



Ars Naturæ

Ökológiai, társadalmi, kulturális folyóirat

22. SZÁM

XI. ÉVFOLYAM

„Omnis ars naturæ imitatio est”

Életharmónia Alapítvány
Szeged, 2022

TARTALOMJEGYZÉK

CSÖRGŐ ZOLTÁN

A szent növények az időtlen bölcsesség fényében (5)

RUDOLF BORCHARDT

A vadvirág és a kultúrnövény (21)

JOHN GRIFFIN

Az ökofilozófia különlegessége (33)

SEYYED HOSSEIN NASR

A kortárs ember, a perem és a tengely között (57)

BRIAN KEEBLE

Anakronizmus-e a kézművesség? (73)

PHILIP SHERRARD

A művész és a szent: ahol az ütközet zajlik (87)

SUBA ZOLTÁN

Világokat teremteni. Gondolatok Károlyi Zsuzsanna művészetéről (95)

ERNST JÜNGER

Gondolatok a művészet lényegéről és hatásáról (102)

ANANDA KENTISH COOMARASWAMY

Szimbólumok (113)

VASILE LOVINESCU

Meditációk, szimbólumok, rítusok. Néhány részlet (116)

HÖLDERLIN ÉS HEIDEGGER A DUNÁNÁL

Friedrich Hölderlin Iszter-himnusza és szemelvények Martin Heidegger vonatkozó előadásaiából (128)

KULCSÁR GÉZA

Locatio. A város születése a természet szelleméből (138)

PATRICK LAUDE

Egy mindenkiért, mindenki egyért (150)

FRANZ VON BAADER

A látható és a láthatatlan egyházzól, valamint a látható egyház látható és láthatatlan hatásairól (166)

Ars Naturae
Ökológiai, társadalmi,
kulturális folyóirat

arsnaturae.hu

Megjelenés: évente két szám

Főszerkesztő:
Kocsi Lajos

Szerkesztők:
Laki Zoltán,
Umenhoffer István

Szerkesztőségi munkatársak:
Horváth Róbert,
Koncz Zsuzsa, Murányi Tibor

Tördelés, tipográfia:
Kocsi Lajos

Grafikus elemek:
Major-Matuska Ágnes

Kiadja:
Életharmónia Alapítvány
6729 Szeged,
Kundombi utca 10.

eletharmonia.hu

ISSN 2061-764X

© Életharmónia Alapítvány,
a Szerzők, Virág Judit Galéria

A folyóirat kiadásában
nyújtott segítségéért
köszönetet mondunk
Kiss Róbert Tamás úrnak



„HA VALAKI MEGKÉRDEZNE ENGEM (...), HOGY A TEREMTŐ MIRE TÖREKEDETT, AMIKOR MINDEN TEREMTMÉNYT MEGTEREMTETT, AZT MONDANÁM: »A NYUGALOMRA«. (...) MERT ISTENNEK AZ ISTENI TERMÉSZET - VAGYIS A NYUGALOM - OLYANNYIRA ÍZLIK ÉS ANNYIRA GYÖNYÖRT KELTŐ, HOGY KI IS DOMBORÍTOTTA EZT ÖNMAGÁBÓL, MÉGPEDIG AZÉRT, HOGY MINDEN TEREMTMÉNY TERMÉSZETES VÁGYÓDÁSÁT FELKELTSE ÉS MAGÁHOZ VONZZA. A TEREMTŐ SAJÁT NYUGALMÁT NEM PUSZTÁN AZÁLTAL KERESI, HOGY AZT ÖNMAGÁBAN KIDOMBORÍTTJA, ÉS MINDEN TEREMTMÉNYBE BELEFORMÁLJA, HANEM EZZEL EGYIDEJŰLEG AZÁLTAL IS, HOGY MINDEN TEREMTMÉNYT ÖNMAGÁN KERESZTŰL ÚJRA AZOK ELSŐ EREDETÉBE VONZ, AMI AZT JELENTI: A NYUGALOMBA. RÁADÁSUL ISTEN ÖNMAGÁT SZERETI MINDEN TEREMTMÉNYBEN. AZONBAN AMIKÉPPEN A TEREMTMÉNYEKBEN SAJÁT SZERETETÉT KERESI, ÉPPEN ÚGY KERESI SAJÁT NYUGALMÁT IS. (...)

NEM NYITJA KI VAGY HUNYJA LE SZEMÉT AZ EMBER ANÉLKŰL, HOGY NYUGALMAT NE KERESNE: AKÁR EL AKAR TÁVOLÍTANI MAGÁTÓL VALAMIT, AMI HÁTRÁLTATJA, AKÁR MAGÁHOZ AKAR VONZANI VALAMIT, AMIBEN NYUGALMÁT LELI. EZÉRT A KÉT ÜGYÉRT VÉGZI AZ EMBER AZ ÖSSZES MUNKÁJÁT. (...) AZ EMBER SOHA NEM LENNE KÉPES SZERETETRE VAGY GYÖNYÖRŰSÉGRE LELNI EGYETLEN TEREMTMÉNYBEN SEM, HA NEM LENNE AZOKBAN ISTENHEZ VALÓ HASONLÓSÁG. ABBAZ LELEM KEDVEMET, AMIBEN AZ ISTENHEZ VALÓ HASONLÓSÁGOT A LEGINKÁBB FELISMEREM; NINCS AZONBAN SEMMI, AMI JOBBAN HASONLÍTANA A TEREMTMÉNYBEN ISTENRE, MINT A NYUGALOM.”

ECKHART MESTER



Frederick Bloemaert (1610–1669): Tájkép imádkozó remetével

CSÖRGŐ ZOLTÁN

A SZENT NÖVÉNYEK AZ IDŐTLEN BÖLCSESSÉG FÉNYÉBEN

*„Ésám bhútánám prithivi raszah, prithivjá ápó raszah,
apám ósadhajó rasza, ósadhínám purusó raszah.*

*E lények lényege a Föld. A Föld lényege a vizek.
A vizek lényege a növények. A növények lényege az ember.”*

Cshándógja-upanisad l. 1. 2. ¹

KAPCSOLAT AZ ISTENI VILÁGGAL

EGY HAGYOMÁNYOS VILÁGBAN élő közösség nem különül el a természetől, hanem egységben, összhangban létezik vele. Nem csoda, hogy a növényeket, vagy egyes növényeket szentnek tekintettek. Nem mást jelent ez valójában, mint annak az eredendően természetes élménynek a tapasztalatát, hogy a növények kaput nyitnak a természetfeletti felé, kaput, amin keresztül az ember találkozhat a valóság szellemi dimenziójával.

A növény mindig szimbolikus jelentést hordozott a transzcendencia felé nyitott szellemű emberek számára. A gyökér jelképezte mindazt, ami a múltba nyúlik, a hagyományokból táplálkozik. A hagyomány hordozta bölcsességben és rendben gyökerezés alapozza meg azt, hogy legyen a létezésnek tengelye, ami mentén növekedni lehet az ég, a teremtető forrása felé. A lomb mindannak jelképe, amit életünkben sikerül kibontakoztat-

nunk adottságainkból, míg a virág és a gyümölcs az életünk értéke és eredménye, ami a továbbadást, a tradíció fenntartását, az áthagyományozást biztosítja.

Általában nem vagyunk teljesen tudatában annak, mit is köszönhetünk a növényvilágnak. Mindent. Életünk a növények életén alapul. Földanyánk zöld öve fogadja magába Nap Atyánk sugarait. A növények közvetítik nekünk ezt az életető energiát. Hozzáadják tápanyagaikat, gyógyszereiket – ezek is a természet, a növényvilág ajándékai.

Az archaikus világgép szerint a növények tudásukat és erejüket a hétköznapi világon túli szférákból hozzák. A növények az isteni világgal állnak kapcsolatban, isteni erők vannak bezárva a növényekbe. India ősi bölcsei, látnokai (a *risik*) ezzel a tudatossággal közelítettek a növények felé. Engedték a növényeket magukhoz szólni, hogy a növények feltárják titkaikat.

Szerintük úgy kell megbecsülnünk a növényt, mint valami szentséget, mint az egész természettel való egyesülés esz-

közét. Ha ez megtörténik, az anyagi és szellemi hatóerők teljesen felszabadulnak. Ha ezt csak úgy közelítjük meg, hogy a növények kötik meg a fényt, máris érthetőbb, hogy ők közvetítik hozzánk annak nemcsak energiáját, hanem szellemi tartalmát is. Végső soron pedig a test természetes gyógyulási képességét támogatják azzal, hogy a szervezetünk működésében megnyilvánuló bölcsességet és életerőt összekapcsolják a szellemi világ erejével.

Az ősi világképben az istenségekkel való kapcsolat folytán a vegetáció szakralizálódik, a fák, bokrok, virágok tisztelete mély teológiai és szimbológiai jelentőséget nyer. Az ókorban a tölgylevelűes koszorú az erő, hatalom, méltóság eszméjét fejezte ki, a babérkoszorú a művészi ihletettséget és sikert. A karácsonyi fenyő az éves ciklus és az egész élet kezdetét jelképezi, a magyar nyelvben neve összefügg a fénnel is.

A különböző növények számos népmítoszában, hagyományaiban betöltött szerepeiből csak szemezgethetünk, olyannyira tág a téma. Számos hagyományban a füvek az első, univerzális, makrokozmikus ember haja, a fák a gerince. A népi felfogás gyakran élőlényeknek tekinti a növényeket, amelyek éreznek, lélegeznek, beszélgetnek egymással. Mivel éreznek, nem szabad őket verni, beszennyezni, és csak művelési céllal lehet vágni, fűrészelni. Ebből kifolyólag rengeteg tabu, előjel, hiedelem kapcsolódik a fákhöz és általában a növényekhez.

VILÁGFA

Van egy univerzális szimbólum, ami a kozmológiai rend bázisa: a világfa. A világ térbeli és időbeli tagolásának, az

ember és világ – a mikrokozmosz és a makrokoszmosz – közötti kapcsolatnak a hagyományos szemléletben a világfa a kulcsa. A mítoszokban és mesékben tetejéig vagy éjéig érő fa, a régi áldozati szertartásokban szent fa, az ősök hitében a világ tengelyeként (*axis mundi*) köti össze az alvilágot, a földi világot és a mennyet, a felső világot.

A skandináv mitológiában világfaszimbólum a szent Yggdrasil kőris, mely a Helben (alvilág) gyökerezik, a törzs Midgardon (Föld) keresztül emelkedik, eléri az Asgard hegyet, majd az égig nyúlik tovább. Levelei a felhők, gyümölcsei a csillagok. A germán törzsek közül a pogány szászok szent fája ugyancsak a világfa jelképességét hordozta, az Irminsul hatalmas fatörzs volt, amit a világot tartó oszloppal azonosítottak. A szent oszlopot Nagy Károly pusztította el egy hadjárata alkalmával.

Minden kelta törzsnek vagy törzsszövetségnek saját szent fája – az ír hagyományban *bile* – volt, ahol a törzs királyait avatták. Ez a fa a törzs területének közepén állt, az egység és a biztonság jelképeként. Ha az ellenség az élet fáját (*crann bethadh*) kidöntötte, ezzel meggyalázta és romlásba döntötte a népet.

A világfa az égen Tejút-ként tükröződött, amely két végével érintkezik az állatövvel. Elágazása, melyben a fa gyökereit látták, a Skorpió csillagképnél kezdődik, a hármas tagozódású világrendben a fa így az alsó világban, a halott lelkek birodalmában gyökerezik. A Tejút túlsó vége az Ikrek-nél találkozik az állatövvel, a szakrális térben ez a felső világ, a mennyország kapuja.

A vertikális, égbe mutató világfa a metafizikai megvalósítás, a polarítások

és a kondicionáltságok meghaladásának, a tudat szabaddá tételének és teremtő, abszolút uralmi pozícióba való visszavezetésének útja. A világfa mint világtengegy (*axis mundi*) összeköti a létszférákat, mélyebb értelemben a tudatszinteket, ezért jelenik meg önmagában is szimbólumrendszerként, mint a kabbalában. A kabbalista életfa, a szefírot logikusan felépített jelképrendszer, szimbólumokban, képekben megírt bölcselet, amelynek világképében és tudattérképén összekapcsoltak bizonyos növényeket, bolygókat, köveket, állatövi jegyeket, világsíkokat, emberi testtájakat, sőt illatokat, betűket, számokat, hangokat, színeket, mértani formákat is. A kabbalista életfán lévő minden szimbólum egy aktív erő, amely hatással van az életünkre.

A világfa létállapotokat és kozmikus kvalitásokat szimbolizáló hét ágának szintjén, mindegyik égrétegben egy-egy bolygóistenység lakik. A hét bolygó erői, mint a sorsot determináló, mozgó hatalmak, egy-egy növényben is nagyobb erővel vannak jelen, így a gyógynövényekkel összefüggésben analógiálancot, ezáltal ugyancsak szimbólumrendszert alkotnak.

A világfa idővel összefonódott a kereszténység jelképével, a kereszttel. A keresztfa (*lignum crucis*), amellet, hogy a megváltás eszköze, a felemelkedés, az Istennel való kapcsolat jelképe, de ez lehet a csipkebokor is, például Mózesnél.

A *pippalát*, a *ficus religiosát* a hindúk és a buddhisták is szentnek tekintik. Bódhi-fának is nevezik, mert a Buddha e fa alatt érte el a megvilágosodást. A Buddhát, a Felébredettet négyszáz évig csak jelképek segítségével jelenítették meg, mint például a megvilágosodás fájával.

A Buddhát édesanyja egy szálafa le-hajló ágába kapaszkodva szülte meg. A világfa a Lélek fája is, amin keresztül a lelkek érkeznek születésükkor, és amin keresztül távoznak halálukkor. Ehhez kapcsolódik az a képzet is, hogy az ősök szellemei fákból lakoznak, az ágakon, leveleken, virágokon üldögélnek.

TEREMTÉS ÉS TERMÉS

Az életfa egyben a nőiség, a női szentség, anyatermészet jelképe is. Az életfa a termékenységet biztosító, életet adó, óvó, védő istenasszony növényi megtestesülése. Kifejezi a női és a növényi termékenység analógiáját, így a nő-növény – magyar nyelven világos – összefüggésében az életfa a teremtés, a vegetációs teremtő erő, a ciklikusan megújuló örök élet jelképe. Az élet folyamatosságára, a termékenység által biztosított örök megújulásra utal.

Számos hagyományban a nőt elsősorban növényi attribútumokkal, legfőképpen virággal, terméssel együtt ábrázolták. A termés: mag, gyümölcs a legkülönbözőbb mitológiai hagyományokban fejezi ki jelképesen a bőség, termékenység, siker, aratás gondolatát; szellemi síkon a bölcsességet. A mag és a gabona a legáltalánosabb és legmélyebb valamennyi növényi szimbólum között, amelyek az élet és a termékenység szakadatlan folyamatának gondolatát ragadják meg.

Az agrárritusok felölelik a vetés, a ki-zöldülés és az aratás, a különféle termésünnepek szertartásait. A zöldágbehozattal a tavaszi éledést ünnepelték, a májusfa állításával a Napút és Tejút találkozásánál az éggel és teremtőerőkkel való kapcsolatfelvételt újították meg minden évben.

A görög misztériumok legjelentősebbike, „a nagy és csodálatos és tökéletes látvány-misztérium”, a legszentebb szimbólum az Eleuszisban zajló ünnepek során egy némán felmutatott kalász volt.² A szent cselekmény csúcspontján, a beavatás éjsötét csöndjében egy váratlanul fényel körülvett kalász volt az az egyszer s mindenkorra üdvözítő látvány, amelyben a misztérium papja megjelenítette a „Szentet”, Perszephonét, az alvilág istennőjét, közvetítette a „kimondhatatlan” titkot, az alvilágból való fölemelkedést, s ezáltal láthatóvá tette a szemlélőnek az ő üdvösségét ebben és az eljövendő világban. A beavatott így átadhatta magát az elragadó, boldog bizonyosságnak, hogy jobb reménnyel halhat meg, hiszen miként a mag elpusztul a földben, de új életre kel, úgy van az embernek is „feltámadása”, örök élete.

Az sem véletlen, hogy Jézus az elhalva termékeny búzaszemről szóló mély értelmű szavait görögöknek mondta, akik a Húsvétra Jeruzsálembe jöttek. Számukra különösen sokatmondó volt a búzaszem hasonlata, hiszen ismerték a kalász felmutatásában beteljesedő titkos üzenetet.

HIEROBOTANIKA

A *Szentírás* legtöbb nyelvben általánosan használt elnevezése, a *Biblia* is végső soron egy növény nevéből ered. Az ókori görögök a papyruszalkából (*Cyperus papyrus*) készült papiruszt az egykori föníciai város nyomán *byblos*-nak (is) nevezték. Ebből keletkezett később a könyv jelentésű szó és a *Biblia* elnevezése.

A növények a keresztény vallás szimbólumrendszerében is megtalálhatók:

a hinduizmusához és a buddhizmusához hasonlóan a *Szentírás* a növényekkel kapcsolatos ókori ismeretek gazdag tárháza. A *Biblia* növényeivel és azonosításukkal a növénytan külön területe, a hierobotanika foglalkozik.

A Szentháromsághoz például több növény is kapcsolódik, amelyekre a valamely tulajdonságukban meglévő hármasság jellemző. A manapság májvirágként (*Hepatica nobilis*) ismert növényt hármasan osztott levelei miatt nevezték a Szentháromság fűvének (*Herba Sancta Trinitatis*). A számóca hármasság levelei miatt szintén gyakran szimbolizálja a Szentháromságot.

Szent Patrik a legenda szerint a hitetlen keltáknak eleinte hiába magyarázta a Szentháromság egységét. Majd mikor leszakította a *shamrock* nevű növény hármasság összetett levelét, annak segítségével tudta megmutatni, miként lehet valami hármasság összetett és képezhet mégis egységet. A *shamrock*-ról nem tudjuk teljesen bizonyosan, hogy milyen növény volt valójában: valószínűleg erdei madársóska (*Oxalis acetosella*) vagy talán valamely here (*Trifolium*) faj lehetett, ma az előbbit ismerik ezen a néven. Ugyancsak a Szentháromságot jelképezi a háromszínű árvácska (*Viola tricolor*) virágainak színe miatt, szirmaik ugyanis fehér, lila és sárga színekben pompáznak.

Jézus Krisztus az Újszövetségben egyetlen virág nevét mondja ki, a liliómet (Mt 6,28–29: „*Nézzétek a mezők lilióit, hogyan növekszenek: nem fáradoznak és nem fonnak; mégis, mondom nektek: még Salamon sem volt dicsősége teljében úgy felöltözve, mint egy ezek közül.*”) Nem véletlen, hogy a fehér lilió (*Lilium candidum*) a tisztaság, az ártatlanság, a

szűziesség jelképe. Fehér liliommal a kezében ábrázolták a Szűz Mária előtt álló Gábrriel arkangyalt az isteni üdvözlés ábrázolásain, valamint az erényességéről ismert ószövetségi nőalakot, Zsuzsannát is. A Zsuzsanna ártatlanságát szimbolizáló liliom héber nevéből (*sosannah*) lett azután a latinus Susanna és a magyar Zsuzsanna. A fehér liliom később számos szent jelképévé vált.



*Madonnaliliom, Peter Schoeffer metszete
(In Johann Wonnecke von Kaub:
Gart der Gesundheit, 1485)*

A középkorban gyakran festettek a vértanúhalált halt szentek mellé szenvedéseik enyhítésére alkalmas gyógynövényeket. Például a szerencsétlen sorsú, mellétől megfosztott Szent Ágota mellé így került a mellkasi bántalmakra javallott sászliliom (*Hemerocallis*).

A keresztény hitben talán a rózsza hordozza a legsokrétűbb jelentéstartalmat. Vörös és fehér virágai a szenvedésre és a tisztaságra utalnak, ezért Mária jelképei. A szenvedés mellett a szeretetre is emlékeztető vörös rózsza Krisztusra is utalhat. A télen virágzó rózsza csodája pedig Szent Erzsébet és Szent Borbála emlékéhez kötődik. Adorján pápa a 16. században a gyóntatószék díszítésére ajánlotta. A katolikus egyházban a rózsakoszorú egyszerű, lovagkori alakjának az emléket őrzi a rózsafüzér vagy olvasó, amely az elmondott imádságok számolására („olvasásra”) szolgál.

A vadrózsza öt vörös szirma a keresztény szimbolika szerint Jézus öt sebére emlékeztet, míg a kelta papok a pentagramot, a muszlimok Allah öt titkát látták benne.

A régebbi kalendáriumokat megfigyelve nemcsak szokások és tapasztalatok sokasága köthető a szentekhez, de ide tartoznak a szentekről elnevezett növények, amelyek hatásait, erejét a természetfelettiben keresték. A borbáalfű Szent Borbála nevéhez kapcsolható, a lukácsvirág Szent Lukácshoz. Attól függően, hogy a szent életében milyen szerepet játszott, milyen analógiát találtak vagy mekkora erővel rendelkezhetett a szent egyes betegségek gyógyítása fölött, a szentekről külön megemlékeznek a növények elnevezésekor. Így például a Szent László füve pestis esetén volt használatos.

Számos esetben a népi elnevezések is szentekhez kapcsolják a növényeket. Ennek az alapja legtöbbször a népi időszámítás, amelyben fontos szerepük volt bizonyos szentek (Szent György, Szent János, Szent István, Szent Mihály) névnapjának. E jeles napok táján nyíló vadvirágokat gyakran az adott szentről nevezték el: a

tavaszi kankalint (*Primula veris*) például Szent György virágának, amely rendszerint április 24-e táján, Szent György nap környékén kezd virágozni.

ÉDENKERT

A Szentháromság is, az Éden is az eredendő egységre utal. A Paradicsomra, az egykori és majdani ideális létre vonatkozó képzetek a legkorábbi időktől fogva a növényvilággal álltak kapcsolatban. Az Édenkertben nő az élet és a tudás fája, ami összefügg a világfával is.

A kínai taoista, majd a buddhista szerzetesek sajátos meditációs lehetőségeket fedeztek fel a természet szemlélésében, s feltárták és elmélyítették a természet, a fák, a virágok, a kertek és a meditáció közötti szoros kapcsolatot. A kínai kert az érzékek harmóniáját kínálja, minden elemét úgy alakítják ki: ne legyen tudható, hogy benne mi a természeti és mi az ember által létrehozott képződmény. A japán zen kertben nem a hely a fontos, hanem a megélés folyamata – a kert itt a tudat metaforája.

A növényekben rejlő varázslatos gyógyerő miatt hozzájuk kötődik az egészség mellett a hosszú élet, sőt az újjászületés és a halhatatlanság gondolata is. Növényekből készült a halhatatlanság itala, amit az istenek fogyasztanak. A halhatatlanság gyümölcsseit istenek őrzik a görögöktől Kínáig, legyenek azok aranyalmák vagy barackok. Vanak gyümölcsök, amelyeket isteneknek köszönhetünk, a gránátalma például Dionüszosz véreből lett, a kereszténységben pedig azok közé az ajándékok közé tartozik, amelyeket Jézus Krisztus hozott az égből.

A druidák ugyancsak az ég ajándéka-ként tekintettek a fagyöngyre. Az ókori Britannia és Gallia területén élő kelták szent növénynek tartották. Egyszerű halandó számára veszélyes, mi több, tiltott művelet volt a fagyöngy szedése. Papok kiváltságának számított a varázserejű növény lemetszése. Rejtett kincset lehetett keresni vele, zárat oldott, a belőle készült ital sebezhetetlenné tette az embert.

India vallásos gyakorlatában nagy szerepet játszanak a különféle szent növények. A bazsalikom (*tulaszi*) rendkívüli tiszteletnek örvendő szent cserje, melyet általában a hindúk, közülük is főleg a vaisnavák imádnak. Majdnem minden Visnu-templomban van egy bazsalikomkert. Amikor Visnunak vagy Krisnának ételt ajánlanak fel, minden felajánlott fogásra egy-egy bazsalikomlevelet tesznek. Kedvező hatásúnak tekintik a lelki fejlődésre, míg a saivák szerint azért szent növény a „Siva spermájának” is nevezett bazsalikom, mert megtisztítja a testet, tágabban a környezetet, ezért számos indiai otthonban cserépben tartva gondozzák.

A közel-keleti népeknek öt kultikus növénye volt: lótosz, füge, gránátalma, datolya és olajfa. Valamint az izsó, amit az egyiptomi papok mellett a zsidó rab-bik is rituális célokra használtak: a vallási szertartások alkalmával az izsópolaj be-lélegzésének segítségével tisztították meg lelküket a bűnös gondolatoktól. Neve a héber *ezob* szóból származik, aminek jelentése: 'szent növény'. A középkorban ez a fűszer utat talált a kolostorkertekbe.

KOLOSTORKERTEK

A kolostorkertek a keresztény világban mindig az elmélyülés és az ihlet helyei

voltak. Megidéztek az Édenkertet, amely az embert körülvevő és benne is meglévő érintetlen, őseredeti, teremtesközeli természetet jelképezte. A kert, mint érzékszerveket gyönyörködtető táj, az iszlám Paradicsom jellegzetessége is. A kertet általában zártnak képzeltek, bár lehet, hogy ez a *paradiszosz* szónak, az Édenkert óperzsa eredetű görög fordításának köszönhető, amely 'körbezárt földdarabot' jelent. A középkorban a *hortus conclusus*, a fallal körülvett természet egyszerre volt az Édenkert, a szeplőtelenység, a nőiség, a gyönyörök kertje jelképe és a meditáció eszköze.

A 8. századtól kezdve a betegek ellátásának feladatát jelentős részben szerzetesek végezték, és a kolostorkertekben főként e célból sok egzotikus – az Ószövetségben említett – gyógynövényt, helyi gyógyfüvet és konyhakerti növényt termesztettek. A Nursiai Szent Benedek által alapított bencés rend (Ordo Sancti Benedicti) a gyógyítást fontos feladatának tekintette az emberbaráti tevékenységek között. Az első kolostorkerteket is ők alapították a hatszázad években. A bencés szerzetesek által Itáliából magukkal hozott és Európa-szerte elterjesztett benedekfű (*Cnicus benedictus*) elnevezése és egyes népies nevei is (mint áldott bogáncs, áldottfű, áldott báracs, áldott haloványka, pápafű) is erre emlékeztetnek.

A kolostorkertekben a gyógyhatású növények mellett olyan növényeket is neveltek, amelyek egyben vallási jelképként is szolgáltak. A középkori keresztény ábrázolásokon gyakran alkalmaztak virágmotívumokat. A szentek a középkori képzőművészeti alkotásokon sokszor virágjelképeik alapján (is) azonosíthatók. Például a mályva Szent György, a szar-

kaláb Szent Dorottya, a kúpvirág Szent Apollónia, a ciklámen („kulcsvirág”) pedig Szent Péter gyakori kísérője és növényi jelképe. A virágok nemcsak az azonosítás miatt fontos attribútumok, hanem erkölcsi mondanivalót is hordoztak. Mindez elsősorban az írástudatlan hívek viszonylag nagy száma miatt volt fontos.

GYÓGYNÖVÉNYEK

A gyógynövények ismeretében évezredek tudása összegződik. Régen úgy gondolták, hogy aki ismeri a füvek titkait, annak különleges hatalom van a kezében. A gyógyítás és a varázslat nehezen elválasztható dolog volt. A füvek főzetként, kenőcsként, tapaszként, fürdőként, füstölőszerként való használata gyakran kiegyesült ráolvasással, varázseljárásokkal, s a mágikus szertartásokban is megjelentek a füvek, mint varázsszerek, a bűbáj eljárásainak legfontosabb segédeszközei.

Mivel a füvek gyógyerejét sokszor természetfeletti hatalmaktól származtatták, a gyógyítókat a gyógyító erő ismeretén túl szellemi erővel is felruházták. Még a múlt század elején is majd minden faluban éltek olyan gyógyítók, füvesemberek, akik jól ismerték és számon tartották a gyógynövények szedésének, szárításának és alkalmazásának, a gyógyírkészítésnek a legjobb időpontjait és módjait, azonkívül azokat a mágikus eljárásokat is, amelyekkel a füvek hatékonyságát lehetett növelni.

Persze ez esetben is számos hiedelem színezi, tarkítja a valós tapasztalatot. A füvek hatóerejét természetfölötti eredetükre és tulajdonságaikra vonatkozó hiedelmek fokozták. A gyógynövények egy része már elnevezésével utal

arra, hogy milyen betegsége használható, ilyen a sömörfű, az ínnyújtó, a méregvonófű, a gyújtoványfű. Az ezerjófű „ezerféle betegsége” volt jó.

Kínában a növények gyógyító erőit rendkívül eredményes módon térképezték fel. Az ókori kínaiak már időszámításunk előtt is végeztek komoly műtéteket különböző gyógynövényfőzeteket alkalmazva. Hua Tuo általános érzéstelenítés alatt hajtott végre műtéteket, a betegeknek a saját maga által kifejlesztett, borral kevert gyógynövénykivonatot adta. A taoizmus követőinek egy része külső módszereket (*waidan*), varázserejű talizmánokat, amuletteket és pirulákat használt, hogy ezek segítségével gyorsabban és könnyebben érje el a halhatatlanságot. A taoista alkímia végcéljához vezető műveletekben hangsúlyos szerepet kapott a növényekből készített elixírek előállítás. Később, részben buddhista hatásra, a benső gyakorlatokat (*neidan*) helyezték előtérbe.

Idővel a hagyomány általános és feltartóztathatatlan elhalványulása révén a régi korok bölcsessége, az emberiség egyetemes szellemi kincse kezdett szertefoszlani. Ma már nem tudjuk, hogy a sziúk gyógyító emberei milyen növény segítségével voltak képesek még a 19. század második felében is két-három nap alatt egy tört végtagot összeforrasztani. Még emlékszünk, hogy a fekete nadálytő az a legendás forrasztófű, amit a magyar népi gyógyászatban alkalmaztak, de kérdés, hogy a hajdani székelyek tudásából mi maradt fenn. Hiszen talán rájuk is érvényes, amit az afrikai írótól, Amadou Hampâté Bâtól oly gyakran és emlékeztetesen idéznek: „*Amikor Afrikában meghal egy idős ember, egy könyvtár ég le.*”³

Megtörtént és megtörténik ez napjainkban minden kontinensen. A mai korban két ellentétes irányú folyamat zajlik: rengeteg ismeret felhalmozása és a szinte korlátlan hozzáférés mellett a bölcsesség, a jól bevált megoldások, évezredek tapasztalatainak elfelejtése. *Felejtés, elutasítás*, s az ember önmagát mindenek – így a természet – fölé helyezéséből, mindent megmagyarázni, megoldani akarásából fakadó *góg* – ez a három a mai kor emberiségének hübrisze, tragikus vétke, hibája.

Az ember és a természeti rend között kialakult krízist az idézte elő, hogy bizonyos részeit teljes egészében károsnak ítéljük meg, s az ember megpróbálta magát kivonni a természeti erők hatása alól. Am ahogy Seyyed Hossein Nasr írta: „*a természeti rend az idők során és számos vallási határon túllépve mindig is emlékeztetünkbe idézte a bennünk és felettünk lévő rendet.*”⁴

A LÓTUSZVIRÁG TITKA

Ahogy távolodott az ember a benne magában lévő rendtől és szellemi középponttól, úgy távolodott el a természettől is, mint a szellem és a szentség katedrálisától. Az eredethez visszatérni a leghatékonyabban a természet rendjéhez való igazodással lehet. Ahogy az ókori Rómában Seneca megfogalmazta: „*Boldogan élni és a természet rendje szerint: az ugyanaz.*”⁵

A külső és a belső természettől való elszakadás egyik jele az is, ahogy olyan magasrendű szellemi képességek, mint az analógiák látását metafizikai perspektívában lehetővé tévő intellektuális intuíció, már nem bírnak fontossággal, értékkel a mai társadalmakban. Kiüresednek, felszínesség



*Növények begyűjtése egy kolostorkertben
(Kreuterbuch, von natürlichem Nutz, und gründlichem Gebrauch der Kreutter, 1550)*

válnak a hajdan az élet kereteit adó rítusokhoz, ünnepekhez és az ezeket átszövő szimbólumokhoz fűződő kapcsolatok.

Az olyan nagy erejű jelképek, mint a lótuszvirág, még megragadják a képzeletünket, de keveseknek adnak valódi útmutatást a benső tettekre, gyakorlatokra vonatkozóan. Pedig nem véletlenül léteznek ezek a tudat természetét és lehetőségeit az egyetemes ember számára megragadhatóvá tévő szimbólumok, hiszen például a lótuszvirágot számos különböző kultúrában – legfőképpen a keleti vallásokban – a tisztaság, a megújulás és az újjászületés szimbólumaként tartják számon.

Amikor a Buddha megszületett, hét lépést tett és azonnal lótuszvirágok fakadtak a lépéseiből. A Buddhát némelykor

lótuszvirágon ülve ábrázolják, egy olyan személyt jelképezve, aki legyőzte az anyagi világ fájdalmait. Egyes bódhiszattvák és szentek lótuszban születtek, köztük is a leghíresebb Padmaszambhava. A jógában *csakrá*knak nevezett erőközpontokat is lótuszvirágokként ábrázolják, a *csakrák*, a tudatszintek és lótuszszirmok számának analógiája is ismert.

A lótusz a víz iszapos mélyén gyökerzik, de képes a víz felszínére törni és gyönyörű virágot nyitni. Növekedése a tudat utazását jeleníti meg a tudatlanságtól egészen a spirituális tökéletességig. A „felébredés” a lótuszvirág kinyílásához hasonlatos. Még a lótusz levele is szimbólum: ahogy nem tapad meg rajta semmiféle por, s különleges szerkezete foly-

tán minden vízcsepp leperog róla, úgy a felébredett tudatot is érintetlenül hagyja bármiféle világi szennyeződés, vágy, negatív késztetés.

A lótosz is egy tengelyre utal tehát, de nem nehéz megjósolni, hogy egyre kevesebben fogják érteni a tengely jelentőségét, ahogy a mai kor emberei a horizontális létezésben elveszve elfelejtik a vertikális emelkedés, a benső út lehetőségét. Mindez összefügg azzal, hogy maga a jelenkor is jórészt tengelytelen: egyre inkább metafizikai és transzcendencia-tapasztalat nélküli, hagyománytalan, soknarratívájú, közmegegyezés nélküli időszakban élünk. Korszakváltás, tengelykeresés zajlik, a korábbi értékek megkérdőjeleződnek, újakat keres az emberiség. A motivációnk ma sem más: a létezés megújítása, a szellemi erőter átalakíthatóságának reménye.

Am az ember rangjához méltó egyetemes, közös, örök pontok, eszmék, értékek keresése a múlt hagyományainak figyelembevételével szinte lehetetlen vállalkozás. A modern-posztmodern világban hiányzik egy ma is érvényes, működő, szakrális világmodell, ami üzenet tud lenni a jelenben is, ami a deszakralizált emberi társadalomban a profán úrt, „értékvákuumot” tartalommal, legjobb esetben szentséggel tölthetné meg. Sokan gondolják, hogy ilyenkor különösen értékesekké válnak azok a gondolatok, eszmék,

megoldások, amelyek nem a bevált úton haladnak, sőt elég eredetiek és felszabadítók ahhoz, hogy más utakat mutassanak. Ha van is ebben igazság, az csak részigazság lehet, mert ezek is csak akkor hatnak revelatív erővel, ha az időtlen bölcsesség nyilvánul meg bennük.

NÖVÉNYI ORNAMENTIKA

Bárcsak jelen lenne egy olyan szavak nélkül is ható szellemi és erkölcsi tartalom, ami által segítséget kaphatnánk a világban való tájékozódáshoz és a lélek kiegyensúlyozottságához is nélkülözhetetlen rend megteremtéséhez! A korábbi korszakokban a növények is kifejezték ezt, nem véletlen, hogy az emberi kultúrát végigkísérte a növényi ornamentika alkalmazása. Ennek legfontosabb motívumai és kompozíciói a Közel-Kelet bronzkori civilizációiban jöttek létre, a Földanya termékenységet, tehát a növénytermesztés eredményességét, avagy a növényként, faként is ábrázolt istennő áldását célzó mágikus-kultikus szereppel.

A növényhez hasonlóan, amely maga is művészinak tekinthető alkotás, a növényi elemekből álló motívumok egységes ornamentum-má komponálása önmagában is élő, alkotó folyamat, szabad formálódás, s szemlélője számára a jelentés is úgy bomlik ki, mint ahogy a növény nő: élettel telik meg, teremődik.



Az ornamentika maga is szimbólum: ebben az értelemben nem a díszítésről szól, hanem a folytonosságról, hiszen fizikai és szellemi értelemben egyaránt a kultúra folyamatosságát biztosította. A növényi ornamentika a szakralitás érvényesítésére, az ősi világ, a paradicsomi állapotok harmóniájában való részesezésre áhítozó törekvést jelzi, és ébren tartja a természethez való kapcsolódás, a természeti rendvelünk született igényét és lehetőségét.

„A stilizált növényi elemekből összetett alapkompozíció rendszerint egy biztosságot adó többl (szívbl, virágkorsóbl) kiinduló, ritmikusan hullámzó, szabadon kanyargó indára épül, ennek hajlataiból nőnek ki apró szárazakon, szimmetrikusan a levelek, virágok, amelyek mindig felfelé néznek, a lehajlás ugyanis az elmúlást jelképezné. A buja élet rügyező, sarjadó, elágazó, kivirágzó indamotívumai, a gyakorta szívét formázó növényi levelek, a különféle gyümölcsök az embert a teremtett világba való szerves beletartozására, a természetire és társadalmira még nem különválasztott környezetével szembeni oszt(hat)atlan kötelezettségeire figyelmeztették.”⁶

NÖVÉNYI TANÍTÓK

Végezetül a növények és a szellemi világ, a tradíció kapcsán megkerülhetetlenül – és a téma feldolgozatlansága miatt hosszabban – szólnunk kell az úgynevezett entheogének és növényi tanítók témájáról.

A növények az archaikus világképben természetfeletti erők, akár konkrét isten-

ségek manifesztációi. Egyes pszichoaktív növényekben növényi szellemek öltenek testet, ezek felszabadítása az ősidőktől kezdve rituálékban történik. Egyetemes tapasztalat, hogy egyes növényi tanítók kapcsolatba léphetnek különleges képességű emberekkel is, akiknek elárulják titkaikat, erejüket, például azt, hogy mit gyógyítanak. Valamennyi ősi kultúrának volt olyan növénye, amelyet az isteneknek szenteltek, illetve szántak. A legkorábbi ismert feljegyzések a szkíták körében is ismert⁷ kender (*Cannabis sativa*) szentségéről az indiai szubkontinensen a mintegy négyezer éves *Atharva-védából* származnak, mely az „öt szent növény egyikeként” említi azt. A *Védák* más könyvei és az *Aveszta* megemlékezik az indoárják és a zendárják által használt *szóma* és *haoma* mint isteni növények fogyasztásáról. Amerikában is évezredek óta használnak vallási szertartások során látomásos növényeket – pejot kaktuszt (*Lophophora williamsii*), San Pedro kaktuszt (*Echinopsis pachanoi*, illetve *Trichocereus pachanoi*), a lélek indáját (*ayahuasca*, ami a *Banisteriopsis caapi* és legtöbbször a *Psychotria viridis* keveréke), gombákat (*Psilocybe mexicana*), élnékítőszerként kokacserje (*Erythroxylum*) levelét, hogy kapcsolatba lépjenek a bennük rejtőző, általuk megnyilvánuló titokzatos erőkkel. A pszichoaktív *kava kavát* (*Piper methysticum*) már legalább háromezer éve termeszt a legtöbb csendes-óceáni – polinéz, melanéz és néhány mikronéz – szigetlakó nép, hogy porított gyökerét jellemzően vízzel keverve fogyassza.

