges-e. Ez annál is inkább fontos Teilhard esetében, mivel – legyen bármilyen kétértelmű és zavaros – a mód, ahogy Ómega és az evolúció viszonyára tekint, közvetlenül áttevődik Krisztus és az evolúció viszonyára. Így tehát Krisztusnak, akárcsak Ómegának, két arculata illetve fele van. Önmaga egyik felének vonatkozásában úgy tekintendő, mint aki előbb létezik és transzcendens, bár e tekintetben az evolúcióhoz való viszonya felettébb bizonytalan marad. Önmaga másik felének vonatkozásában pedig – miként mondtuk –, mint aki bevonódik az evolúciós folyamatba, és tulajdonképpen a végső szintézisként, amelyben az egész mozgás kulminál. Az eszme, amely az evolúciós folyamatba illeszti Krisztust, szükségképpen arra készíteti Teilhardot, hogy felvesse az evolváló Krisztus gondolatát, egy Krisztusét, aki befejezetlen és akinek végső formája az időben munkálódik ki más dolgokéval együtt. Tulajdonképpen pontosan azért kell az evolúciós áramlásnak mozgásban maradnia, mert Krisztus még befejezetlen, még a valamivé válás folyamatában van. A Megtestesülés révén Krisztus lett

az egész élő és anyagi teremtés eszköze, középpontja és célja; Ő lett a mozgatóereje. És mióta megszületett és felnőtt és meghalt, továbbra is minden mozgásban maradt, mert Ő még nem érte el formájának teljességét. Még nem jutott fejlődésének csúcsára. Az Ő Misztikus Teste még beteljesületlen. E beteljesülés folytatásában rejlik bármilyen teremtő aktivitás végső hajtóereje. Minden emberi tevékenység és erőfeszítés Krisztus Testének kiteljesítését szolgálja, úgyhogy Krisztus fokozatosan beváltja Önmagát a korszakokon keresztül e tevékenység és erőfeszítés összességében. E nélkül, vagyis a kollektív gondolkodás evolúciója nélkül nem létezhet tökéletes Krisztus. Végső soron és valójában az egész evolúciós folyamat törekvés Krisztus üdvözülése felé. Végső soron és valójában csak egyetlen ember fog üdvözülni, és az Krisztus, az emberiség feje és élő összegzése. Az Ő testének és szeretetének öltözéke szövődik a földön a hívők életén keresztül. Ő az, aki az élő dolgok természetes evolúciójának terminusa és betetőzése.⁴⁶



Az evolváló Krisztus e koncepciója, amely elkerülhetetlen mindaddig, amíg az evolúció elméletét tekinti minden dogmák dogmájának és minden igazság mércéjének, gyakorlatilag feje tetejére állítja a keresztény doktrínát. E doktrína szerint Krisztus egyszerre tökéletes Isten és tökéletes ember, nem bármilyen értelemben is potencialitásban maradóként, hanem befejezett egészként. Feltámadásának teste, az Ő dicsőséges és misztikus teste már mentes a kiterjedés ama feltételeitől, amelyeknek a természeti világ alávetett – a világ, melyről azt feltételezik, hogy

az evolúció folyamatában van –, és semmilyen értelemben nem vár kiteljesítésre az idők végén. A szentségek és a szentségi élet révén lehetséges, hogy az ember részt vegyen Krisztus Testének átszellemített valóságában, és így kiteljesítse önmagát. Ha Krisztus Teste még átszellemítetlen volna, ha még maga is ugyanazon feltételeknek lenne alávetett, amelyeknek a megszenyelt ember, akkor képtelen lenne kifejtetni transzfiguráló erejét a természeti világra és az individuális emberre; képtelen lenne kiszabadítani őket ama feltételek alól, amelyeknek alávetettek. Más szavakkal, a szentségek, legyen akármi más a sajátjuk, alapvető átalakító hatásukkal nem rendelkeznének. Hogy itt és most meghaladja a természeti világot jellemző, halál és romlás adta feltételeket, az embernek itt és most képesnek kell lennie, hogy részesüljön egy olyan valóságban, amely mentes e feltételektől. E valóság, keresztény fogalmakkal élve, Krisztus Misztikus Teste. Ha e Test maga is a megszabadulásra várakozna az idők végezetéig, ha maga is várná még a kiteljesedést és a megváltást, akkor az individuális ember számára nem létezhetne megváltás az idők végezte előtt. A Feltámadás és Krisztus mennybemenetele az Ő dicsőséges Testében nem olyasvalami lenne, ami már megtörtént, egyszer és mindenkorra, hanem valami, ami majd a meghatározatlan jövőben történik. És az Oltáriszentség nem tanúsítaná Krisztus beteljesült Testét, és nem volna azonos vele, és így nem tudná közvetíteni annak istenítő energiáit a hívők felé; a legjobb esetben is csak egyfajta megelőlegző jelképe és előrevetülése lenne egy formának, amely nem éri el teljességét az evolúciós folyamat végéig.

Az elképzelés, hogy Krisztus Misztikus Teste még nem teljesen átszellemített valóság, azt jelentené, ha igaz volna, hogy az Egyház szentségi élete nem rendelkezik semmiféle valós alappal. Azt is jelentené, hogy az ember nem lényeges teremtmény, nem Isten képmása, aki képes itt és most ellenállni a világ természeti törvényeinek és felülemelkedni azokon Krisztus Testének átszellemített valóságában való részesedés révén. Azt jelentené, hogy ellenkezőleg, passzív eszköze e törvényeknek, amelyekhez alkalmazkodnia kell és amelyeknek alá kell vetnie magát ama jámbor hitben, hogy ily módon hozzájárul Krisztus megszabadulásához. Alapjában véve Teilhard a kozmoszba integrálnak, a kozmikus folyamatban elmerültnak látja Krisztust. A biológiában és kémiában látja, de nem úgy, amilyen Ő Önmagában a Szentháromságban. Krisztus a *Logosz*, Krisztusnak ama preegzisztens és transzcendens „*másik fele*”, amelyről Teilhard beszél, homályos, sőt jelképes alak marad rendszerében. Elhomályosítja Őt egy evolúciós Krisztus képe. Egy evolváló Krisztus ilyenét elgondolása – egy Krisztusé, akit még meg kell váltani, és akinek Teste még beteljesülésre vár – elfajzott elképzelés, amely finoman kiiktatja az isteni transzcendenciát, és Istent az emberi érdekeknek és céloknak rendeli alá. Kétségtelen, hogy eme elgondolás egyben az emberi hiúság számára is nagyon hízelgő. Annak feltételezése, hogy Krisztusnak – vagy Istennek – emberi segédletre van szüksége ahhoz, hogy megszabaduljon, mérhetetlenül megnöveli az ember saját fontosságának tudatát, amire mindig is törekszik. Tulajdonképpen csak kevés választja el mindezt a keresztény álláspont teljes megfordításától, annak kimondá-

sától, hogy nem is annyira az embernek van szüksége a Krisztus általi megváltásra, mint inkább Krisztusnak az ember általi megváltásra. Talán valójában ez a titkos gondolat rejlik a Teilhard által felvetett elgondolás mögött, bár ezt nem lehet ennyire nyíltan kimondani. Az ember most azt gondolhatja magáról, hogy lényegi és nélkülözhetetlen módon megváltja Krisztust. Sőt, nemcsak, hogy az ember isteni célt tulajdoníthat magának, hanem Istennek ténylegesen szüksége van az emberre. Többé már nem független Isten, aki Önmagában és Önmagáért létezik, és aki egyáltalán nem szorul rá az ember segítségére semmilyen formában. A hagyományos keresztény tanítás, amely nem Isten embertől való függésére utal, hanem egyértelműen az ember Istentől való függésére, persze nem járul hozzá semmivel az ember saját fontosságának tudatához. Ám ezt fejtetőre állítani, miként Teilhard teszi, és úgy tenni, mintha Krisztus, és így Isten az emberiség kollektív akaratának beteljesülésétől függene, Krisztus és a keresztény szentségek radikális eltorzításával egyenértékű.



Valaki azt mondhatná, hogy ez a vád nem ér fel Teilhard tanításához. Valaki azt mondhatná, hogy ha nem fogadjuk el Krisztus evolúciós folyamatbeli immanenciájának eszméjét, akkor lehetetlen a mechanisztikus tudomány „halott” anyagánál bármi többként tekinteni a világra. E világ, amelyet Ő alkotott, csak akkor szemlélhető úgy, mint ami lényegénél fogva szentségi természetű, és mint ami képes a végső átszellemülésre illetve transzfigurációra, ha Krisztus Maga is részt vesz a világban. Krisztus ott kell, hogy