Az Eurázsia északi részén ténykedő sámánok a szertartásaikhoz szükséges révület elérésére fogyasztott szent növ-

nyek – legvalószínűbben a légyölő galóca (*Amanita muscaria*) – által okozott élmény során azt tapasztalták, hogy azok révén olyan összefüggéseket voltak képesek meglátni és felfogni az őket körülvevő világról, a természetről, ami messze felülmúlta egy átlagember tudását. Az égbolt kapuin átlépve kapcsolatba léphetek a mindenséget átfogó, a hétköznapi tudatosság számára láthatatlan erőkkal, és a kinyílt tudat bejárást biztosított egy, a földinél emelkedettebb valóságba, ami érintkezést tesz lehetővé az istenekkel és őseikkel, s tanítást kaphatnak az állatalakban megjelenő szellemektől. Európában szertartásra, gyógyításra, a transzcendencia elérését célzó gyakorlat kiegészítésére használt szerként ismert volt a transzszerű állapotot előidéző nadragulya (*Atropa belladonna*), a beléndek (*Hyoscyamus niger*), a maszlag (*Datura stramonium*). Ismeretlen, beazonosítatlan növény az Égei-tenger környékéről és az ókori görögök világából az a „lótusz”, amelyet Homérosz említ a lótuzevők szigete kapcsán és a *kükeon*,⁸ amelyet az eleusziszi misztériumokba való beavatást megelőzően fogyasztottak.

E különleges, pszichoaktív hatású növényi szereket, amelyek spirituális fejlődés céljából szakrális típusú változást idéznek elő az észlelésben, a megismerésben, a tudatállapotban, korábban pszichedelikus szerekeknek, újabban egyre elterjedtebben entheogéneknek nevezik. A pszichedelikus szó az ógörög *ψυχή / psükhé*, 'lélek', 'elme', és *δηλος / délosz*: 'látható' szavak összetételéből keletkezett,⁹ amelynek szándékolt jelentése 'megnyilvánuló elme', arra utalva, hogy a pszichedelikus szerek felfedhetik az emberi elme kihasználatlan lehetőségeit. Az entheogén ki-

fejezés az ógörög *ἐνθεος / entheosz*, 'tele van istennel', átvitt értelemben: 'ihletett', 'megszállott', és *γενέσθαι / geneszthai*, 'lét-rejönni' szavakból származó, ugyancsak modern kori alkotás (gyökerében azonos a többek között 'lelkesezés, lelkesültség, elragadtatás' jelentésű entuziazmussal), ami így 'a belső isten létrejöttét' jelenti, s a kifejezés azt sugallja, hogy ezek az anyagok és spirituális gyakorlatok felfedik vagy lehetővé teszik a kapcsolatot az immanens „isteni” részünkkel.

„Úgy kell megbecsülnünk a növényt, mint valami szentséget, mint az egész természettel való egyesülés eszköztét (...). Meg kell tanulnunk hallgatni a növény szavára, beszélni a növényhez, akár egy másik emberi lényhez és felnézni rá, mint tanítómesterünkre.”¹⁰

A megváltozott tudatállapotok feltárását a neves etnobotanikus, Terence McKenna is támogatta a természetben előforduló, növényi eredetű pszichedelikus anyagok hangsúlyozottan felelősségteljes és megismerést célzó fogyasztásával. Kísérletei nyomán meglehetősen unortodox és provokatív módon újraértelmezte az emberi evolúció és szerhasználat történetét, az emberiség és a különféle pszichedelikus növények és gombák koevolúcióját. Újszerű megközelítésének lényege, hogy az entheogén, azaz pszichedelikus élményt adó, hallucinogén növények fogyasztása mintegy százezer évvel ezelőtt lehetővé tette a nyelvi és kognitív készségek fejlődésének robbanásszerű felgyorsulását és az emberi agy méretének jelentős megnövekedését, egyszóval szerepet játszott a mai ember, a *homo sapiens*

kialakulásában. Elmélete egyúttal sajátos magyarázatot kínál az emberi tudatosság eredetére is.

A tudomány szemléletmódját valamelyest tágító, de annak talajától el nem szakadó szemlélete ma egyre többeknek nyújt ideológiát, hogy magukat – Ernst Jünger nyomán – pszichonautáknak¹¹ nevezve a pszichoaktív szereket a megváltozott tudatállapotok megismerésére, a pszicho-spirituális növekedésre is használják. Megközelítésükben az entheogének a transzcendens tapasztalatok katalizátorainak tekinthetők, szerintük az entheogénekkal kiváltott pszichedelikus élmény a tudat felszabadítását is eredményezi, amikor a neuroaxonális szervezetekhez kötött tudat, a domináns perceptuális-kognitív hétköznapi tudatosság zárt és személyes világa kitárul, és egy hatalmasra nyílt, kozmikusá tágult, nonlokális tudatállapotban közvetlen intuitív élménnyé válik az életfolyamba ágyazódás és az egység tapasztalata.

Ahogy korábbi korok és kultúrák a szerhasználatot különféle indokok szerint támogatták avagy tiltották, ma is jelentős viták zajlanak a pszichedelikus szerek használatának létjogosultságával kapcsolatban. Némely növény kapcsán a nyugati tudomány is igazolja azt, hogy méregtelenítő és gyógyító hatásokkal rendelkezik. A függést és közvetetten bűnözést és más devianciákat okozó mivolta miatt a drogok „kábitószer” mivoltát kiemelő „ördögi szernek” tartják ezeket, amelyek használatát a démonok terjesztették el az emberek között. Ismét mások azt hangsúlyozzák, hogy a pszichoaktív szerek révén a természet étellel teli és gondoskodó arculata jelenik meg, és értelmetlenné válik bármiféle készletelés a természet leigázásá-

ra. Korunkra rendkívül jellemző módon még az is megeshet, hogy a kereszténység, a spiritizmus, az afrikai animizmus és az indián sámánhit elemeinek keveredése, sajátos vallási szinkretista egyvelege olyan afro-brazil – de Észak-Amerikában, és mióta a celebléthez mintegy hozzátartozik az *ayahuasca*-élmény hatására beálló hányásról szóló beszámoló, már más kontinenseken is jelenlévő – egyházat hoz létre, amelynek alapdoktrínája szerint az *ayahuasca* a legfőbb szentség és ennek fogyasztását tették meg az egyik fő rítusukká.

Voltak, akik a vallási élmények gyökerét keresték, és ugyancsak része volt életüknek a pszichedelikus élmények tapasztalata. Aldous Huxley, a *The Perennial Philosophy*¹² és az egyik legismertebb pszichonautikai alkotás, az 1954-ben megjelent, meszkalin hatása alatt szerzett pszichedelikus tapasztalatait feldolgozó *Az érzékelés kapui*¹³ írója és maga Ernst Jünger is végzett kísérleteket entheogének fogyasztásával. Huxley a pszichedelikus szereket először a tudomány, a művészet és a vallás számára nagy potenciális előnyökkel bíró misztikus belátás elősegítőiként értékelte, amelyek az egó korlátait, az agynak és az idegrendszernek a tágabb valóság érzékeléséhez szükséges információkat kiiktató működését lebontva hozzájárulhatnak a tudatosság nagyobb fokához, közelebb vihetnek a spirituális megvilágosodáshoz. „Szentséges látásmódhoz” juttató kegyelmi állapothoz hasonlította a szerek hatását – de később már kísértésnek nevezte őket a *Menny és Pokol* című könyvében.¹⁴ Műve a pszichedelikus szerek kipróbálására való ösztönzéssel nagy hatást gyakorolt a költők és írók beatnemzedékére,

majd a hippie ellenkultúrára, amikor ezek a szerek az ötvenes-hatvanas években kiszabadultak a lehetséges pszichoterápiás előnyöket kutató laboratóriumokból.

Allan Watts néhány írásában, például a *Joyous Cosmology*ban¹⁵ vagy a *New Alchemy*ben¹⁶ megemlíttette a pszichedelikus drogok misztikus betekintésre való használatát. Maga is ismerkedett a pszichedelikus szerekkel, különböző kutatócsoportok kísérleteiben kipróbálta a meszkalint, az LSD-t, a marihuánát is, és kémiai kalandozásai során arra a következtetésre jutott, hogy mindezek hasznos és érdekes pszichoaktív szerek. Később azonban azt mondta: „*Ha megkaptuk az üzenetet, tegyük le a telefont. A pszichedelikus szerek ugyanis egyszerűen eszközök, mint a mikroszkópok, teleszkópok és telefonok. A biológus sem úgy ül, hogy a szeme állandóan a mikroszkópra van tapasztva, hanem elmegy és feldolgozza azt, amit látott.*”¹⁷

Ernst Jünger egyik esszéjében,¹⁸ amelyet eredetileg memorandumnak szánt Mircea Eliade számára, s amelyben a saját tapasztalatairól ír, előbb kifejti, hogy „*Amíg még nem nyitottuk ki az utolsó kamra ajtaját, addig nem uralkodunk a ház uraként*”, majd számos párhuzamot von a pszichedelikus élmény és a földrajzi felfedezés között, például a tudat *terra incognitáján* a rejtett „zátonyokkal” való találkozás veszélyére is figyelmeztet.

Néhány nyugati buddhista tanító, például Jack Kornfield felvetette annak lehetőségét, hogy a pszichedelikus szerek kiegészíthetik a buddhista gyakorlatot, gyógyulást hozhatnak és segíthetnek az embereknek megérteni a kapcsolataikat, ami együttérzéshez vezethet. Mások azonban arra figyelmeztetnek, hogy

az entheogének nem segítik a buddhista gyakorlást, kétséges, hogy bármit is fejleszténe. Az öt életszabály (*pañca-síla*), a buddhista hagyomány etikai alapvetése szerint a törekvőknek tartózkodniuk kell a bódító szerektől, mivel a mámor az éberség elvesztését okozza.

Bár az entheogéneknek valóban van tudattágító, éberséget fokozó hatásuk, mégis jogosak azon megítélések, hogy az általuk kiváltott élmények a felébredéshez, vagy tágabban bármely vallás értelmében vett spirituális megvalósításhoz vezető törvénytelen utat, „halálos eretnokséget” jelentenek. Mindezek alapján felelős megközelítéssel az állítható, hogy az archaikus korokban kidolgozott szertartásos háttér és tudattérkép nélkül az entheogén szerek által megváltozott tudatállapotok élményei szélsőségesen szubjektívek, és nem szabad összekeverni ezeket az objektív vallási misztikával. A kiváltott élmények jelentős kockázatot, az eltévedés veszélyét hordozzák a felkészületlen tudat labirintusában. A tudat felszabadítása endogén módon és tartósan is elérhető a kontemplatív tradíciók elmét korlátozó, a diszkurzív gondolkodásban tobzódó működését felfüggesztő, a hétköznapi tudatállapotokat meghaladó meditációs technikáinak segítségével.

„A növények szerepe, hogy életre változtassák a fényt. Az emberi lényeké, hogy tudatosságra, szeretetre változtassák az életet (...). Az emberi lény a tudatosság növénye. Legyünk érzékenyek a növények lényére, hogy nyitott tudatossággal fogadjuk magunkba a világmindenség növény-fényét.”¹⁹

Jegyzetek

- ¹ *A klasszikus upanisadok II.* Budapest, 2016, Filosz, 131. o. Fórizs László fordítása.
- ² Lásd *Magyar Katolikus Lexikon*, „eleusiszi misztériumok” szócikk.
- ³ A muszlim szakrális tudás szóbeli áthagyományozása kapcsán valójában ezt mondta 1960. december 1-jén hazája delegációjának vezetőjeként – amikor Mali éppen független országgént csatlakozott a szervezethez – az UNESCO Általános Konferenciáján: „*Mind egyik hagyományörző halálát egy kiaknázatlan kulturális alap felgyújtásának tekintem.*” Beszédében kérte, hogy „*a gigantikus szóbeli emlékezetet mentse meg a pusztulástól, mely a tradicionalisták halála által következik be, akik az egyedüli, napjainkban hanyatló tárházát képezik ennek.*” Forrás: <https://www.ina.fr/ina-eclairage-actu/audio/phd86073514/discours-de-hamadou-hampate-ba-a-la-commission-afrique-de-l-unesco> (Utolsó megtekintés: 2022. október 20.)
- ⁴ Seyyed Hossein Nasr: Vallás és a természeti rend. *Ars Natura*, I. évf. (2010) 1–2. sz. 98. o. Umenhoffer István fordítása.
- ⁵ „*Idem est beate vivere et secundum naturam.*” In Lucius Annaeus Seneca: *De vita beata* 8. 2.
- ⁶ Csörgő Zoltán: A teremtés jelbeszéde. In Kútvolgyi Mihály: *Ehető virágok*. Budapest, 2005, Timp, 105. o.
- ⁷ Hérodotosz: *Historiæ* IV. 73–75.
- ⁸ Kerényi Károly is elemezte az „Eleusis: Anya és lánya archetipikus képe” című írásában. In *Die Mysterien von Eleusis*. Zürich, 1962, Rhein-Verlag.
- ⁹ Humphrey Osmond pszichiáter alkalmazta először Aldous Huxleyval folytatott levelezése során. Huxley korábban az ógörög *phaneroein*, ’látható’ és *thümosz*, ’lélek’ szavakból képzett a *phanerothüme*, tehát ’látható lélek’ kifejezést javasolta Osmondnak.
- ¹⁰ David Frawley, Vasant Lad: *Gyógynövény joga. Ayurvédikus útmutató gyógynövényes gyógyításhoz*. Budapest, 1991, Édesvíz, 23–24. o.
- ¹¹ Az ógörög *ψυχή* / *pszükhé*, azaz ’lélek’, és *ναύτης* / *nautész*, ’tengerész, navigátor’ szavakból képzett neologizmus. Jünger a kifejezést először 1970-ben alkalmazta a meszkalinnal már ötven évvel korábban kísérletező Arthur Heffter farmakológus leírására.
- ¹² London, 1946, Chatto and Windus.
- ¹³ Magyar nyelven lásd uő: *Az érzékelés kapui. Menny és pokol*. Szeged, 2002, Szukits.
- ¹⁴ Huxley mindkét e témában született írása címét William Blake 1793-ban megjelent *A menny és pokol házassága (The Marriage of Heaven and Hell)* című verséből vette, előbbi eme részlet alapján: „*Ha az érzékelés ajtóit megtisztulnának, minden úgy tünne fel az ember előtt, amilyen valójában: végtelennek. / Mert az ember bebörtönözte önmagát, amíg végül mindent barlangja szűk hasadékain keresztül lát.*” Lásd William Blake: *Versek és Próféciaik*. Budapest, 1959, Európa, 168. o. Szenczi Miklós fordítása.
- ¹⁵ Alan Watts: *The Joyous Cosmology. Adventures in the Chemistry of Consciousness*. New York, 1962, Pantheon Books.
- ¹⁶ In uő: *This is It and Other Essays on Zen and Spiritual Experience*. New York, 1973, Vintage, 125–153. o.
- ¹⁷ Uő: *The Joyous Cosmology. Adventures in the Chemistry of Consciousness*. Id. kiad. 26. o.
- ¹⁸ Ernst Jünger: *Annäherungen: Drogen und Rausch*. Stuttgart, 1970, Ernst Klett.
- ¹⁹ David Frawley, Vasant Lad: i. m. 23–24. o.

*Marcantonio Raimondi:
Krisztus mint kertész megjelenik
Mária Magdolnának (1500–1534)*



RUDOLF BORCHARDT

A VADVIRÁG ÉS A KULTÚRNÖVÉNY*

AZ ÁLTALUNK ISMERT Föld virágos ruhája, bármennyire pompáshímzésű is legyen idegenben, és bármennyire kedvesen díszlik is egyszerűbb szélességi körökön, csak egy minden képzeletet felülmúló ősbőség összezugorodott maradványa. Kozmikus golyóbisunk az évezredek múlásával nem vált szebbé. Az aranykor nem rögeszme, az emberiség a nyomában jár.

Az optimista tizenkilencedik század fejlődés- és haladásmítoszai – amelyek a növény számára is biztosították a felemelkedést a béklyóktól az egyre magasabb tökéletesedésig – ott értek véget, ahol a tudományos mítoszok szoktak, a félművelt tömeg közhelyeinél. A természet sokkal mélyebb annál, mint amit a jóhiszemű balgaság róla gondolni mert. Kis nyereségeit hatalmas veszteségek árán, kitartó takarékosággal hozta létre és őrizte meg. A meteorkatasztrófák összeomlásokat, kipusztulásokat és többé nem helyreállítható sérüléseket okoztak. A természet teremtményeinek egész földtörténeti rétegei semmisültek meg, azon maradványok kivételével, amelyeknek, hogy új formanemzetségek anyjává válhassanak, a formához való minden jogukat fel kellett áldozniuk a megmaradás és a szaporodás oltárán. A növényvilág széles övezetein, tágas forma- és nemzetségterületein a növény maradványokból van kimunkálva. Ma, amikor a fehérből a rózsaszín, narancssárga és lila gyöngyvirá-

got, a sárgás fréziából a lilát, a levendula és mélyarany színűt kezdtük el kinemesíteni, tudjuk, hogy az ösgyöngyvirág és az ösfrézia végtelenül változatos színskálájából megmagyarázhatatlan okokból csak a legtöbb más növény esetében éppen érzékenyebb albinó forma, a színvesztés maradt fenn; az összes többi elpusztult. Semmi olyat nem viszünk a virágba, amit ne hordozna már eleve magában, hogy azután előhívhassuk belőle. Európai mákjaink, az agyagos talajok gyakori nyári gyógynövényei vörösek, de a fecskéfű (*Chelidonium*) sárga, a sarkvidéki alpesi évelők grániton sárgák, mészkövön fehérek, az Atlanti-óceán partvidékén a walesi mák (*Meconopsis cambrica*) szintén sárga, a mediterrán szarumák sárga vagy sárgászöld, fekete foltos, a nyugat-ázsiai óriásévelők ismét élénkpirosan emelkednek az alpesi kaukázusi területekig, a pireneusi formák élénk sárgabarackszínek. De a Himalájában és Tibetben a mák (*Meconopsis*) palakék, égszínkék, lila, narancssárga és sárga, Kínában az összes mák (*Papaveraceae*) fehér és sárga, Amerikában sárga, narancssárga, fehér, egyetlen vörös nélkül. És végül a két csodálatos ázsiai gyógynövény, a *Papaver hookeri* és a bujdosó mák (*Papaver levigatum*) közül az egyik selyemvörös, a másik mély selyemlila. Olyan színsor ez, amelyből egyetlen árnyalat sem hiányzik, kivéve a legritkébbat, a mély encián színt. És mióta a legvörösebb fajt, a közönséges eu-

rópai vadmákot, vagy pipacsot (*Papaver Rhoeas*) az ember természeteni kezdte, szinte kivétel nélkül mindegyiket ebből nemesítették ki keresztezés nélkül, így eredetileg mindegyik tónust az ő szűkre szabott, rikító, száraz vörös formája tartalmazta; a himalájai mák (*Meconopsis*) palakék tónusai csak most kezdenek belőle hosszú gondozás során előlépni. Bármelyik nap megjelenhetnek az izlandi mákban. A kaukázusi mákfélék között a pireneusi (*Papaver pyrenaicum*) és a marokkói mák (*Rupifragum atlanticum*) lazactónusai hamarosan fényre lépnek. A kaliforniai kakukkmákokban (*Eschscholzia*) a már régóta megjelenő lila és skarlátvörös tónusok kezdenek egyértelműen az ibolyakék-mályva irányába mutatni. Kína és Kalifornia bokros és fás növénypompázatai, a hómák (*Eomecon*), a mákcserje (*Dendromecon*), a cserjés-mák (*Romneya*) egy napon bizonyára „megtörlik” sárga és fehér színüket. A görög mák (*Roemeria*) vad skarlátvörös és homályos ibolya színben már megjelent. Az ópium ázsiai kerti mákja olyan íriszbe játszott, melyből szinte egyetlen tónus sem hiányzik.

A nevezéktan változónak mondja a dáliát, mert alighogy az ember kezébe került, formák és színek beláthatatlan legyezőjére bomlott – változó a trombitavirág (*Salpiglossis*), ősi állapotában vonakodva feltáruuló, komor színű tölcser, barnás, zöldes, feketés, hamuszínű, sárgás; de ezek hamvadó zsarátnokok, csak takaréklángon égnék. Húsz-harminc év természet elteltével az alvilági színsor

orchideaszerű színcsodákat produkált, a termet megháromszorozódott, az alak-feszessé vált, a tölcser kiszélesedett. Vajon az ember „töltötte meg” a keleti boglárkák (*Ranunculus*), az európai és ázsiai bazsarózsák (*Peonia*) színes, egyszerű boglárkacsészéjét vagy bazsarózsakupoláit? Honnan szerezte volna az anyagot mindehhez, ha a növény nem birtokolta volna, és nem tette volna félre jobb időkre? A mellettük lévő zergeboglar (*Trollius*), a legközelebbi rokonuk, csak teltvirággal fordul elő, soha mással.

Ha egyetlen növény „változatos”, akkor mindegyik az: a Növény változatos. Mégpedig azért, mert a természet ilyen. Ami „fejlődésnek” tűnhetett, az a változás ösztöne.

Az alpesi virágok törőzsákból, „rozettákból” nőnek. A levelek a földön fekvő vagy földre szorítva sűrű rózsában bontakoznak ki – az egész levélzet egyetlen szervként – életgénuszuk féltékeny felügyelete alatt, amely a légzőszervként szolgáló leveleknek egy milliméter szabad játékot sem engedhet egy ilyen szörnyű hely életveszélyes veszedelmei, az éhség, a szomjúság, a sarki fagy, az ősvihar és az őskáosz közepette. Ha a veszélyeztetett teremtmény átmenekítette magát az anyaérettségig, akkor a virágot a kör közepéből épp csak annyira engedi távol, amennyire céljainak eléréséhez szükséges. Ha a kultúra a növényt más életkörülmények közé helyezi, a fegyelem nagyon hamar lazul és a növény kitör; a hozzászokás időszakait követően, melyek időtartama fajonként változik, a levélzet, amely már nem kényszerül a ta-



laj gondos védelmére, a központi tengely mentén feljebb emelkedik, és oldalra ágazik. Maga a virágszár leveles nyúlványt mutat. A megtermékenyítéshez rendelkezésre álló rövidsége immár nem korlátozza a növényt arra, hogy beérje egyetlen virágszállal. Többet hajt ki magából, és gazdagon virágzik. Ugyanakkor az emberi kultúra pusztán olyan területként mutatkozik meg, ahol a természet lemondott a tőle elszökött és elkóborolt növényről. Kivételesen minden alpesi virág igazoltan emigráns. A kőrepedés száműzetés, nem pedig otthon. Az otthon maradt ősraknainak nincs okuk panaszra, szenvedésre, alkalmazkodásra. A mi cifra kankalinunk egykor éppoly kevésbé volt magashegyi, azaz arktikus, mint a pireneusi törpe csuporka. A kankalin calabriai alakváltozata, a *Primula Palinuri* a forró tengeri sziklákon, széles tőrőrsák fölött csaknem méter magasra nő, és nem ez az ősfoma. Ez utóbbi elpusztult, és tudjuk, miért. Az iszapos időszakot, az alluviumot nem élte túl, mert a gyökérnyak érzékeny a nedvességre, mint számtalan növény esetében. Az ősfoma talán ott állt Európa forró őserdeinek mély, laza, áteresztő humuszában. S talán embermagasságúra nőtt, mint a Belvedere-osztályba tartozó angol hibridek. Minden bizonnyal csodálatos színekben játszott. A mi kankalinunk bájos teremtés, bárki, aki a völgyi szélben szakított már belőle az általa szeretett töredező pala réseiből, meghatódott és boldog volt. Ám mint növény pusztá maradvány – egy



kondenzált forma, ha úgy tetszik –, csak ott maradt meg, ahol megvédte a száraz hely, ahová menekült. Az olvadó hó néha más magashegyi növényekkel együtt lefelé viszi a hegyekből; a bajor lánypvidéken, az Isar-völgyben „ritka” növény. Ritka növénynek számít minden olyan növény, ami idegen helyre téved, vagy ahol egyébként otthon volt, nem teljesen hal ki. A természet nem ismer ritka növényeket. Mindig tízezerszámra terem. Ahol látszólag nem így cselekszik, ott a kozmosz és a földgolyó elszakították csodahálóit, ő pedig foltozza a szálakat.

Ha az ember fél hektár földet rézvirággal vagy a kis dél-afrikai évelő törpe lobéliával (*Lobelia erinus*) telepít be, és virágzás idején, mint Quedlinburgban látható, egy óriási, matt piros vagy búzavirággék földtábladarab áll előtte, akkor nem – mint a hamis szentimentalitás hinné – egy természetellenes műterméket hozott létre, amitől az egyszerű esztétikai érzéknek irtóznia kellene, hanem ősi tájat reprodukált. Pontosan úgy, amint a nyugat-kaliforniai dombok felől nézve a völgyteknő és a völgyparkány beláthatatlanul és töretlenül izzik a kakukkmáktól (*Eschscholzia*) sárgán – mintha narancssárga festőhengerrel színeznék. A hihetetlen szaporulat, a hihetetlen tömegesség, a magocskák hihetetlen csírázóképesége és csírázási ideje – mind egy roppant termékenység ügyetlen, részleges kifejezése – a természet variációs ösztönének feltételezett normái. Hat évvel ezelőtt a szerző mag-



Jules-Ferdinand Jacquemart:
Trópusi növények (1863)

ról termesztette kertjében a *Nicotiana silvestris*, a gyönyörű, magas, hosszú-nyakú, fehér és erőteljes virágzatú díszdohányfélé, de aztán technikai okokból el akarta távolítani a növényt. Ma már nincs egy tenyérnyi termőföld a kertjében, amelyből ne csíráznának ki évről évre, bosszantóan újra és újra a magjai, és ne kellene eltávolítani őket. Tíz évvel ezelőtt, az utolsó előtti kertjében a mexikói zergeszarvat (*Martynia fragrans*) vetette el, amit szintén azonnal eltávolított. Idén tavasszal hirtelen újra megjelent magoncként a jelenlegi kertjében egy dé-

zsás növény talajában. A széndarabkának látszó kemény, nagy magok egyike, ami a sok mérföldön át kertről kertre szállított élőit elkísérte, egy raktár porában szárazon aludta át az évtizedet, söprés és ültetés közben a komposztba csúszott, és az új talajban dacosan állt kis gyökerén, tompaszürke sziklevelének összetéveszthetetlen kalapácsformájával. Köztudott, hogy az úgynevezett „aprómagvú” növények magjai, vagyis azok, amelyeknek egyetlen grammja több mint százezer lehetséges utódot tartalmaz – begóniák, csuporkák, bohócvirágok (*mimulus*), lobéliák, papucs- virágok (*calceolaria*), petúniák –, egyedül az olajosokat nem számítva a leghosszabb, akár huszonöt éves csírázási idővel rendelkeznek; a begóniamagok magukra hagyva sűrű mohával borítják be a számukra hozzáférhető talajt, s a legerősebb egyedek ennek védelmében nőnek fel és válnak éretté a virágzásra, míg a körülöttük lévő – a csírák által a felületén átgökeresedett és összezsomózott – talaj nem engedi, hogy a versenytársak a közösen őrzött talajnedvességből feltörjenek. A növények nem „társas módon” élnek; elemi késztetésük, hogy egyedül és kizárólagosan elborítsák az egész Földet – hogy erdőt, dzsungelt, rétet alkossanak –, akárcsak a tűzé, hogy mindent elemésszen.

A hasonlók burjánzásának egykori őserejéről bizonyára még az is csak részleges képet nyújt, ami olyan vadonokban megmaradt, ahol nincs tél. Korábban már elhangzott, hogy egyes növények és növényfajok pusztán kiszorultak jelenlegi élőhelyükre. Nem csak erről van szó. Az egész növényvilág összezsúfolódott, mert a mai szárazföld már nem a tegnapi. Sokkal több a víz és sokkal kevesebb a föld, mint korábban. A meg-

maradtak közül csak egy meghatározott szélességi övön fordul elő még mindig szinte valamennyi évszakban ugyanaz a magas talajhő, ami egykor egész Európán át uralkodott észak felé. A Dél-Európa és Észak-Afrika közé erőteljesen betörő Földközi-tenger eltemetett növényvilágok felett áramlik. Ázsia víz és növény nélküli sivatagjai kiszámíthatóan új keletűek. A tengerfenékből való kiemelkedés által létrehozott új földterületek nagy része sivatagi fennsík vagy sivatagi hegység maradt. A legfrissebb hegyi képződmények, a mészkövek, önmagukban nem növényzetbarátok, és a növényi élet nagy birodalmi messze elkerülik őket, mint ha szennyezettek lennének. A túlevelű erdők előretörése és hatalmas területeken való elburjánzása minden virágzó életet elűz azáltal, hogy – amint azt manapság megállapították – elzárja a fényt, és megmérgezi a talajt a túlevelek tanninjával. Ebből a szempontból nézve a virág nagyon szorult helyzetben van, túlfeszített és szinte kimerült erővel mindenütt halálos harcot vív társaival a területért. Azt, hogy rendkívüli takarékosagra kényszerül, már mondtuk; hogy habitusa alkalmazkodott a fenntartás feladataihoz, kézenfekvő; hogy az erők egyoldalúan egy kíméletlen harci típus kibontakozását szolgálták, nem lehet meglepő. A mexikói pompás titónia (*Tithonia speciosa*) – ez az egynyári, embermagasságot is meghaladó, gyönyörű piros virágú bokor – erőteljes rövid- és hosszúhajtásaival másfél méteren belül még az erős és magas növényeket is megfojtja, nem hagyja, hogy magéretté váljanak, és félméteres, csúszós selyembe tekert szárazon tologatja virágait a szomszédos, idegen bozótton keresztül további magvetés céljából. Va-

lamelyik egynyári, alig ötven centiméter magas hibiszkusz (*Hibiscus diversifolius*) a virágzó szár körül kúszó, virágos hajtásaival az egész körülötte lévő területet szőnyegként borítja be, ami elbűvölő látvány, amikor a széles, elefántcsontszínű, lila szemű és arany tincsekkel díszített mályvacseszék tömegesen hevernek a földön, mintha lehullottak volna, de a szőnyegből az idén még kinőni szándékozó többi virágnak esélye sincs felülkerekedni a gyönyörű fojtogató mérhetetlen felmagzásán. És akkor a legszörnyűbb fojtogatókról, földalatti burjánzókról, mint az őszirózsák, a harangvirágok, a sárkányfüvek (*Dracocephalum*), a lila verbéna (*Verbena venosa*), a lampionvirág és számtalan más, még nem is beszéltünk. Bátran állíthatjuk, hogy őseredeti értelemben nem léteznek virágindividuumok. Csak kollektivitások vannak: az erdő, nem a fenyő, a csoport, nem az egyes növény, a növénytársulás az, amely egységet alkot vagy arra törekszik. Ahol pedig előfordul, ott – mint a csorda esetében – az önvédelem egy formája, ami védi és biztosítja az egyes egyedet, bár eredetileg elfojthatatlan öröksíráként az ősbőségbe való visszanyúlás, a természet akarata. Mert a természet akarata, a korlátlan variációs ösztön csak a teljesség és a kiszámíthatatlanság révén képes kielégülni. Önmagában és ideálisan véve nincs két teljesen azonos növény; csak változatok vannak, a típus pusztán elméleti feltevés; de a változatosság számunkra egyértelműen érzékelhető foka, a mutáció, természeti törvények szerinti jelenségként csak a tömeges növénytársulásban, és csak a régiben fordul elő. A kapzsiság és az irigység természetlen. Elsőként a pazarlás teszi meg az új lépést. A természet

őskora a szörnyű pazarlás által variálta a növény formáját, színét és megjelenését, a változatokat új nemek anyjává emelte, ezeket is mutálta, végül vadházasságokat kezdeményezett a rokonok között. Az eredeti mutációkhoz őskeveredések, erős keresztteződés, a heterózisok csatlakoznak. Aki ma tíz haranglábajt termeszt ugyanazon a zöldterületen, az nem engedi, hogy egy magonc is kikeljen, ha nem akar egy sereg elmosódott és elrontott alakot látni. A vetőmagtermesztő kertekben a sütőtököt, az uborkát és a dinnyét, amelyekhez Amerikában a casaba dinnye és a citrusfélék is csatlakoznak, először kilométerekre választják el egymástól, de ezt követően is fajtánként szigorúan elkülönítve termesztik. Mert a természet nem azt akarja, amit az ember. A természet új formákat akar létrehozni. A természet számára az uborka, a sütőtök, a dinnye, a casaba, a szibériai harangláb (*Aquilegia glandulosa*) nem cél és adottság, hanem hullám a formák tengerén. Az ember eltorlaszolni akar, a természet pedig áramlani. Bármit is hozott létre, az ideáramlott, összefolyt, szétvált, átalakult, hogy újra összeolvadjon. Minden egyes teremtménye teljes őstörténetének sűrített kompendiuma, és beláthatatlan utótörténetének sejtető előfeltétele. Az ember – mondta Nietzsche a történelemmel szembeni mélységes ellenségességében – csak átmenet. Ez az, amiben a legszorosabb rokonságban áll a növényvel, mert ez a növény lényege.

Ez az óriási formaáradat nem rendtelenség; de az azt keretező rend merőlegesét és függőlegesét még csak megsejteni is ember- és természetfeletti feladat, és az emberi rend megelőzések annak feljegyzésével, amit ő maga hozzáférhetővé tesz. E feljegyzés első tétele, hogy a vadnövény

sem nem abszolútum, sem nem kánon, sem nem szuperlatívusz, hanem lépcsőfok. A második, hogy e lépcsőfok minden olyan feltétel összességéhez kötődik, ami a természetes előfordulást szabályozza: éghajlat, talaj, nedvességi viszonyok, sűrű vagy szabad állás, sugárzás, táplálkozás, évszakok, tengerszint feletti magasság. Amint egy vagy több ilyen feltétel elvész, elmarad vagy megváltozik, e lépcsőfok felbomlik, felbomolhat, ha nem is azonnal, de fokozatosan, rövid időn belül biztosan. Magunkat csapjuk be, ha azt mondjuk, hogy egy növény hosszú termesztés során alakított ki kultúrformákat. Először is, nem lehet másról szó, mint hogy a növény, amelyet az ember leoldott lépcsőfokáról, visszatalál a *summájához*, és bolyongva futja be természetes szabadságának birodalmát. Ha Mexikó hatalmas, terpedt pillangóvirágaiban – mivel a természetben a növénynek már nem kell zsiráfként nyújtózkodnia, hogy a pampák fölött a fény felé emelje a pártákat – az úgynevezett törpe formák jelennek meg; ha a kakukkmák (*Eschscholzia*) és a verbéna „kompakt” vagy magasan álló (*erecta*) lesz, normál trágyázás és öntözés mellett dús lombosított, gazdagon virágzó, nagyvirágú, mutálódó, burjánzó (hibrid) formák alakulnak ki, a színes lehetőségek legyezője bontakozik ki, a nemzetségtani jellemzők elmosódnak, és látszólag a szomszédos nemzetségek jellemzőire utalnak, sőt rokontalan, talán kihalt, de biztosan ismeretlen nemzetségek jellemzői jelennek meg rajtuk; ha egy olyan félig kúszó növény, mint a szőrös sarkantyúka (*Tropeolum lobbianum*) esetében nem kúszó formák, virágzó kis bokrok jelennek meg, ám ezzel szemben egy olyan évelőn, mint a változatos

levelű farkasfog (*Bidens dahlioides*), a virágzárak elkezdenek egymás köré fonódni, bizonyos mértékig a kúszó farkasfog (*Bidens tereticaulis*) szomszédságába igyekezve, mikor az őszirózsák és a nebáncsvirágok a tőkocsány tetején ernyőszerű virágzatot képeznek, akkor az ember nem hozzáadta ezeket a jelenségeket a növényhez vagy belevitte őket, hanem kiszabadította belőle. Azáltal szabadította ki, hogy a természetes előfordulás feltételeinek keretét megbontotta. Tette ezt már első természetellenes cselekedete, a védett vetés által, azután a növény természetellenes izolálásával és az elszigetelt növényi egyedek jóllehet nem természetellenes, hanem éppen ellenkezőleg, a természetet utánzó, ámde mesterségesen ismételt tömeges betelepítésével egyazon és egységesen művelt térbe. Beavatkozás a természet szerves feltételrendszerébe, ez az, ami kezdetben teljes rendtelenséget okoz. A természeti formák hallatlan retrográd mozgásba kezdenek, a titkok zárjai felnyílnak. Ádám gyermekének kicsinyes diadala lenne, ha az első teltvirágú törpe dália (*Dahlia variabilis*), az első fehér hulló szegfű, az első famagasságba emelkedő kisvirágú bársonyvirág

(*Tagetes patula*), az első szörnyen elfajuló gumós begóniák (*Begonia tuberosa*) és hasonló játékszerei – mikor melyik – feletti uralmat magának tulajdonítaná, vagy verné a mellét: miközben nem is ő okozta a csodás folyamatot, ám képes rögzíteni azt. A természet akarata a kezébe került, és mostantól ő irányíthatja. Mégis mindig csak azt fogja előhívni, ami az eredeti, természetes lehetőségekben rejtett volna – vagy rejtett –, hogy szabadon megvalósuljon. Még abban az esetben is, ahol keresztez, kiválasztja a szülőket, akiknek tulajdonságait össze kívánja olvasztani a palántában, Schiller szavai szerint csak akarattal teszi azt, amit a természet akaratlanul nélküle is megtehetett volna. De ha ez a munka a végtelenségig folytatódik, egy napon mégis létrejön valami, amit kultúrnövénynek nevezhetünk, és ami többé már nem csupán a természethez tartozik, hanem teljesen elidegenedett tőle. Az európai ember legrégebbi kultúrnövényeinek, az árvácskának, a szegfűnek, a rózsának, a repcsénynek, ma már a dáliaának, a kerti őszirózsának és egyre több és több növénynek valóban nincs más otthona, mint az ember által teremtett. Ezek ugyanolyan emberi



mesterművek, mint egy festett arc, egy ékszerrel teli kéz, egy drága festmény, egy gazdag ruha. A tájukat, hangulatukat, karakterüket, habitusukat „kinemesíteték” és kipárolták belőlük. Már nem lehet úgy gondolni rájuk, hogy bárhol szabadon előfordulnak, az ősidőkben nem is fordulhattak volna elő így, a természet sem így akarta volna őket; a bennük emberi döntés alapján kifejlesztett és eltúlzott tulajdonságok, a puszta vágott rózsza és a vágott szegfű szárának feszsége és hosszúsága, a hibrid remontáns rózsza üres amerikai



bimbótenyészete, amely már nem törődik a gyengén virágzó virággal – ezek már nem természetes formák. A természet ellenállása, ami előírt karakterútját nem akarta feladni, a további következetes basztardizálással [vagyis keresztezéssel] legyőzött, de ugyanakkor a virág mélyén megtört valami, ami már nem gyógyul. A nemesített növények mégiscsak a mindig azonos keverékei. A szaporított teremtmények már nem növények, hanem a fényűzés játéka. A rugó visszarúgott, a csúcspont túlfeszült, a természettel visszaéltek, a termés elpusztult. Mivel az ember csálhatatlan, az önhiúságra túltelítettség volt a válasz. Az ember kényelemből vásárol ilyen termékeket a kereskedelemben, de nem ő termeszti őket. Az amerikai óriás szegfűk, melyek túlzó teltvirágúsága szétrobbantja a csészét, nem találhatók meg egy kertben

sem. Ezrével érkeznek, egyformán, valamely vállalkozó kereskedelmi raktáraiból. Az ingyenc csak kivételes alkalommal – amikor valami csoda folytán, mint a *Hoo-ver elnök* vagy a *Talizmán* rózsza esetében, egy *Maréchal Niel* rangú teremtményt sikerült kicsalni – keresi az új rózsákat, viszont annál buzgóbban az egészséges, boldog régi rózsákat, amelyeket az eltűnés veszélye fenyeget. Igen, visszatér az idegen vadrózsákhoz. A *Crimson Rambler* és a *Dorothy Perkins* révén tovább tenyésztett amerikai *Wichura Ramblerek* egyike sem volt olyan hatással a kertre, mint a csodálatos kínai rózsabokrok, a kettőstüskéjű rózsza (*Rosa Moyesii* és *Fargesii*) – a rugó túlfeszült, az inga túllendült. Ha az árvácska termesztését a legújabb svájci óriásformákon túl a képtelenségig tolják, hogy aránytalanul nagy körméretet erőltessenek egy olyan növény bizonyos egyedire, amely csak tömegesen életképes, akkor a fajból az első idegen nagy ibolya, a gyönyörű engadini sarkantyús árvácska (*Viola calcarata*) – aki látta már tömegesen virágozni a Silvaplane felett, vajon elfelejti-e a remegő, bársonykék virágarco- kat? – ki fogja szorítani azt az ágyásokból.