rejtőzzön mindenek szívében; és – folytatódik Teilhard érvelése – ha még minden az evolúció folyamatában van, abból az következik, hogy Krisztusnak is, amennyiben mindenben jelen van, evolválódnia kell. Ha Krisztus már tökéletesedett volna – és így túl lenne a kiterjedés feltételein – akkor a világ megfosztott lenne bármilyen kvalitatív céltól, amely felé az időben fejlődhet. Az evolúció elvesztené szellemi dinamikáját. Csak ha egy olyan Krisztust tételezünk, akinek egyik fele nemcsak immanens, hanem befejezetlen és evolválódó is, tekinthetjük úgy a világot, mint szellemileg megelevenített tömeget, amely önmaga időbeli transzformálásának folyamatán megy keresztül a tudat egyre magasabb fokozatai felé. Csak ilyen módon érthetjük meg, hogyan formálódik a világ fokozatosan Krisztus Testévé, és így készül fel ama szellemi komplexumra Isten és a világ között (*Pléróma*), amikor az idők végezetén Isten lesz minden mindenben.

Való igaz, hogy, miként Szent Maximosz fogalmaz, Krisztus örökké kívánja végrehajtani az Ő Megtestesülésének csodáját minden dologban. Ebből azonban nem következik Krisztus bármiféle tökéletlensége. A teremtés jelenlegi állapotának tökéletlensége következik belőle, ami semmiképpen sem ugyanaz. Ez az a pont, ahol Teilhard gyakorlatilag arra kényszerül, hogy elhallgassa a keresztény tanítás egy másik központi aspektusát, amely az ember „bukására” vonatkozik. Nem véletlen, hogy Teilhard alig említi e tanítást, és hogy a kevés helyek egyikén, ahol felhossa, azért teszi, hogy a keresztények által erről alkotott „*túlzó koncepcióról*” beszéljen.⁴⁷ A „bukás” hagyományos ideája persze keresztülvágja az evolúció elképzelését, és az egyik elfogadása a másik el-

utasítását kell, hogy jelentse. A keresztény doktrína nemcsak, hogy leszögezi az *ex nihilo* teremtést, hanem azt is állítja, hogy ez az eredeti teremtés, amely magában foglalja az embert, tökéletes teremtés – a létezés által szabott határokon belül. Szerves komplexe Istennek, az embernek és a világnak. A létezés általunk ismert formája, valamint a tér és idő feltételei, ahogy azokat ismerjük, ezen eredeti teremtés megbomlásából származnak. Az élet és a tudat nem valamely időben lezajló hosszú folyamat eredményeként jelent meg a földön. *Ab initio* jelen vannak, és elvesztésük illetve elhomályosodásuk az, ami az embert kiveti ama állapotból, amelyben eredetileg teremtetett, és ama széttöredezett és elidegenedett világba sodorja, amelyben ma találja magát. Ám az élet és a tudat ezen elvesztése illetve elhomályosodása csupán viszonylagos. Nem annyira arról van szó, hogy az ember a bukás révén teljesen meg lenne fosztva az élettől és a tudattól, mint inkább arról, hogy ezek most az aktivitás állapotából a passzivitás állapotába redukálódtak benne. Az isteni képmás továbbra is jelen van az emberben létezése pusztá ténye által; azonban mintegy passzív módon. A szellemi életben való növekedés az isteni képmás – amely már az ember pusztá létezésében inherens, bármely időben és helyen valósuljon is meg – passzívól aktív módba történő fejlesztésében áll. E fejlődés ama élet és tudat visszaszerzésének felel meg, amely elsötétült a bukás által.

A lényeges pont, amelyet meg kell érteni, hogy keresztény perspektívában a végső élet és tudat az emberben (és *mutatis mutandis* az összes teremtményben) teremtésének pillanatától fogva inherens, és az marad benne (miként az összes te-

remtményben) lényének megvalósítható potencialitásaként, bármely időben jön is létre a történet folyamán. Keresztény perspektívában szó sem lehet élet és tudat evolúciójáról az anyag feltételezett evolúciójával párhuzamosan. Élet és tudat az eredeti teremtés elválaszthatatlan kvalitásai; és a bukott teremtésnek is elválaszthatatlan kvalitásai maradnak, amelyek teljes mértékben jelen vannak létezése minden fázisában. A teremtés két állapota – a nem-bukott és a bukott – annak mértékétől függ, amennyire eme élet és tudat aktualizálódik az egyikben és a másikban. Ám teljes aktualizációjuk lehetősége ugyancsak teljes mértékben fennáll a bukott világ létezésének minden fázisában. Ez az oka annak, hogy szentek és próféták és bölcsek a történet bármely pontján felbukkanhatnak: a történet bármely pontján is tűnjön fel egy emberi individuum, az élet és tudat teljes potencialitását valamint azok aktív módon történő megvalósításának eszközét is birtokolja önmagában, amennyiben e megvalósítást megkísérelné. Ez azt jelenti, hogy az intelligencia ember számára elérhető, sőt, sok esetben ténylegesen meg is valósított legmagasabb szintje a létezés állandó, változhatatlan és feltétlenül isteni virtualitása, mely nem alávetett a változásnak illetve bármiféle „evolúciónak”, ahogy a világ „fejlődik” az időben. Krisztus nemcsak Ómega, hanem Alfa is, „ugyanaz tegnap és ma és örökké”; és ha véghez kívánja vinni Megtestesülésének csodáját az Ő összes teremtményében, az nem azért van, mert Neki bármiféle kiteljesedésre lenne szüksége – hogyan is lehetne Isten valaha kiteljesíttelen? –, hanem mert az Ő teremtésének egésze lehatárolt eredeti dicsőségéből, alászállt és