Ezzel eljutottunk arra a pontra, amelyre az ember által – a természet ellenében – alkotott virág tanulmányozásának akkor is törekednie kellene, ha nem venné figyelembe a kultúrvirág számára teremtetett kertet. Az ítéletalkotáshoz szükséges igazságos alaphoz azonban csak az utóbbiból kiindulva juthat. Mert a kert rendje mint emberi és mint humánus, vagyis mint erkölcsi elv, mindig arra törekszik, hogy természetellenessé, geometrikussá váljon, és kiteszítja magából a virágot, amely nem engedelmeskedik neki, vagyis nem humanizálódik. A kert

természetellenes, gyűlöli a vadon élő növényt és harcol ellene; ezzel a feszültséggel újra és újra találkozunk, és ebből kell kiolvasnunk a kultúrnövény értékét is. A nemesítés joggal törekedett arra, hogy ne a virág legjellegzetesebb formáját, hanem a leginkább kertit hozza létre. A nemesítők választását azon nemesítési lépéscsoportok határozta meg, amelybe a virágot besorolták. A megjelenést és a felépítést, a magasságot és virágbőséget, a nagy virágokat és a virágzást fokozó különböző tényezőket, a telítettséget, a tiszta színt, az egyszínűséget, a hatékony mutációt – az egygyári lángvirág csillagformájú fajtáját (*Phlox drummondii cuspidata*), a szíromcsavarodást a Calliopsisban, a kaktuszformákat az őszirózsában – szelektíven e célra irányulva befolyásolták. Ahol a kertet egészként képzelik el, ott szükség szerű, hogy minden egyes rész összeillesszkedjen és megelégedjen a helyével, amelyik viszont kitör, annak az olló jut osztályrészül. Különösen keresettek lesznek a törpe formák, amelyek elősegítik, hogy kis helyen minél több növényt lehessen elhelyezni. A törpe lobélia elidegenítette a kertekből azokat a gyönyörű magas fajokat, amelyekből származik, és a most megjelent pompás zafírkék viszályvirág (*Browallia viscosa*) párnaformája hasonló hatással lesz a kecses magas formákra: a fenséges magas évelő bojtoskák elpusztíthatatlan virágbőségükkel alig láthatók már, kivéve Angliában, így a törpe szegélynövények korlátlanul uralkodnak. Ehhez jön még az éghajlati nehézségekhez való alkalmazkodás a viharos, esős vidékeken, az erős szárakra és a zárt szerkezetre törekvés. De ez a nemesítési tendencia természetellenes. A növény szándéka ellenkező, a virágzó hajtás

azt akarja, hogy „túlessen”, azaz az érett dísz az anyától minél távolabbra ürtse ki – ez a földhöz kötött, vándorlásra törekvő teremtmény legeredetibb mozgatórugója. A kúpvirág bokrok (*Rudbeckia*), mint a borzas kúpvirág (*Rudbeckia hirta*), a szépecskék (*Coreopsis*), mint a tengeri szépecske (*maritima*) félgömb alakúak a földön, amíg csak zöldellnek. Amint a növény virágozni kezd, sugárirányban szétesnek a középpontból a föld irányába – ha nincsenek felkötve –, és üregesen fekszenek. Azt mondják, hogy ezeket a lehető legkevesebbszer kell felkötni. Amerika a dáliaát olyan szárerősségűre nemesíti, mint a dáliafákat, így azokat nem kell felkötni, ami a természetben nem fordulhat elő. Az évelő növények nemesítése a fajták folyamatos szűkítésével kikezdi a zárt felépítés fogalmát, hogy megvédhesse azon előfeltételét, miszerint egy évelő növény – amely egyszer elültetve igénytelen – évről évre csak szebb lehet. A kert a virágot fegyelmezve, nemesítésben tartva így akar biztos lenni abban, hogy úr felette, mintha a kert csupán rend lenne, a virág pedig anyag. De a kertet megigézi és visszaveti egy korlát, ahol a kert álom, a virág pedig élet. Az ember, a kert és a virág poláris, ezért örök. A közöttük feszülő ellentmondásból nyernek megújulást.

A virág élet. Jóllehet igazodik az emberi kézhez, a növekedésben mégis elmenekül előle. Egy egészséges évelőágyás csak három évig él érintetlenül. Akkor az embernek közvetítenie kell az erősek és a gyengék között, megmenteni az elnyomottakat, szétosztani a féktelenekeket, kiszelektálni az elsorvadtakat, megújítani az elsoványodott talajt, felfrissíteni a hanyatló teljesítményt. Az a feltételezése, hogy a növények – ha csak ágyásnövény-

nek nemesítik őket – szeretnek más növények közvetlen közelében, az ágyás sík ösvényén virágozni, éppoly természetellenes, mint amennyire hamis. Utálják ezt. A fajtájuk körében akarnak virágozni, és nem viselnek el semmi idegent maguk között és maguk körül. Az erősebb gyökerek aláássák a gyengébbeket; a mohóbbak ellopják a táplálékot környezetükből. A különböző fajok megtermékenyítési igényei alapvetően különbözőek. Egy virágzás előtt álló, nagyméretű iringó (*Eryngium*) közelében, amely fél méteren belül erőszakosan kivonja a talaj nitrogén- és foszfortartalmát, a sarkantyúfű hajtásai meddőek lesznek. A harc a föld alatt folyik, a fejét rázó kertész, akinek szándéka lényegében a virágszedés, egy folytonosan alakuló kerttel áll szemközt – alakul, mert él, és nem lehet megállítani, változó, mert organizmusokból és nem mechanizmusokból áll. Egy nedvességre érzékeny nyári virágnak semmilyen nemesítés nem adhat a napraforgóra jellemző durva gyökérnyakat. A lepkevirág (*Schizanthus*) és a trombitavirág (*Salpiglossis*) – hogy csak két népszerűbbet említsek – könnyedén természetethető a felső-bajorországi vékony humuszrétegen, mivel az altalaj morénakavicsos rétege minden záport elnyel. Normál homokos-vályogos kerti talajban, amelyet a legtöbb nyári virág igényel, nem segít a mesterséges vízelvezetés. Az esőtlen nyarak gyermekei ők; az esős tavaszokon dúsán zöldellnek, hogy felhőtlen ragyogásban tartsanak menyegzőket, hozzanak magot, és az aszály idején múljanak ki. Tehát cserépben neveljem talán, ha virágzásukat veszélytelenül szeretném látni? Nem egészen. Vannak más eszközök is; de ezek kizárják az ágyást, a rendet, a pusztá holt kertrendet.

Ó, ezt már tudjuk; de a bőségesen virágzó természetett formák, a császár trombitavirág, a kerti lepkevirág (*Wisetonensis schizanthus*) kielégülésükhöz a leg gondosabb ápolást igénylik, és ez csak szabályos elrendezésben, talajelőkészítéssel, kapálással, trágyázással, öntözéssel lehetséges. Valóban így lenne? A legszebb új virágokról meg le akarsz mondani, mert nem szándékoznak a szabályos kertedben élni? Hogyan ülteted el – és bolond vagy, ha nem ülteted el – a Dél-Afrikából származó pompás új *Venidium fastuosumot*, a kétkoronás narancssárga csillagvirágot, amelynek kékesbarna, lassan aranyszínűvé váló korongja dús, szürkészöld, akan tuszformára vágott heraldikus bokrétán áll? Majdnem egy méternyi földet fon át gyökereivel az ágyásban – honnan és kinek szerzed be? Ha meg akarod ismer ni, úgy kell gondoznod, mint a dinnyét: mélyre nyomnod gyökereit, és tudni, hogyan kell csinálni. Túl sok gondot okoz? A suszter maradjon a kaptafánál. Elégedj meg a szerények szűkös választékával a szerények számára. Nagyon szép kertet lehet létrehozni azzal, ami egyáltalán nem támaszt igényeket, és mindent elfogad, persze csak ha néhány egészen hétköznapi tartott dolgot kiiktatsz. A fehér oroszslánszáj ugyanolyan érzékeny a nedvességre, mint a trombitavirág (*Salpiglossis*), és bármilyen nehéz talajban elsorvad, függetlenül attól, hogy mennyire jó vízelvezetésű, hacsak nem ásunk mélyre évről évre, és nem meszezünk erősen. Az oroszslánszáj a mediterrán országok törmelék- és kőpedéseinek növénye, vadon él a teljes szárazságban, amelyben sokfelé kúsznak le sokszorosan tekervényes húsos gyökerei a kiszámíthatatlanul nedves mélységekbe. Így aztán a kemény

fagyokat is zavartalanul tűri. Északon a nedves, nem pedig a hideg talaj miatt pusztul el – nagy kár, mert az idős, erősen fásodott bokrok mutatósak. Fehér fajtái kényesek. És ne ültess az ágyásba liliomot, császárliliomot vagy haranglábát, ha nem akarod, hogy néhány év múlva elveszítsd őket. A haranglábát ezért tévesen rövid életű évelő növénynek tekintik. Helyesen ültetve normális évelő növény. A liliomok közül csak a királyliliom (*Lilium regale*) marad meg az ágyásban. A többiek összezsugorodnak. A *Lilium speciosum*, a csodálatos japán aranyszalagos liliom csak az első év után, sűrű fűben virágozik. Egy gyommentesen tartott, csupasz ágyáson a harmadik évben már nem lehet megtalálni a hagymát. Más szóval: ragaszkodj a bevált kerti formákhoz. A szeretetteljes rossz bánásmóddal szembeni érzéketlenségük kipróbált bennük. Kipróbált bennük a jóindulat, amellyel elviselnek; mert eteted, amikor jóllakottak, öntözöd, amikor szárazságot kívánnak, oda ülteted, ahol nem szívesen növekednek, rossz szomszédokkal szocializálsz, egymagukban ülteted ott, ahol többet lennének. Mégis hálásan virágoznak, szépen állnak, nem kapkodnak és örömet okoznak. Ez a kert a Te természethez való viszonyodat is kifejezi, és rendje a saját képmásod. Feszültség nélkül való rend ez, mert mit sorolsz bele? Mit zársz ki belőle? A természetet bizonyosan nem, hiszen azt éppen a kerteden kívül keresed és szereted, és ez mintegy a másik fele, annak párja. A mezei és hegyi virágokból, valamint kenderből álló csokrod éppoly kedves számodra, mint az őszirózsákkal teli vázád. Nem félsz, nem ijedsz meg tőle, nem száműzöd a rácsodon túlra. Kerted rendje nem a ter-

mészet kreatív – általad újraalkotott, emberileg átalakított – megismétlésére irányuló vágyé, hanem úgyszólván csak egy nagy, szépen rendezett szárazvirágcsokor, ami egy nem létező természetből, a magzásokból és árucikkekből álló kertvirág-területből van kiválogatva. Semmi mást nem zársz ki belőle, csak a nehezet. És semmit sem valósítasz meg álmaidból, még egy rendes képtelenséget sem.

De ahol a kert rendje szembekerül az álommal és a vágyakozással, és arra kényszerül, hogy a természet vad pompája és az emberi gondoskodás határkövei között helyezze el a mindkettőben egyaránt részesülő teremtet, ott a kert geometriája és a kultúrnövény monopóliuma azzá esik szét, ami – végletekig hajtva – valójában: téveszmévé. A rendszeresen csak kultúrnövényekből épített kert olyan kártyavár, amit csak állandó tologatással, foltozással és közbenső mesterkedéssel lehet egyensúlyban tartani, a kert munkája fáradtságos látszatrendje, amely csak a kicsinyes választék mesterkelt mozaikjaként gondolható el. Egy lökés, és minden szétesik. Ezért dédelgetett kedvence a kertet titkos tudománnyá alakító szakmáknak, a kert mesterembereknek, kertépítéseknek és kertészmérnököknek, valamint a vásárlót eszközeivel célzó szakmának. Különbőség van e rendet színlelő látszatrend, és a másik, a rendtelenséget színlelő és e mögé bújó, nagy látszatrend között. Ez utóbbi is emberi és kultúra, ez is az emberé, aki nek a kezében a virág átalakul, számára is fix pont a kert, amit nem áldoz fel a virágnak, de nem az a kert, ahonnan jön, és amit ismerni vél, hanem az, amit még nem ismer, és amire törekszik. Ez utóbbi is besorolja a virágot, de nem a számára idegen, hanem a neki megfelelő rendben.

Ahhoz, hogy ezt megtehesse, ismernie kell a virágot. (Aki számára pedig a virág pusztá anyag önkényes alakzatokhoz, az nem ismeri.) A vadon élő növényre ő sem kánonként fog tekinteni, de semmiféle nemesítéssel és keresztezéssel nem törekszik valamely jellemzőjének – a tájával egységet alkotó habitusának, fiziognómiájának, karakterének – kitörlésére vagy elvetésére. És végül megtagadja a belépést a virág és a kert közé belopódzó harmadiktól, a pimasz időkoldustól, a vágott virágtól, boltjával és minden igényével együtt. Nem a vadonban, hanem a szabadságban igyekszik majd felnevelni a virágot. Nem fogja eleve megtagadni természetes viszonyait, hanem újrateremti őket. Figyelemmel fog kísérni minden olyan alakváltozást, amit



a mesterséges nemesítés, az új talaj és az eltérő éghajlat szükségképpen előidéz, de nem áll lesben az ágyásban elkövetett minden félrelépésre. Továbbá az ültetés és művelés tervezése során soha egy pillanatra sem lesz képes elfelejteni, hogy a maga korának gyermeke, a századé, ami már nem és még nem a kerté, hanem az új virágé, amely ezerszeresen áll a kerítésrácsok előtt, és négy szemközt – a kereskedelmi illetékesek és az iparági szakemberek jelenléte nélkül – kíván szólni vele. A virágzó világ álma és a valódi virágzás egymást akarják, és ha kell, akkor a kultúrnövényen túl, ahogyan az angolkert és Lili¹ szerelme is egymást kívánják a gyönyörű babérsövényen és a taxus leomló piramisán túl, a hegyi nimfa szobránál.

Fordította: Stamler Ábel

Jegyzetek

^{*} Rudolf Borchardt (1877–1945) német költő, író, kultúrtörténész. A George-körhöz és Hugo von Hofmannsthalhoz szintén köthető szerző eredeti filológiai és nyelvi elképzelésekkel bírt, melyek a „*kreatív restauráció*” fogalma alatt egyesültek, és egy olyan restaurációra vonatkoztak, amely az antik, középkori, klasszicista és romantikus eszmények, formák ötvözésével törekedett a teremtő helyreállításra a „*terjedő formaromlás*” idején. Beszédei és politikai, kultúrtörténeti esszéi alapján a német kultúrfölény-elmélet, valamint a konzervatív forradalom egyik alakjaként tartják számon.

Műfordítóként többek között német nyelvre ültette a *Divina Commediát* is – a német változatot 1933-ban személyesen mutatta be Benito Mussolininek. Zsidó származása miatt 1933-ban elhagyta Németországot, ezt követően kezdte el írni kötetét, amiből az itt olvasható részlet is származik (*Der Leidenschaftliche Gärtner*. Berlin, 2020, Matthes & Seitz, 84–102. o.). *A szenvedélyes kertész* csak posztumusz, 1951-ben jelent meg először. Később, 1961-ben éppen ezt a fejezetet közölte a Mircea Eliade és Ernst Jünger szerkesztésében megjelenő *Antaios* folyóirat is. Kötete nem pusztán kertészeti szakmunka: szimbolikus, kultúrtörténeti értéke is kiemelkedő. Nyelvére jellemző, hogy az egyik legnagyobb kortárs német író, Martin Mosebach szerint stílusa a *Prunkdeutsch*, a „pompás német”. Műveinek kritikai kiadása 2018-ban kezdődött meg.

¹ [Utalás Johann Wolfgang Goethe *Lili parkja* (1775) című költeményére. Magyar nyelven Dóczy Lajos és Szabó Lőrinc fordításában is olvasható. – *A szerk.*]

JOHN GRIFFIN

AZ ÖKOFILOZÓFIA KÜLÖNLEGESSÉGE*



MÉG A MAI GYERMEKEK életében megtörténhet, hogy a virágzó élet és anyag finom, pókhálóvékony szálakból szőtt takarója, ami a Föld felszínét borítja, működésképtelenné válik, és többé nem képes fenntartani az emberi életet.¹ Ha ez bekövetkezik, elmondhatjuk, az ökofilozófia volt a nyugati filozófia utolsó nagy kísérlete, hogy megértse az ember helyét és szerepét a világ viszonylatában. Ugyanis, válaszul saját törekvéseink és a Föld korlátozott manipulálhatósága közötti tragikus elmentésre – ami a 20. század folyamán kezdett nyilvánvalóvá válni – az ökofilozófia a múlt századok minden elméleti és gyakorlati tudását csatasorba állította, és egyetlen végső feladatra irányította: hogy megőrizzük az életet a Földön.

Az ökofilozófiát meghatározhatjuk úgy, mint aminek pusztán ez a cél adja a létjogosultságát. Azt is mondhatnánk, hogy maga a cél – a természet iránti különleges elkötelezettség – formálta meg. A számtalan korábbi nemzedék szükségtelennek látta volna egy ilyen feladat kijelölését, amit az ökofilozófia meg akar oldani; az általunk benépesített világ látszólag kimeríthetetlen gazdagsága, „önfenntartó” természete és a Föld lakosainak viszonylag csekély száma azt jelentette, hogy hatásunk elhanyagolható maradt, és a hosszú távú következményeket illető tudatlanságunk megbocsátható volt. „*Színház az egész világ*”, írta Shakespeare, feltehetően

az emberiség azon generációinak élményét kifejezve, akik teljes beleéléssel játszották az emberi élet drámáját egy többé-kevésbé változatlan „színpadi díszlet” előtt. Volt idő, amikor úgymond „fenntartható” életet éltek. Máskor a háttér kicsit módosult: az erdőket szántóföldek váltották fel, a nyílt tereket kis- és nagyvárosok. De ha egy terület pusztulásnak indult miattunk, újakat hódíthattunk meg.

Hasonló szabadságról többé nem álmodhatunk. És jelenlegi tudásunk megakadályozza azt is, hogy kivonjunk magunkat a felelősség alól. Az emberi tevékenység napjainkban hatással van az éghajlati rendszerekre, beleértve a légköri és óceáni áramlatokat. Bill McKibbenhez hasonlóan joggal kételkedhetünk benne, hogy csak a „természet” okozza a nyári forróságot, az őszi szélrohamokat, a téli áradásokat vagy a tavaszi szárazságot.² Ugyanígy minden okunk megvan arra, hogy egy tarvágott erdő sivár, meggyalázott tájában vagy a tiszta víz és a friss levegő kemikáliákkal történő megmérgezésében a határtalan ostobaság jeleit lássuk. Ez ugyanis azt tanúsítja, hogy magát a színpadot – a földi életet – pusztítjuk el.

Ilyen rendkívüli időkben rokonszenvesnek találhatjuk a környezetfilozófus J. Baird Callicott felindult kijelentését, mely szerint

„a problémák, amelyek együttesen az úgynevezett »környezeti válsá-

got» alkotják, annyira általánosak, súlyosak és nehezen kezelhetőek, és olyan sokrétű módon erősítik egymást, hogy megfelelő és hatékony kezelésük immár nemcsak az ismert etikai felfogások alkalmazásának sürgető feladatát rója a filozófiára – amit már régóta meg kellett volna tennie –, hanem hogy gyökeresen újragondolja az erkölcselméletet (és az alapjául szolgáló metafizikát).³

A következtetés itt az, hogy az említett problémák az elmúlt korok metafizikai rendszerei ellenére – sőt miattuk – jelentkeznek, így ezek alkalmatlanok az előtünk álló feladat megoldására. Azonban, bár a „nem környezettudatos” magatartásra minden kultúrában találunk példát (legyen az az ősemberé vagy fejlettebb civilizációké),⁴ csak a legújabb századokra jellemző az a fajta ipari méretű pusztítás, amit nem a következményekkel szembeni tudatlanságból, hanem gyakran mindezek teljes tudatában hajtanak végre, és híján van bármiféle bölcsületnek, ami megfékezhetné.⁵ Hibát követnénk el tehát, ha nem vizsgálnánk meg *kellő alapossgal* a modern Nyugat létszemléletét, vagy ha túl korán elvetnénk valamely korábbi hagyományt.

A világban és a világgal szemben felveendő helyes magatartás – vagyis az etika – kérdése időtlen, és az erre adott választ mindig az önmagunkról és a mindenségről alkotott sajátos képünk határozta meg. Ezt a képet hagyományosan a vallás adta; a vallási etika pedig, amely az emberi cselekvést szabályok révén korlátozta, vagy az „erényes” viselkedésre való ösztönzés révén módosította, pusztán a *háttérben álló metafizikai elveket* tükrözi,

és az utóbbiak adnak érvényt neki. Ha a metafizika meggyengül, elkerülhetetlenül meglazul a neki megfelelő erkölcszövevény hűség is, és a hozzá való ragaszkodás neveléséges színben tűnhet fel. Mindazonáltal egy racionális és empirikus alapon nyugvó *világi* etika megalkotásának kísérlete – amit az utóbbi pár évszázadban célul tűztek ki – kétséges és ugyanakkor problematikus. Egyfelől, ahogy Nasr rámutat, egy ilyen etika erkölcsi jellegét rendszerint még mindig azok a normák adják, „*amelyeket a vallás csepegtetett a nyugati ember elméjébe.*”⁶ Másfelől pedig, ha a vallástalan racionális megközelítés határait kitoljuk – mint néhány gondolkozó tette, akik megkíséreltek kidolgozni egy környezeti etikát –, az olyan világot eredményez, amiben szinte lehetetlen észszerűen igazolni akár csak azt a tilalmat is, hogy ne öljük és együk meg egymást (más állatokhoz hasonlóan).⁷ Az ilyen fejlemények arra utalnak, hogy ha a vallás elveit figyelmen kívül hagyjuk, azon nyomban súlyos problémákkal kell szembenéznünk.

Az a hit, hogy a racionális értelem alkalmas ilyen kérdések megoldására, a görögség állítólagosan „vallástalan” örökségével kapcsolatos tévképzetre vezethető vissza. Tudjuk, hogy Szókratész az *Allamban*, a helyes filozófiai hozzáállás alapját kutatva – ami a bölcsesség (*szophia*) szeretete vagy az erre irányuló törekvés –, arra az álláspontra jutott, hogy ha az emberi lényt a *benső tudatosság* sajátos *állapota* vezetné, a világhoz is eleve helyesen állna hozzá. Azonban egy ilyen állapotot ugyanazok a metafizikai princípiumok határoznak meg, amelyek a vallást áthatják, és amelyek ugyanilyen bizonyosan nem a racionális értelem

alapulnak. A klasszikus filozófia túlzóan racionális megközelítése már egy ideje hajlik arra, hogy elfedje vagy tagadja, milyen nagy jelentőséget tulajdonítottak a megismerés nem-racionális formájának az olyan filozófusok, mint Platón vagy Arisztotelész. Csakugyan, ahogy Algis Uždavinys megállapítja,

„a modern nyugati filozófiát (...) a bevallottan vallástalan humanista mentalitás végzetes egyoldalúságán és a tradicionális bölcsesség alapvető félreértelmezésén keresztül módszeresen lecsökkentették egy dogmatikusan elfogult gondolkozásra. Az ókori filozófusok valójában arra törekedtek, hogy a szemlélődés révén megismerjék a kozmikus rendet és annak szépségét, harmóniában éljenek vele, és meghaladják az érzéki tapasztalat és a következtető gondolkodás által szabott korlátokat.”⁸

Az öko-filozófia hűebben tükrözi a nyugati filozófia kezdeti irányulását, mivel többnek tekinthető a környezeti jogok és az emberre háruló köteleességek rendszerénél, amennyiben egy sajátos, az egyén magatartását befolyásoló szemléletmódnak vagy tudatállapotnak is formát ad.⁹ Nagy érdeme, hogy túlnyúlik a szokványos történeti, földrajzi vagy ismeretelméleti megközelítések határain. Olybá tűnik, mintha az emberiség oktalan ifjúságában elkövetett tettei ellenére egyfajta bölcsesség örökösévé válna azáltal, hogy kapcsolatba került az elmúlt pár ezer év összes hitrendszere, eszméje és bölcselete által képviselt tudással. Az öko-filozófia e rendkívüli erőforrásalaphoz fordul abbéli igyekezetében, hogy meghatározza, hol

tértünk tévútra, és mit tehetnénk, akár még a „tizenegyedik órában” is. Vizsgált témája, széles perspektívája és lenyűgözően gyakorlati hozzáállása miatt nagyobb érvényt tulajdoníthatunk neki, mint a főáramú filozófiának.¹⁰ Utóbbi tekintetben a legalkalmasabb arra, hogy kifejezze a jelenkor törekvéseit, és választ adjon a szemléletváltozás sürgető igényére, ami talán megállíthatná a természeti világ folyamatos és ijesztő mértékű pusztítását. Callicott két évtizeddel ezelőtti megfogalmazása még mindig nagyon jól kifejezi ezt a törekvést:

„Nem remélhetjük már, hogy az igazság egybeesik majd a valósággal, [de] remélhetjük, hogy találunk egy intellektuális elméletet, amely minden eddiginél több tapasztalatunkat magyarázza meg, illetve foglalja rendszerbe, és ezt a korábbiaknál következetesebb módon teszi.”¹¹

Azonban egy ilyen szemléletmód, bár őszintesége és idealizmusa a mai környezetfilozófia számára is ösztönzőleg hathat, nem tárja fel a valóságot. Ha ugyanis az elmúlt korok bölcsességéhez való hozzáférésünk ellenére továbbra is egyetlen részleges és a többitől elütő nézőpont – a modern tudományé – nyugoz le minket, amely nemcsak ellentétes a hagyományos rátekintéssel, de megakadályozza, hogy befogadjuk a szóban forgó hagyományt, akkor vajon mondhatjuk-e, hogy nyitottak vagyunk minden tapasztalatra? Freya Mathews nagyon világosan fejezte ki ezt a ragaszkodást: „*ha egy új világnézet legitimitást kíván és gyökeret akar verni a [nyugati] kultúrában, így vagy úgy el kell nyernie a tudomány jóváhagyását*”; továb-

bá: „a tudomány hatókörét, valamint azokat az értékeket és attitűdöket, amelyeket a természettel kapcsolatban jelenleg képvisel, meg kell változtatni, de a tudomány valamilyen formában »hitünk értelmi alapja«”.¹² Amikor egy ilyen szemlélettel felvértezve próbálják megvédeni a modern tudomány által leírt világ legalább egy részét, hajlamosak figyelmen kívül hagyni olyan „absztrakciókat”, amelyek elképzelésük szerint nem tükrözik az ember vagy a természet valódi mibenlétét. Így bár elismerték a múlt és a jelen legtöbb világvallásának, eszmekörének és világnézetének értékeit, olyan fenntartható rendszereknek tekintve őket, amelyek utat mutathatnak számunkra a környezettel való kapcsolattartásban, az ökofilozófia nem riadt vissza attól, hogy elvesse ezeket, amennyiben nem tűntek helyesnek.¹³ És mint látni fogjuk, az efféle helytelenség általában a modern tudomány ítéletét tükrözi, vagy pontosabban a tudatosság azon módozatát, amit a tudomány fejez ki. Így a vallás vagy a modern tudomány érvénye mellett vagy ellen kardoskodók láthatóan véget nem érő vitája, melyet Hay mutat be *Main Currents in Environmental Thought* című művében,¹⁴ mindig újra és újra fellobban annak köszönhetően, hogy nem látják világosan a tudatosság szerepét a kérdésben. Még az is félrevezető, ha a „tudomány támogatóinak” és „ellenzőinek” szembenállásáról beszélünk, pontosan azért, mert ugyanazok a környezetvédők, akik ellen-szenvvel viseltetnek a modern tudomány gyakorlati következményeivel szemben, kötelességüknek érzik elfogadni számos állítását az ontológia és az ismeretelmélet területén, mivel saját ökológiai szemlélet-módjuk legelsősorban ezekre épül.

A vallás teljes figyelmen kívül hagyásának általában az az oka, hogy a világi vallási leírására úgy tekintenek, mint ami valamiképp a fantázia szüleménye, míg a tudományos világképet ennél igazabbnak gondolják.¹⁵ E felfogás naivitását mutatja, hogy képtelenek észrevenni, miszerint magának a tudománynak a gyakorlása is csak a világ egy bizonyosfajta érzékeléséből következhetett – amelynek éppen az a jellemzője, hogy kizárja az érzékelés más formáit.

Némelyek bizonyos fokig elfogadják a vallás által feltárt valóságot, vagy képesek jobban ráhangolódni. Így például Charles Birch és John Cobb a *The Liberation in Life* című kötetben¹⁶ Alfred North Whitehead folyamatfilozófiája alapján (amely maga is egy kísérlet volt arra, hogy megbirkózzunk a valóság gyökeres átértelmezésével, amit a 20. századi tudomány hozott) megpróbáltak kidolgozni egy olyan kereszténység-felfogást, amely semmilyen konkrét tanításhoz nem kötött, hanem evolucionista módon változhatnak hiedelmei. Vagy Warwick Fox a *Toward a Transpersonal Ecology*-ban elég meggyőzőnek találja a modern tudomány kozmológiáját ahhoz, hogy erre támaszkodva felvesse a természettel való azonosulás egy formáját.¹⁷ Ilyen esetekben felismerik ugyan, hogy a világban több érték van annál, amit a modern tudomány vizsgál, de úgy tűnik, azt már nagyon kevésbé vagy egyáltalán nem ismerik fel, hogy maga a tudományos megismerés talán éppen e valóság igazi mélységeinek eltakarására szolgált; vagy hogy elfedte a tudatosság e valóságnak megfelelő, és a valláson „belül” még mindig jelenlévő, alternatív módjának létezését; vagy ami még rosszabb, meg-

hiúsította, hogy ez a másfajta megismerési forma kifejeződésre jusson. Minden esetben, amikor nem veszik igazán tekintetbe a tudatosság e módját, azt találjuk, hogy a következtetés, amit levonnak, racionálisan érvényes, de – éppen mert elsiklanak fölötté – alapvetően téves. Így például Hay a nyugati vallást általában úgy tekinti, mint ami vagy szemben áll a környezetvédelemmel (a fundamentalizmus esetében), vagy érzéketlen iránta (mivel némely bibliai előírás és megfogalmazás a természet alárendeltségét sugallja, például hogy az ember „uralkodjon” a földön, „hajtsa az uralma alá”, vagy „féljen és rettegjen titeket a föld minden állata, [...] a kezetekbe adtam őket” [Ter 1,26; 9,2–3]).¹⁸ Ami pedig a keleti vallásokat illeti, úgy gondolja,

„nehéz nem arra a végkövetkeztésre jutni, hogy amikor egyéni és közösségi szinten el kell dönteni, az ökológiai szempontból helyes magatartást követik-e, a keleti vallási hagyományok nem-előíró jellege miatt az utóbbi nem tud meghatározó szempontként vagy akár csak befolyásoló tényezőként megjelenni a cselekvésben.”¹⁹

Az ilyen következtetések indokoltak lehetnek, ha azt nézzük, hogy általában véve hogyan működik ma a vallások *exoterikus* vagy külső dimenziója. Az ember könnyen beleun a sok próbálkozásba, amely „környezettudatosnak” próbál beállítani egy adott vallást azáltal, hogy tagadja a fent említettekhez hasonló parancsolatok meghatározó szerepét, vagy olyan tanításokra és szabályokra hivatkozik, amelyeket a hívők többsége nem követ. Ugyancsak siránkozhatunk azon

a tényen, hogy nincs elég vallási előírás, vagy hogy ezek nem megfelelőek. Ha azonban nem azt kutatjuk, miként lehet értelmezni egy vallást, hanem hogy miként értelmezhetnék *eredetileg*, akkor egy ezoterikus világ nyílik meg előttünk, ahol fellelhetjük a vallás (és a szépség) igazi mélységeit. Ez azt jelenti, hogy feltárul előttünk a megismerés alternatív módjának valóságos létezése, amely több mint megfelelő az ökofilozófia által kitűzött cél elérésére. És ugyancsak felismerjük, milyen végzetes kimenetelű a vallás és a modern tudomány kölcsönhatása – ami azt sugallja, hogy a kettő, mint azt Francis Bacon egykor kijelentette, kérelhetetlenül szemben áll egymással.

A tudományos megismeréshez való ragaszkodás azt jelenti, hogy vonakodunk megtenni az első lépést ebbe a mélyebb valóságba. A 21. század elején az ökofilozófia helyzetét úgy határozhatjuk meg, mint ami fordulat előtt áll. Egyik oldalon ott a modernista gondolkodás megszokott struktúrája, amelynek fő támogatója – a modern tudomány – meglehetősen sivár képet fest a világról és az emberben rejlő tudati lehetőségekről, és ami továbbra is a környezetpusztítást szolgálja találékonyságával, az emberi és a természeti világban is. A másik oldalon pedig az, amit talán elsőre homályosabb valóságnak gondolunk, mert a tudomány megvilágításában így jelenik meg. Ez a gazdagon díszített és sokszintű rend egy tudományelőtti létszemlélet öröksége. Az iránta való vonzódást mélyen érzett ragaszkodásunk ébreszti fel a tudomány számára idegen finom minőségek világához, egy anyagtalán birodalomhoz, amiről egykor a művészet, a költészet, a filozófia és a vallás beszélt. E birodalom

nyelve is ismeretlen a tudomány számára, és olyan ontológiáról tanúskodik, amivel az utóbbi nem tud mit kezdeni: a „Szép-ről”, az „Igazról” és a „Jóról” (Platón három valóságáról), a „Szellemről” és az „Isteniről”. Ha elmondhatjuk, hogy a környezeti mozgalom egyik kiváltóoka a természeti világ szépségére való érzékenységre, és a lerombolásával szembeni ellenszenv (mint azt a korábbi fejezetekben kimutattuk), akkor sikerült megtalálnunk, mi a közös a környezetvédelemben és e hagyományosabb, nem tudományos világértelmezésben. E megfelelésnek köszönhetően a szépség és a szépség érzékelése olyan mozgatóerőt jelent, amely gyökeres szemléletváltást idézhet elő az ökofilozófia megközelítésében. Követni a szépség útját annyit jelent, hogy felfedezzük valódi otthonát az időtlen értékek világában, messze eltávolodva attól, amit jelenleg oly’ valóságosnak gondolunk.