tökéletlen, és tökéletesedéséhez ama élet és tudat teljes mértékének visszanyerése szükséges, amelynek Ő a principiuma és mércéje. Krisztusban a teremtés már transzfigurálódott. Amennyiben az ember érzéketlen és vak marad a teremtés transzfigurált valóságára Krisztus Testében, annyiban a világot a széttöredezettség és elidegenedettségi állapotában tartja, önnön bukott állapotának tükrévé.



Ebből az következik, hogy ha Krisztus rejtve van minden dolog szívében; ha az isteni élet átítatja az egész teremtést, az nem azért van, mert a teremtés Krisztusnak a beteljesülés folyamatán keresztülmenő Misztikus Teste, miként azt Teilhard szeretné. Amellett, hogy az elképzelés, mely Krisztus két félre osztásában, és az egyik félnek egy evolúciós „valamivé válás” alanyává tételében áll, groteszk, ráadásul – hiába is bizonygatja Teilhard az ellenkezőjét – magában foglalja Isten és a világ egyfajta összekeverését, amely vagy természeteti kategóriák által uraltként állítja be Istent, vagy egyenlőségjelet tesz a világ és Isten közé. Bármelyik legyen is, Isten és a teremtés közötti kapcsolat valóságának felfogása téves. Valójában azt lehet mondani, hogy a szinte kizárólag Krisztus-centrikus attitűd, amelyet Teilhard gyakorol, megakadályozza, hogy e kapcsolat teljes valóságával számolni tudjon. Ha a teremtés „beágyazódik” Krisztus dicsőséges Testébe, az a Szentlélek által történik, és ama isteni energiák által, amelyeket a Szentlélek nyilvánít meg. A Krisztus-centrikus attitűd, amelyet Teilhard magáévá tesz – és amit a nyugati skolasztikától örökölt – hajlamos lekicsinyelni a Szentlélek szerepét a teremtésben,

miként arra is hajlamos, hogy figyelmen kívül hagyja a különbséget az isteni eszszencia és ama isteni energiák között, amelyekkel Isten minden dolgot áthat és azokban működik. Ezek ama energiák, az Istenség mindenek szívében gyökerező fényteli sugarai, amelyek megelevenítik és átalakítják a világot – pontosabban átalakítanák, ha az ember nem vetítené rá azon átlátszatlanságot, mely a bukás következményeként sajátja. Ugyanezen energiák nyilvánítják meg az isteni Jelenléte az Oltáriszentségben, amely Jelenléte a bukás sajnálatos módon ugyancsak elrejt. Ha a világ lényegileg szentségi, az azért van, mert az isteni energiák titokban ott keringenek mindenek vénáiban, keresvén, hogy mindeneknek feltárják a Transzfiguráció csodáját. Azt képzelni, hogy e Transzfiguráció és a dicsőséges Test a meghatározatlan jövőben éretik el, a keresztény vízió lényegi megcsonkításával egyenértékű.

Elképzelését egy beteljesületlen Krisztusról, egy Krisztusról, akit meg kell váltani, továbbá a bukás tanának hallgatólagos elfojtását az kényszeríti Teilhardra, hogy szükségét érzi a keresztény víziót ahhoz illeszteni, ami valójában első számú dogmája: az evolúció elméletéhez. Miként látuk, maga az evolúció elmélete – Teilhard szerint – az időről való gondolkodásunk forradalmából származik. E változás abban áll, hogy egy hierarchikusan szervezett világnézetet, melyben a kapcsolókat egy „vertikális” sorozat mentén látják kibontakozni, egy olyan világnézet vált le, amelyben minden egy „horizontális” téridő-dimenzió mentén látszik történni, mely messze a múltba nyúlik és előre a jövőbe, továbbá olyan megszakítatlan láncolatot alkot, amelyben egyetlen ka-