KÖRNYEZETI ETIKA ÉS ÖKOCENTRIZMUS

Az előzményeket figyelembe véve úgy tűnik, hogy az ökofilozófia mozgalmában²⁰ egy kényszerű irányulás és lendület jelenik meg. Az alapfeltevésből, miszerint az egész világ jólétét kell szem előtt tartani, valamint a tudomány „felfedezéseiből” már bizonyos szempontból logikusan következik, hogy végül egy ökocentrikus álláspontra fogunk jutni. Évszázadok óta különféle irányzatok közelítettek afelé, ami később a környezeti mozgalom formájában létrejött. Csakugyan visszamehetünk egészen a természet „tiszteletéig” – ez a jelenség a 18. század második felében ütötte fel a fejét – és a következő század

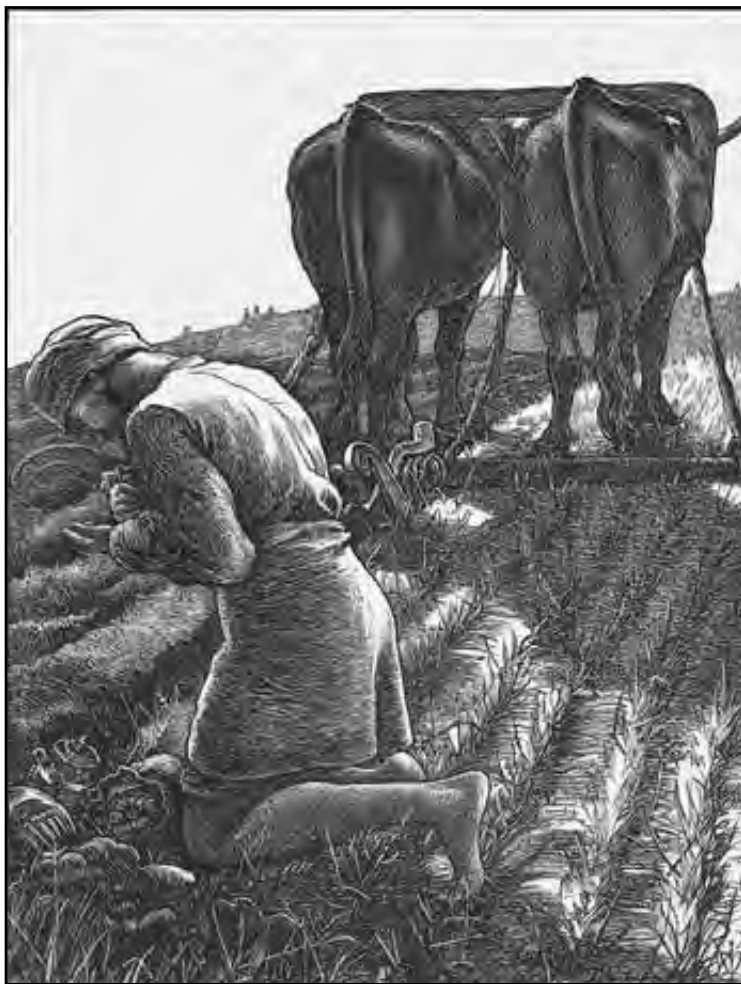
próbálkozásaiig, hogy nemzeti parkokban őrizték meg az érintetlen természet néhány területét. Az ökológia tudománya a 20. században lassanként tiszteletet ébresztett minden földi élet sokrétű és finom összekapcsolódása és egymástól való függése iránt.²¹ A század második felében a „mi” környezetünk kifosztása és beszenyvezése állt a fókuszpontban – ami jórészt az ipar termékeinek használatából, majd kidobásából fakadt. Ez az antropocentrikus és technológiai nézőpont – amely az emberek szükségleteire vagy igényeire hivatkozva próbált elősegíteni egyfajta környezettudatosságot²² – az 1970-es években hirtelen megkérdőjeleződött egy világosan megfogalmazott erkölcsi extenzionizmus megjelenésével, mely az etika hatókörét minden élő fajra kiterjesztette.²³ Az utóbbi fejeződött ki ama törekvésben, hogy mentsünk meg bizonyos veszélyeztetett fajokat, például a bálnákat, általában véve pedig hozzájárult annak elterjedéséhez, hogy az állatok jogaival foglalkozzanak. Az etikai megfontolások ilyen formája azonban nem volt képes kellőképpen biztosítani ama fajok és természeti megnyilvánulások védelmét és megőrzését, amelyek nincsenek kitéve a fájdalomnak és nem érző lények, mint például a fák, a hegyek vagy a folyók. Így ismerték fel, hogy az etikának minden életre, és végső soron a föld minden „életlen” elemére szintén ki kell terjednie – a folyókra, a hegyekre, a levegőre, még a maga egészében vett ökoszférára is.²⁴

A létezők iránti etikai érzékenység hozta felszínre a lényegi problémát mindenfajta hierarchikus rendszerrel. Az ilyen rendszerben elméletileg mindig fennáll a lehetőség, hogy az életközösség „fontosabb” tagjainak jogai többet nyomnak a latba,

mint azokéi, akiket csekélyebb jelentőségűnek tekintenek – még akkor is, ha az utóbbiak esetleg súlyosan veszélyeztetett helyzetben vannak, és másfelől fennmaradásuk kulcsfontosságú az egész rendszer stabilitásához. Ilyen módon, hogy az élet valamennyi elemét egy igazságos etikai rendszer hatókörébe vonják, és a hasonló problémákat leküzdjék, úgy gondolták, elengedhetetlenül szükséges, hogy minden életet, köztük az emberit is, valamiféleképpen etikailag egyenlőnek tekintsünk a többivel. Ez a kikötés megjelenhet saját morális megfontolásaink hatókörének kiterjesztésében,²⁵ vagy mélyebb szinten abban, hogy megpróbáljuk „látni” a természet belső értékét.

A belső érték elmélete a szokványos etikai határok teljes meghaladására tesz kísérletet. Ahelyett, hogy a természet a *mi* értékrendszerünk része lenne, s így saját döntéseink függvénye, az elmélet szerint úgy kell magunkra (és rendkívüli módon fajspecifikus érdekeinkre) tekintenünk, mint a természet alkotta nagyobb egység elemeire. Mindazonáltal a természetközpontú filozófia, vagyis az *ökocentrizmus* – mely Fox szerint „*azáltal kíván nem-emberközpontú lenni, hogy az emberi lényben pusztán a biotikus közösség egyik összetevőjét látja a sok közül, egyetlen szálat az élet szövédéjében, a bioszféra hálózatának egyféle csomópontját*”²⁶ – a földön élő emberek többsége számára

továbbra is elfogadhatatlan, még sok környezetvédő számára is. És nem valószínű, hogy a helyzet a jövőben megváltozik, nemcsak azért, mert az ököcentrizmus



Dalziel Brothers: *A rejtett kincs*
(*A mi Urunk, Jézus Krisztus példázatai*, 1864)

képtelen választ adni a nyomasztó társadalmi egyenlőtlenségekre vagy megbirkózni a kétségbeejtő gazdasági paradigmával, hanem mert nagyrészt figyelmen kívül hagyja, milyen óriási szerepet ját

szik a hagyományos vallási világkép egy adott etikai felfogás kialakításában.²⁷ E világképhez való hűség nem abból fakad – mint az ököcentrizmus képviselője feltételezné –, hogy meg szeretnénk védeni az emberi érdekeket a nem emberi világéival szemben, hanem abból, hogy *per se* [önmagában] akarjuk megőrizni az emberi lényt.

Amikor az 1980-as években a szociális ökológus Murray Bookchin először gázolt bele az antropocentrikus és az ököcentrikus szemléletet képviselők vitájába, rendkívül kritikus volt az ököcentrikus álláspont érvényét illetően. A mélyökológia ellen intézett támadásában a közönséges gyalázzattal szembeni felháborodás hangján beszélt, melyet akkor érzünk, ha olyasminek vagyunk a tanúi, ami az emberi természetet tett erőszaknak tűnik:

„Látszólag nincs felemelőbb, ártatlanabb és feddhetetlenebb kijelentés, mint a »mindnyájan egyik vagyunk« közhelye. [De] (...) a »közösségnek« ez a mindent magába foglaló meghatározása eltörli mindazokat a sokrétű és mély értelmű különbségeket, amelyek az állat- és a növényvilágot, mindenekelőtt pedig a nem-emberi és az emberi közösségeket elválasztják egymástól. (...) [Az ököcentrizmus] lényegében tagadja vagy lekicsinyli az emberi lények egyedülálló voltát, az emberi szubjektivitást, racionalitást, esztétikai érzékenységet, és e rendkívüli faj erkölcsi képességét.”²⁸

A humanisták által ünnepelt *emberi* minőségek és a mélyökológia „*megkülön-*

böztetés nélküli kozmikus éjszakájának”²⁹ illetően összevetése és szembeállításá Bookchin részéről emlékezetünkbe idézheti Shakespeare *Hamlet*jének nihilizmusát:

„mily remekmű az ember! Mily nemes az értelme! Mily határtalanok tehetségei! Alakja, mozdulata mily kifejező és bámulatos! Működésre mily hasonló egy angyalhoz! Belátásra mily hasonló egy istenséghez! A világ ékessége! Az élő állatok mintaképe! És mégis, mi nekem ez a csipetnyi por? Én nem gyönyörködöm az emberben.”³⁰

Az ököcentrizmusban a környezet miatt feladjuk azt a nézetet, hogy az emberek a főszereplők a világ színpadán, és a többi pusztá háttér. A színészeket arra kérjük, hogy ne „sajátítsák ki” a színpadot, és ne adjanak elő szenvedélyes monológokat saját bajaikról, hanem nézzenek szét egy kicsit, és lássák meg, amiről eddig nem vettek tudomást. A forgatókönyv most már más, nem emberi karaktereket is tartalmaz. A darabot újrarendezték, hogy senki se legyen benne főszereplő.³¹

Bár nem gondolhatjuk, hogy Bookchin humanistaként és a tudomány szószólójaként képes lenne megvédeni az emberi sajátosságok teljes skáláját, amiről egy hagyományos vallási emberkép tanúskodik, mindazonáltal érvelése jó meglátásokat tartalmaz, és rávilágít annak egyik következményére, ha egy ököcentrikus megközelítést akarunk magunkévá tenni. Legmélyebb szinten ez ellentmond a természetnek, amit tapasztalunk, akár magunkban, akár a minket körülvevő világban. Az ököcentrizmus

elfogadása nem pusztán az ember és a világ hagyományos felfogásának elutasítását jelenti, hanem hogy olyan nézőpontot tekintünk sajátunknak, amely *a modern tudomány megfigyeléseinek sajátos olvasatán* alapul.

Amikor Hamlet elveti mindazt, ami az ember, vagy amivé lehet, úgy dönt, hogy helyette csak egy oldalát veszi figyelembe: földi természetét. Ha pusztán mint anyagi létezőt tekintjük, való igaz, hogy az ember porból lett és porrá lesz. *Mutatis mutandis* ugyanilyen módon kell az ököcentrizmus filozófiájának a külső formára vagy anyagiságra összpontosítania ahhoz, hogy működőképes legyen, minthogy ez az egyetlen dolog, amivel minden élő és élettelen létező rendelkezik. Félre kell tennie azt a nyilvánvaló bizonyosságot, hogy létezik a *vertikális* dimenzió – az élet és tudatosság egyre nagyobb komplexitása különböző életformákban, valamint a tudat benső, főként emberi hierarchiája (öntudat, képzelet, racionális értelem, és ami a vallási beállítottság vonatkozásában a legfontosabb: az intuitív intellektus) –, annak érdekében, amit a világ lapos, kétdimenziós képének tekinthetünk.

Nem nehéz megtalálni, miben gyökeres az a gondolatrendszer, amely hisz abban, hogy száműzni lehet a hierarchián alapuló hagyományos világképet. Fox el is árulja:

„ahol lehetőségünk nyílt rá, hogy a valósággal összevetve ellenőrizzük antropocentrikus előfeltevéseinket, újra és újra felfedeztük, hogy ezek a nézetek – amelyek a leginkább meghatározták saját helyzetünk megértését a dolgok összességében –

empirikusan tévesnek bizonyultak, s ennél fogva a világra vonatkozó elméleti tudásunk fejlődése szempontjából katasztrofálisnak. Nem élünk az univerzum középpontjában, és nem vagyunk biológiailag függetlenek a többi teremtménytől. (...) Pszichológiai, szociális és kulturális szempontból sincs *minőségi* különbség köztünk és a többi állat között, és (...) nem mi vagyunk az evolúció »végpontja«.”³²

Úgy tűnik, hogy Kopernikusz és Darwin, valamint Freud, Jung és a későbbi filozófusok felfedezéseiben emberi mivoltunk fokról fokra történő „leértékelődését” kellene felismernünk, az ököcentrikus filozófia pedig e felfedezések egyfajta logikai következményeként foglalja el helyét. A tudományos empirizmus e sajátos „érvelése” természetesen nem deduktív jellegű, hanem egy meglehetősen roszkatag induktív következtetésen alapul, amely nagyon kevés premisszára épül.³³ Továbbá, ami magát a tudományt illeti, a szóban forgó „felfedezéseket” józan fejjel megítélve gyakran úgy értelmezték, mint az emberiség fejlődésének bizonyítékát, fenntartva ily módon egy antropocentrikus rátekinésmódot. Mennyiben is ment végbe tehát, mint gondolják, ez az állítólagos leértékelődés?

A MODERN TUDOMÁNY

Bármelyik nagy tudós elmét tanulmányozzuk, szembesülünk egy már-már paradox dologgal. Sajátos megfigyeléseik látszólag kiterjedtebb, részletgazdagabb és összefüggőbb világot vagy univerzumot eredményeznek, jóllehet ezt a fi-

gyelem fókuszának leszűkítésével érik el, egyfajta redukcionizmus és analízis révén. De a paradoxon megoldódik, amennyiben tekintetbe vesszük, hogy a világ csak egy irányban nyílik meg ilyen módon:



Mariano Fortuny: A botanikus – egy ember a kert összetételét vizsgálja (1860–1870 körül)

„horizontálisan”, az anyagiság felé. Ha azt a képet nézzük, amit a tudomány jelenít meg előttünk, csak a mérhető dolgokat látjuk, hiszen mindazon minőségeket, amelyek nem mérhetőek, ez a kép vagy nem foglalja magában, vagy a mennyiség álruhája mögé rejti. Így bizonyított

például a matematika és néhány tudományos eszköz a heliocentrikus felfogást, és szüntette meg a mozdulatlan Földet körülvevő planetáris „szférák” hierarchiáját. És bár nem cáfolta egy nem-anyagi, „vertikális” létdimenzió lehetőségét, a hit, miszerint az empirikus megismerést kizárólag az érzékeink által feltárt valóság mérhető jellegzetességei határozzák meg, mégiscsak azt a benyomást keltette, hogy az empirizmus aláaknázza az előbbi érvényét.

Továbbá, ha az élőlények tisztán anyagi (mérhető) elemeit tanulmányozzuk, mint Charles Darwin (1809–1882) tette, magától értetődően a pszichológiai, fiziológiai és biológiai hasonlóságok és párhuzamok számtalan fajtájával szembe-sülünk. Egy ilyenfajta megközelítés már Darwin előtt ahhoz a nézethez vezetett, hogy az életformák egyfajta evolúciója ment végbe az idők során. Darwin ötlete az átalakulás folyamatát vezérlő mechanizmust illetően – természetes kiválasztódás – ismét csak egyre inkább háttérbe szorított egy másik lehetőséget, mely a szubtilisabb valóságok működésén alapult. A darwini elmélet azáltal, hogy hipotetikus felvázolt egy törvényt, mely lehetővé teszi, hogy az élő anyag az idők során új formákat vegyen fel, közvetett bizonyítékot kínált és sokakat meggyőzött arról,³⁴ hogy a világban látott dolgok magyarázatához nincs szükségünk olyasfajta Teremtőre, amelyet például William Paley számításba vett.³⁵ Mivel az életnek – amely ebben a megközelítésben immár az anyag járulékos jelensége – kényszerűen reagálni kell „a természet erőire” – az anyagi erőik-

re –, meggyökeresedett a gondolat, hogy az evolúció nem teleologikus, hanem véletlenszerű és irány nélküli. Habár a természet képes volt ilyen módon létrehozni a *Homo sapiens*t más fajokból, ugyanígy el is térhetett volna ettől az iránytól, teljesen más életformákat teremtve.

A Darwinhoz köthető eszmei forradalmat követően a tudomány különböző területei – amelyek mindegyike a mérés módszerén alapult – egybefonódtak,³⁶ és világossá vált, hogy az anyagi evolúció elgondolása az egész világegyetemre alkalmazható. A fizikai és kémiai kutatások kéz a kézben feltérképezték, hogyan alakult ki a „szingularitásból” a csillagokkal teli űr, majd hogyan jöttek létre a csillagok hidrogéntüzelésű kemencéjében az elemek, majd pedig a bolygók. A geológia leírt egy folyamatot, amelynek során az alapelemekből összetevődött anyagok egy kataklizmaszerű erő hatására az élettelen kőzetből olyan vízzel és légkörrel rendelkező világot alkottak, amely így alkalmas az élet meghonosodására. A kémia és a biológia ecsetelte, miként keletkezett az élet az egyszerű kémiai vegyületekből, és nyomon követte, hogyan váltak egyre bonyolultabbá az idők folyamán. A külső formában megmutatózó ilyenfajta komplexitás ugyanakkor „programozott” volt, és viszonylag egyszerű törvények vezérelték, amelyek a sokkal kevésbé bonyolult kémiai alapvegyületek sajátos elrendeződéséből fakadtak. Valójában nemcsak az élet, hanem az élőlényekben megnyilvánuló összes szubtilisabb képesség – a tudatosság magas szintjeit is beleértve – visszavezethető lett a sokkal egyszerűbb összetevők időbeli alakulására és kölcsönhatására: molekulákra, elemekre és atomokra, amelyek „a

természeti törvények” belső tendenciáinak feleltek meg. Így párhuzamot vonhattak az emberi és állati lélek között, mivel mindkettőnek ugyanaz volt az eredete és oka. Figyelembe véve, hogy manapság az emberi tevékenység minden területén szinte kivétel nélkül elfogadják és helyeslik a világegyetem e sajátosan evolucionista felfogását, ami másfelől szöges ellentétben áll minden korábbi világgéppel, egyáltalán nem indokolatlan az „evoluzionizmus” megnevezés használata a tradicionális szerzők részéről.³⁷

ÖKOLÓGIA

Az ökológia mint tudományos diszciplína, amelynek fogalmai, elméletei és be látásai a legnyilvánvalóbb hatást gyakorolták az ökofilozófiára, az előbb említett különféle tudományágak szintézisének tekinthető. Ilyetén módon megörökölte a világ alapvetően materialista szemléletét, az anyag evolúciójának elgondolását, és hogy a külső anyagi formával kell leginkább foglalkozni.

Az egyedi organizmusok kölcsönhatásainak és kölcsönös kapcsolatainak vizsgálata a 19. század második felében és az egész 20. század folyamán egyre részletesebb és kidolgozottabb elméleti magyarázatokat kínált a természet működésmódjára. A kutatás a növényekkel kezdődött, majd kiterjedt az állatvilág ökológiájára. Az *ökoszisztéma* – mint bizonyos számú fajból és környezetükből álló tetszőleges egység – elgondolása megmutatta, hogyan függ egy adott rendszer működése alkotórészeinek kölcsönhatásától. Egy ökoszisztéma minden esetben beilleszthető volt egy nagyobbba, és bár az „emberi beavatkozás” és „irányí-

tás” fogalmai arra utaltak, hogy továbbra is fennáll a különbség a természet és az emberi megfigyelő között, végeredményben azt feltételezték, hogy az emberek az egész környező világgal egységes egészet alkotnak.³⁸ A Gaia-elméletben³⁹ a kölcsönhatás és kölcsönös függés nagyon átfogó szintjét állapították meg; az egész bio-, öko- és atmoszféra egyetlen létezőnek tekinthető. A Nap adja az energiát a rendszer működéséhez, viszont az élő és „élettelen” anyag folyamatai oly módon mennek végbe, hogy a hőmérséklet abban a meghatározott tartományban maradjon, ami még alkalmas az életre, annak ellenére, hogy időközben a Nap hőteljesítménye egyre növekszik.⁴⁰ Mint azt az ökológus Stephan Harding világgossá teszi, a globális ökoszisztémában nem kell valamilyen tudatosság vagy teleológia kifejeződését látnunk, hanem az a kiválasztódás darwini elve szerint működik.⁴¹ Mindazonáltal az élet itt már nemcsak reagál a külső erőkre; ezek jelentős részben neki magának köszönhetőek. Az egész olyan szorosan összefonódik, hogy jobbára értelmetlen kiemelni belőle két különböző elemet: az életet és egy külső környezetet.

Mármost ha Gaiát az élet világekorszakokon átívelő egyetemes kibontakozásaként fogjuk fel, akkor folyamatos működése szempontjából nem lehet minden faj lényeges vagy akár csak szükséges. Ironikus módon a rendszerint majdhogynem jelentéktelennek tartott fajok ebben a megközelítésben óriási jelentőségre tesznek szert. Például a tápláléklánc legelején lévő, mint az óceánok fitoplanktonja. De Lovelock szerint feltehetően a kontinentális talapzatok „élettelen” iszapja is nélkülözhetetlen.⁴² E rátekintés tehát

ökocentrikus szemléletet támogató világfelfogást eredményez, és azt gondolhatnánk, döntő érvet kínál az ember leértékelésére.

Mindazonáltal emlékeznünk kell arra, hogy Lovelock, ahogy az összes többi „ökológus”, a tudomány által lefektetett paramétereken belül mozog, és ilyen módon nem is láthat mást a természetben, mint számszerűsíthető adatokat. Az ökológia az elkülönült formákat, külsődleges alakulásokat, tevékenységeket és folyamatokat vizsgálja, méri, rendszerezi és lajstromozza az ökoszisztémán belül, gondosan ügyelve arra, hogy elkerülje az „értékkel” kapcsolatos ítéleteket. A természet működését – az egyedek, fajok, populációk, életközösségek és ökológiai rendszerek közötti kölcsönhatásokat – úgy tanulmányozzák, mintha egy gép lenne, aminek sok mozgó alkatrésze van, és gyakran ténylegesen ehhez is hasonlítják.⁴³ Jóllehet a legtöbb ökológus valószínűleg nagyon is tudatában van annak, hogy léteznek olyan értékek, amelyek igen kevésbé számszerűsíthetőek – például az élet⁴⁴ és a tudatosság –, és talán időnként elragadja őket (ahogy mindenki mást) az általuk vizsgált valóság szépségének és mélységének érzése, felvetve bennük a gyanút, hogy a természet különböző elemeinek vagy a természetnek mint egésznek az értelme és jelentősége másutt van, nem a mérhető dolgok rendjében. De végső soron e szempontoknak és „érzéseknek” nincs valódi érvényük az ökológia számára; nem tartoznak a vizsgált dolgok körébe, és nem is illeszthetők be az ökológia szigorúan tudományos diszciplínájába.⁴⁵ Ez pedig megerősíti azt, amire Leopold rávilágított: az ökológus *„ugyanolyan érzéketlenné válhat a miszté-*

*riumok iránt, amelyekben segítkeznek, mint egy temetkezési vállalkozó.*²⁴⁶

Mind a mai napig bevett dolog a főáramú tudományban, hogy a világegyetem elképesztően összetett, bonyolult, kifinomult, hajszálpontos, sokrétű és célirányos működését, valamint dinamizmusát, tudatosságát és megrendítő szépségét egyesek a tudattalan anyag összetevőinek belső természetével és néhány törvényével akarják megmagyarázni, adott esetben az önelégültséggel határos módon:

„Figyelemreméltó, hogy ha hozzászokunk a gondolathoz, miszerint azért vagyunk itt, mert a természetes kiválasztódás folyamata révén kifejlődtünk a kémiai vegyületekből, a modern világ problémái egészen új megvilágításba helyeződnek.”²⁴⁷

Sok vezető tudós újra és újra hangot ad felháborodásának az ilyen kijelentéseket tevő kollégákkal szemben.⁴⁸ Sajnos, a matematikai empirizmus és redukcionizmus mellett elköteleződött elme oly mértékben hozzászokik korlátozott látásmódjához a világ egy adott módon történő vizsgálata érdekében, hogy gyakran azt képzelet, nemcsak egy mögöttes struktúrát magyarázott meg ezzel, hanem a valóság végső mibenlétére – az ember és a világ lényegére – is fényt derített.

A LEÉRTÉKELÉS TÉVEDÉSE

Amikor az ökofilozófia az ökocentrizmus támogatására a tudomány metanarratíváját használja – amelynek végső megfogalmazásai manapság egy Gaia-szerű

ökológiai perspektívát írnak le –, ezzel a látásmód ugyanilyen korlátozása mellett dönt, egy konkrét cél érdekében. Egy matematikai egyenletéhez hasonló egyenlőségjelet tesz a világ (vagy az ökoszféra) életének megőrzése és a között, hogy a világ minden elemének jogait egyenlő mértékben figyelembe kell venni. Az „egyenletet” megvizsgálva látjuk, hogy kizárólag mennyiségi elemek szerepelnek benne. Amennyiben a hagyományok hierarchikus rátekintésére jellemző egyéb jellemzőket is figyelembe vesznek, a végeredmény szempontjából nem tartják lényegesnek azokat. Ha az emberek mint a *Homo sapiens* faj egyedei nem fontosabban a globális ökoszisztéma működése szempontjából, mint tetszőleges számú másik faj, akkor nem tarthatnak igényt etikai felsőbbbségre velük szemben. Így a materiális egyenlőségből etikai egyenlőséget csinálnak, és ezt minden egyéb rovására érvényre juttatják. Akkor hát az ember szóban forgó leértékelése valamilyen szemfényvesztés?

Először is tisztáznunk kell, hogy nem vitatjuk egy olyasfajta megközelítés érdemeit, amilyen az ökocentrizmus – vagyis egy olyan megközelítést, amely nemcsak eszköznek tekinti a dolgokat, nem emberközpontú, és tiszteletben tartja azt, amivel minden élet hozzájárul az egészhez. De bármilyen becses is az ökocentrizmus mögött álló szellemiség, látni kell, hogy amikor a tudományos redukciók és mérések eredményein keresztül elérkeznek hozzá, számos minőséget figyelmen kívül hagynak. Persze az ökocentrizmus nem kimondottan arra törekszik, hogy leértékelje az ember mindazon különleges képességeit, *amelyeket egyáltalán el tud képzelni*. A célja inkább annak az

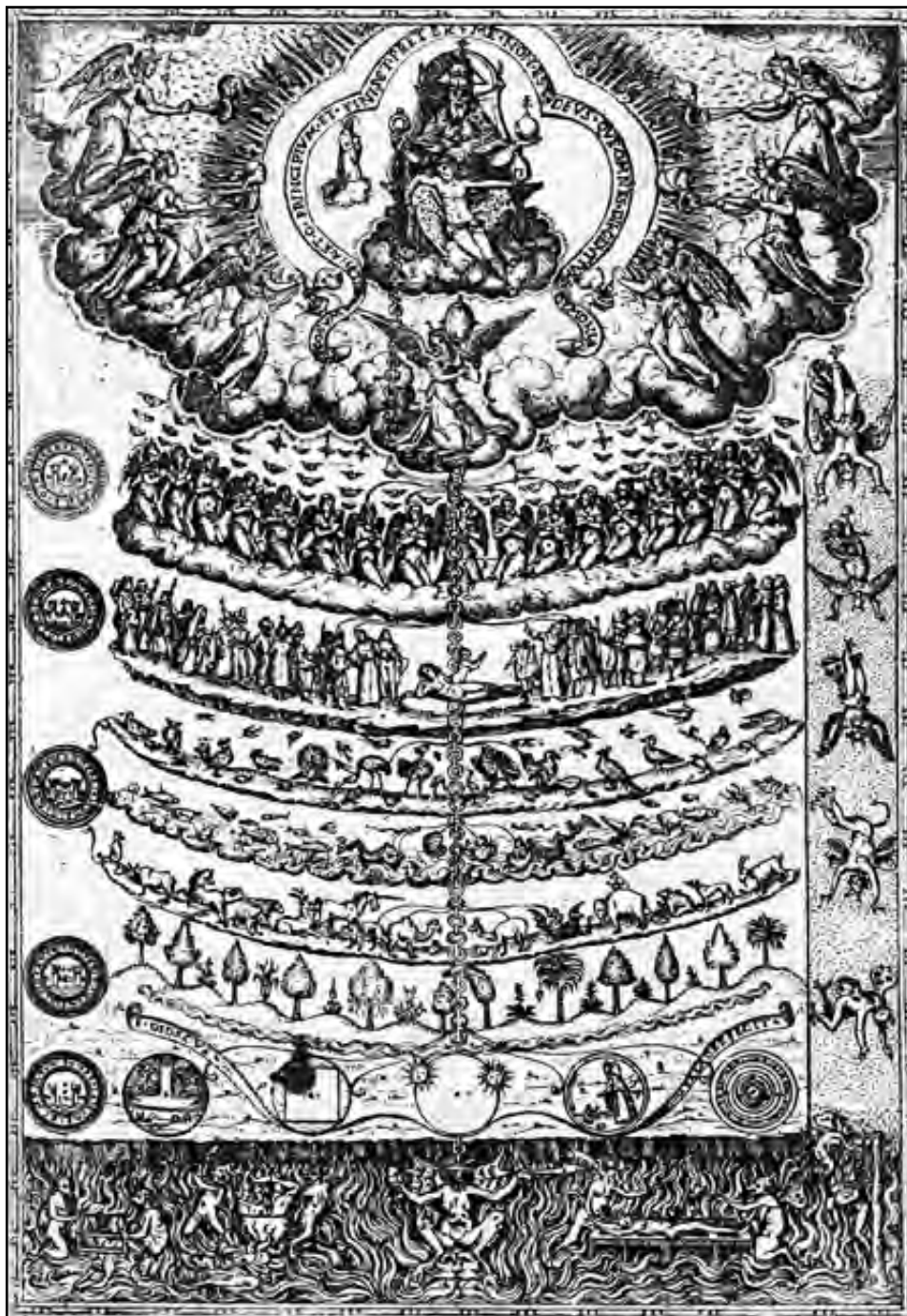
elutasítása, hogy ezek bármiféle változást vonjanak maguk után a dolgok etikai megítélhetőségében. Mindazonáltal fel kell tennünk a kérdést, vajon a tudományos látásmód alkalmazása nem azt eredményezi-e, hogy csak korlátozott módon vagyunk képesek felfogni, miben állnak a szóban forgó képességek, és ezáltal át-tételesen abba az irányba befolyásolja az öko-filozófusokat, hogy ne tulajdonítsanak jelentőséget a többi fajtól való különbözőségünknek, és így jussanak a végkövetkeztetésekhez?

Mivel a tudományos empirizmus és redukcionizmus a dolgok mennyiségi arculatára helyezi át figyelmünk fókusz-pontját, a tudomány újabb és újabb *fel-fedezései* (amelyek elképzelésük szerint az „anyag” természetét tárják fel) ugyanany-nyira tekinthetők *fátylaknak* is; nemcsak felfednek egy másik valóságot, hanem el is takarják mindazt, ami még ott lehet. Mivel kizárólag arra összpontosítanak, ami mérhető, a világ nem mérhető minőségeit illetően két lehetőség marad: vagy teljesen megtagadják, vagy lefokozzák azokat egyfajta homályos valósággá az individuális tudatban; *lelki* állapot lesz belőlük. Mivel egyre inkább hozzászokunk, hogy különbséget tegyünk az anyagi és a mentális létezők között, megfeledezünk arról, hogy e megkülönböztetés volta-képpen mesterkél. Az „anyag”, amiről a tudomány beszél, valójában nem a tudománytól *függetlenül* létező dolog. A tudósok nem fedezték fel, hogy *pontosan mi* az anyag; és nem is vizsgálják semmi olyas-mit, amit „anyagnak” lehetne nevezni. A tudomány inkább *meghatározta, mi az anyag*, az általa alkalmazott, mérésen alapuló vagy matematikai megközelítésben. Ha csak a mennyiségi adatokat látjuk, az

olyan, mintha kontaktlencsét kezdenénk hordani, ami csak a szürke különféle árnyalatait engedi látni, és végül azt állítá-nánk, hogy a szín nem valóság, hanem a képzelet szüleménye.

Történeti szempontból így „tűntek el” fokról fokra a világból a szubtilisabb ontológiai állapotok – melyek létét a filo-zófusok a modern tudomány eljövételét megelőzően még elismerték –, és kezdtek visszahúzódni egy belső, „lelki” területre. Az istenség – mely egykor a létezés végső alapja volt – száműzetett, akárcsak a szépség megfoghatatlan minősége, miközben az érzésekről, amiket inspiráltak – csodá-lat, áhítat, szeretet, öröm, nyugalom, alá-zat és egyfajta szentségérzet – nem hitték el többé, hogy az előbbieik *érzékeléséből* fakadnak, hanem úgy vélték, eredetük az emberi tudatban van. A külső és bel-ső világ elmés megkülönböztetése talán elfogadhatónak tűnhet, és igazolja egy olyan osztályozási rendszer létjogosult-ságát, amiben bizonyos dolgokat kevésbé valóságosnak tekintünk, mint másokat. De csak addig áll fenn, és addig koherens, amíg a mérés módszerében hiszünk.

Még a tudomány fő narratívája, a világegyetem evolucionisztikus kibonta-kozása sem annyira e kettősség érvényét bizonyítja, hanem inkább függvénye annak. Ebben a modellben a hidrogén egyszerű szerkezete – a nukleáris kemen-cében, amit a gravitáció hatása alatt létre-hoz – héliummá „fejlődik”, majd sorban alakul ki belőle minden egyes elem, egé-szen a vasig. Az elemteremtés a szuper-nóvák kitörésében fejeződik be. Létrejön egy naprendszer egy Földhöz hasonló bolygóval, majd következik a molekulák komplex körforgása gáznemű, folyékony és szilárd formában. Megjelenik az élet,



A létezés nagy láncolata Didacus Valades Rhetorica Christiana című művében (1579)

aztán pedig az egyre bonyolultabb és finomabb érzékszervek. Végül a kellőképpen komplex organizmusokban létrejön a tudatosság, és egyre szubtilisabb formákban nyilvánul meg. A fokozatos felemelkedés végső állomásai, úgy tűnik, az emberi lényben fejeződnek ki a legtokeletesebben.

Bizonyos szempontból tehát *tényleg* hierarchikusan felépülő ontológiával állunk szemben, amely megerősíti az emberiség felsőbbségét. Az ökofilozófia azonban helyesen érzi, hogy ez a felsőbbség csekély jelentőséggel bír, ugyanakkor pedig az anyag elsőbbségén alapszik. Ha a nem anyagi minőségek – amelyeket a tudat megnyilvánulásainak körébe sorolnak – nem jelentenek többet, mint az anyagi világban látható felemelkedő mozgás meghosszabbítását, akkor logikusnak tűnik az az állítás, hogy lényegileg minden dolog egyenértékű. Mindazonáltal eme állítás igazolását szolgáló, mostanság elfogadott kozmológia maga is azon az előfeltevésen alapul, hogy a mérhető dolgok valóságosabbak; a világ, amelyben az anyag teremti a tudatot, abból a hitből születik, hogy az anyag mérhető tulajdonságok révén meghatározott valóság. Így egyfajta körkörös érvelést hoztak létre, amely egy érvényes világkép illúzióját kelti. Ez csak addig kerülheti el az összeomlást, amíg érvényesnek hisszük a mérhetőség premisszáját. Semmi sem indokolja, hogy így tegyünk, és intuíciónknak – jogosan felháborodva azon az elszegényített és láthatóan feje tetejére állított világon, amit ez az előfeltevés maga után von – azt kell kutatnia, hogyan lehet lerombolni egy ilyen rendszert.

A *létezés láncolatának* tudományelőtti hagyománya, amit ilyen vagy olyan

formában a világ metafizikai tradíciói fejtettek ki, nemcsak objektív valóságokként osztályozza a tudat számára ismert összes nem mérhető minőséget, hanem mivel az Egység avagy az Istenség közvetlen megnyilatkozásain alapul, teljesen megfordítja a tudományos megismerés által feltételezett sorrendet. Az anyagi-ság bázisán álló és anyagi összetevőkből felépülő hierarchia helyett mintegy a felülről lefelé történő kibontakozást veszi alapul. Ha úgy képzeljük, hogy az ontológiai hierarchia e tradicionális leírásának nincs sokkal több alapja a mérő ábrándozásnál, az azt jelenti, hogy az indokoltnál sokkal nagyobb jelentőséget tulajdonítunk a tudományos módszernek. Akik ragaszkodnak ahhoz, hogy a „magasabb” világokat a tudomány által elfogadott anyagi valóság mintájára fogják fel, majd pedig ostoba módon bizonyítékot követelnek objektív létezésükre, csak azt árulják el, hogy fogalmuk sincs ezek ontológiai lehetőségéről, és képtelenek felismerni a tudományos megismerés korlátait. A tudomány számára pusztán – és pontosan – azért marad rejtve a valóság e másik rendje, mert tudományos mérésekkel megközelíthetetlen. Nem a tudomány hibája, hogy módszere nem alkalmas a Lét hierarchiájának átfogó megismerésére, de tévedés azt feltételezni, hogy alkalmasnak kell lennie.

RACIONÁLIS ÉRTELEM ÉS TAPASZTALÁS

Ha elhagyjuk a tradicionális szemléletmódot a tudományos rátekintés kedvéért – mint azt a filozófia a modern tudomány hatására kénytelen volt megtenni

–, amely szerint a világ számos megnyilvánulásának *eredete és helye* az individuális tudatban van, elkerülhetetlenül arra a következtetésre jutunk, hogy Leopold tévedett, és a szépség szubjektív. Az ökofilozófia pontosan ezt az álláspontot képviseli elkötelezetten: a Leopold által vallott szépséget vagy figyelmen kívül hagyja, mivel nem mérhető olyan módon, mint az „integritás” vagy a „stabilitás”, vagy pedig úgy kezeli, *mintha* valóságos lenne. Így amikor Callicott Leopold táj-esztétikáját értékeli, az esztétikai élményt érhető módon kiterjeszti a látható dolgok határán túlra:

„A környezet természetes szépségének élvezetében részt vehet a fül (az eső hangjai, a bogarak, a madarak, vagy maga a csönd), a bőr felülete (a Nap melege, a hűs szellő, a fű, a szikla vagy a homok tapintása), a fül és a nyelv (a virágok illata, a bomlás szaga, a növényi nedvek és a vizek íze).⁷⁴⁹

„*De nem elég* – mondja – *pusztán megnyitni az érzékeket a természeti ingereknek, és élvezni azokat*”.⁵⁰ Mivel a szépség érzékelése „*magában foglalhatja az elmét, a felfogóképességet is, (...) az ökológia, a történelem, a paleontológia, a geológia és a biogeográfia – mindegyik a tudás vagy ismeret egy-egy formája – belépnek a közvetlen érzéki tapasztalat területére, és nyersanyagot adnak a »díszelethez«.*” Callicott azt állítja, hogy a táj-esztétika „*a fogalmi sémák és az érzékelés finom összjátékát*” jelenti.⁵¹ Más szavakkal, a gondolkodás oly mértékben áthatja a tapasztalást, hogy „*amit tapasztalunk, ugyanannyira gondolkodásmódunk terméke, mint amennyi-*

re érzékszerveink által meghatározott, és környezetünk sajátos tartalmát képezi”.⁵² Callicott saját tapasztalata szerint a természet szépségében „*valamilyen módon a kölcsönösen egymáshoz kapcsolódó eleven alkotórészek szerves és zárt egysége érhető tetten*”. Mindazonáltal „*ezeket a kapcsolatokat és viszonyokat nem közvetlen módon érzékeljük az esztétikai élmény pillanatában, hanem elméletileg tudjuk és belevetítjük. (...) Ez a fogalmi tevékenység teszi teljessé az érzéki tapasztalást, és emiatt válik az utóbbi határozottan esztétikai jellegűvé.*”⁵³

Callicott nem akar arra a tagadólagos álláspontra helyezkedni, hogy a szépség valójában nem része a természetnek. Mindazonáltal megközelítésében az esztétikai tapasztalat magasabb szintjei attól függenek, ahogyan mi magunk saját egyéni *fogalmainkon* keresztül értékeljük a természeti formákat. De mint láttuk, Leopold számára a szépség a világ egy megnyilvánulása, és nincs szükségképpen megfelelés közte és a fogalmi tudás között. A szépséget érzékeinkkel látjuk, nem racionális értelmünkkel; ily módon ha különböző szinteket foglal magában, ez az *érzékelés* avagy a *nem* racionális tudatosság hierarchiája – ami egy ontológiai hierarchiának felel meg.