pocs sem változtatható meg. Az időbeli egymásutániságba feledkezés vette át a helyét az olyan dolgokba való elmélyedésnek, amelyeknek nincs múltja és jövője az evolúció által megkívánt értelemben. Egyrészt rá lehet mutatni a nyilvánvaló abszurditására annak, hogy valamit, ami egy egész filozófiai elmülethez vezet, olyan téridő koncepcióra alapoz, amely – önmaga által bevallottan – az evolúció folyamatában lévő elmében alakul ki, mely tehát maga is ama téridő-világba merül, amit értelmezni akar, és aminek következtetései ezért nem lehetnek többek, mint sötétben puhatolózó hipotézisek. Másrészt azt is meg lehet kérdezni, vajon az időről való gondolkodásunkban ezen átalakulás nem egy további hanyatlást jelent-e a keresztény vízióhoz képest, a gondolkodás további szekularizációját.

Minél inkább kifejlődik a keresztény tudat, annál inkább úgy tapasztalja a dolgokat, mint amelyek lényegileg újjászületnek vagy újonnan születnek, minden pillanatban. Ez azt jelenti, hogy ahogy az ember tudata fejlődik, az időbeli egymásutániság ideáját mindinkább felváltja az isteni pillanatszerűség. Az érett tudat fényében a dolgok múltja és jövője csekély jelentőségű. Valóban, a dolgok valódi természetének megragadásának egyik feltétele összefügg a múlt és jövő spekulációja fölé emelkedéssel. *„Hagyd a holtakra, hadd temessék el halottaikat”* és *„Ne aggódjatok a holnapért”* az a két rendelkezés, melyet a kereszténynek meg kell próbálnia alkalmazni annak érdekében, hogy világszemlélése megjavuljon; és akkor kezdi jól szemlélni, amikor a világot meglátja *„egy homokszemben, és az örökkévalóságot egy órában”* és amikor *„a fény megújul minden reggel”*. Végső soron, ha szellemi fejlődése



Gislebertus mester: Utolsó ítélet-timpanon.

*Középen: Maiestas Domini, egyik oldalán a közbenjáró Máriával, a másikon Illés és Hénoch prófétával; alattuk Krisztus jobbjá felől az üdvözültek, balja felől a kárhozottak csoportjai láthatók.
Az autun-i Szent Lázár-katedrális nyugati kapuja (12. század)*

lehetővé tenné, a teremtés egész folyamatát a kezdeti *Fiat Lux*tól a *Parousiá*ig úgy látná, mint az isteni önkinyilatkoztatás egyetlen időtlen pillanatát. Istenben semmi sem múlt, semmi sem jövő; minden egyszerre teremődik az örök Mostban. Az isteni Ige illetve *Logosz* születése örök, és ugyanígy örök minden általa teremtett dologé: az univerzum minden részecskéje folyamatosan újrateremődik az isteni energiák közvetlen aktivitása folytán. A teremtés folyamata szüntelenül és mindenütt lejátszódik a „kezdetben”. Nem olyasvalami, amit egy távoli helyen és időben indítottak be, és amely azután saját evolúciós törvényei szerint működik. Folyamatos és mindenütt jelenvaló „megnyílása az élet születése központjainak” (Böhme kifejezése), amelyben minden teremtmény, bármily elenyésző is, a téridő teljességének középpontjában jön létre, nem pedig csak saját téridejében. Miként Blake mondja:

*„Az embervér Rögöcskéjénél kisebb
Térség pedig benyílik
Az Öröklétbe, melynek e tenyésző
Föld csupáncsak árnya.”⁴⁸*

Az a mérték tehát, amennyire az ember nem képes a dolgokat az örökkévaló jelen fényében szemlélni, hanem a kiterjedés kategóriáinak alávetettjeként látja őket, annak mértékét jelzi, amennyire elméje és észlelése elmarad az érett keresztény tudatétól. Annak mértékét jelzi, amennyire elméje és észlelése elidegenedett „Krisztus elméjétől”, és az uralja, ami „csupáncsak árny”. Belefeledkezni az időbeli egymásutániségba; úgy tekinteni a dolgokat, mintha csak vagy döntően egy, a múltba messzire vissza- és a jövőbe előrenyúló téridő-kontinuumban léteznénk, nemcsak, hogy hatalmas zavaró tényező, amely lehetetlenné teszi, hogy mindent olyannak lássunk, amilyen valójában, hanem ama fátyol vastagságának

is bizonyítéka, amely ember és Isten közé vonódott.



A keresztény tanítás radikális eltorzítása, melyre Teilhard annak érdekében kényszerül, hogy azt az evolúciós elmélethez hozzáillessze, végső soron semmi másra nem jó, mint hogy rámutasson az alapvető tévedésre, amely a vallás és tudomány kibékítésére irányuló kísérletében rejlik. E tévedés abban a hitben áll, hogy a tudomány képes bármiféle olyan elméletet produkálni, amely megállja a helyét az igazság kritériumaként. Valójában, miként Teilhard maga is elismeri – csak azért, hogy rendszerének kidolgozása közben elfelejtse –, az összes tudományos elmélet nem több hipotézisnél, és szó sem lehet annak bebizonyításáról, hogy megfelel a dolgok valódi természetének. Ahhoz, hogy tudományos legyen, egy elméletnek illeszkednie kell a megfigyelhető tényekhez. Ám felmerül a definíció kérdése: mik is azok a megfigyelhető tények? Rég elmúlt már az idő, amikor a tudósok lehetségesnek képzelték a jelenségek önmagukban történő megfigyelését, vagy akár azt, hogy létezik egy önmagában fennálló anyagi világ, amely megfigyelhető. Miként Teilhard mondja: „Érzéki tapasztalásunk valójában valami meghatározhatatlan rajzás fölött lebeg és sűrűsödik egybe.”⁴⁹ Továbbá, ha egyrésztől az, amit megfigyelhető világnak gondoltak, maga is láthatatlan energiák változékony mezejének bizonyul, akkor másrésztől ama elképzelés, hogy a tudós objektíven megfigyelhet, mintha személyes és szubjektív lénye ellenére nem venne részt az általa megfigyelt folyamatokban, ugyanúgy hamis. Teilhard ezt is készségesen elismeri, bár úgy tűnik, ismét éppoly

könnyen el is felejt: „tiszta tény nincs; hanem – írja – bármilyen objektívnek tessék is egy tapasztalat, óhatatlanul a hipotézisek egész hálózata burkolja körül, mihelyt a tudós meg akarja fogalmazni.”⁵⁰ A fizikusok és természettudósok manapság kezdenek rájönni, hogy „legtárgyasabb megfigyeléseinket is át- meg átjárják bizonyos eleve választott konvenciók, valamint bizonyos, a kutatás történeti fejlődése folyamán kialakult gondolkodásbeli formák és megszokások. Elemzéseik végpontjára érve már alig-alig tudják, hogy a struktúra, amelyhez eljutottak, a tanulmányozott anyag lényege-e vagy a tulajdon gondolatuk tükröképe (...). S így aztán, ha akarja, ha nem, az ember végül is önmagára talál és önmagával néz szembe mindabban, amit lát.”⁵¹ Más szóval, a fizika vagy biológia megfigyelhető tényei nem objektív jelenségek, hanem az emberi vizsgálódásnak alávetett jelenségek, amelyekben az ember csak saját gondolkozása és annak formulái tükröződésével találja szemben magát.

Mindennek fényében Teilhard a tudomány és vallás kibékítésére irányuló kísérletének alapvető tévedése teljesen nyilvánvaló. Az általa javasolt elmélet az emberről és sorsáról, amelyhez oly kritikátlanul hozzáilleszti a kereszténységet, állításával ellentétben nem tisztán és egyszerűen tudományos, nem tisztán tudományos vizsgálódás kérdése, illetve nem objektív megfigyelés által igazolt;⁵² hanem csak egy olyan elme feltevése, amely elköteleződött a dolgok bizonyos módon történő szemlélése iránt, gondolkozásának és reakcióinak hallgatólagos kategóriái, és magának a gondolkozónak személyes karaktere miatt. Az előfeltevések, melyeket a gondolkozó mint személy magában hordoz, gyakran azon a szinten,

amely nem tudatosul vagy – ha tudatosul – képtelen körülhatárolni, alkotják azt a keretet, amelyben és amelynek megfelelően értelmezi, amit észlel. Helyesen mondta valaki, hogy a szem csak azt látja a dolgokban, amit keres, és csak azt keresi, amit már a fejében forgat. Végső soron a tudomány és vallás közti konfliktus nem objektíven ellenőrizhető elméletek illetve ideák és olyanok között van, amelyek meghaladják az ilyen ellenőrizhetőséget, vagy az értelem és hit között. A hit különböző fajtái között létezik konfliktus, abban, hogy milyen a gondolkozáshoz és cselekvéshez megfelelő alapot biztosító tekintélyt fogad el valaki kezdettől fogva, és hogy milyen erővel hisz benne. Ez csak egy másik megfogalmazása annak, hogy amilyen az ember, úgy látja majd a világot. Aki az észet fogadja el az igazság végső döntőbírójaként, és annak normáiban hisz, olyan univerzumképet fog alkotni, amely racionálisan annyira koherens, amennyire csak lehetséges. Aki tagadja az isteni képmást önmagában, ténylegesen el fogja idegeníteni magát tőle, és úgy látja majd a világot, mint lelketlen sivatagot.