Egy olyan világban, ahol az elmét vagy a racionális értelmet tekintik az érzéki tapasztalatok közvetítőjének – kimagasló jelentőséget tulajdonítva neki –, anakronisztikusan hangzik az az elgondolás, hogy lehet *közvetlen módon érzékelni a dolgokat, úgy, ahogy vannak*, függetlenül a racionalitástól. A nyugati filozófia Kant óta együtt él azzal az elképzeléssel, hogy érzéki és racionális képességeink egyaránt korlátozottak – ő mutatta meg,

hogy a racionális elme rávetíti az érzéki benyomásokra saját *a priori* kategóriáit, így elkerülhetetlenül módosítja azokat. Habár hajlott arra, hogy elképzelje a *noumenont* (*Ding an sich*, a 'magábanvaló dolog'), az volt a meggyőződése, hogy nem rendelkezünk az érzékeléséhez szükséges képességgel. Ez a konklúzió elkerülhetetlennek tűnik, jóllehet éppen a racionális megismerési folyamatok kizárólagos alkalmazása miatt kell erre a végkövetkeztetésre jutnunk. Ahogy korábban megjegyeztük, a filozófiai irányulást eredetileg nem a tudatosság racionális módjába vetett szélsőséges hit határozta meg. Frithjof Schuon megállapítása szerint:

„A racionális értelem természetét tekintve formális, működési módját tekintve pedig formalista; fogalmi megkötésekkel, alternatív lehetőségek felvetésével és kizárásával, vagyis

– mondhatnánk – részleges igazságokkal operál. (...) a lényegi valóságokat csak következtetések levonásán keresztül érinti, de nem képes szemtől szemben látni; nélkülözhetetlen a nyelvi megfogalmazáshoz, de nem jelent közvetlen tudást.”⁵⁴

A fentiek alapján szinte az egész reneszánsz utáni filozófia érvénye megkérdőjelezhető, pontosan azért, mert a megismerési módok vonatkozásában elfogultan ragaszkodik a racionális képességhez, és képtelen felismerni vagy magába foglalni azt a nem racionális vagy érzékelésjellegű elemet, ami az előbbiből hiányzik. Hogy összefüggően helyreállítsuk a szépség ama hierarchiáját, mely Leopold szerint a természetben rejlik, az egy olyan tudatosság vagy érzékelőképesség helyreállítását követeli, mely alkalmas a szépség *valóságának* maradéktalan megismerésére.

Fordította: Laki Zoltán

Jegyzetek

* Forrás: John Griffin: *On the Origin of Beauty. Ecophilosophy in the Light of Traditional Wisdom*. Bloomington, 2001, World Wisdom, 47–72. o.

¹ Szomorú módon nem egy természeti katasztrófa, hanem valószínűleg a rendkívül felelőtlen emberi tevékenység lesz majd okolható ezért. Egy tucat olyan dolgot említhetnénk külön-külön, amiért minket terhel a felelősség, attól kezdve, hogy az életre mérgező vegyi anyagokat juttatunk a talajba és a vízbe, hatalmas erdőterületeket tarolunk le, és beláthatatlan következményekkel járó nukleáris robbantásokat végzünk, egészen odáig, hogy az elhasznált uránium sugárzásának tesszük ki a Földet, elektromágneses eszközökkel kontár módon befolyásoljuk az éghajlati körülményeket, sőt szeizmikus kísérleteinkkel a tektonikus lemezek eltolódását idézzük elő. De a jelen sorok írásakor minden másnál hatalmasabbnak látszik és az ökoszféra pusztulásával fenyeget az a katasztrófa, amit az atmoszférában néhány gáz – főként a szén-dioxid – szintjének növekedése okoz. Az ebből eredő „üvegházhatás” globális felmelegedéshez vezet. A szélsőséges időjárás viszonyok, az Északi- és Déli-sark jégtakarójának megolvadása, a tengerszint nagymértékű emelkedése, a Föld albedójának [a visszavert és a befogadott napsugárzás hányadosának – *a ford.*] csökkenése, az óceánok fitoplanktonjának kihalása, a növényzet meggyulladásának és

az általa előidézett „elszabaduló” üvegházhatásnak a növekvő valószínűsége mind-mind a lehetséges következmények közé tartoznak. Ha James Lovelocknak igaza van, „Gaia” – az ökoszféra mint hatalmas önszabályozó rendszer – működése eddig éppen e forgatókönyv elkerülését szolgálta, mivel a Föld élő anyagaiban végbemenő folyamatok arra irányulnak, hogy a bolygó kellően hűvös és így az életre továbbra is alkalmas maradjon. Lásd James Lovelock: *Gaia. A New Look at Life on Earth*. Oxford, 1995², Oxford University Press, és uő: *The Revenge of Gaia*. London, 2006, Penguin. Az Amerikai Egyesült Államok Nemzeti Óceán- és Légkörkutató Hivatala már 2006-ban jelezte, hogy az előző négy évhez viszonyítva drasztikusan emelkedett a szén-dioxid szintje. „A tudósok véleménye szerint ez lehet az első bizonyítéka annak, hogy a klímaváltozás kezd önmagát erősítő folyamatá válni, mivel az emelkedő hőmérséklet úgy módosítja a természeti rendszereket, hogy maga a Föld még több gázt bocsájt ki, ami viszont még feljebb emeli a hőmérő higanyszálát.” Geoffrey Lean: Global Warming to Speed up as Carbon Levels Show Sharp Rise. *The Independent* (London) 2006. január 15., 1. o. 2007 szeptemberében a Stratégiai Tanulmányok Nemzetközi Intézete (IISS) elismerte: „ha az üvegházhatású gázok kibocsátása (...) továbbra is korlátozás nélkül folytatódik, a következmények katasztrofálisak lesznek – nagyságrendileg egy nukleáris háborúval egyenértékűek.” (az IISS közleménye, *Reuters*, 2007. szeptember 12.). [A szén-dioxid és a globális felmelegedésnek nevezett folyamatok összefüggéseiről szóló tudományos, politikai, környezetvédelmi állásfoglalások, viták és kampányok hátterét éleslátóan mutatja be Kovács Róbert *Klímaváltozás* (Budapest, 2019, Typotex) című könyvében. – A szerk.]

² Bill McKibben *The End of Nature* című könyve (Harmondsworth, 1990, Penguin) csak harminc évvel ezelőtt kelthetett megdöbbenést, mivel a részben emberi tákolmánná váló Föld eget, amit olyan hatásosan ábrázol, ma már nem számít újdonságnak.

³ J. Baird Callicott: Conceptual Resources for Environmental Ethics in Asian Traditions of Thought. A Propædeutic. *Philosophy East and West*, XXXVII. évf. 2. sz. (1987. április) 115. o.

⁴ A viszonylag kevés emberből álló közösségek talán az „égetéses földműveléssel” okozták a legjelentősebb változást az adott tájegységben. Az erdők rendszeres felgyújtása előmozdította a nyílt füves területek növekedését, ami kedvezett a táplálékul szolgáló állatfajok tenyésztésének. Ilyen módon mind az ausztrál aboriginek, mind az amerikai indiánok drasztikusan átalakították környezetüket. A mezőgazdaságra való áttérés óta számos példa akadt a „tájrombolásra”. Ennek egyik tipikus esete a római földművelés hatása Észak-Afrika partmenti területeire. Később Indiában és Afrikában az emberek egyenesen sivatagokat hoztak létre, még mindig egyszerű technikák alkalmazásával. Mint Lovelock megjegyzi, „a por-medencék (dust bowl) óriási mértékben megbolygatott régiókban csökkentette le az ember és haszonállat-állománya a legszembevetőbb módon az élet lehetőségeit.” (*Gaia. A New Look at Life on Earth*. Id. kiad. 105. o.)

⁵ Edward Goldsmith úgy látja, a modern emberiség tehető felelőssé „a természeti világ gyors pusztulásáért”. Ezzel szemben „a törzsi alapon szerveződő korai társadalmak világképe lényegében mindenütt ugyanazokat a jellemvonalakat mutatta. Két alapelvet hangsúlyoztak, amelyek szükségképpen minden ökológikus megközelítés kiindulópontját képezik. Az első, hogy az élővilág avagy a bioszféra az összes üdvös dolog elsődleges forrása, és így mindenfajta anyagi jóléte is, de csak akkor részesülhetünk ezen áldásokban, ha megőrizzük érzékeny rendjét. Ebből az alapelvől következik a második, miszerint egy ökológiai közösség magatartásmintáját mindenekelőtt a szóban forgó rend fenntartására irányuló törekvésnek kell meghatározni.” Edward Goldsmith: *The Way. An Ecological Worldview*. London, 1992, Random Century, xi. és xvii. o. Philip Sherrard pedig megjegyzi, hogy „a világ nagy

teremtő kultúráiban az emberek (...) nem úgy tekintenek arra, amit mi külső világnak, a természet világnak hívunk, mint atomok vagy más alkotóelemek merőben véletlenszerű összekapcsolódására, vagy mint egy személytelen, lélektelen és élettelen dologra, amit jogukban áll manipulálni, leigázni, kihasználni és általánosan megrongálni vagy játszadozni vele saját mohóságuk és hatalomvágyuk kielégítése végett. A természetet (...) isteni alkotásnak látják, mely rejtett bölcsességet hordoz. Megeshet, hogy tudatlanságukban mértéktelen követeléseket támasztanak vele szemben, (...) amikor például nyájaikat legeltetik vagy túl sok fát váganak ki. De nem kereskednek szándékosan és előre megfontoltan magával a természettel, vagy a természet kárára.” Philip Sherrard: *Human Image: World Image*. Ipswich, 1992, Golgonooza Press, 4–5. o.

⁶ Seyyed Hossein Nasr: *The Spiritual and Religious Dimensions of the Environmental Crisis*. London, 1999, Temenos Academy, 8. o. Nasr így folytatja: „gyakorlati szempontból is az egyetlen etika, amely a nagy többség számára a világ történelmének jelen pillanatában elfogadható, még mindig egy vallási erkölcsstan. A környezeti válsággal mostanság szembesülő Nyugat bizonyos köreiből éppen a vallási etika iránt érezhető igen erős előítélet az, ami a krízis megoldását gátló legnagyobb akadályok egyikét jelenti.” Uo. 9. o. [Magyar nyelven lásd uő: Vallás és a környezeti válság – A környezeti válság vallási és spirituális dimenziói. *Árs Naturæ*, I. évf. (2010) 1–2. sz. 184. o. Umenhoffer István fordítása. – *A szerk.*]

⁷ Lásd uo. 8. o.

⁸ Algis Uždavinys (szerk.): *The Golden Chain. An Anthology of Pythagorean and Platonic Philosophy*. Bloomington, 2004, World Wisdom, xi. o. Ananda Coomaraswamy szerint „a modern filozófiák zárt rendszerek, amelyek a dialektika módszerét alkalmazzák, és magától értetődőnek veszik, hogy az ellentétek kizárják egymást. Itt a dolgok vagy úgy vannak, vagy nem; az örökérvényű bölcslethez ez a nézőponttól függ. A metafizika nem rendszer, hanem egységes és következetes doktrína; nemcsak a feltételekhez kötött és mennyiségi jellegű tapasztalással foglalkozik, hanem az univerzális lehetőséggel is.” Idézi Kenneth (Harry) Oldmeadow: *Traditionalism. Religion in the Light of the Perennial Philosophy*. Colombo, 2000, Sri Lanka Institute of Traditional Studies, 88. o.

⁹ Nash szépen dokumentálja *The Right of Nature* című könyvében, ahogy a környezeti etika a hasznossági érték-elmélet és az etikai extenzionizmus gyökereiből „etikai holizmussá” és benső érték-elméletté fejlődött, majd ezen is túl a mélyökológia etika-feletti megközelítésében bontakozott ki. (Roderick Nash: *The Rights of Nature. A History of Environmental Ethics*. Sydney, 1990, Primavera Press)

¹⁰ Amint szembesültünk annak elpusztításával, amin maga az emberi élet és az általa létrehozott kultúra alapul, számos megszokott filozófiai kérdés és vita jelentőségét veszítette a szemünkben, hogy finoman fogalmazzunk. Ahogy Karl Popper megjegyezte egyszer, „a filozófia legnagyobb botránya, hogy miközben a természeti világ megsemmisül körülöttünk, (...) a filozófusok továbbra is azt a kérdést boncolgatják – olykor elmésen, olykor nem –, hogy vajon létezik-e ez a világ.” Karl R. Popper: *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*. Oxford, 1974, Clarendon Press, 32. o.

¹¹ J. Baird Callicott: What’s Wrong with the Case for Moral Pluralism. Az Amerikai Filozófiai Egyesület 63. éves közgyűlésén tartott előadás, Berkeley, California, 1989. március 23.

¹² Freya Mathews: *The Ecological Self*. Maryland, 1991, Barnes and Noble, 49. o.

¹³ A tradicionális eszmerenduszereket a környezetvédelem szempontjából vizsgáló tanulmányok legjobb forrása az *Environmental Ethics* folyóirat, amely 1979-ben indult.

¹⁴ Lásd Hay könyvének „Religion, Spirituality and the Green Movement” és „Green Critiques of Science and Knowledge” című fejezeteit (Sydney, 2002, University of New South Wales Press, 94–152. o.).

- ¹⁵ A tudomány „népszerűsítői” közismerten szeretik hangoztatni ezt a nézetet. Lásd például Carl Sagan: *The Demon-Haunted World*. London, 1996, Headline, és uő: *The Dragons of Eden*. London, 1977, Hodder & Stoughton. Valamint Richard Dawkins: *Unweaving the Rainbow*. London, 1998, Penguin, és uő: *River Out of Eden*. London, 1995, Phoenix.
- ¹⁶ Charles Birch, John Cobb Jr.: *The Liberation of Life. From the Cell to the Community*. Cambridge, 1981, Cambridge University Press.
- ¹⁷ Lásd Warwick Fox: *Toward a Transpersonal Ecology*. Boston, 1990, Shambhala, 8. fejezet.
- ¹⁸ Természetesen némileg más a helyzet az iszlám esetében, mivel ebben elfogadják ugyan a *Biblia* tekintélyét, de a Földdel való bánásmódot illetően mindig is a *Korán* és a Proféta *Szunnái* (vagy példázatai) voltak a legfőbb útmutatók.
- ¹⁹ Peter Hay: *Main Currents in Western Environmental Thought*. Id. kiad. 116. o.
- ²⁰ Az öko-filozófián belül természetesen különféle megközelítések vagy „táborok” léteznek, amelyek mindegyike fontos szempontokkal járul hozzá ember és természet kapcsolatának megértéséhez. Például nagyrészt igen találó, amit az ökofeminizmus a túlzóan racionális maskulin mentalitásról mond. Nehéz tagadni, hogy amikor a Földdel szemben erőszakot követtünk el, ez mindig saját természetünk együttérző feminin oldalának szinte teljes figyelmen kívül hagyásával történt. Sőt a történész Richard Tarnas úgy látja, egész civilizációnk arról szól, hogy leigázzuk a feminin elemet tudatunkban: „a nyugati mentalitás kibontakozását az a hősiesség hajtotta előre, hogy létrehozzuk az autonóm és racionális emberi ént, kiszakítva a természettel való őseredeti egységből.” Richard Tarnas: *The Passion of the Western Mind*. New York, 1991, Ballantine, 441. o. Mivel azonban ehelyütt nem azzal foglalkozunk, ami az öko-filozófiában érvényes, hanem a problematikussá tényszerűen szeretnénk beazonosítani és megvizsgálni, a következő bemutatás azokra a sajátosan modern elemekre fog korlátozódni, amelyek eltérítették az öko-filozófiát a tradicionális gondolkozástól.
- ²¹ Jelentős esemény volt ezzel párhuzamosan, hogy megszületett a szóban forgó holizmus első vizuális emlékeztetője: egy fotó az űrből a Földről. A csillagász Fred Hoyle már 1948-ban megjegyezte: „Ha egyszer rendelkezésünkre áll majd a Föld kívülről készített fotója (...) egy új eszmét engedünk útjára ezzel, mely ugyanolyan hatalmas, mint bármelyik a világtörténelemben.” Idézi Oran W. Nicks (szerk.): *This Island Earth*. Washington, 1970, NASA, 30. o.
- ²² William Godfrey-Smith négy szempontot sorol fel, amelyek szerint a természetet hasznosnak és így megőrzésre méltónak láthatjuk: mint ’gabonátároló’, ’laboratórium’, ’tornacsarnok’ és ’katedrális’. Lásd William Godfrey-Smith: *The Value of Wilderness. Environmental Ethics*, I. évf. (1979. tél) 309–319. o. Fox az utolsót ’esztétikaira’ és ’katedrálisra’ bontja, és hozzáadja az ’élet-fenntartó’, a ’korai riasztási rendszer’, a ’műemlék’ és a ’pszichogenetikai’ szempontját (ami a lelki fejlődésre vonatkozik), így jutva el a megőrzés mellett szóló kilenc érvig. Warwick Fox: i. m. 154–161. o.
- ²³ E terület két kiemelkedő filozófusa Peter Singer és Tom Regan volt. Lásd Peter Singer: *Animal Liberation. A New Ethics for our Treatment of Animals*. New York, 1975, Random House. Tom Regan: *The Case for Animal Rights*. Berkeley, 1983, University of California Press.
- ²⁴ Kenneth Goodpaster minden élet erkölcsi érvénye mellett érvelt („On Being Morally Considerable.” *Journal of Philosophy*, LXXV. évf. [1978] 310. o.), míg Christopher D. Stone azt javasolta, hogy terjesszék ki a törvényi jogokat a nem-emberi létezőkre („Should Trees Have Standing? Toward Legal Rights for Natural Objects.” *Southern California Law Review*, 45. sz. [1972. tavasz]).
- ²⁵ Különböző ökofeminista szerzők mellett érvelnek, hogy a „jogoknak” ez a kiterjesztése az *individuális egyedekre* egy tipikusan férfi jellegű „hierarchikus” megközelítésre utal. Ezzel szemben a női minőséggel természetszerűleg inkább egyfajta hierarchia nélküli

- „kölcsonös függőség” áll összhangban. A témáról lásd Susan Griffin: *Woman and Nature. The Roaring Inside Her*. New York, 1978, Harper Collins. Ynestra King: *The Ecology of Feminism and the Feminism of Ecology*. In J. Plant (szerk.): *Healing the Wounds. The Promise of Ecofeminism*. Philadelphia, 1989, New Society, 1–28. o. Ariel Kay Salleh: *Deeper Than Deep Ecology. The Eco-Feminist Connection. Environmental Ethics* VI. évf. (1984 őszi) 339–345. o. Carolyn Merchant: *The Death of Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution*. San Francisco, 1980, Harper Collins.
- ²⁶ Warwick Fox: *Deep Ecology: A New Philosophy of our Time? The Ecologist*, XIV. évf. (1984) 89. o.
- ²⁷ Nasr szerint „Az igazság azonban továbbra is az, hogy a világban az emberek nagy többsége nem fogad el olyan etikát, amelynek nincs vallási megalapozottsága. (...) ha egy vallási tekintély (...) Pakisztánban vagy Indiában elmegy egy faluba és azt mondja a lakóinak, hogy a sarí'a (iszlám törvény) vagy Manu törvénye szerint tilos kivágni ezt a fát, akkor számos ember elfogadja azt. Am, ha a delhi-i vagy karacsi-i egyetemről érkezik egy diplomás kormánytisztviselő, és elmondja racionalis, filozófiai és tudományos érvekre hivatkozva, hogy jobb nem kivágni ezt a fát, igen kevesen fogadják meg a tanácsát.” S. H. Nasr: i. m. 9. o. [Magyar nyelven lásd id. kiad. 184. o. – *A szerk.*]
- ²⁸ Murray Bookchin: *Social Ecology versus 'Deep Ecology'. Green Perspectives. Newsletter of the Green Program Project*, 4–5. sz. (1987. nyár) 1–23. o.
- ²⁹ Uo. 4. o. Bookchin nem-emberközpontú szemlélettel kapcsolatos kritikájának összefoglalását lásd uő: *Re-Enchanting Humanity. A Defense of the Human Spirit against Antihumanism, Misanthropy, and Primitivism*. London, 1995, Cassell.
- ³⁰ William Shakespeare: *Hamlet*. 2. felvonás 2. szín. [Arany János fordítása – *a ford.*]
- ³¹ Miután néhányan elfogadták ezt az új nézetet, manapság már nem is olyan ritkán lehet találkozni azzal, hogy – miközben háború dúl és megszámlálhatatlan embert gyilkolnak vagy nyomorítanak meg – egyesek aggodalmukat fejezik ki egyik vagy másik különleges faj miatt, amelynek el fog pusztulni az élőhelye.
- ³² Warwick Fox: *Toward a Transpersonal Ecology*. Id. kiad. 14. o.
- ³³ A kopernikuszi teória kivételt képez ebben a vonatkozásban, mivel olyasminek az újrafelfedezését jelenti, ami logikai következtetés segítségével egyszerűen kidolgozható és igazolható. A többi elméletet nem lehet ugyanezen a módon ténylegesen bizonyítani, mivel a tények, amelyekre hivatkoznak, nem zárják ki az alternatív magyarázatokat. Továbbá mint látni fogjuk az empirikus bizonyítékokra való hagyatkozás – ami a tudomány számára végső soron a mérhető dolgokat jelenti – könnyen elfedhet más „tényeket”, melyek egyszerre tartoznak a világhoz és az emberi szférába.
- ³⁴ Az ököfilozófusok számára talán ez a legfőbb ütőkártya egy arrogáns antropocentrizmussal szemben. Roderick Nash szerint „az élet kibontakozásának evolucionisztikus magyarázata aláaknázza a legalább kétezer éve érvényben lévő dualista filozófiákat. (...) Nincs többé Isten képére való különleges teremtés, sem halhatatlan »lélek«, ebből következően nincs többé uralom sem, vagy olyan elvdrás, hogy a természet összes többi részének egyetlen koráértett főemlöst kell szolgálnia.” Roderick Nash: Aldo Leopold's Intellectual Heritage. In J. Baird Callicott (szerk.): *Companion to A Sand County Almanac*. Wisconsin, 1987, University of Wisconsin, 67. o.
- ³⁵ A megtervezettséggel kapcsolatos jól ismert érvében a filozófus William Paley (1743–1805) számtalan példát hoz fel arra, hogy a biológiai formák pontosan megfelelnek környezetüknek vagy a szervek esetében rendeltetésüknek. Ilyen precizitással találkozni a híres hasonlat szerint egyenértékű azzal, mintha találnánk egy működő órát – amiből az ember természetes módon egy órásmester létrehozhatná.

- ³⁶ A neodarwinizmust különféle tudományterületek, úgymint a biológia, a rendszertan, az embriológia, a paleontológia és a genetika adatainak és elméleteinek szintéziseként hozták létre az 1930-as és '40-es években Julien Huxley, Ernst Mayr, George Simpson és mások.
- ³⁷ Minthogy a transzformista elmélet kezdettől fogva ingatag lábakon áll, támogatóinak magabiztos igazolási kísérletei ellenére csak idő kérdésének tűnik, hogy a tudomány rákényszerüljön az újrafogalmazására. Ma már számos (többé vagy kevésbé ügyesen érvelő) könyv és tanulmány létezik, amelyek azt állítják, hogy az evolucionista teória alapfeltevései legalábbis vitathatóak, mivel a tények többé nem támasztják alá azokat. Lásd például Douglas Dewar: *The Transformist Illusion*. Ghent (NY), 1995, Sophia Perennis et Universalis. Evan Shute: *Flaws in the Theory of Evolution*. Nutley (NJ), 1961, Craig Press. Michael Denton: *Evolution. A Theory in Crisis*. London, 1985, Burnett. G. Sermonti, R. Fondi: *Dopo Darwin. Critica all' evoluzionismo*. Milan, 1980, Rusconi. W. Kuhn: *Stolpersteine des Darwinismus*. Berneck, 1985, Schwengeler-Verlag. Philip Johnson: *Darwin on Trial*. Downers Grove, Illinois, 1993, Intervarsity Press. Michael Behe: *Darwin's Black Box*. New York, 1996, The Free Press. Osman Bakar: *Critique of Evolutionary Theory*. Kuala Lumpur, 1987, Islamic Academy of Science and Nurin Enterprise. Ez utóbbi a tradicionális szerzők valamint a biológus W. R. Thompson és Giuseppe Sermonti esszéinek gyűjteménye. Az egyik legmélyrehatóbb elemzésben Titus Burckhardt felhívja a figyelmet arra, hogy a tudomány elmulaszt különbséget tenni a kvalitatív forma és a kvantitatív szubsztancia között. A *The Mirror of the Intellect* „Evolucionizmus” című alfejezetében írja: »a klasszikus hülmorfizmus (...) megkülönbözteti egy dolog vagy létező »formáját« – esszenciális egységének lenyomatát – az »anyagtól«, vagyis attól a képlekeny szubsztanciától, amely befogadja ezt a lenyomatot és egy konkrét, behatárolt létezésben nyilvánítja meg. Egyetlen modern elmélet sem tudta kiváltani a szóban forgó ősi teóriát, azon oknál fogva, hogy a valóság teljes gazdagságának egyetlen »dimenzióra« való visszavezetése aligha tekinthető az előbbi magyarázatának. A modern tudomány mindenekelőtt nem tud arról, amit őseink »formának« neveztek, pontosan azért, mert ez a dolgok nem mennyiségi oldalához kapcsolódik, és az említett tudatlanság nem független attól a tényről, hogy a tudomány nem tekinti kulcsfontosságú jellemzőnek egy adott jelenség szépségét vagy romlását, holott a szépség a belső egység kifejeződése, és annak a jele, hogy a létező összhangban áll egy láthatatlan eszenciával, ennél fogva pedig egy olyan valósággal, amely nem engedi magát számszerűsíteni vagy megmérni. (...) Egyszóval, az evolucionizmus egy – sajátosan a modern tudományra jellemző – fogyatékoság eredménye, ami abban áll, hogy képtelenek a valóság azon »kiterjedéseit« felfogni, amelyek nem tisztán fizikaiak.» Titus Burckhardt: *The Mirror of the Intellect*. Cambridge, 1987, Quinta Essentia, 33. és 40. o.
- ³⁸ Lásd például F. E. Egler: *The Way of Science. A Philosophy of Ecology for the Layman*. New York, 1970, Hafner, 126. o. Egler erre a nagy egészre a „totális emberi ökoszisztéma” kifejezést használja. McKibben ugyanerre utal a *The End of Nature*-ben.
- ³⁹ Lásd James Lovelock: *Gaia. A New Look at Life on Earth*. Id. kiad.
- ⁴⁰ Meg kell jegyeznünk, hogy ez az értelmezés, miszerint az összes dolog – az élet, a levegő, az óceánok és a kőzetek – szabályozó tényezőként működik, valamivel kifinomultabb, mint Lovelock eredeti elképzelése, amely szerint az élet módosította az atmoszférát és a geoszférát, hogy önmaga számára kedvező feltételeket teremtsen. Lásd a *Gaia. A New Look at Life on Earth* eredeti, 1979-es kiadását (Oxford, Oxford University Press).
- ⁴¹ Korai kritikusan egyfajta altruizmus igazolását látták a „Gaiában”, ezért összeegyeztethetetlennek tekintették a természetes kiválasztódás elvével. Harding szerint azonban »a kulcsfontosságú Gaia-organizmusok óriási hozzájárulása a globális közjavához saját egyedi

jölétükre irányuló törekvésük mellékhatása. Az esőerdők felhőképző vegyületeket bocsátanak ki, amelyek esőt idéznek elő s így tápanyagot mosnak ki a levegőből. A tengeri algák a felhők kialakulásához szükséges gázok elővegyületeit az óceánok sója által kiváltott stresszhatás miatt termelik (...) és saját szétszóródásukat akarják így elősegíteni annak révén, hogy a felhők összesűrűsödése által keltett felfelé irányuló légáramlatokkal magasba emeltetik magukat. A Gaia-elmélet azt állítja, hogy számos lokális hatás egy csodálatos és váratlanul megjelenő sajátosságban fonódik és kapcsolódik össze: a Föld mint egész élő szervezetekre jellemző képességében, hogy szabályozza az élethez szükséges legfontosabb változókat. E teória tehát kiterjeszti a természetes kiválasztódást az organizmusok és környezetük egymással szorosan összefüggő evolúciójára.” Stephan Harding: *Exploring Gaia*. *Resurgence*, 204. sz. (2001. január–február) 17–19. o.

⁴² Ezt írja: „A szén betemetődése a tengerfenék anaerob iszapjába biztosítja az oxigén feldúsulását a légkörben. (...) Az oxigén szabályozása a Gaia kulcsfontosságú folyamata, és a tény, hogy mindez a Föld kontinentális talapzatain történik, kiemeli az utóbbiak egyedülálló jelentőségét.” James Lovelock: *Gaia. A New Look at Life on Earth*. Id. kiad. 112–113. o.

⁴³ Lásd például Paul Ehrlich: *The Machinery of Nature*. London, 1986, Collins.

⁴⁴ Lovelock elismeri, hogy az „anyagának az az állapota”, amit életként ismerünk, „mindezidáig ellenállt bármifajta formális, fizikai meghatározásra irányuló kísérletnek.” James Lovelock: *Gaia. A New Look at Life on Earth*. Id. kiad. 144. o.

⁴⁵ Így szintén Lovelock a szóban forgó elmélet kezdeti kritikája után vonakodva belátta, hogy „amennyiben tényként akarom igazolni Gaia létét, (...) a tudomány (...) útjára kell lépnem. (...) És Gaia új tudományát, a geofiziológiát meg kell tisztítanom a Földanya mindenfajta misztikus elgondolásától.” Ennek megfelelően hosszasan foglalkozik annak kimutatásával, hogy a Gaia-elmélet megfelel a „százszorszép világ” egyre bonyolultabb számítógépes modellezésén alapuló, szigorúan mennyiségi szempontú analízisnek. James Lovelock: *Gaia. A New Look at Life on Earth*. Id. kiad. ix. és xi. o.

⁴⁶ Aldo Leopold: *A Sand County Almanac*. New York, 1989, Oxford University Press, 174. o.

⁴⁷ Francis Crick: *Of Molecules and Men*. Washington, 1966, University of Washington, 87. o. Máshol Crick így ír: „A lebilincselő feltevés azt mondja, hogy »te«, örömeid és bánatod, emlékeid és törekvéseid, személyes identitásod és szabad akaratod érzése nem egyéb, mint az idegsejtek egy hatalmas csoportjának és a nekik megfelelő vegyületeknek a működése.” Francis Crick: *The Astonishing Hypothesis*. New York, 1995, Simon & Schuster, 3. o. Ugyanebben a szellemben írja Carl Sagan: „A biológia egész jelenkori története azt mutatja, hogy mi magunk igen nagy mértékben egy rendkívül bonyolult molekulahálózat kölcsönhatásainak eredményei vagyunk.” Carl Sagan: *The Dragons of Eden*. Id. kiad. 7. o.

⁴⁸ Például a matematikus Roger Penrose, szembesülve azzal, milyen leküzdhetetlen nehézséget jelent az emberi tudat vagy intelligencia meghatározása, megvallja: „talán illene komolyan elgondolkoznunk a lehetőségen, hogy intelligenciánk tényleg nem képzelhető el valamiféle isteni tett nélkül – és hogy nem lehet megmagyarázni ama tudomány szempontjából, mely oly nagy sikereket ért el az élettelen világ leírásában.” Roger Penrose: *Shadows of the Mind*. Oxford, 1994, Oxford University Press, 144. o.

⁴⁹ J. Baird Callicott: *The Land Aesthetic*. In uő (szerk.): *Companion to A Sand County Almanac*. Id. kiad. 161. o.

⁵⁰ Uo. 164. o.

⁵¹ Uo. 161. és 163. o.

⁵² Uo. 164. o.

⁵³ Uo. 165–166. o.

⁵⁴ Frithjof Schuon: *Understanding Islam*. Bloomington, 1994, World Wisdom, 15. o.

SEYYED HOSSEIN NASR

A KORTÁRS EMBER, A PEREM ÉS A TENGYELY KÖZÖTT*

*„Jöjjetek elveszett atomok, térjetez vissza a Középpontba,
És legyetez az Örök Tükörré, amit láttatok:
Napsugarak, akik az irdatlan sötétségben bolyongtatok,
Térjetez vissza, és nyugodjatok meg a Napban, ahonnet elszakadtatok.”*

Ferid ed-Dín Attár

*„A Gurum csak egy dolgot tanított nekem. Azt mondta:
»A külsötől lépj lényed legbensőbb részébe«. Ez számomra szabállyá vált”.*

Lallá, Kasmír női szentje: Lallá-vájkáni 94.



AZ EMBER SAJÁT találmányainak és mesterkedéseinek összeütközése a technológia és az emberi kultúra alakjában, valamint a természet-ről szerzett ismeretek alkalmazásának erőszakos hatása a természeti környezet tisztítására olyan méreteket öltött, hogy sokan a modern világban végre kezdik megkérdőjelezni a modern civilizáció kialakulása óta Nyugaton uralkodó emberkép érvényességét.

Egy ilyen terjedelmes probléma értelmes és konstruktív megvitatását nem lehet másként kezdeni, mint hogy megtisztítjuk a terepet azoktól az akadályoktól, amelyek általában gátolják a legmélyebb kérdések kifejtését. A modern ember megégette a kezét abban a tűzben, amelyet ő maga gyújtott azáltal, hogy engedte magát megfélekezni arról, ki is valójában. Miután Faust módjára eladta a lelkét, hogy uralmat szerezzen a természeti környezet felett, olyan helyzetet

teremtett, amelyben a környezet feletti uralom a környezet megfojtásává válik, és nemcsak ököcídiumot, hanem vég-ső soron öngyilkosságot is eredményez. A veszély immár elég nyilvánvaló, nem szükséges folyton ismételtetni. Míg két évtizeddel ezelőtt még mindenki az ember fizikai és materialista értelemben vett korlátlan fejlődési lehetőségéről beszélt, ma már a „növekedés korlátairól” – ez a kifejezés napjainkban már sokak számára ismerős Nyugaton –, vagy akár a közelgő apokalipszistről is szó esik. De a fogalmak és tényezők, amelyek szerint a válságot elemzik, a keresett megoldások, sőt még a színek is, amelyekkel a közelgő végzet képét elénk festik, mind-mind azokra az elemekre épülnek, amelyek a modern ember válságát létrehozták. A világra még mindig úgy tekintenek, mint ami nélkülözi a szellemi horizontot, de nem azért, mert nincs jelen ilyen horizont, hanem azért, mert a jelenkori tájat

szemlélő alany leggyakrabban az az embertípus, aki a lét körforgásának peremén él, és ezért mindent a perifériáról szemlél. Közömbös marad a küllők iránt, és teljesen megfelelkezik a tengelyről vagy a középponttól, amely a létezés kerekének küllőin keresztül mindig elérhető marad számára.

A technológia által a környezetre gyakorolt pusztítás problémája, az ökológiai válság és hasonlók mind az amnézia avagy feledékenység betegségéből fakadnak, amelyben a modern ember szenved. A modern ember egyszerűen elfelejtette, ki is valójában. Saját létezési körének perifériáján élve képes volt minőségileg felszínes, ám mennyiségileg elképesztő ismereteket szerezni a világról. Önmaga külsőleges és felszínes képét vetítette a világra.¹ Majd miután ilyen külsőlegesen megismerte a világot, e külső ismeretek alapján igyekezett rekonstruálni önmagáról alkotott képét. „Bukások” sorozata következett be, amelyek révén az ember egyre kevésbé ingadozott az önmagáról és az őt körülvevő világról alkotott, egyre külsőlegesebb képek között, egyre távolabb kerülve mind önmaga, mind kozmikus környezete középpontjától. A modern ember úgynevezett „fejlődésének” belső története – amely a hagyományos ember történelmi háttéréből bontakozott ki, aki egyszerre őse az időben és központja a térben – a középponttól és a tengelytől való fokozatos eltávolodás a küllőkön keresztül a peremig, ahol a modern ember lakozik. De ahogyan minden perem feltételezi a küllőket, amelyek összekötik a kerek tengelyével, úgy maga az emberi létezés ténye is feltételezi a középpont és a tengely jelenlétét, és így minden kor emberének elkerülhetetlen

kapcsolatát az Emberrel mint olyanul, az *anthroposzszal*, vagy a szúfizmusz *al-inszán al-kámiljával*, ahogyan az volt, van és lesz, minden külső változáson és átalakuláson túl.²

Sehol sem nyilvánvalóbb a kísérlet, hogy a modern ember különböző tevékenységei által okozott problémákat az okok negatív természetének figyelembevétele nélkül igyekeznek megoldani, mint általában a humán tudományok és különösen az emberrel foglalkozó tudományok területén, amelyeknek az volna a feladatuk, hogy betekintést nyújtsanak az emberi természetbe. A modern ember, miután fellázadt az Ég ellen, olyan tudományt hozott létre, amely nem az értelem fényén, hanem az érzékek adatait rostálgató emberi ész erején alapul. E tudomány sikere azonban olyan nagy volt a maga területén, hogy hamarosan az összes többi tudomány elkezdte utánozni, ami az elmúlt évszázad durva pozitívizmushoz vezetett, amelynek következtében az örökérvényű filozófia összekeveredett a logikai elemzéssel, a szellemi akrobatikával vagy éppen a pusztá információelmélettel, a humán tudományok klasszikus területei pedig számszerűsített társadalomtudományokká alakultak át, amelyek még az irodalomnak az ember természetéről szóló intuícióit is elérhetlenné teszik sok mai diák és kereső számára. A tudósok egy része valóban azok közé tartozik, akik a legkritikusabban szemlélik a számos egyetemen a természettudományokkal és a matematikával szembeni pszichológiai és szellemi kisebbségi komplexus légkörében oktatók által humán tudományokat, egy olyan „humán tudományt”, amely kétségbeesetten próbál „tudományos” lenni,



Egyiptomi temetési sztélé kerékmintával (6–7. század); a kopt nyelvű felirat olvasható része: „Egy Isten van”

hogy aztán a felszínesség, sőt, a trivialitás állapotába kerüljön.³ A modern kor humán tudományainak hanyatlását az okozza, hogy az ember elvesztette azt a tudást, amellyel mindig is közvetlenül rendelkezett önmagáról és az Önvalóról, és egy külsődleges, közvetett tudásra támaszkodik, amelyet a modern ember kívülről próbál megszerezni magáról, egy szó szerint „felszínes” tudásra, amely a peremről származik, és mit sem tud a kerék tengelyéről és a küllőkről, amelyek mindig az ember előtt állnak és fény sugaraként kötik össze őt a mennyei nappal.

Ezt a hátteret figyelembe véve kell elemezni és megválaszolni bizonyos sajátos kérdéseket, amelyek felmerülnek. Az első az emberi viselkedésről szóló kisebb tudományos bizonyítékok és az „emberi természet” kapcsolatára vonatkozik. E kérdés megválaszolásakor nem szabad megfeledkezni arról, hogy az emberi állapot valósága nem merülhet ki egyetlen külsőleges kivételében sem. Egy adott emberi cselekvés vagy viselkedés mindig egy létállapotot tükröz, tanulmányozása pedig elvezethet a cselekvő létállapotának egy bizonyos fajta megismeréséhez, feltéve, hogy már van tudomásunk az egésztől, amelyhez a töredék viszonyítható. Az emberi viselkedésről szóló töredékes ismeretek ugyanúgy kapcsolódnak az emberi természethez, mint ahogy a tenger hullámai a tengerhez. Kétségtelenül van közöttük valamiféle ok-okozati és szubsztanciális kapcsolat. De ha valaki nem látta a tengert a maga tágasságában és határtalan horizontjaiban, amelyek a Végtelent és annak utánozhatatlan békéjét és nyugalmat tükrözik, akkor a hullámok tanulmányozásán keresztül nem szerezhethet lényegi ismereteket a tengerről.

A töredékes ismeretek csak akkor kapcsolódhatnak az egészhez, ha már létezik az egésznek egy intellektuális látomása.

A töredezett emberi viselkedés gondos „tudományos” tanulmányozása képtelen feltárni az emberi természet mélyebb aspektusát, pontosan ama *a priori* korlátozás miatt, amelyet az emberről szóló modern viselkedéstudományi tanulmányok nagy része – az áltudományok valóságos konglomerátuma, ha valaha is létezett ilyen⁴ – magának az emberi állapotnak a jelenítésére alkalmazott. A különböző emberi kultúrák tudása sosem volt olyan csekély az emberre, az *anthroposzra* vonatkozóan, mint ma a legtöbb modern antropológusé. Az afrikai varázslók mélyebb betekintést nyertek az emberi természetbe, mint a modern viselkedéskutatók és csapataik, mert az előbbieket a lényeggel, utóbbiak pedig a véletlenszerűséggel foglalkoztak. Nos, a véletlenek valóban rendelkeznek valósággal, de csak az őket ontológiailag alátámasztó szubsztanciához viszonyítva bírnak jelentéssel. Máskülönben végtelenségig lehetne gyűjteni véletleneket és külső tényeket anélkül, hogy valaha is elérnénk a szubsztanciához vagy ahhoz, ami lényeges. A modern civilizáció klasszikus hibája, hogy az információk mennyiségi felhalmozását összetéveszti a dolgok első jelentésébe való minőségi behatolással, itt is éppúgy érvényes, mint másutt. A töredékes viselkedés tanulmányozása a viselkedést kiváltó emberi természet látása nélkül önmagában nem vezethet az emberi természet megismeréséhez. A végtelenségig járhat körbe a kerék peremén anélkül, hogy a küllőkre lépve megközelítené a tengelyt és a Középpontot. De ha a látás már jelen van, akkor a külsőleges emberi viselkedésre vonatkozó ismeretek

megszerzése mindig alkalmat adhat az újbóli szemlélődésre és a külső hatáson keresztül az okhoz való visszatérésre.

Az iszlám metafizikában a végső Valóságnak négy alapvető minőséget tulajdonítanak, a következő *Korán*-vers alapján: „Ő az Első és az Utolsó, a Külső és a Belső” (57,3). Ez az elnevezés, más jelentésszintek mellett, olyan jelentéssel is rendelkezik, amely közvetlenül kapcsolódik mostani érvelésünkhöz. Isten, a végső Valóság, egyszerre a Belső (*al-bátin*) és a Külső (*al-záhir*), a Központ és a Körülhatárolt. A vallásos ember Istent a Belsőnek látja; a profán ember, aki teljesen elfeledkezett a szellem világáról, csak a Külsőt látja, de éppen a középpontról való tudatlansága miatt nem veszi észre, hogy még a Külső is a Közeppontra vagy az isteni megnyilvánulása. Ezért töredékes tudása képtelen marad arra, hogy a perem vagy a kerület egészét, és így a Középpontot megelőlegezve megragadja. A perem egy szelete nem marad más, mint egy viszonyítási pont vagy Középpont nélküli alakzat, ám az egész perem nem képes rá, hogy ne a Középpontot tükrözze. Végül a bölcs egyszerre látja Istent befelé és kifelé irányulónak. Képes a töredékes külső tudást a Középponthez viszonyítani, és a peremben a Középpont visszatükröződését látja. Erre azonban csak a Középpontra vonatkozó *a priori* tudatossága miatt képes. Mielőtt az ember képes lenne a külső világot – legyen az a körülöttünk lévő fizikai világ vagy az emberi psziché külső kérge – a Belső megnyilvánulásának tekinteni, a hit és a tudás révén már kötődnie kell a Belsőhöz.⁵ A bölcs tehát ezt az elvet alkalmazva az emberi természet mélyebb rétegeihez kapcsolhatná a töredékes tudást, de annak, aki még nem ismerte fel a Belső

dimenziót önmagában és a körülötte lévő Univerzumban, ez a tudás nem maradhat más, mint töredékes rész, különösen, ha az emberi viselkedésről szóló részleges ismeret egy olyan emberi kollektíva viselkedésének megfigyelésén alapul, amelynek tagjai többnyire maguk is csak lényük legkülső rétegeiben élnek, és akiknek viselkedése csak ritkán tükrözi saját lényük mélyebb dimenzióját.

Ez utóbbi pont egy olyan megfigyeléshez vezet, amely kiegészíti az említett elvekről szóló vitát. A modern ember általában kevés olyan személlyel találkozik a világában, aki a tudatosság magasabb síkjain vagy lényének mélyebb rétegeiben él.

Ezért az emberi viselkedésnek többnyire csak bizonyos típusait ismeri. Ez a töredékes ismeret, még ha külső megfigyelésen alapul is, segítséget nyújthat a modern ember számára, hogy legalább közvetve megismerje az emberi természet más dimenzióit is, feltéve, hogy tanulmányozza a tradicionális ember, a Középponttal rendelkező világban élő ember viselkedését. A különböző társadalmak hagyományos embereinek megfigyelése, különösen a szentek és bölcsek legmagasabb szintjén, legyenek azok kínai, iszlám, észak-amerikai indián vagy bármilyen más hagyományos háttérrel rendelkező emberek, magatartásuk a nagy megpróbáltatásokkal szemben, a halál előtt, a szűz természet és a szent művészet szépségeinek jelenlétében, vagy az emberi és isteni szerelem tüzeiben, minden bizonynyal támpontokat ad az emberi természet jellegzetességeiről a modern megfigyelő számára. Az ilyen viselkedés az emberi természet olyan állandóságát és marandóságát tárhatja fel, amely valóban megdöbbentő, és az emberi természet

nagyszerűségének ábrázolásában is segíthet, ami nagyrészt feledésbe merült egy olyan világban, ahol az ember saját triviális alkotásai és találmányai kicsinyességének foglya lett. Ebben a megvilágításban az emberi viselkedés töredékes ismerete segíthet az emberi természet bizonyos jellegzetességeinek megismerésében. Az emberi természet teljes megismerése azonban mindenképpen csak a tengely középpontjának ismerete révén érhető el, amely a küllőket és a peremet is „tartalmazza”. Az iszlám próféta egyik híres mondása szerint: „*Aki ismeri önmagát, ismeri Urát*”. De éppen azért, mert az „önmaga” az Önvalóra utal, amely az ember lényének középpontjában lakozik, egy másik szempontból ez a kijelentés megfordítható, és elmondható, hogy az ember csak Isten fényében ismerheti meg magát teljesen, mert a relatív nem ismerhető meg, csak az Abszolútumhoz viszonyítva.

A második kérdés, amivel foglalkoznunk kell, a tudományos „objektivitás” és annak eredményei, valamint az „emberi természet” kifejezésben szereplő „egyetemes és változatlan” kritériumok viszonyára vonatkozik. E kérdés megválaszolásához mindenekelőtt újra meg kell határozunk, hogy mit értünk tudományos „objektivitás” alatt, különösen, ha az ember tanulmányozásáról van szó. Szokássá vált, legalábbis a tudományfilozófiában nem jártas szakemberek számára, hogy a modern tudománynak objektivitást tulajdonítanak, mintha az egyik a másikat feltételezné. Kétségtelen, hogy a modern tudomány a fizikai világ tanulmányozásában rendelkezik az „objektivitás” egy korlátozott formájával, de még ezen a területen is az „objektivitást” egy sajátos emberiség kollektív szubjektivitá-

sa öleli körül történelmi létezésének egy bizonyos pillanatában, amikor a szimbolista szellem elsorvadt, és szinte teljesen elveszett a képesség, hogy meglássák a szellem világát a fizikai világon keresztül és azon túl. Még a fizikai világban is kollektíve elhanyagolják mindazt, ami nem akad fenn a modern tudomány hálójában, hogy Arthur Eddington jól ismert képét idézzem, és nemlétezésére „objektíven” esküsznek. Olyan ez, mintha egy süketekből álló közönség együtt vallaná, hogy nem hallanak semmilyen zenét az előttük játszó zenészekről, véleményük egyhangúságát pedig objektivitásuk bizonyítékának tekintenék.

Nos, ha magának a fizikai világnak a területén a modern tudomány úgynevezett „objektivitás”-fogalmát nagy körültekintéssel kell alkalmazni, s nem szabad elhanyagolni a természet minőségi és szimbolikus aspektusait, mert azok kívül esnek a modern tudomány „objektíven” meghatározott világképén, annál inkább újra kell gondolni ezt az „objektivitást” az ember tanulmányozásának területén. A természettudományok módszereinek átvitele az ember tanulmányozására lehetővé tette a tudósok számára, hogy sok információt gyűjtsenek minden kor és éghajlat embereiről, de magáról az emberről keveset, azon egyszerű oknál fogva, hogy a modern tudomány filozófiai alapja, amely végső soron a karteizianizmusra vezethető vissza, nem képes biztosítani az ember tanulmányozásához szükséges háttérret. Descartes test–elme dualizmusa már a 17. században elferdítette az európai elmében az ember lényének a hermetikus hagyományban oly részletesen kifejtett, sokkal mélyebb, *corpusból*, *animából* és *spiritusból* álló hármas felosztásának ké-

pét. Ehhez a tévedéshez a 19. században egy még rosszabb illúzió is társult, amely megakadályozta, hogy a különböző korok embereire vonatkozó tények összegyűjtése az emberrel kapcsolatos tudás legalább valamilyen formájának eléréséhez vezető út legyen.

Ez az evolúció illúziója, ahogyan ma általában értelmezik. Az evolúció nem több, mint tudományos hipotézis, amely az elmúlt évszázadban tudományos igazságként tetszelgett, annak ellenére, hogy biológiai síkon a legkevésbé sem bizonyított, hogy végbement, és annak ellenére, hogy az iskolákban általában bizonyított tényként tanítják. Jelen fejtegetés nem teszi lehetővé, hogy elmerüljünk a biológiai evolúcióról szóló vitákban, bár a biológusok és geológusok ellene szóló írásainak, különösen az utóbbi években írt műveknek a száma korántsem csekély.⁶ Ami azonban az ember tanulmányozását illeti, éppen az evolúció eszméjének az antropológiába való behatolása tette szinte lehetetlenné azt a pozitív kapcsolatot, amely a tudományosan felhalmozott tények révén az „emberi természet” egyetemes és változatlan aspektusának megértéséhez vezetett volna. Az antropológia, a társadalomtudományok, sőt a humán tudományok területén dolgozó tudósokat és kutatókat szinte teljes mértékben arra képezték ki, hogy csak a változást tanulmányozzák. Minden változást, legyen az bármilyen jelentéktelen, a legtöbbször jelentősnek

tekintenek, míg a változhatatlant szinte öntudatlanul azonosítják a jelentéktelennel vagy a halottal. Olyan ez, mint ha az embert arra képeznék, hogy csak a felhők mozgását tanulmányozza, és



Jacques de Gheyn (1565–1629): 'Bolondok bölcsessége'

teljesen megfelelne a változhatatlan és végtelen kiterjedésű égboltról, amely a felhőmozgások megfigyelésének háttérét biztosítja. Nem csoda, hogy a modern tudományok által az emberről folytatott tanulmányok oly nagy része valójában nem több, mint triviális vizsgálgódás, amely a

legtöbbször jelentéktelen eredményeket produkál, és szinte minden lépésnél kudarcot vall a társadalmi rendben jelentőséggel bíró változások előrejelzésében. Sok egyszerű, hagyományos népmese többet árul el az emberről, mint az általában „létfontosságú változásoknak” nevezett dolgokról szóló, statisztikákkal ellátott vastag kötetek. Valójában az egyetlen létfontosságú változás, ami ma történik, az az ember egyre nagyobb elidegenedése saját állandó természetétől, és e természet elfelejtése – egy olyan feledékenységre, amely nem lehet más, mint mulandó, és amelynek katasztrofális hatásai lesznek arra az embertípusra, aki úgy döntött, hogy elfelejt, ki is ő valójában. Az „objektív” tudományos módszerek viszont éppen e változás tanulmányozására képtelenek.

Mégis, elvileg nincs szükség szerű elmentmondás az objektív módon felhalmozott tudományos tények és az „emberi természet” fogalma között, annak állandó és egyetemes vonatkozásaival. Ha az evolúciós gondolkodásnak nevezett szellemi deformáció – amely sem nem „objektív”, sem nem tudományos – akadályai elhárulnának, az emberre vonatkozóan felhalmozott tények vakító világossággal mutatnák meg az ember téren és időn kívüli jellegét, ha nem is a történelmen túl – mert ez a tények hatókörén kívül esne –, de legalább a történelem egyes időszakában és a világ különböző régióiban. Egy ilyen gyakorlat úgy mutatná be az emberi természetet, mint valami állandó és maradandó dolgot, amitől a történelem bizonyos pillanataiban egyes népek esetében eltérések és eltávolodások történtek, nem sokkal később pedig a norma visszaállításához vezető tragédiák vagy katasztrófák szüntették meg ezeket.

A szent könyvek, mint például a *Korán*, más jelentésszintek mellett tartalmazzák az emberi lélek „történetét”, fenséges módon hangsúlyozzák az emberi természet eme felfogását.⁷ Ezért a cél, amelyet minden szent könyv az ember elé állít, a norma megismerése és a visszatérés a normához, az ember állandó és eredeti természetéhez, a *Korán fitrah*-jához. Ahogy a *Tao-tö-king* (19) mondja: „*Ismerd fel egyszerű énedet. Öleld magadhoz eredeti természetedet*”. Mert az ember célja nem lehet más, mint az önmagára vonatkozó tudás, hogy ki is ő valójában.

Aki mást ismer, okos,
aki magát ismeri, bölcs.

(*Tao-tö-king* 33.)⁸

Vagy, hogy egy nyugati gondolkozót idézzek:

„Ha az elme szívesen emelkedne a tudomány magaslatára, első és fő tanulmánya legyen önmaga megismerése.”

(Szentviktori Richárd)

Ama felfogás fényében, amelyet mind a kinyilatkoztatás, mind az intellektuális látásmód az idők során az ember természetéről nyújtott, a gyakran feltett kérdésre, miszerint: „Tudhatjuk-e, hogy bármilyen megszerezhető tudományos ismeret megragad valami lényegest az emberről?”, csak a következő lehet a válasz: nem nyerhetünk lényegi ismeretet az emberről olyan módszerrel, amely belső lényének külsőleges megismerésén alapul, majd e külsőleges, a létkerék szélén álló embert állítja be megismerő alanyként. Ha a lényegi szónak egyáltalán van értel-

me, akkor annak a lényeghez kell kapcsolódnia, a középponthoz vagy tengelyhez, amely egyszerre hozza létre a küllőket és a peremet. Csak a magasabb rendű képes felfogni az alacsonyabb rendűeket, mert felfogni szó szerint azt jelenti, hogy átfogni, és csak az, ami a létezés magasabb szintjén áll, képes átfogni azt, ami alatta van. Az ember testből, pszichéből és intellektusból áll, ez utóbbi egyszerre van az ember fölött és lényé középpontjában. Az ember lényegét – azt, ami *lényegi* az emberben – csak az intellektus értheti meg, a „szív szeme”, hogyan azt hagyományosan értelmezik, az értelem által, amely egyszerre áll az ember lényének középpontjában és foglalja magába létezésének minden más szintjét. Ha a szív szeme egyszer bezárul, és az eredeti értelmében vett intellektus képessége elsorvad, nem lehetséges az emberről lényegi ismereteket szerezni. Az intellektusnak a psziché és az elme síkján való tükröződése, amely az értelem, soha nem juthat el az ember lényegéhez, vagy éppenséggel akármi másnak a lényegéhez, foglalkozék bármennyit is kísérletezéssel és megfigyeléssel, vagy végezze bármennyig a rá jellemző felosztást és elemzést, a *ratio* törvényes és jogos funkcióját. Periferikus ismereteket szerezhet a véletlenekről, a hatásokról, a külső viselkedésről, de a lényegről nem. Az intellektus vezérlő fényétől elválasztott ész legfeljebb megerősítheti a *noumenon*, a dolgok lényegének létezését, amint azt Kant filozófiájában látjuk, de nem ismerheti meg e lényegét. Az a megismerés a lényeges, amely végső soron a megismerő és a megismert azonosságán, a megismerés tüzeiben való felemésződésén alapul. Az ember sajátos és előnyös helyzetben van, lényegében

egyetlen dolgot kellene megismernie, és ez ő maga, csak tudná leküzdeni azt az illúziót, hogy – védántin szóhasználattal élve – önmaga külsőleges és tárgyiasított képét tekinti valódi Önvalójának, annak az énnak, amely természeténél fogva nem külsőleges. A tudománynak, mint minden más megismerési formának, amely definíciója szerint a megismerő szubjektum és a megismert objektum megkülönböztetésén alapul, szükségszerűen meg kell elégednie egy olyan tudással, amely periferikus és nem lényegi.

Természetesen felmerül a kérdés, hogy mi a konkrét tudományos kutatás viszonya az emberiséggel kapcsolatos másfajta ismeretek kereséséhez általában. Törvényes és értelmes kapcsolat akkor állhat fenn, ha szem előtt tartjuk a megismerési módok közötti helyes arányt és viszonyulást. Ez pedig csak akkor lehetséges, ha elfogadunk egy olyan tudást, amely túlmutat a tudományon, ahogyan azt jelenleg értelmezik. A perem csak akkor szolgálhat a tengelyhez és a középpont-hoz való hozzáférés pontjaként, ha annak tekintjük, ami valójában, nevezetesen a peremnek. Amint elfelejtjük, hogy a perem a periféria, a középpont is megszűnik jelentőséggel bírni, és hozzáférhetlenné válik. Ha a valódi metafizika, a *scientia sacra* ismét élő valóság lenne Nyugaton, akkor az emberről a tudományos kutatás révén szerzett ismereteket be lehetne illeszteni egy olyan mintába, amely a tudás más formáit is magába foglalná, a tisztán metafizikai ismeretektől kezdve a hagyományos pszichológiai és kozmológiai iskolákból származókig. De az emberről szóló tudományok – akárcsak a természettudományok – területén éppen az a monolitikus és monopolisztikus jelleg

képez nagy akadályt, amelyet a modern nyugati tudomány a 17. század óta képvisel. Félretéve a modern embertudomá-

közötti gondos megfigyelésén alapuló elemek minden logikai ellentmondás nélkül összefüggésbe hozhatók mindazzal,



Marcantonio Raimondi metszete (1510–1527 körül)

nyokban, így például az antropológiában és a pszichológiában uralkodó rengeteg áltudományos vagy egyszerűen téves elméletet, az emberi viselkedés vagy az emberi psziché különböző körülmények

közötti gondos megfigyelésén alapuló elemek minden logikai ellentmondás nélkül összefüggésbe hozhatók mindazzal, amit a hagyományos pszichológiai iskolákban, például a szűfizmusban, a jógában vagy a zenben szintén feltártak az emberi pszichéről, és különösen annak bizonyos aspektusairól, amelyek a legtöbb modern ember számára teljesen ismeretlenek.⁹ Ez azonban csak akkor lehetséges, ha az ember fogalmát a maga teljességében úgy fogadjuk el, amint az iszlám ezotéria „egyetemes embere” (*al-inszán al-kámil*) és a hagyományos metafizika kifejti, mert mint már említettük, csak a nagyobb képes átölelni a kisebbet. De ha azt állítjuk, hogy az emberi psziché a szellem (vagy az intellektus) segítségével is megismerhető, és hogy az így szerzett tudás megfellebbezhetetlen érvényű – mint „valódi tudományos ismeret”, amely független minden más megismerési formától –, akkor ez nem vezethet máshoz, mint ahhoz a zsákutcahoz, amellyel a modern világ ma szembesül. Ez csak egy csonka és hiányos, hogy ne mondjam, egyenesen téves „embertudományhoz” vezethet, amely olyan szerepet kíván eljátszani, amelyhez nem ért, és amely legtöbbször veszélyesebb, mint a tiszta és egyszerű tudatlanság, az egyszerű tudatlanságnál ugyanis csak az jelent nagyobb veszélyt, ami a tudás és a bölcsesség igényével lép

fel. Az ember természetének tudományos kutatása csak akkor állhat építő jellegű kapcsolatban az ember megismerésének egyetemes és örökkévaló módjaival, ha felismeri saját határait, és nem törekszik

a megközelítésében rejlő korlátok áthágására. Csak akkor lehet legitim, ha képes túllépni a modern tudományban rejlő – bár sok tudós által nem elismert – „totalitárius racionalizmuson”, és elfogadja, hogy azzá váljon, ami valójában, nevezetesen a megismerés korlátozott és partikuláris módjává, amely a dolgok külső aspektusainak, a jelenségeknek (*phenomena*) a megfigyelésén és a dolgokkal való empirikus kapcsolatuk racionális értelmezésén alapszik; tehát egy olyan módszerre, amely elfogadható lenne, ha annak vennénk, ami, mert a dolgok is rendelkeznek olyan arculattal, ami a külső és tárgyiasult világ irányában áll.¹⁰

Arra a kérdésre, hogy mit ér a tudományos kutatás, mint az emberre vonatkozó egyetemes vagy alapvető ismeretek forrása, azt a választ kell adnunk, hogy ha forrásként tekintünk rá, értéktelen. Hogyan szolgálhat az olyan tudás, ami tagadja a metafizikai értelemben vett egyetemes rendet, és tagadja az lényegi minőségekre irányuló tudás lehetőségét, a lényegi és egyetemes tudás forrásként? A tudományos kutatás akkor válhat a lényegi minőségekre irányuló tudás forrásává, ha a *scientia sacra* egy formájává válik – amint már említettük –, feltéve, hogy a „tudományos” szót hagyományos értelemben olyan tudásként értelmezzük, amely a középpontból vagy a princípium rendjéből ered és oda vezet vissza.

Van azonban egy mód, ahogyan a tudományos kutatás segíthet abban, hogy felismerjünk valami lényeges dolgot, ha nem is az ember örök természetével, de legalább jelenlegi helyzetével kapcsolatban. Ez pedig az, hogy a tudomány által alkalmazott módszert a modern tudományos és ipari civilizáció tanulmányozásában

használjuk. A tudományban valahányszor egy kísérlet nem sikerül, abbahagyják, függetlenül attól, hogy a kísérlet mennyi erőfeszítéssel járt, és megpróbálnak tanulni azokból a hibákból, amelyek a kísérlet sikertelenségéért felelősek voltak.

A reneszánsz óta Nyugaton kialakult modern civilizáció ugyanis egy kísérlet,¹¹ amely kudarcot vallott, még hozzá olyan mélységesen, hogy kétségessé teszi az ember számára egy más utakat kereső jövő lehetőségét. Ma már igen „tudománytalan” lenne ezt a civilizációt az ember és az univerzum természetére vonatkozó minden feltételezésével együtt – amelyek az alapját képezik – másnak tekinteni, mint kudarcot vallott kísérletnek. És valójában a „tudományos” kutatásnak, ha nem sorvasztja el a racionalizmus és az empirizmus fentebb említett totalitárius uralma, a legkönnyebb utat kellene biztosítania a mai ember számára annak felismeréséhez, hogy a modern civilizáció éppen azért bukott meg, mert az előfeltételek, amelyekre épült, hamisak voltak, mert e civilizáció alapját képező emberfelfogás kizárja azt, ami az emberi állapot szempontjából a leglényegesebb.

Paradox módon a modern civilizáció hiányosságaira nem az ember elfeledett természetének hirtelen felismerése, hanem a természeti környezet rohamos pusztulása miatt kezdett ráébredni a nyugati közvélemény – jóllehet egy szűk értelmiségi elit már több mint fél évszázaddal ezelőtt beszélt a modern világ válságáról.¹² A modern ember mentalitásának egyik tünete, hogy a lelkének gyökereit fokozatosan sorvasztó mély szellemi válságra a fizikai környezet válságán keresztül kellett felfigyelnie.¹³

Az elmúlt néhány évben olyan sokat írtak a környezeti és ökológiai válságról, hogy itt nem szükséges hangsúlyozni a problémák nagyságrendjét. A Massachusetts Institute of Technology híres tanulmánya, nevezetesen *A növekedés határai*,¹⁴ éppen a modern tudomány módszereit igyekezett alkalmazni e tudomány jövőbeni hatásainak vizsgálatára, és e munka szerzői, valamint sok más, az ökológiai válsággal komolyan foglalkozó személy javasolta az ember növekedésről alkotott felfogásának megváltoztatását, a nem anyagi jellegű tevékenységekhez való visszatérést, a kevesebb anyagi tárggyal való elégedettséget és sok más jószándékú változtatást. Nagyon kevesen ismerték fel azonban, hogy a környezet-szennyezés nem más, mint az emberi lélek szennyezésének utóhatása, amely abban a pillanatban jött létre, amikor a nyugati ember úgy döntött, hogy az istenség szerepét játssza a Föld felszínén, és életéből kizárja a transzcendens dimenziót.¹⁵

Az emberi történelem e késői órájában két tragédiát figyelhetünk meg, az egyiket Nyugaton, a másikat Keleten. Nyugaton, ahol a modern civilizáció váltsága – amely végül is a Nyugat terméke – a legteljesebben érezhető, mivel általában a környezeti válsághoz kapcsolódik, olyan megoldásokat javasolnak, amelyek magukban foglalják a válsághoz vezető tényezőket. Az embereket arra kérik, hogy fegyelmezzék szenvedélyeiket, legyenek racionális humanisták, legyenek tekintettel felebarátaikra, emberekre és nem emberekre egyaránt. De kevesen veszik észre, hogy ezeket a felszólításokat lehetetlen végrehajtani mindaddig, amíg nincs szellemi erő, amely megfékezné az emberi lélek pokoli és szenvedélyes hajla-

mait. Éppen az ember humanista felfogása az, ami az embert emberalatti világba taszította. Az ilyen egyszerű megoldásokat azért javasolják, mert nem ismerik az ember lényegét, a sötétség mélységeinek és a megvilágosodás magasságainak lehetőségeit, amelyeket magában hordoz. A vallások évezredek át arra tanították az embereket, hogy kerüljék a rosszat és műveljék az erényt. A modern ember először a vallás lélek feletti hatalmát igyekezett lerombolni, majd a rossz és a bűn értelmét is megkérdőjelezni. Most sokan a hagyományos erényekhez való visszatérést javasolják a környezeti válság megoldására, bár általában nem így fogalmazzák meg azokat, mert a legtöbbjük világi marad, és amellet foglal állást, hogy az emberek életét továbbra is válasszák el a szenttől. Azt mondhatnánk, hogy a környezeti válság, valamint oly sok férfi és nő lelki kiegyensúlyozatlansága, a városi környezet csúfsága és hasonlók annak a kísérletnek az eredményei, hogy az ember egyedül kenyérből akar élni, „megölni minden istent” és bejelenteni az Égtől való függetlenségét. Az ember azonban nem menekülhet cselekedeteinek hatása elől, amelyek maguk is jelenlegi létállapotának gyümölcsei. Egyetlen reménye, hogy megszűnik az a lázadó teremtmény lenni, akivé vált, hogy békét kössön mind a mennyel, mind a földdel, és alávesse magát az isteninek. Ez önmagában egyenlő lenne a modernség megszűnésével, ahogyan ezt a kifejezést általában értelmezik, a halállal és újjászületéssel. Ebből adódóan a probléma e dimenzióját ritkán veszik figyelembe a környezeti válságról szóló általános vitákban. Az ökológiai vita hiányzó dimenziója magának az embernek a szerepe és természete, va-

lamint az a szellemi átalakulás, amelyen keresztül kell mennie, ha meg akarja oldani a saját maga által előidézett válságot.

A második tragédia, ami Keleten, vagy általánosabban a nem nyugati világban történik, hogy Kelet nagyrészt éppen azokat a hibákat ismétli, amelyek a városi-ipari társadalom és az azt létrehozó modern civilizáció kudarcához vezettek, miközben úgy kellene hozzáállniuk a Nyugathoz, hogy esettanulmányként tekintenek rá, amiből inkább okulni kell, nem pedig vakon utánozni. Természetesen az iparosodott világból a nem nyugati világra nehezedő politikai-gazdasági és katonai nyomás olyan nagy, hogy számos döntést lehetetlenné tesz, és sok választási lehetőséget szinte kizár. Ugyanakkor nincs mentség bizonyos cselekedetek elkövetésére, amelyek negatív eredményei nyilvánvalóak, és semmi más oka nincs végrehajtásuknak, mint az, hogy Nyugaton is megvalósították őket. A Föld nem bírja el még egyszer a nyugati civilizáció által elkövetett hibákat, és nagyon sajnálatos, hogy egyetlen mai nagyhatalma sem rendelkezik elég széles látókörrrel ahhoz, hogy az egész Föld és lakóinak jólétét tartsa szem előtt.

E két tragédia közül az első minden bizonnyal háttérbe szorítja a másodikat, mivel a modernizált, iparosodott világban végrehajtott intézkedések közvetlenebbül érintik a világ többi részét. Ha például az ökológiai válságot valóban komolyan venné bármelyik nagy ipari hatalom a gazdasági és technológiai politikájában, az mérhetetlenül nagy hatással lenne azokra, akik szükségszerűen utánozzák ezeket a hatalmakat az ilyen területeken. Mennyire más lenne az em-

ber jövője, ha a Nyugat újra emlékezne arra, hogy ki is az ember, mielőtt a Kelet elfelejtené a tudást, amit az ember valódi természetéről az idők során megőrzött!

Amire a mai embernek szüksége van az őt körülvevő zűrzavar és rendetlenség mocsarában mind szellemi, mind fizikai értelemben, az mindenekelőtt egy üzenet arról, hogy ki az ember, ám olyan üzenet, amely a Középpontból jön, és meghatározza a peremet a Középponttal szemben. Ez az üzenet élő formában még mindig elérhető a keleti tradíciókban, és újraéleszthető a nyugati hagyományban. De bárhol is található, akár Keleten, akár Nyugaton, ha a Középpontból ered, mindig felhívás az ember számára, aki a létkerék periferiáján és peremén él, hogy kövesse a küllőket a tengely vagy a Középpont felé, amely egyszerre a saját és minden dolog eredete. Felhívás, hogy felismerje, ki is ő valójában, és tudatára ébredjen az örökkévalóság ama szikrájának, amit magában hordoz. *„Minden emberben van egy romolhatatlan csillag, egy szubsztancia, amely arra hivatott, hogy a halhatatlanságban kristályosodjon ki; ezt jelzi előre örökké az Önvaló fénylő közelsége. Az ember ezt a csillagot az igazságban, az imádságban és az erényben, és csakis ezekben szabadíthatja meg időbeli összefonódásaitól.”*¹⁶ Aki e csillagot kikristályosította, békében van önmagával és a világgal egyaránt. Az ember csak akkor képes harmóniában élni a világgal, és megoldani a földi lét természeténél fogva ránehezedő problémákat, ha mulandó utazása során a földi életét alkotó időben arra törekszik, hogy meghaladja a világot, és a szellemi égbolt csillagává váljon.

Fordította: Umenhoffer István

Jegyzetek

^{*} Ez az esszé egy előadás alapjául szolgált, amely 1972 áprilisában hangzott el Cambridge-ben [MA] a Massachusettsi Műszaki Egyetemen a „Képek az emberről” című, technológiáról és kultúráról szóló szemináriumhoz kapcsolódóan. A szeminárium szervezői az ember természetére vonatkozóan tettek fel bizonyos kérdéseket, amelyekre a jelen esszé igyekezett választ adni. [Forrás: *Studies in Comparative Religion*, VII. évf. (1973) 2. sz. (tavasz). Online: <http://www.studiesincomparativereligion.com/uploads/ArticlePDFs/222.pdf>. Minden online forrás utólagja megtekintve: 2022. október 31. – *A szerk.*]

¹ Nem szabad elfelejteni, hogy Nyugaton az ember először a reneszánsz humanizmusával lázadt fel az Ég ellen, és csak később jöttek létre a modern tudományok. A reneszánsz humanista antropológiája biztosította a szükséges háttérrel a 17. század tudományos forradalmához és egy olyan tudomány megteremtéséhez, amely bár bizonyos értelemben nem emberi, más értelemben mégis a lehető legantropomorfbab ismeretforma, mivel az emberi ésszt és az emberi érzékszerveken alapuló empirikus adatokat teszi meg minden tudás érvényességének egyetlen kritériumává.

Az emberkép fokozatos eltorzulásáról Nyugaton lásd Gilbert Durand: *Défiguration philosophique et figure traditionnelle de l'homme en Occident. Eranos-Jahrbuch*, XXXVIII. köt. (1969) 45–93. o.

² Ha ez a kapcsolat nem létezne, akkor az ember képtelen lenne azonosítani magát az emberi történelem más korszakaival, még kevésbé tudnának az emberi természet állandó aspektusai megnyilvánulni a modern világban is, éppúgy a múltban, mint manapság.

³ Egyes amerikai tudósok, mint például William Arrowsmith, már bírálták azt, amit a „humán tudományok szennyezésének” nevezhetnénk, ám a környezetszennyezéshez hasonlóan itt is az a tendencia, hogy többnyire csak a káros hatásokat próbálják megszüntetni anélkül, hogy a kiváltó okokat gyógyítanák.

⁴ A modern korban az okkult tudományok, amelyek metafizikai alapelvei feledésbe merültek, áltudományokként váltak ismertté, miközben valójában mély tanítást tartalmaznak az ember és a kozmosz természetéről. A mai társadalom- és humán tudományok nagy része ezzel szemben tudományos köntösbe bújtatva rejt el az emberi természettel kapcsolatos teljes tudatlanságát, és bizonyos értelemben az okkult tudományok ellentéte.

⁵ Ezt a témát alaposan elemzi Frithjof Schuon *Dimensions of Islam* című művében (London, 1970, George Allen & Unwin, 2. fejezet). A bölcsről vagy a szúfiról így ír: „*A szúfi az al-Awwal (az Első), az al-Akhir (az Utolsó), az az-Záhir (a Külső) és az al-Bájin (a Belső) tekintete alatt él. Konkrétan úgy él ezekben a metafizikai dimenziókban, ahogyan a közösséges teremtmények mozognak térben és időben, és ahogyan ő maga is mozog, már amennyire maga is halandó teremtmény. Tudatosan metszéspontja az isteni dimenziók találkozásának; egyértelműen részt vesz az egyetemes drámában, nem táplál illúziót a lehetetlen menekülési utakról, és soha nem helyezi magát a profán ember téves »területenkivüliségébe«, aki azt képzelet, hogy a szellemi Valóságon, az egyetlen létező valóságon kívül élhet.*” Uo. 36–37. o.

⁶ Lásd például Louis Bounoure: *Déterminisme et finalité, double loi de la vie*. Párizs, 1957, Flammarion. Uő: *Recherche d'une doctrine de la vie*. Párizs, 1964, Robert Laffont. Továbbá Douglas Dewar: *The Transformist Illusion*. Murfreesboro, 1957, Dehoff Publications. Lásd még Seyyed Hossein Nasr: *The Encounter of Man and Nature. The Spiritual Crisis of Modern Man* (London, 1968, George Allen & Unwin), a 124. oldaltól, ahol az evolúcióval szemben álló művekről és nézetekről esik szó.

⁷ A *Korán* epizódjairól, amelyeket az emberi lélek eseményeinek és belső „történetének” tekintenek, lásd Frithjof Schuon: *Understanding Islam*. London, 1963, George Allen & Unwin és Baltimore, 1972, Penguin Books, második fejezet.

- ⁸ [Hamvas Béla fordítása. Weöres Sándor fordításában: „Okos, aki érti az embereket; / aki önmagát érti: ihletett.” H. é. n., Tericum. – *A ford.*]
- ⁹ Sajnos nagyon kevés komoly, a tradicionális nézőpontra alapuló tanulmány készült eddig a különböző keleti hagyományok hagyományos pszichológiai tudományairól, amelyek csak a metafizikai elvek fényében érthetők meg, és csak az élő hagyományban jelen lévő szellemi kegyelem segítségével gyakorolhatók. Lásd Ananda Kentish Coomaraswamy: *On the indian and traditional psychology, or rather pneumatology*. In Roger Lipsey (szerk.): *Selected Writings of Ananda K. Coomaraswamy*. Princeton (NJ), 1977, Princeton University Press /Bollingen Series LXXXIX/. [Magyar nyelven úő: *Az indiai és tradicionális pszichológiáról, avagy inkább pneumatológiáról*. *Ars Natura*, II. évf. (2011) 3–4. sz. 316–364. o. – *A szerk.*]
- ¹⁰ Frithjof Schuon: *Light on the Ancient Worlds*. London, 1965, Perennial Books, 117. o.
- ¹¹ „*A városi industrializmust azonban kísérletnek kell tekinteni. S ha a tudományos szellem tanított nekünk valami értékeset, akkor az az, hogy a becsületes kísérletek könnyen kudarcot vallhatnak. Ha ez megtörténik, akkor radikálisan újra kell gondolni a dolgot, még a projekt feladásától sem riadva vissza. A huszadik század közepétől kezdve a városi industrializmus bizonyítottan egy ilyen sikertelen kísérlet, amely minden rosszat magával hoz, amit a haladásnak le kellett volna győznie*”. Theodore Roszak: *Where the Wasteland Ends. Politics and Transcendence in Post-industrial Society*. New York, 1973, Garden City, Bevezetés, XXIV. o.
- ¹² Olyanok, mint René Guénon a *Crisis of the Modern World* (London, 1962, Luzac and Company, Marco Pallis és Richard Nicholson fordítása [magyar nyelven úő: *A modern világ válsága*. Debrecen, 2008, Kvintesszencia. – *A szerk.*]) című művében, amelynek eredeti francia kiadása először 1927-ben jelent meg, majd más tradicionális szerzők, különösen Frithjof Schuon és Ananda Kentish Coomaraswamy az elmúlt évtizedekben sokat írtak a Nyugat válságáról az örök metafizikai kritériumok mai helyzetre való alkalmazása alapján. Írásaikat azonban akadémiai körökben sokáig figyelmen kívül hagyták, és nagyrészt még ma is így van ez. A válságnak a fizikai szinten kellett megjelennie ahhoz, hogy a modern civilizáció veszélyes tendenciáit a modern ember szemé elé tárja.
- ¹³ [E bekezdésben olvasható megállapítások részletesebb kifejtéséhez lásd John Griffin „Az ökofilozófia különlegessége” című írását a jelen számban. – *A szerk.*]
- ¹⁴ [Donatella Meadows, Dennis Meadows, Jorgen Randers: *Limits to Growth*. New York, 1972, Universe Books. Magyar nyelven úő: *A növekedés határai*. Budapest, 2022, Kossuth. – *A szerk.*]
- ¹⁵ *The Encounter of Man and Nature. The Spiritual Crisis of Modern Man* (id. kiad.) című könyvünkben részletesen foglalkoztunk ezzel a témával.
„Végül is mi más lenne az ökológiai válság, amely most oly sok megkésett figyelmet vonz, mint a megromlott psziché elkerülhetetlen extrovertálódása? Amint belül, úgy kívül. A tizenegyedik órában hirtelen maga a fizikai környezet jelenik meg előttünk belső állapotunk külső tükröképeként, sokak számára a belső, előrehaladott betegség első észrevehető tüneteként”.
Theodor Roszak: i. m., Bevezetés, XVII. o.
- ¹⁶ Frithjof Schuon: *Light on the Ancient Worlds*. Id. kiad. 117. o.