A jelentés, amit az ember a dolgokra ráruház, az, ami végső soron meghatározza jelentőségüket az ember számára, sőt, még a megjelenésüket is, mivel végül is a világ kinézete ama képtől függ, amelyet rávetítünk. Ebből nem következik, hogy minden elmélet és idea egyformán hipotetikus lenne, és hogy a dolgok szemlélésének egyetlen módja sem lenne igazabb a többi módozatnál. Azonban hozzásegítheti az embert, hogy tisztában legyen mindannak határaival, amit tudományos elméletekként terjesztenek elő, és azzal, hogy ezek mennyire tökéletesen alkalmatlanok arra, hogy olyan mércéül szolgáljanak, amelyhez képest egy vallási doktrína igazsága lemérhető illetve megváltoztatható. Abban is segíthet, hogy az ember tudatában legyen annak, miszerint ha létezik bármilyen elmélet illetve idea, ami több, mint hipotetikus, az csak olyan forrásból származhat, ami maga is több, mint hipotetikus; és ez esetben ezen elmélet illetve idea az, ami más elméletek és ideák értékének végső mércéjét kell, hogy adja, bármi legyen a tudományos rang illetve tekintély, amit nekik tulajdonítanak.

Fordította: Vukics András

Jegyzetek

^{*} Forrás: *Studies in Comparative Religion* (Pates Manor, Middlesex) IV. évf. (1970) 3. sz. (nyár) – *A szerk.*

¹ Angolul szójáték: *reasons for faith – faith in reason.* – *A ford.*

² Pierre Teilhard de Chardin: *The Phenomenon of Man.* London, 1966, Collins Fontana Books, 283. o. [A továbbiakban: *The Phenomenon of Man.* Magyar nyelven: *Az emberi jelenség.* Budapest, 1980, Gondolat Kiadó. Rónay György és Bittei Lajos fordítása. A szó szerinti idézeteknél a magyar kiadás fordítását közöljük, szögletes zárójelben feltüntetve az oldalszámot. – *A szerk.*]

³ Pierre Teilhard de Chardin: *Le Milieu Divin.* London, 1960, Collins, 20–21. o. [A továbbiakban: *Le Milieu Divin.* Magyar nyelven: *Az isteni miliő.* In uő: *Benne élünk.* Budapest, 2005, Szent István Társulat. Rezek Román fordítása. – *A szerk.*]

⁴ Uo. 40. o.

⁵ Uo. 23. o.

⁶ Pierre Teilhard de Chardin: *The Future of Man.* London, 1969, Fontana Books, 96. o. [A továbbiakban: *The Future of Man.* – *A szerk.*]

- ⁷ Uo. 23. o.
⁸ Uo. 97. o.
⁹ *The Phenomenon of Man*. 211. o.
¹⁰ *The Future of Man*. 86. o.
¹¹ *Le Milieu Divin*. 11. o.
¹² *The Phenomenon of Man*. 216–220. o. [272. o.]
¹³ Uo. 229. o.
¹⁴ Uo. 140. o. [Ezek az idézetek és a hasonló interpretációk nem a Szerző álláspontját képviselik, hanem – egészen a 227. oldalig – Teilhard koncepcióit mutatják be. – *A szerk.*]
¹⁵ Uo. 219. o.
¹⁶ Uo. 140. o. 1. jegyz.
¹⁷ Uo. 57. o.
¹⁸ *The Future of Man*. 13. o. *The Phenomenon of Man*. 264. o.
¹⁹ *The Phenomenon of Man*. 71. és 78. o.
²⁰ Uo. 52–58. o.
²¹ Uo. 58–62. o.
²² Uo. 64–65. o. [84. o.]
²³ Uo. 62–66. és 147–152. o.
²⁴ *The Future of Man*. 14–16. o.
²⁵ *The Phenomenon of Man*. 178. és 230. o.
²⁶ *The Future of Man*. 308. o.
²⁷ Uo. 21. o.
²⁸ Uo. 17. o.
²⁹ *The Phenomenon of Man*. 244–245. o. [302–303. o.]
³⁰ *The Future of Man*. 19. o.
³¹ *The Phenomenon of Man*. 229. o.
³² Uo. 181. o. [225. o.]
³³ Uo. 258–259. o.
³⁴ Uo. 261–263. o.
³⁵ Uo. 265. o.
³⁶ Uo. 269–271. és 291. o.
³⁷ Uo. 293–294. o. [362. o.]
³⁸ *The Future of Man*. 319. és 98. o.
³⁹ Uo. 316–317. és 280. o.
⁴⁰ *Le Milieu Divin*. 43. o.
⁴¹ *The Phenomenon of Man*. 294. o.
⁴² Uo. 271. o.
⁴³ Uo. 309–310. o.
⁴⁴ Uo. 271. o. [336. o.]
⁴⁵ Uo. 64. o.
⁴⁶ *The Future of Man*. 319, 320, 23–24. o. *Le Milieu Divin*. 136. o.
⁴⁷ *Le Milieu Divin*. 149. o.
⁴⁸ William Blake: *Milton*. In uő: *Versek és prófécíák*. Budapest, 1959, Európa, 264. o. Tóth Eszter fordítása. – *A szerk.*
⁴⁹ *The Phenomenon of Man*. 41. o. [55. o.]
⁵⁰ Uo. 30. o. [40. o.]
⁵¹ Uo. 32. o. [44–45. o.]
⁵² Uo. 29. o.