*Edgar Melville Ward:
A rézműves (1898 körül)*

ANAKRONIZMUS-E A KÉZMŰVESSÉG?*

EZÚTTAL MEGVIZSGÁLJUK a kérdést, mi lehet a mélyebb jelentősége annak a ténynek, hogy egy olyan világban, ahol társadalmi szerepe teljesen háttérbe szorult, gazdasági igazolása pedig szinte a semmivel egyenlő, a kézművesség mégsem szenvedett soha teljes vereséget a termelés mostanra globálisan ipari módszerével szemben. Ez lényegében egyet jelent ama kérdésfeltevéssel: vajon a kézművesség anakronizmus-e, vagy van-e benső jelentősége a társadalom számára, amit minden pillanatban technológiai termékek roppant kifinomult sora tart fenn, amelyek olyan messze állnak a tradicionális kézművességtől, amennyire csak lehet.

A dolgok kézi készítésének eme lassú, fáradtságos, időigényes módszere mégsem fog kihalni, akkor sem, ha a termelés, terjesztés és fogyasztás rendszerének minden józan számítás szerint már rég el kellett volna törölnie. Nem oldottuk-e meg végső soron a szükségleteinket kielégítő dolgok elkészítésének problémáját? Ugye ezeket gépeink állítják elő? Ennek eredményeként pedig nemde szabadon foglalkozhatunk komolyabb dolgokkal? Egy makacs, gyötrő kétség mégsem tágit.

Posztindusztriális társadalmunk jelen állapota mintha azt sugallná, hogy a „komolyabb” dolgok kicsúsztak a kezeink közül, és üres maradt a markunk. Széles körben elterjedt vélemény, hogy a „szabadidő-társadalom” nem nyújtja a régóta

ígért – mégis oly gyakran halogatott – életfenntartó élvezeteket. Emellett egyre inkább rájövünk, hogy társadalmunk anyagi bőségét a munkahelyen végzett munka értelmetlenségének árán értük el.

Miközben feltesszük a kérdést, hogy anakronizmus-e a kézművesség, vajon nem valljuk-e be hallgatólagosan, hogy valami több is van benne az alkalmazott eljárásoknál és folyamatoknál, hogy több a dolgok elkészítésének meghaladott módszerénél? Ugyanis, ha lehetséges lenne anélkül megválaszolni az egész „*hogyan* kell a dolgokat csinálni” kérdést, hogy megkérdeznénk, *ki* által és *mi* célból, akkor aligha érdekelne többé a manufaktúra bármely sajátos módszere. A hatékonyság minden egyes fejlesztése automatikusan elavulttá tenne valamennyi korábbi eljárást, s egy bizonyos régiségbűvári szereptől eltekintve a kézművesség biztosan eltűnt volna az utóbbi két évszázadban, amit az ipari vállalkozás uralt, annak összes folyományával együtt.

A tény, hogy a kézművességgel mint bizonyos igényeink kielégítésének módjával teljesen sohasem számoltak le, azt sugallja, hogy az emberi tapasztalat ama dimenzióját foglalja magában, mely túllép az intuitív, imaginatív és kézzel végezhető képességek sokrétű összjátékán, amik az adott mesterség anyagi hordozója feletti egyre tökéletesebb uralmat célozzák. Ez pedig azt sugallja, hogy a kézművesség jelentőségével kapcsolatos vizsgálódásun-

kat nem annyira a gyártás aktuális módszerére kell irányítanunk, mint inkább az alkotóra, akinek a szóban forgó módszer elsajátítása és kibontakoztatása a feladata. Egy dolognak ugyanis azért, hogy jelentőséggel bírjon, jelentenie kell valamit. Valaminek a jele kell, hogy legyen, a jelek pedig értékekre mutatnak. Az emberek egyedülálló képessége, hogy értékeket ismernek fel, és annak szükségességét, hogy ezeknek megfelelően cselekedjenek.

Ha tekintetbe vesszük ezt a birtokunkban lévő képességet, aligha érvelhetünk amellest, hogy a modern világ magasabb szintre fejlődött egy kézművesalapú civilizációnál – mintha az idő pusztá válása képes lenne az emberi tevékenységet olyan értékkel és jelentőséggel növelni, mellyel máskülönben nem rendelkezne. A kortárs városi embert körülvevő világ ugyanis valójában az ember saját felépítménye, bizonyos értékek elfogadása vagy elvetése más értékekkel szemben. Nem hivatkozhatunk arra, hogy a történelem tesz azzá, amik vagyunk, megváltoztathatatlanul és elkerülhetetlenül, ezért a történelem döntött arról, hogy a kézművességnek nincs szükségszerű helye az emberi életben. A történelem ugyanis semmi egyéb, mint az emberi tevékenységek összessége. Bármilyen világot hozunk létre, csaknem épp ilyen bizonyossággal meg is szüntethetjük. A tény, hogy jelenleg mélységes aggodalmunknak adunk hangot a természet általunk okozott állapota miatt, megmutatja, hogy képesek vagyunk tárgyilagosan értékelni és megítélni a dolgokat az evolúciós folyamaton túli nézőpontból, mely mint olyan pusztá történelmi változás. Más szavakkal, nem vagyunk életünk idejének és helyének szerencsétlen áldozata;

hozzáférünk az értékek rendjéhez, mely meghaladja azt, ami máskülönben a történeti okság értelmében vett totális korlátozásunk lenne. Talán ez többet mond el az ember természetéről, mint a manufaktúra bármely folyamatáról. Rámutat továbbá arra, hogy mennyire fontos és elkerülhetetlen feltennünk a sarkalatos kérdést: mi vagy *ki* az ember?

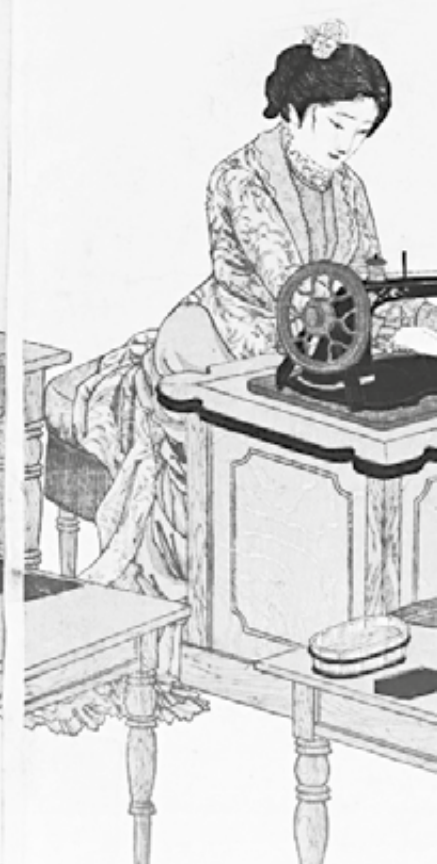
Így vagy úgy megfogalmazva, e kérdésben gyökerezik a radikális gondolkozás hosszú múltra visszatekintő és folytatódó irányzata, mely elérkezettnek látta az időt, hogy megkérdőjelezze az ipari – és mostanra már posztipari – társadalom maga elé tűzött irányításait és céljait. E gondolkozói irányzat a kézi mesterségekre és a kézművességre hivatkozva intézett kihívást a modern társadalom alapjai ellen, mely az ipari, mechanizált termelés csaknem teljes monopóliumára épült. Minden ellenző hang figyelmeztetett az emberi szükségletek kielégítése céljából szabadjára engedett mechanikus rendszer veszélyeire. Az ellenzők néha egészében, néha részben úgy látták, egy ilyen rendszer lényegi vonása, hogy végül azon monetáris és mennyiségi megfontolások rabszolgájává teszi az embereket, melyek kizárólag a gazdasági hatékonyság isteneit táplálják. Az ilyen rendszer elkerülhetetlenül nem csupán az ember elembertelenítéséhez, hanem a „szükségletet” meghatározó tényezők széles körű társadalmi manipulálásához vezet. Mostanra nyilvánvaló lett, hogy félelmeik nem voltak alaptalanok. Minden buzdításban, minden előrejelzésben, minden felhívásban, melyben vezetőink a fejlődés ösvényén való haladásra ösztökélnek minket, szinte kizárólag a „gazdasági növekedés” a mozgatóerő. Ez pedig

szemben áll az élet mindennapi tapasztalatával, melyben az emberiség többsége számára a „gazdaság” éppoly bosszúálló istenség, amilyenek elődeink álmodták. (Nemrégiben tudósítottak arról, hogy a technológiai innováció és fejlődés közvetlen eredményeként a munkaerő másfél százalékát bocsátják el évente.)

Természetesen már eredeti kérdésfeltevésünk is annak megvallását jelenti, hogy a csaknem teljesen géppel készült környezet meghatároz minket: a környezet, mely elárulja, hogy össze vagyunk zavarodva a művészet, a kézművesség és a munka belső értékeit illetően. Művészet és munka különbsége ugyanis meglehetősen világos az ipari ember számára. A művészet az esztétikai érzékenység területe, a munka pedig a termékeny erőfeszítés. A modern kézművesség pedig a kettő közötti, nehezen körülhatárolható területen mozog, és kénytelen-kelletlen mindkettőből merít. Esztétikai oldalon a modern kézműves számára (a szépművészetek „presztízsétől” elvárásolva) csábító, hogy az egyéni érzékenység kedvezően esik latba a művészi siker megítélésében. A képesség oldalán felismeri annak szükségszerűségét, hogy megmutassa az anyagok fegyvermezett és beható ismeretét a kiforrott tehetség jeleként. Ám mivel arra kényszerül, hogy olyan társadalomban érvényesüljön, ahol nincs magától értetődő pártfogója (aki tudja, mit *kellene* tenni), a mesterembert két rendellenes feltétel jelentékteleníti el: egyfelől annak széles körű elfogadása, hogy a „művészi szabadság” értéke független a morális, racionális és gyakorlati kritériumoktól, másfelől a csaknem megkérdőjelezhetetlen piaci feltevés, miszerint az élet szükségleteiről a termelés

azon módszere gondoskodik, amely kevés vagy semennyi értéket nem tulajdonít a kézügyességnek. Mindez az ipari társadalom egyik belső ellentmondásának tünete, mert az ellentmondás magában az ipari emberben rejlik. A modern munkásnak ugyanis olyan rendszerben kell biztosítania a megélhetést, ahol az emberségének megfelelő igazság közvetlen összetűzésben áll gazdasági túléléssel. Mert olyan társadalmat hoztunk létre, ahol a bennünk élő művész szabadon dolgozhat érzései javára, feltéve, hogy ezzel nem várja el a jogot a megélhetés biztosítására. Ugyanakkor a bennünk élő munkás szabadon dolgozhat az anyagi szükségletekért, ha ezzel nem reméli a megélhetése biztosításáért végzendő munkából származó benső megelégedettség jogát. Az ipari rendszer tette lehetetlenné, hogy az emberek azt tegyék megélhetésük biztosításáért, ami esztétikailag és erkölcsileg egészséges, ugyanakkor gazdaságilag és praktikusán érvényes, valamint intellektuális és spirituális felelősségvállalást is lehetővé tesz számukra.

Talán élelnebben érezzük az elszegényítés fokát, amellyel egy ilyen rendszer sújt minket, ha szembeállítjuk azzal az értékkel, amit őseink tulajdonítottak a kézművességnek, akik megtöltik műveikkel etnográfiai múzeumainkat, ahol tehetségük és kortalan szépségük miatt csodáljuk ezeket, s akik úgy fogták fel a kézművességet, mint ami egyenesen szakrális rendeltetéssel ruházta fel őket. Ugyanis hagyományosan a kézművesség szerepe volt, hogy a gyakorlati célokon túl fenntartsa a szépséget és a létet egybefogó szubtilis köteléket, melynek elszakítása oly pusztító következményekkel járt a modern világ számára. Azzal a helyzet-



tel ellentétben, amivel a modern munkás szembesül, a kézművesség tradicionális és szakrális összefüggésében a társadalom minden egyes tagja – amennyiben egy művészetet gyakorol – erkölcsileg felelős a közösség jólétéért, ugyanakkor pedig személyes felelősséggel tartozik az általa készített dolog benső értékéért.

Sirák fiának könyvében (38. fejezet) a kézművesekről az áll, hogy kezük munkájából élve „*a maga szakmájában mindegyikük bölcs*” (Sir 38,31), és ezzel a bölcsességgel „*támaszai az egész világnak*” (Sir 38,34). Könnyen észrevehetjük a párhuzamot e szavak és az indiai tudós, Stella Kramrisch által idézettek között, aki azt mondja, hogy a tradicionális indiai hit és gyakorlat szerint minden teremtménynek megvan a saját, világegyetemben betöltött szerepe (lényegében kézműves hivatása), és ha eltér ettől, azzal „*akár*

az univerzum rendjét is veszélyeztetheti”.¹ Ez azt sugallja, hogy ha a kézművesség korunkban anakronizmussá vált, az nem valamilyen benső gyengeségének vagy hibájának köszönhető, hanem hogy olyan szerepet jelöltünk ki a számára, ami jelentős mértékben alulmúlja normális hivatásából fakadó teljes méltóságát.

A modern ipari vállalkozás eltipró ereje a kapitalista befektetés erkölcsi semlegességén alapul, mely kihasználja a kamat természetét, hogy szüntelen nyomást gyakoroljon egy tisztán mennyiségi, gazdasági terjeszkedés irányában. Ez a lényege szerint „vak” folyamat olyan társadalmat teremtett, ahol végképp lehetetlen meghatározni, miféle mennyiségi szempontot lehetne alkalmazni az emberi szükségletek felfogására, és miként lehetne legjobban kielégíteni e szükségleteket. Más szavakkal, olyan életformába sod-

Szabó, varró hölgyek Japánban (Japán, Meidzsi-kor, 1868–1912; ekkoriban használtak először nem kézi varrógépeket az állami alkalmazottak körében bevezetett nyugati típusú viseletek varrásához)



ródtunk, amelyben aligha lehet különbséget tenni aközött, ami *valós* szükséglet, és ami mesterségesen gerjesztett étvág, így nem lehet megkülönböztetni a kielégítőt a feleslegestől. Lényegében lehetlenné teszi, hogy eldöntsük, mit *kell* tenni (azzal szemben, hogy mit *lehet* tenni), és egyesítsük tevékeny mindennapi életünket a valósággal, mely emberségünk alapvető természete. Sőt, látva, hogy az efféle szakadások sohasem gyógyulnak be, egy ilyen rendszernek nyilvánvalóan érdekében áll, hogy minél inkább manipulálja a zűrzavart és diszharmóniát, mely elkerülhetetlenül az anyagi vigasztalások iránti igényben nyilvánul majd meg.

Minden férfi és nő készít dolgokat, és ezek az emberi alkotóképesség, valamint az elme megfontolt szándéka és az elmén túli valóságra – bizonyos alkalomra vagy az elmén kívüli anyagi tényezőkre – való

kiterjesztése révén jönnek létre. És mivel kivétel nélkül mindannyian képességek gyakorlásával (ami a művészet gyökerjelentése) hozunk létre dolgokat, bizonyos mértékben mindannyian művészek vagyunk. Ám tevékenységünk mögött egy alany vagy lény áll, aki szabad és tárgyilagos marad azzal szemben, amit a tevékenység, vagyis az alkalmazott képesség létrehozott. Az, ahogyan tevékenykedünk és alkotunk, nem annyira meghatározza létünket, mint inkább saját emberi mivoltunk alapvető ismertetőjegye. Mert ha „gyümölcsjeinkről *ismerszünk meg*”, akkor a munkának – mely távolról sem pusztán haszonelvű folyamat – valamilyen értelemben képesnek kell lennie feltárni embervoltunk valódi természetét. Más szavakkal a tett a létet követi. Ha fordítva lenne, az azt jelentené, hogy a tett magában foglalja önmaga elégséges

okát. Eckhart mester világosan fogalmazta meg egy ilyen állítás metafizikai cáfolatát:

„A munkának nincs léte, ahogy az időnek sincs, mely során végbemegy, mivel elenyészik önmagában. Ezért nem jó, sem szent, sem áldott, hanem inkább az ember áldott, akiben a munka gyümölcse megmarad, nem időként, sem munkaként, hanem jó hajlamként, amely a szellemmel együtt örök, ahogy a szellem önmagában örök, és ez maga a szellem.”²²

Így talán kezdjük látni, hogy a munka nem valami olyasmi, amitől meg kell szabadulnunk – valójában nem lehet tőle megszabadulni, hacsak nem szabadulunk meg teljesen a cselekvéstől –, hanem ami-be úgy és olyan szinten kell befognunk, hogy feltárja legbensőbb természetünket. Hozzá kell járulnia spirituális életünkhöz, miközben testi szükségleteinket szolgálja.

Épp ellenkező a helyzet a munka ipari modelljével, ami egy társadalmi éthosz szerves része, mely folyamatosan a szabadidő ígéretével kecsegtet, jutalomként a munkába fektetett időért és erőfeszítésért. Ám e munkától való menekülést a szabadság egyfajta állapotába nem olyasvalamiként kínálják fel, ami majd szellemi szükségleteinket szolgálja. Szó sincs róla. Fogyasztói társadalmunk úgynevezett „szabadideje” pusztán paródiája a valódi nem-cselekvés szellemi minőségének, vagyis egy olyan létállapot kontemplatív bensőségességének, melyben végül fel kell ismernünk: csupán akkor vagyunk valóban „szabadok”, amikor megszabadulunk attól a szükségszerűségtől, hogy

a külső világ követelményei szerint cselekedjünk.

A tétlenség, ami a szabadidő-társadalmat jellemzi (ahol senkinek semmire sincs ideje), a tunyaság állapota, melyben az értelmes célokra irányuló cselekvés akarata mintha felfüggesztődne egyfajta nyugtalan közömbösségben. A középkori teológusok ezt *acediaként* értették, mely, ahogy Josef Pieper kifejtette *Leisure as the Basis of Culture* című művében,

„azt jelenti, hogy az ember inkább lemond a természetéhez tartozó jogairól, vagy ha jobban tetszik, igényeiről. Egyszóval nem akar olyan lenni, amilyennek Isten akarja őt, és ez végeredményben azt jelenti, hogy nem kíván olyan lenni, amilyen igazából, alapvetően *ő maga* (...). Metafizikailag és teológiailag az *acedia* azt jelenti, hogy az ember végül is nem járul hozzá akaratával saját létehez; hogy létezésének dinamikus aktivitása mögött vagy alatt még nem egy önmagával, vagy ahogy a középkori szerzők mondták volna, nem szembesül a benne rejlő isteni jóval.”²³

Keresztény nézőpontból a munkáról szóló valamennyi értekezés kiindulópontja az ember kiűzetése a Paradicsomból – a szellemi terület elvesztése vagy inkább „bekebelezése”, ami maga után vonja, hogy létünk testi életünkbe helyződött át. Itt „verejtékes” munkára van szükség anyagi szükségleteinkhez, és abban a tudatban szenvedjük el, hogy utat vagy ösvényt képezhet, amelyen eredendő létünk osztatlan egységének nyomára bukkanhatunk, és ismét teljessé tehetjük.

Ebben az elsősleges értelemben a helyes megélhetés érdekében végzett munka (ez a kézművesség tradicionális szerepe: hogy elősegítse és fenntartsa a munka megszenteltségét) megfelel az ima kontemplatív életére való elhivatással: az igazi nem-cselekvő élettel. A munka ima. Az imádkozó és a dolgozó ember egyként befelé fordul, el a külvilág zavaró, sokrétű impulzusaitól, hogy a lélek képességeit egybefogva az egyensúlyi állapot elérésére irányuljon, amely a harmónia és egység benső aktusa.

Ám amíg a kontemplatív ima „munkája” visszahúzódná a világból, a tevékeny munka szükségszerűen a világba von bennünket. Nagyon keveseknek adatik meg, hogy a világtól elvonulva az imádságnak és magánynak szenteljék életüket. Az emberek zömének, akik képtelenek úrrá lenni testi és társadalmi létezésük elkerülhetetlen zaklatottságán és bonyodalmain, egy gyakorlati mesterség összpontosító erejére és fegyelmére van szükségük, hogy helyreállítsák a benső egyensúlyt és harmóniát, ami valódi létük.

Így felismerhetjük, hogy hatékonysága csúcspontján az ihletett munka, ahogy az ima is, leköti a lélek szétszórt érzéki erőit, hogy a munkás fokozatosan meghaljon tapasztalati énje számára, ahogy megközelíti a tökéletes tett állapotát. Létezése ezen összetartó mozgásában, egy képesség fegyelmezett gyakorlásának vezetésével (maga a „fegyelem” és „képesség” szó is a valami „más” feletti uralom szükségességét vonja maga után, ami az önélvezet ellentéte) megkezdődhet a titokzatos folyamat, melynek segítségével a munkás „*találkozik a benne rejlő isteni jóval*”. Így fokozatosan elszakadunk a lé-

tezésünk kettős természetét alkotó ellentmondásos állapotoktól, mint élet és halál, szellem és anyag, belső és külső, szubjektum és objektum, fájdalom és öröm – ezáltal egyre kevésbé leszünk e szembenálló kényszerűségek passzív befogadói, s egyre inkább az őket meghaladó harmónia és egyensúly eszközei. Ily módon, bensőleg alkalmazkodva a *Logos intelligibilis* rendjéhez, inkább a Teremtő alanyává és edényévé válunk, nem pedig külső ellentmondások tárgyává. Apofatikus – eckharti – fogalmakat használva: az már egy lépés Isten felé, ha a teremtésben az Ő bőséges ajándékait látjuk. Egy további lépés, ha ajándékainál jobban akarjuk Őt magát.

Azonban egy dolog elismerni azt, hogy az emberek számára – mivel legnagyobb részük többé-kevésbé ki van zárva a kontemplatív tökéletesség állapotából – meg kell hagyni a viszonylagos „szabadságot” kreativitásuk felfedezéséhez; és egészen más azt állítani, hogy az ilyen kreativitást saját törvényei szerint kell kibontakoztatni és művelni. Az emberi tevékenység ugyanis, megismételjük, nem lehet önmaga igazolása, mivel az ember elsőslegesen arra hivatott, hogy megértse létezésének okát. Ilyen megértés nélkül nem reménykedhet abban, hogy gondolatait és az ebből fakadó tetteket üdvös módon összekapcsolhatja a valóság alapjául szolgáló renddel, melynek ő csupán egy részét képezi. A cselekvés, amennyiben „*a bennünk rejlő isteni jót*” tartja szem előtt, nem mentesülhet a szépség és tökéletesség primordiális minőségeinek szigorától és szükségszerűségétől.

Minden tradíció úgy beszél az emberi értelemről, mint ami szakrális funkcióval rendelkezik, épp azért, mert az ember

per se [maga által] nem meghatározható, csak az Istenivel való kapcsolatában. Mivel mennyei és diabolikus erőktől függ, csupán az ember képes újra megjeleníteni magában a transzcendens valóságot, és ez az, ami törvényes uralmat nyújt számára a természet világa felett. Ezért csak az ember képes elgondolni a földi paradicsomot, és fordítva, ezért egyedül ő képes arra, hogy megtagadva, ami felette áll, pokollá tegeye a földet.

Míg bizonyosan igaz, hogy a kézművesség – anyagi oldalát tekintve – létezésünk külső szükségleteiben nyeri megalapozását, mely azt követeli, hogy tápláljuk, védjük és öltöztessük testünket, mindazonáltal a mesterségek eredete abban a kozmológiai eszmében rejlik, miszerint maga a világ szubsztanciája, lévén a Teremtés része, Isten „teste” – a megnyilvánulatlan isteni Princípium megnyilvánulása. Ennek tükröződése az emberi síkon, ami lehetőséget ad egy analógián alapuló szimbolizmusra, mely szerint a kézműves az alkotásban Isten világtéremtő tettét utánozza. A szakrális mesterségek újra végrehajtják a kozmogenezis primordiális aktusát az anyagi teremtés egzisztenciális szintjén. Vagyis az emberi síkon a tökéletes tevékenység az elme, a szem és a kéz igazi összehangolásában áll, megismételve ezzel a világ tökéletes isteni megalkotását, ami a szellemi, lelki és testi valóság igazi egymáshoz rendelése a potencialitástól az aktusig tartó teremtő mozdulatban.

Ha a mesterségek nem lennének képesek ilyen igazi összhangot előidézni, akkor nem találnánk számos tradicionális szövegben olyan szakaszokat (ahogy már idéztünk keresztény és hindú forrásokból), amelyek a kézművesről mint az

univerzum rendjének támogatójáról és fenntartójáról szólnak. Mindezen szövegekben az az idea rejlik, hogy első és közvetlen kötelességünknek és legfőbb vagy végső célunknak egybe kell esnie, az egység foglalataként. *Igazság* az, ami megfelel egy törvénynek vagy egy szabálynak, a *rend* a dolgokat megillető hely vagy rang, az *arány* pedig egy adott elem megfelelő részesedése vagy a többihez való illeszkedése az egész viszonylatában. Ezek az ideák szemantikailag összefüggenek egymással, amennyiben olyan viszonyt jelölnek, ami harmonikus egységet teremt az eltérő részek között, amely egység az univerzális rend egyensúlyát tükrözi. Nyilvánvalóan az igazságtalanságból, rendezetlenségből és aránytalanságból éppúgy nem származhat helyes megélhetés, mint amennyire elképzelhetetlen, hogy az emberek komolytalan, gyenge és felesleges munkát szenteljenek Istennek.

A néprajzi múzeumok gyűjteményére vetett futó pillantás is bőséges bizonyítékot nyújt a mesterségek szimbolikus jellegéről. Ugyanis nem csupán a kézművesség – fazekasság, szövés, építés, öltözékek, ácsmesterség és így tovább – létrehozta dolgokban, hanem magukban a mesterségek szerszámaiban is szellemi rangjukat jelző gazdag szimbolizmusra lelünk. Például Krisztus, a testet öltött isteni Princípium, „*akiben minden dolog létrejött*”, ács volt – valaki, aki fával dolgozik. A fa – köszönhetően annak, hogy mindenütt elterjedt megmunkálható alapanyag, amely oly sok gyakorlati és materiális igényt képes kielégíteni, és hasonlóképpen, oly sok különböző formát tud felvenni – szimbolikusan megfelel a Teremtés *prima materiájának*. (Swedenborg kinyilatkoztatást kapott a

fáról, mint az égi jóság szimbólumáról a legalsó testi síkon.)

Szent Bonaventura *A művészetek viszszavezetése a teológiára* című értekezésében rámutat Szent Ágoston kijelentésére, miszerint Isten Fia „*az Atya műve*”, akin keresztül – tehetjük hozzá – megérthetjük minden dolog kezdetét és végét, vagyis azt, ami jó és igaz. Úgyszintén felhívja rá a figyelmet: a „jó” szó egyik értelme, hogy valamely dolog közepe egy vonalba esik szélső pontjaival. Hasonló módon dolgozik az ács is a darab fával, amikor megvizsgálja, hogy megfelelő-e [*true*] (a ’hűségből’, ’bizalomból’, az óangol *tréoból* adódik az angol *tree* – „*oly szilárd és egyenes, mint egy fa*”), egy *szabály* (*rule*) alkalmazásával (a *regularból*: ’mérő rúd’, ’magatartásminta’, ’önfegyelem’) megállapítja, hogy a közepe egy vonalba esik-e a kezdetével és a végével. Szerszámai ugyanígy szimbolikusan rokoníthatók az isteni folyamattal vagy okokkal, melyek az univerzum *materiáját* alakítják. Továbbá Krisztust – mint minden dolog „kezdetét” és „végét” – egy fake-reszten áldozták fel, mely utóbbi az eget és a földet egybetartó élet fájához vagy világtengelyhez hasonlítható. Az ilyen, könnyedén kifejezhető szimbolikus megfelelések gazdagságának elegendőnek kell lennie a kézműves kozmikus szerepének ábrázolására.

Arra viszont nincs bizonyíték, hogy az emberek többsége a régi korokban valamiféle kifinomulatlan és nyers módon elégítette ki anyagi szükségleteit, csupán a hatékony és gyakorlati megoldásokra tekintettel. Épp ellenkezőleg, az anyagi szükségleteket szolgálva az alkotó figyelembe veszi a szóban forgó feladat közvetlen és helyzettől függő követelményeit,

ugyanakkor spirituális látása a végcéljához kapcsolódó dolgokra irányítja belső szemét – arra a tényre, hogy teremtett létező, és azon szakrális valóság teremtő eleme, ami a világ. Így cselekedve olyan környezetet hoz létre, mely az emberi szellem élő közegét alkotja, hogy részt vehessen a természet körkörös ritmusában, amelyek maguk az univerzum kozmikus ritmusainak tükörképei. Ugyanis éppúgy, ahogy a természet alapja a ritmikus szerveződés és rend, a manufaktúráé az anyag intelligibilis minta szerinti elrendezése. Legköznapiabb és ismétlődő tettei révén a kézműves egyesíti magát a valóság hatalmas, erőteljes és gyümölcsöző forrásaival, hogy individuális létezése ne az idő és tér értelem nélküli kiterjedésébe vetüljön. A művészetek és mesterségek lényegében a ritmus tudományának alkalmazásai, ahogy René Guénon rámutatott; a fonetikus művészetek az időben kibontakoztatott egymásutániség, a képzőművészetek pedig a térben felvontatott egymásmellettség ritmusának alkalmazásai. Ezzel szemben az ipari légkörben felgyorsul az idő, a tér pedig pusztá meghatározatlan kiterjedéssé válik. Így megrontják, végül pedig eltörlik az idő jelentőségteljes kapcsolatát az örökkévalóval, és a végesét a végtelennel. Idő és tér elveszítik spirituális jelentőségüket az emberi hivatás és sors „helyét”, „irányát” meghatározó elsőleges rendezőelvekként.

A technológiai környezet olyan előrehaladó folyamatba löki az embert, amely megszakítja az idő ciklikus és periodikus ritmusait, hogy egy meghatározatlan fejlődés nyitott jövőjével váltsa fel azokat. Ilyen környezetben a tér, amit normális esetben helyileg minőséggel áthatott kiterjedésként tapasztalunk – mint az ese-



Széket készítő ács (Rehmiré sírja, Kr. e. 1479–1400)

mények „tartályát” –, paradox módon egy nyomasztóként megélt „szabadság” általános területévé válik, ahol az ember a tehetetlenség és nyomás erőinek alávetett a fizikai világban, a pszichológiaiban pedig a gyorsulásának és szétszóródásának.

A tradicionális mesterségek szentségi és rituális jellege másfelől megeleveníti az idő és a tér numinózus tartalmát, formába öntve és megtestesítve a kapcsolatot egyrészt a lélek benső, kontemplatív, másrészt a test külső, aktív területe között. A két terület azonban nem különálló és elválasztható, hanem egymást kiegészítő, kettős arculata ugyanazon valóság transzcendens és immanens, objektív és szubjektív módozatainak. E szentségi jelleg nagyobb hangsúlyt helyez a tett

alanyára – a létrehozó emberi minőségére – az alkotási folyamatban, mint a készítés technikai eszközeire. Ez ismét csak meglehetősen ellentétes az ipari munkás helyzetével összehasonlítva, aki a mechanizált technika bűntársa, melyben csaknem minden munkafeladatát valaki más elképzelése és terve eredményeként megszerezik. Ez annyi, mint élettelené tenni a munkafolyamatot, megfosztani éppen azon külső, alkotói kihívásoktól és benső, lelki örömeiktől, melyek értelmet és értéket adnak a munka tapasztalatának. És mi egyebet nevezhetnénk lélekölő munkának, mint pontosan az ilyen hiányt vagy életteleniséget? Ennek fényében jobban fel tudjuk mérni, mi veszett el az ipari termelés progresszív modelljében, ahol

a munkás mindig a munkakörnyezet önkényes fejlődésének áldozata, a folyamat, mely érzéketlenné teszi lelkét – ezt az árat kell fizetnie saját túléléséért.

A tradicionális kézművesség esetében a termelés eszközei a lehető legközelebbi kapcsolatban maradnak a kéz és elme alapvető összjátékával, a szem mint közvetítő révén, mivel a látás egyszerre az érzékelés és a cselekvés közvetítője. Az eszközök takarékos használata a legszorosabb együttműködést teszi lehetővé a kézi és vizuális képességek valamint az intellektus között, így a munkás motivációs forrásaként működik mesterségének gyakorlásában.

Mesterségek és rítus, munka és ima, tett és spiritualitás bensőséges kapcsolatot a céhek tartották fenn és közvetítették minden tradicionális kultúrában. Indiában például a kézművesek felett uralkodó isten Visvakarma, a tudatosság, tudás és inspiráció teljessége, a világegyetem építőmestere, akiben az isteni képesség lakozik, melyet szent szövegeken és a tradicionális doktrínák és tudományok szóbeli átadásán keresztül tárnak fel a kézműves előtt.

A keresztény hagyományban minden bölcsesség, tudás és tehetség végső soron Krisztuson keresztül az Atyától származik. Szent Bonaventura például a mechanikus művészeteket a tudás világosságának eredményeként gondolja el, mely világosság (vagy fény) végeredményben azonos értelmű az isteni Fénnyel, vagyis a *Logosszal*, mely a világon minden egyes létezőt és minden jóságot megvilágít.

Islám nézőpontból a művészetek és a mesterségek olyanok, mint az isteni Egység megannyi formai kikristályosodásai a sokszerűség birodalmában – ez az Egység

a *Korán* benső valósága, melyet a Próféta és kísézője, Ali, az iszlám kalligráfia megalkotója és valamennyi céh pártfogója nyilatkozott ki.

A céhek Nyugaton és Keleten is egy beavatási tudás táplálása és fenntartása céljából léteztek, amelyben a művészet, kézművesség, munka, tudomány, mechanika, dinamika, geometria és így tovább, mind gondolati kategóriák és a bölcsesség – *sapientia* – formái. Az értelem e megvilágosodása helyrehozza és tökéletesíti egy dolog lényegének intuitív tudását, és hogy miként kell megvalósítani néhány külső formában, továbbá megfelel az isteni Intellektus világon túli fényének, amely ragyogó mintát rajzol az emberi intelligencia tükrére. E transzcendens fény sugarai vagy fonalai azon áttetsző létállapotokhoz hasonlíthatók, amelyek hierarchikusan kapcsolódnak végső forrásukhoz az isteni Princípium végtelen tökéletességében, mely Isten szelleme.⁴ Az adott mesterségbeli tudás gyakorlásának célja, hogy egy diszciplína szigorú szabályait követve elérjük a külső és belső kiválóságot, amely tökéletes egyesítése a testi aktivitásnak, az imaginatív elgondolásnak és a spirituális megvilágosodásnak – lényegében a lét teljességének. A mesterségek e tradicionális gyakorlata feltételezi, hogy minden egyes létrehozott dolog, minden egyes végrehajtott tett normája a tökéletesség – amely az intellektuális ítélet és a kéz ügyesség közvetítésével lehetővé teszi, hogy elérje valódi és lényegi természetét.⁵

A soron következő vizsgálódásokból világossá válik, hogy a kérdést, „anakronizmus-e kézművesség”, nem lehet egyszerűen megválaszolni, mivel ez abbéli felfogásunktól függ, hogy gyakorlása mit foglal magában. Ha minden munkára

egyszerű gyakorlati eszközként tekintünk, mellyel anyagi szükségleteinket elégítjük ki, akkor természetesen a mesterségek az élethez szükséges dolgok előállítási módjaként elavultak. Ám a mesterségek és a vele szervesen összefüggő emberkép hagyományos felfogásának bármely vizsgálata összetettebb képet tár fel; olyat, ami érinti a spirituális tényezőket, melyeket a legjobb esetben is elhomályosított vagy lealacsonyított a modern világ munkával kapcsolatos felfogásmódja. Azonban egy ilyen vizsgálódás annak felismerésére kötelez, hogy az emberi hivatás tradicionális elképzelése meghatározott társadalmi, gazdasági, valamint szellemi feltételekkel töltheti be rendeltetését megfelelően; e feltételek pedig aligha vannak gondviselészerű összhangban a modern világban. Valójában azt kellene mondanunk, hogy a modern világ e feltételek összszavardásának következménye. Ám ez nem engedi meg, hogy spekulatív képzelgés-ként elvessük azt, amit a mesterségek tanulmányozása feltárni képes mind a mesterségek emberi gyakorlójának természetéről, mind a szellemi környezetről, amiben megnyilvánulhatnak. A kortárs feltételek felől nézve olyan helyzetben vagyunk, mint amikor valaki egy hegytel szemközt állva a megmászásához szükséges valamennyi eszköz híján sem tagadhatja, hogy lehetséges a feljutás, miként azt sem, hogy a látvány a csúcstról az, ami.

A Bukás, a mennyei Paradicsomból való kiűzetés annak az embernek a története, akinek „arca verejtékével” kell megkeresnie kenyerét. Ez elkerülhetetlen. Ám következik-e ebből, hogy megváltás nélküli, értelmetlen fáradozással töltött életre kárhoztattunk? A gépek megszabadíthattak a fizikai nehézségek jókora részétől,

de hogy többet ne mondjunk, a munka olyan léptékének és modelljének bevezetése árán, ami azt sokak számára lélektelen taposómalommá teszi. Pedig éppoly bizonyosan tudjuk, van lelünk, ahogyan érezzük, amikor nem kapja meg, ami jár neki. Ahogyan megváltásunkat illetően is egyértelmű a válasz a mesterségek mint a szakrális kultúra eszközeinek és tárházainak tanulmányozása felől. Természetes környezetben a kézművesség analogikus és hatékony kapcsolatot tételez fel a munka és a spirituális épülés között, amelyben a munkának méltósága és szentsége is van. Dolgozni e tekintetben a megtisztulás keresését jelenti a fegyvelmen keresztül. Mivel nincs szabadság fegyvelmen nélkül, ezért testesülhet meg elhivatásunk egy gyakorlati képesség elsajátításában, mint ami a legjobb és legtermészetesebb eszköze megváltásunk elérésének.⁶ Szellemi létezőként ez teszi lehetővé, hogy elsőrendű kötelességünk egybeessen társadalmi felelősségünkkel. Ugyanis amennyire biztos, hogy a „jogok” felelősséggel járnak, úgy végső soron felebarátaink „jogait” is csak istenalakúságuk megvalósítására irányuló szellemi szabadságuk alapján fogadhatjuk el. Nyugodtan megkérdézhajjuk: vajon az ipari rendszer méltósággteljesebb, s végeredményben valóságosabb paradigmát jelöl-e ki?