„A TERMÉSZET HIRDETŐJÉNEK LENNI – MONDOTTA A MESTER – SZÉP ÉS SZENT HIVATAL. NEM AZ ISMERETEK PUSZTA TERJEDELME ÉS ÖSSZEFÜGGÉSE, NEM AMA ADOTTSÁG, AMELLYEL KÖNNYEN ÉS TISZTÁN KÖTJÜK EZEKET OLYAN FOGALMAKHOZ ÉS TAPASZTALATOKHOZ, AMELYEK MÁR ISMERTÉK ELÓTTÜNK, S AMELLYEL SAJÁTOSAN IDEGEN CSENGÉSŰ SZAVAKAT SZOKÁSOS KIFEJEZÉSEKRE CSERÉLÜNK, MÉG CSAK NEM IS A GAZDAG KÉPZELŐERŐ ÜGYESSÉGE, AMELLYEL A TERMÉSZETI JELENSÉGEKET OLYAN KÉPEKKÉ RENDEZZÜK, AMELYEK KÖNNYEN MEGRAGADHATÓAK ÉS TALÁLÓAN MEGVILÁGÍTOTTAK, S AMELYEK VAGY AZ ÉRZÉKEKET CSIGÁZZÁK ÉS ELÉGÍTIKI ÖSSZEÁLLÍTÁSUK VARÁZSÁVAL ÉS TARTALMI GAZDAGSÁGUKKAL, VAGY A SZELLEMET TÖLTIK EL ELRAGADTATÁSSAL VALAMELY MÉLY JELENTÉS RÉVÉN – MINDEZEK MÉG KORÁNTSEM KÉPEZIK AZOKAT A VALÓDI KÖVETELMÉNYEKET, AMELYEKET A TERMÉSZET HIRDETŐJÉVEL SZEMBEN TÁMASZTUNK. AKINEK MÁSSAL VAN DOLGA, MINT A TERMÉSZETTEL, ANNAK TALÁN ELEGENDŐEK EZEK A DOLGOK, ÁM AKI SZÍVBŐL JÖVŐ SÓVÁRGÁS ÉRZÉSÉVEL VISELTETIK A TERMÉSZET IRÁNT, AKI BENNE KERES MINDENT, S HOGY ÚGY MONDJAM, ÉRZÉKENY ESZKÖZE A TERMÉSZET TITKOS TEVÉKENYSÉGÉNEK, AZ CSAK AZT FOGJA ELISMERNI MESTERÉNEK ÉS A TERMÉSZET BIZALMASÁNAK, AKI ÁHÍTATTAL ÉS HITTEL BESZÉL RÓLA, AKINEK A BESZÉDJÉBEN BENNE REJLIK AZ A CSODÁLATOS, UTÁNOZHATATLAN NYOMATÉKOSSÁG ÉS EGYBEFORROTTSÁG, AMELLYEL IGAZI EVANGÉLIUMOK, IGAZI SUGALLATOK HIRDETIK MAGUKAT.”

NOVALIS

* E számunkban kiemelt Novalis-idézetek forrása: Novalis: A szaiszi tanítványok. In uó: *A kereszténység avagy Európa – A szaiszi tanítványok*. H. n. 2014, Attraktor Kiadó, 18, 58, 22. és 54. o. Óvári Csaba fordítása. – *A szerk.*