De ha ragaszkodunk ahhoz, hogy a kezdeti kérdésünkre – „anakronizmus-e a kézművesség” – adott válasz igen, akkor mit ismertünk be? Elismertük, hogy bármit is dolgozunk, abban nincs lehetőségünk a benső tökéletesedésre. Ha ezt elfogadtuk, és következetesek akarunk lenni, azt is be kell ismernünk, hogy a munka szörnyűsleges, értéktelen teher, és a tanulás pusztá értelem nélküli in-

formációgyűjtés, mindkettő végső célja pedig a mechanikus hatékonyság. Ebben az esetben jobb, ha mindegyikkel gépek foglalkoznak, ahogy láthatóan meg is kísérelték egyfelől a „szabadidőipar”, másfelől a számítógép segítségével. Ám ez nem válaszolja meg, inkább elodázza a kérdést, hogy *miért* kellene egyáltalán dolgoznunk és gondolkoznunk?! Ahogy már utaltunk rá, pontosan a szellemi illetve minőségi értékek és jelentések⁷ azok, amik meghatározzák, mit *kellene* tenni, szemben azzal, amit egyszerűen meg *tudunk* tenni.

A gépesített szerkezetek széles körű használata, amit modern iparnak nevezünk, feltételezi a kézművesség elpusztítását, mivel az kedvezőtlen az ipar fennmaradására nézve. Valóban éppen ez a *raison d'être*-je [létfogosultsága]. Egy ilyen rendszernek nem áll érdekében az általa rabszolgává tett emberekben bármi olyan lehetőség tudatát felébreszteni, amit a rendszer maga képtelen kielégíteni. Ez pontosan megfeleltethető a ténynek, hogy a posztindusztriális társadalomban a test, amelyet többé nem vesznek igénybe a kreatív munka eszközeként, szervek komplexumává vált, amelyek már csak annyiban érdekesek, amennyiben *érezni* képesek. Máskülönben hogy tudnánk magyarázni, hogy a reklámapar hízelgése csaknem kizárólag a kényelemre és a kedvtelésre irányulnak – a testi érzet izgatására és kényeztetésére. Az általunk ismert fogyasztói társadalom csak olyan világban működhet, ahol a testnek kevés dolga van azon kívül, hogy saját vágyaival foglalkozzon – s ezek pusztán csillapítószer.

A környezettől, amelyet csaknem teljes egészében az ipari technológia termelkei alkotnak, az a tény idegenít el minket, hogy ilyen termékek nem létezhetnek a termelés rendszerének eszközei nélkül, a rendszert pedig elsősorban és mindenekelőtt az emberi hivatás szakrális státuszának elpusztítására alapozták. E pusztítás velejárójaként pedig arra, hogy megrották és végül eltörölték a hivatás természetes közegét – a születés, halál, nemzés, természeti és holdciklusok, egek és föld, víz, szárazföld, folyó, fa, kő és virág teljes pompájának közvetlen és eleven átélését, mely a szakrális valóság rendjét közvetíti az emberi tapasztalatba.

Amikor a kézművesség szépségét szemléljük, és mindazon dolgokét, amiket megalkotott, megszabadulást keressünk gaztetteink rabszolgaságából. Semmi sem természetesebb az ember számára, mint hogy maradandó mértékre van szüksége, mely védelmet nyújt földi élete elkerülhetetlen mulandósága ellen. Mi legyen e mérték? Ez a kézművesség által feltett igazi kérdés.

Miért foglalkoztatnak minket továbbra is a mesterségek? Bizonyosan azért, mert még képesek vagyunk felismerni bennük a képmást – bármilyen halovány is –, amivé még mindig lehetnénk. Azzal teszünk a legtöbbet e képmás megbecsüléséért, ha elismerjük, hogy jelentős részben akkor veszítettük el azt, ami igazán emberivé tesz minket, amikor szinte maradéktalanul felhagytunk a kézművességgel a termelés ipari eszközei kedvéért. A kézművesség anakronizmusa a saját elcsúfításunk árán válsul meg.

Fordította: Németh Bálint

Jegyzetek

* Forrás: Brian Keeble: *Art. For Whom and For What*. Hillsdale (NY), 2005, Sophia Perennis, 136–151. o.

¹ Stella Kramrisch: Artist, Patron, and Public in India. *The Far Eastern Quarterly* XV. évf. 3. sz. (1956. május) 335–342. o.

² Maurice O’C Walshe: *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*. New York, 2009, Crossroad. 50. beszéd (Pf 15, Q 105, QT 44), 120–121. o.

³ Josef Pieper: *Leisure as the Basis of Culture*. San Francisco, 2009, Ignatius Press, 26–43. o.

⁴ George Herbert úgy gondolhatta, egy ilyen doktrína még hitelt érdemlően jelen van olvasói körében, amikor az 1630-as években megírta *Mattens* című költeményének utolsó strófáját:

„Taníts meg szeretetedre, hogy tudjam,
Az új fény, mit most látok,
Megmutatja a művet és a művészt is:
Ekkor a nap sugarán hozzád szálllok.”

Azonban 1810 körülre talán William Blake olvasói közül már kevesebben ismerték volna fel ugyanezen doktrína említését e híres sorokban:

„Aranyfonál végét adom neked,
Csak csavard gombolyaggá:
Jeruzsálem falába épített
Mennyek kapujához vezet.”

⁵ „A teaszertartás jelzi, hogy a mindennapi élet valamennyi tevékenységét és cselekedetét az eredeti tökéletesség szerint kellene elvégeznünk, ami a lényegi Természet tiszta szimbolizmusa, tiszta tudatossága, tökéletes szépség és önuralom. A szándék alapvetően ugyanez a nyugati – az iszlámot is ideértve – mesterség-beavatásokban, ám a formális alap ekkor a hasznos tárgyak létrehozása, nem a gesztusok szimbolikája; ennél fogva a köművesek munkájukkal párhuzamosan arra törekednek, hogy lelküket az Istennel való egységre tekintettel alakítsák. Ezért minden mesterségben és minden művészetben megtalálható a szellemi minta, mely a muszlim világban gyakran a Koránban említett egyik prófétára vonatkozik; bármely szakmai vagy otthoni tevékenység egyfajta feltárulás. Ami a zen híveit illeti, ők készségesen keresik inspirációjukat a »hétköznapi életben«, biztosan nem azért, mert triviális, hanem mert – amennyiben szimbolizmusokból szőtt – miszteriózusan magában foglalja a »Buddha-természetet«.”
Frithjof Schuon: *The Eye of the Heart*. Bloomington, 1997, World Wisdom, 140–141. o.

⁶ „Mindenki maradjon meg ugyanabban a hivatásban, amelyben meghívást kapott. Mint rabszolga kaptad a meghívást? Ne törődj vele; és ha szabaddá is válhatnál, inkább ezt használd fel.” (1Kor 7,20–21)

⁷ A jelentés kognitív szándék meglétére utal, ezért az intelligencia aktuális és hatékony behatolását jelzi egy kognitív érték által. Bárminek az értéke valami egyenértékűvel való felváltását vonja maga után; itt egy kognitív értékkel, ami egy adott, neki megfelelő létállapotba lép. Egy ilyen hatékony behatolásban a Szépség, Jóság és Igazság előfeltételezi felemelkedésünk lehetőségét a lét alsóbb állapotaiból a felsőbbekbe.

A MŰVÉSZ ÉS A SZENT: AHOL AZ ÜTKÖZET ZAJLIK*

MOST MÁR több mint negyedszáza-
da, hogy a néhai Herbert Read
közvetette talán utolsó észrevéte-
leit a művészetek helyzetéről a jelenkori
világban. Ezeket egy cikkben foglalta
össze, amelyet egyfajta „testamentum-
nak” titulált.¹ Sok szempontból feltűnést
és aggodalmat keltő írás. Read kevés re-
ményt lát a művészetek számára. Való-
jában odáig megy, hogy azt mondja: „*a
művészetek vesztés harcot vívnak technoló-
giai civilizációkban*”. Ugyanakkor kitar-
am mellett, hogy bár a csata vesztesre áll,
vagy névleg már el is vesztett, mindazon-
által a művészeknek hadrendbe kell áll-
niuk, hogy harcoljanak a küzdelemben.
Ellenkező esetben „*visszavonulunk a két-
ségbeesésbe, a hallgatásba vagy valamiféle
»szemétdombra«*”. Más tekintetben még
szigorúbb: „*Minden író, aki nyugalomba
vonul egy Égei-szigetre (...), ezt követően
keresztülmegy az elkorcsosulás nehezen
megragadható folyamatán. Ez nem szük-
ségszerűen fizikai elkorcsosulás (...). Ez a
lelkiismeretfurdalás működése a széttörede-
zett és elidegenedett társadalmaink harcvo-
nalából történt dezertálás miatt.*” Kemény
szavak, különösen azok fülének, akik
„*nyugalomba vonultak*” egy Égei-szigetre;
azonban nemcsak e tekintetben szükség-
képpen pontatlanok. Akárhogy is, a cikk-
nek semmit nem sikerül mondania arról,
hogy a művészetek miért vívnak veszített
csatát. És bizonyosan ez a döntő kérdés,
mert amíg nincs rá válaszuk, valójában

nem tudjuk megállapítani, hogy ki har-
col a frontvonalban, és ki nem. Még azt
sem állapíthatjuk meg, hol a front. Ezért
kell megpróbálnia minden művésznak e
kérdés megválaszolását; és a következők-
ben arra teszek kísérletet, hogy röviden
meghatározzam álláspontomat ezzel kap-
csolatban.

Bármit is mondjanak a műalkotás-
sokról, egészen világos, hogy azok nem
önmaguktól vagy önállóan jönnek létre.
Élő férfiaktól és nőktől, vagy legalább a
közvetítésükkel születnek. E tekintetben
azon emberek – ha fogalmazhatunk ily
módon – arculatát öltik magukra, akik
világra hozzák őket. Visszatükrözik élet-
módjukat, tudatállapotukat, létminősé-
güket. Ez az életmód lehet gazdag vagy
szegény, szép vagy csúf, jelentős vagy
értelmetlen, emberi vagy embertelen: a
belőle létrejövő műalkotások tükrözik sa-
ját szülőjük arcát. Ez annyit jelent, hogy
a műalkotások mindig az értük felelős
emberek életmódját (vagy tudatállapo-
tát, vagy létminőségét) követik, vagy
ezekből származnak. Az élet vagy a lé-
tezés megelőzi a művészeti formákban
történő kifejeződéseit, és ez fordítva nem
áll fenn. A spirituális vagy szakrális mű-
vészet – mondjuk Bizánc és a középkori
Európa művészete – olyan életmódot
feltételez, amely a spirituális valóságok-
ról való tudást és tapasztalatot – vagy
inkább a tudást, ami tapasztalat – állítja
közeppontra. A világegyetem metafizi-

kai szemléletét feltételezi, amely szerint a létezés Istenből ered és bontakozik ki egymásra következő – szellemi, pszichikus és fizikai szintekként összegezhető – létsíkokon.

Amikor a dolgok illetén szemlélete elvész, a művészet nem rendelkezik többé spirituális vagy szakrális tartalommal. Ez megfordítva azt jelenti, hogy a művészek már nem élnek olyan életet, amelyben a spirituális valóságok tapasztalata a legfontosabb. Azt jelenti, hogy jelenleg olyan életet élnek, amelyben vagy egyéni fizikai – és túlnyomórészt érzelmi – tevékenységeik, vagy egyéni érzelmi benyomásaik, vagy a kettő keveréke a meghatározó tényező. Ennek megfelelően a saját jogukon létező, Istenen kívüli és tőle független valóságokként fogják fel magukat és a világot, amelyben élnek. Az utóbbi évszázadok nyugati művészete legnagyobb részben a dolgok szemléletének ilyesfajta módját tükrözi. Azt jelzi, hogy mi történik akkor, amikor az ember megpróbál úgy élni, mintha pszichével és érzékelő képességgel rendelkező, magától létező lény lenne, és mintha a világ-egyetem nem sokrétű rend volna, hanem minden tekintetben pusztán pszichológiai és fizikai dimenziókra korlátozódna.

Az árat mindenért meg kell fizetni: a választás kizárást foglal magában. Ha olyan életet választok, amelyben kizárólag pszichofizikai megjelenéssel azonosítom magam, vagy még inkább, ha azt választom, hogy úgy élek, mintha ember lennék, de közben egyedül pszichofizikai lényemmel azonosulok, akkor mindazt kizárom életemből és ettől kezdve művészetemből is, ami több mint pszichofizikai, mindent, ami spirituális, és szellemi vagy szakrális mi-

nőséggel ruházhatja fel lényemet és művészetemet. Arra ítélem magam, hogy olyan világban élek, és olyat teremtek, amely egyre inkább saját képzetemet tükrözi, a képzetet, amit éppen most valóságosnak, lehetségesnek és jelentősnek tartok; ez pedig mindinkább a profán szemléletmód normáit és a velejáró, túlnyomórészt materialista életfelfogást tükrözi. Áthelyezve közösségi léptékre és átfogva az egész nyugati társadalom valamennyi tényleges szándékát, e választás végső következménye maga a modern technológiai világ: egy világ, amely egyrészt a vég nélküli, pusztító, technikai és mechanikus folyamataiban elanyagiasodott ész és logika normáinak végső tárgyi megtestesülését jeleníti meg, másrészt pedig egy elvakult keresés jellemzi az érzelmi vagy fizikai benyomások egyre erőteljesebb, stimuláló és erőszakos formái után. Valójában egy ilyen világ azon felfogáson alapuló életmód *reductio ad absurdum*a, hogy az ember lélek és test összetétele, és semmi több.

Ha jelenkori történelmünk ezen olvasatának szempontjából most feltesszük a kérdést, hogy a művészetek miért vevnek vesztes csatát technológiai civilizációinkban, vagy hogy miért veszítették már el a küzdelmet, a válasz hasonló lesz ahhoz, amit egy más alkalommal adtunk – a gonosz szellem nem űzhető ki ördögi hatalommal. Az a művészet, amely maga is pontosan azon életmód vagy életfelfogás terméke, mint amelyik ezt a civilizációt létrehozta, képtelen megelőzni, féken tartani vagy bármilyen módon átformálni a világ kibontakozását, melynek részét képezi: így végtére is kezdettől fogva vereségre van ítélve. A művészek, akiknek

életmódja nem foglalja magában a spirituális valóságok megtapasztalását, vagy legalább e valóságok tudomásulvételét, és akiknek művészete ennél fogva egyéni és szubjektív mentális, érzelmi vagy érzéki aktivitásaik és rögeszméik terméke, egyszerűen becsapják magukat, amikor arról beszélnek, hogy egy kulturális csata frontvonalában állnak a gépek uralma, az ízlés romlottsága, az elhatalmasodott embertelenség ellen, amely jelenkori társadalmainkat jellemzi: valójában pontosan azon befolyások szolgái, áldozatai és eszközei, amelyek e társadalmakat kialakították, a nyílt dac akármilyen gesztusával vagy dühkiáltásával szálljanak is velük szembe.

A keserű igazság ugyanis az, hogy mind a művészek, mind a műalkotások, amelyek helyi európai és amerikai világunk kultúráját formálták – azt a kultúrát, amelyért Herbert Read szerint harcolnunk kell –, nagyrészt éppen annak a széttöredezettségnak és elidegenedésnek a legfőbb okozói, amelynek teljes hatása ma már túlságosan is nyilvánvaló. Nem létezhet olyan művészet, amely ellenállhatna, nemhogy megakadályozhatná technológiai civilizációnk diadalmenetét, bármilyen végzet felé is vezessen bennünket, kivéve, ha maga is olyan életmódból ered, ami szemléletében és lényegi tapasztalatában meghaladja azokat a pszichikai és materialista kategóriákat, amelyeknek e civilizáció végső, szörnyűségei kivetülése. És nem jöhet létre ilyen látásmódot és átélést megnyilvánító – szakrális minőséggel rendelkező – művészet, amíg nincsenek művészek, akik mindenekelőtt újra felfedezik, hogyan éljenek olyan életet, amelyben meg lehet valósítani ezeket.

Röviden, a harcot elsősorban nem az úgynevezett kulturális fronton vívják, és ha úgy teszünk, mintha mégis így lenne, azzal elkerülhetetlenül belekeveredünk a degeneráció ama folyamatába, amelyet a legjobban szeretnénk elkerülni, és tevékenyen részt veszünk benne. Valójában lehetséges, hogy a művész számára jelenleg elérhető egyetlen pozitív út egyfajta visszavonulás a kulturális harctérről, visszavonulás, de nem a kétségbeesésbe, vagy valamiféle „szemétdombra”, hanem a hallgatásba, vagy abba, amit Yeats „*tulajdon sötétségünknek*” nevezett, ami a forma előtti lehetőségek káosza vagy mélysége, s amiben megismerheti a szellemi alkotóerők művészet előtti és azt meghaladó (mert megnyilvánulatlan) forrásait, melyektől világunk mindegyre elidegenedik. Lehetséges, hogy le kell mondania minden, kortárs értelemben vett művészetről, és újra kell keresztekednie a művészettagadás vizeiben – a vizekben, amely létezésének *fons et origója* [’forrása és eredete’]. Más szavakkal, amire szükség lenne, az egy éppoly teljes lemondás, mint a katakombáké és a kolostoroké, egy olyan önmegtagadás, amiből a Hagia Sophia és Chartres, a gregorián ének és az ikon fakadt, és ami által létrejött az a szellemi alaptőke, melyet a középkor utáni világunk művészete és élete először kiaknázott, majd eltékozolt, végül pedig felélt.

Még ha egy ilyenfajta önmegtagadás nem is áll szándékában, a művésznek fel kell adnia azt a meggyőződését, hogy humanista és tudományos kultúránk fegyvereivel felvértezve képes bármi olyat tenni, ami nem csak ront a dolgokon. Fel kell adnia, de nem civilizációja nevében (amely már mindenképpen legyőzte, és

amelyben semmiképp sem lehetséges kreatívan és normális módon élni), hanem a „több mint pszichofizikai” nevében, azon spirituális valóságokért, amelyeket olyannyira elhanyagoltunk és megtagadtunk. Mert ha erre nem képes – ha nem tudja a valóságokat újra felfedezni és saját életében érvényre juttatni –, akkor nem lesz képes művészetének több mint pszichofizikai, szakrális minőséget kölcsönözni, mely egyedül segíthet bennünket olyan értékek megvalósításában, amik alkalmassak arra, hogy ha nem is kiszorítsák, de legalább megcáfolják a jelenlegi megszentelt világot uraló elveket.

Mégis, ha egy művész napjainkban ilyenfajta művészetet szeretne alkotni, vajon lehetséges ez számára? Válthat-e oly mértékben tudatossá a spirituális valóságok iránt, hogy ragyogásukkal átíthassa művészetét? A szakrális minőséggel rendelkező művészet olyan művészet, ami a spirituális világ csodálatos jelenlétét tükrözi. A menny visszhangja a földön, természetfeletti szépséggel alakítja át az anyagot, amelyben megtestesül, eloszlata homályát, és egy magasabb valóság-szint szimbólumává téve. Ily módon közvetítőként szolgál, emlékezteti az embert szellemi eredetére, és támogatja törekvéseiben, hogy visszataláljon. Következésképpen azt feltételezi a művész részéről, amit a világegyetem metafizikai szemléletének nevezünk, hogy a valóságot Istentől eredőnek és hierarchikus – vagyis szellemi, pszichikus és anyagi – szerkezetűként fogja fel. Azonban ugyancsak feltételezi a magasabb – spirituális – szint kiáradását saját létezésének pszichikus és fizikai síkjaira, máskülönben nem lenne képes művészetének anyagát felruházni azzal a világo ssággal, aminek hiányában

az tulajdonképpen nem tekinthető megszenteltnek.

Egy olyan társadalomban, amelyben a dolgok metafizikai szemlélete a norma, és amelynek tagjai többé-kevésbé mind részt vesznek annak a vallásnak a gyakorlásában, amelyben ez a látásmód megtestesül, és amelynek célja, hogy minden egyes emberben felébressze ennek tudatát, teljesen világos, hogyan juthat el a művész a spirituális valóságok személyes megtapasztalására, és így hogyan ruházhatja fel művészetét szakrális minőséggel. Ráadásul az adott vallás nagyrészt már megszentelte a művészetében felhasznált képeket és szimbólumokat, valamint a munkamódszerét, és a szakrális művészet létrehozásában való hatékonyságuk már jól igazolt. Egy ilyen hagyományos társadalomban a művészet tehát minden értelemben liturgikus művészetté válik, amit úgy terveztek, hogy az istentisztelet és a rituális szertartás, az imádság, az aszketikus gyakorlat és a szemlélődés keretein belül működjön.

Modern elvilágiasodott társadalmunkban mindez nem érvényes, ezért nagyon is aktuális a kérdés, hogy ennek hiányában lehetséges-e olyan művészetet létrehozni, amely szakrális minőséggel rendelkezik, vagy sem. Könnyű azt mondani, hogy lehetséges, viszont csak azzal a feltétellel, hogy a művész csatlakozik a tradicionális vallások egyikéhez, amely még mindenek ellenére a modern világban fennmaradt, elfogadja fegyelmét, végzi szellemi gyakorlatait, és magáévá teszi megszentelt művészi formáit és módszereit. Az ember elgondolkodik azon, hogy vajon ilyen egyszerű-e ez. A dolog természetéből adódóan egy művésznek nyelvet kell használnia, legyen az képi, zenei vagy szóbeli. Amenny-



*Csontváry Koszta Tivadar:
Öreg halász (1902)*

nyiben azért gyakorolja művészetét, hogy betöltse feladatát, ezen a nyelven kommunikál, ha nem is az egész társadalommal, legalább azzal a rétegével, amelyekkel bizonyos tekintetben azonosítja magát. Egy művész nem töltheti be feladatát légüres térben, kiszakadva sajátos történelmi és társadalmi összefüggésrendszeréből. Legalább egyik lábával szilárdan kell állnia az idő és tér, a változás és mulandóság világában.

A hagyományos társadalomban ez a nyelv nagyrészt adott. Az illető közösséget uraló és annak minden tevékenységét meghatározó vallás formáiban és szimbólumaiban kapja meg. E formákat és szimbólumokat természetesen sajátos érzékenységének megfelelően és a közösség bizonyos belső igényeihez igazodva módosítja abban az időben és helyen, ahol él.

De minden ilyen módosítás alárendelődik ama hagyományos nyelv mindenekfelett álló koherenciájának, amit használ – egy olyan nyelvnek, amelyen közösséggel osztozik, és amely révén ennek következtében élő módon közvetítheti a szellemi valóságok tudatát a közösség számára.

Egy, a mi társadalmunkban élő művész még mindig törekedhet a spirituális valóságok tudatának átadására, azonban mára gyökeresen megváltozott körülmények között kell cselekednie. Mindenekelőtt nem áll rendelkezésére olyan nyelv, amely egy tradicionális társadalomban adott lenne számára. Saját nyelvet, saját hangot kell találnia. Ha feltesszük, hogy rátalálhat e nyelvre a közössége által megtagadott vallás formáiban és szimbólumaiban, és ily módon emlékeztetheti rájuk az adott közösséget, úgy figyelmen kívül hagyjuk a művész nehéz helyzetének másik oldalát: begyökerezettségét egy sajátos történelmi és társadalmi összefüggésrendszerbe, és egy olyan nyelv használatát, amely életteli és dinamikus módon közvetít azok felé, akiket megszólítani próbál, és akiknél egy tradicionális vallás nyelve már nem működik megtermékenyítően. Ha egy művész elutasítja, hogy belépjen korszakának és helyének élő valóságába, beleértve azt, ami bennük a legközönségesebb, legvárhatóbb és legkiszámíthatatlanabb, vagy hogy olyan nyelven beszéljen, ami visszatükrözi temperamentumukat és pátozukat, akkor élettelenre és termektelenségre ítéli művészetét.

Ez nem jelenti azt, hogy a művésznek politikailag elkötelezettnak kell lennie. Felismerni, hogy az örökkévalóság hangja hol és milyen formákban szólal meg egy örökségből kitagadott tér-idő tört

hangvételében, és kifejezésre juttatni e hangot, sokkal mélyebb elköteleződést és önátadást igényel, mint a pusztá politika. Rendíthetetlen igazságot követel az ember benső valója és a nyelv vonatkozásában, amely oly hitelesen, annyira nem művi úton fakad a lélekből, ahogyan a fa a földből. E tekintetben nem szabadna elfelejtenünk, hogy a művész annyiban kiválasztott, amennyiben kiválasztják: hírvívő, egy erő eszköze – és áldozata is –, amihez alkalmazkodnia kell, hogy egyáltalán művészként létezhesen. Ez többek között azt jelenti, hogy a műve elkészítésére szánt rengeteg felkészülés – a viselőség és vajúdás – olyan szinten megy végbe, amit nem képes tudatosan irányítani, ebből következően pontosan nem tudatosíthatja a létrehozott mű természetét vagy az alkotás közben kapott formáját, miként egy anya sem lehet pontosan tudatában születendő gyermeke természetének vagy testalkatának. Ebben az értelemben egy művész azt teszi, amit tennie kell. Ha más cselekvési módot választ – legyen bármennyire kívánatos egyéb külső vagy tárgyilagos okokból –, az annyit jelent, hogy megnyomorítja és megbuktatja magát művészként. Másképpen szólva, ebben az összefüggésben a művész számára lehetetlen a tradicionális nyelv használatának folytatása – a szimbolikus ábrázolás és a módszer szempontjából egyaránt –, ha nincs annak eleven teremtő kapcsolata saját benső és külső világával.

Csakugyan, a művész feladatának azon része, hogy a spirituális valóságok tudatát közvetítse egy világiás társadalomban, szükségessé teheti, hogy olyan formákat és módszereket használjon, amelyek liturgikus értelemben kimondottan nem tradicionálisak, mivelhogy

csak ilyen formákkal és módszerekkel adhatja át nézőinek, olvasóinak, vagy hallgatóinak azt a felismerést, hogy milyen is az életük, ha nem spirituális vagy nem tradicionális szintre korlátozódik. Tudatosíthatja bennük a poklot, amelyben élnek, azáltal, hogy tudatuk elé vetíti művészeti alkotásaiban. Ily módon az a művészet, amely formájában és módszerében a leginkább antitradicionálisnak tűnik, határozottan rendelkezhet szakrális rendeltetéssel, vagy legalább szakrális célzattal – T. S. Eliot *The Waste Land* című műve ennek egy példája. De ettől eltekintve sem vehetjük alapul a tradicionális liturgikus művészet szabályait annak eldöntéséhez, hogy egy szekuláris társadalomban a műalkotásnak van-e vagy nincs szakrális rendeltetése.

Valójában talán nem túlzás azt állítani, hogy a világi társadalomban a hagyományos formákat és módszereket alkalmazó művészet valószínűleg pusztán sztereotípiá, és egyáltalán nem művészet a szó kreatív értelmében. Akárhogy is legyen, a művészetnek, amely egy nem tradicionális társadalomban törekszik a spirituális valóságok tudatának közvetítésére, a szellemi csodálatos jelenlétének továbbadására az anyagiban, mindezt olyan szimbólumokban és képekben kifejezve kell véghez vinnie, amelyek csak származásukat tekintve kapcsolódnak a tradicionális társadalom liturgikus művészetének kifejezőmódjaihoz, vagy egyáltalán nem állnak összefüggésben velük. E tekintetben emlékeznünk kell arra, hogy mivel minden egyes dolog – helyesen nézve – az örökkévalót tükrözi, és miként minden dolog – helyesen nézve – a valóság magasabb szintjének szim-

bóluma, egy műalkotás használhat olyan szimbolikát, amely kevésbé kapcsolódik a tradicionális liturgikus művészet szimbolikájához, mégis betöltheti szerepét hídként az anyagi és a spirituális, a földi és a mennyei között, továbbá rendelkezhet szakrális minőséggel és rendeltetéssel.

Ez még mindig megválaszolatlanul hagyja a kérdést, hogy egy olyan társadalomban, mint a miénk, maga a művész miként szerezhet tudomást a spirituális valóságokról, és kerülhet olyan helyzetbe, hogy megnyilvánítsa azokat alkotásaiban. Magától értetődőnek tekinthető, hogy addig, amíg nem fogadja el a dolgok fentebb említett metafizikai szemléletét, aligha akad művész, aki belekezd a feladatba, hogy megpróbálja megvalósítani a benne rejlő lehetőségeket saját átélése szempontjából, még kevésbé olyan, aki megjeleníti azokat művészetében. Azonban, ha egyszer elfogadta e szemléletet, azáltal, hogy csatlakozik egy autentikus vallási tradícióhoz, még ha nem is ahhoz, ami iránt a körülötte élő közösség elkötelezett, mindazonáltal, ha behatol misztériumaiba, bizonyosan szert tehet egyfajta spirituális tudatosságra, és így képes lehet áthatni művészi formáit e tudatossággal.

A művész, akinek szándéka és figyelme a szellemi princípiumok felfedezésére és kifejezésére irányul kívül-belül (és ez szintén szükségszerűen előfeltételezi a világegyetem metafizikai szemléletének elfogadását), még egy ilyen csatlakozás

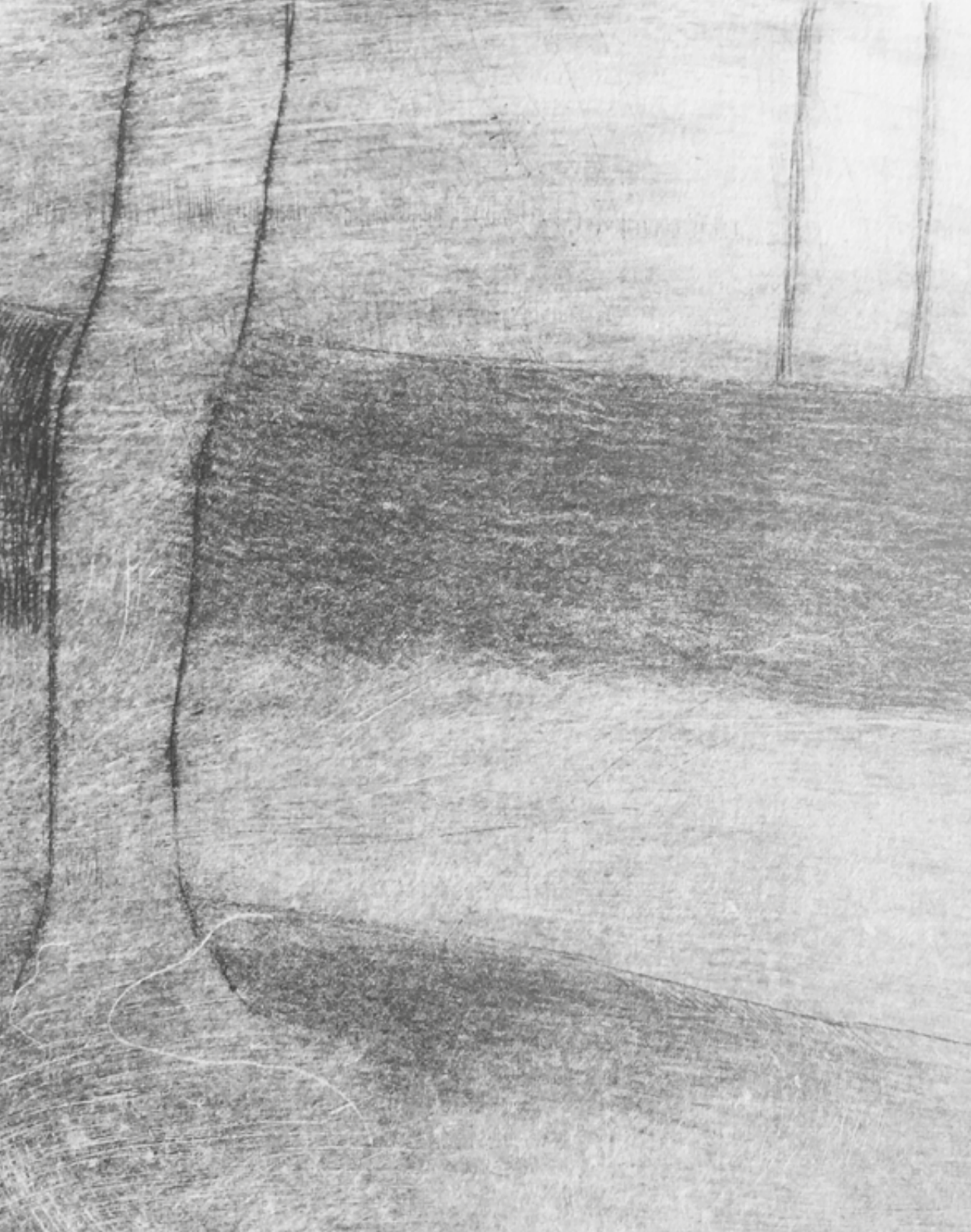
nélkül is bőségesen részesülhet a reveláció és a megvilágosodás pillanataiban, az örökkévalóság sugalmazásaiban és intuícióiban, és így átváltoztathatja művészetének anyagát a szakrálisra jellemző szépséggel és harmóniával. Ezzel az állítással nem arra célunk – a ma divatos módon –, hogy a művész valamiféle különleges helyzetet élvez, ami felmenti őt a „közönséges” emberi lényekre érvényes feltételektől, és így valamely spirituális disziplína gyakorlásától. Mégis, a fenti lehetőséget elvitatni annyi, mint tagadni nemcsak a „*Szellem ott fűj, ahol akar*” szabadságát, hanem azon műalkotások tanúságát is, amelyeket az utóbbi századokban hoztak létre – jóllehet viszonylag kevés van belőlük –, s amelyek ilyesfajta szépséget és harmóniát sugároznak annak ellenére, hogy alkotóik egy hivatalos vallás keretein kívül éltek. Bárhogy legyen is, az ilyen típusú művésznek bizonyosnak kell lennie abban, hogy művészte csak akkor jelent pozitív kihívást technológiai világunk és az emberi élet járványszerű elkorcsosulása ellen, ha szakrális minőséggel rendelkezik; továbbá, hogy nem lesz ereje megnyilvánítani egy ilyen minőséget művészetében, kivéve, ha először megvalósítja saját elméjében és szívében. Az elsődleges küzdelem nem kulturális, hanem szellemi síkon zajlik, és a művésznek nem széttöredezett és elidegenedett társadalmunk sűrűjében kell vívnia harcát, hanem lényének mélységeiben, ahol majd a harc kimenetele eldől.

Fordította: Kocsi Lajos

Jegyzetek

* Forrás: Philip Sherrard: *The sacred in life and art*. H. n., 1990, Golgonooza Press, 32–41. o.

¹ Herbert Read: What is there left to say. *Encounter* 109. sz. (1962. október) 27–31. o.



*Károlyi Zsuzsanna: Liget
(2010, 20 x 20 cm, hidegtű)*

SUBA ZOLTÁN

VILÁGOKAT TEREMTENI

Gondolatok Károlyi Zsuzsanna művészetéről

MIELŐTT EGY KÉPZŐMŰVÉSZNŐ munkásságáról íránk, alapvetően két kérdést kell megválaszolni. Először is el kell dönteni, hogy a művészet-történész – manapság divatos szóval élve – objektív megközelítésével, adathalmazok és szakmai klisék felsorolásával, majd az alkotót illető udvariaskodó dicsérettel summázunk, vagy megkíséreljük a művek szavakra „fordítását”. Az előbbi megközelítés, túl azon, hogy senkit nem érdekel a szakértőkön kívül, semmit nem mond a legfontosabbról: a szellemről, ami a műveket létrehozza. A mindig gyanús szociológiai, illetve történeti megközelítések pedig folyvást eltérítik a jószándékú érdeklődőt a munkák befogadásától, mely végső soron mégiscsak a legtöbbet mutatja az emberből. Így hát a dolog úgy áll, hogy mindezeket feladva állást kell foglalnunk a művek létjogosultsága mellett, és kísérletet tenni a műalkotások irodalmi igényű megközelítésére. Ezzel együtt, tekintettel azokra az olvasókra, akik számára ismeretlenek a szóban forgó alkotások, s némi engedményt téve a lexikális ismereteknek, néhány – a művész munkásságát tekintve releváns – kitérőt teszünk az úton.



Károlyi Zsuzsanna 1954-ben született Budapesten. A Képző- és Iparművészeti Szakközépiskolában tett érettségét köve-

tően a lipcsei Grafikai- és Könyvművészeti Főiskolán (Hochschule für Grafik und Buchkunst) diplomázott 1982-ben. Számos egyéni és csoportos kiállításon szerepelt, itthon és külföldön egyaránt. 1998-ban *A Magyar Grafikáért Alapítvány*, 2002-ben a *Rékassy Csaba Baráti Kör* díját nyerte el, majd 2010-ben a *Pilinszky János emlékérmét*. Művészetéről azért *kell* írni, mert egyrészt folyamatosan gyarapodó életművével a reflexióknak is lépést kell tartaniuk, amennyiben felelősen sáfárkodunk a magyar kultúra kincsével. Másrészt – és ez létfontosságú az egyénnek a szó legnemesebb értelemben vett gyarapodását tekintve – tájképeinek mélysége és számtalan rétege megfosztja a szemlélőt az egyszerű, visszavonhatatlan következtetések levonásának lehetőségétől, s mint ilyen, akár percenként, akár generációnként más-más részizgazságokra vezethet a bennük való elmerülés, a róluk való gondolkodás.

Ezért szükséges lehet tehát olykor ismétlésekbe bocsátkozni, mindig kicsit másként, máshova helyezve a hangsúlyt. Tulajdonképpen a szemlélődés fejezi be azt a munkát, ami Károlyi Zsuzsanna mediátor szerepe nélkül rejtve maradna előttünk. Azaz csak befejezné. Ugyanis a tájnak csupán legjellemzőbb karaktereire szorítkozó vonalai mintha a táj geneziségtárnak élénk; a domboldal kopár görbülete, az éppen csak szárba szökken, karcsú

fák, a folyómeder, ami várja a víztömeg jöttét; mind az organikusan fejlődő táj ígéretét hordozza, hogy aztán beteljesítse a következő nyomás alkalmával, amikor az újrászínezett lemezek szorításában életet lehel az addig szikár tájba, immáron egy másik lapon. Átváltozik. A kontúrok maradtak, de mintha egy közttes évszakba kerültünk volna ebben a pillanatban. Majd újra megtörténik, s elveszítjük időérzékünket a színes fátylak mögé bújt kozmoszban. Van, hogy képeim a

táj részegen tántorog, és vibráló vonalai előkészítik az összeomlást. Ezt a hatást eleinte a művész a véletlennek tulajdonította, noha jogosan feltételezhetjük, hogy talán ő maga sem biztos a véletlenek létezésében: amikor egy kész nyomatot újrászínez, a rézlemez – bárhogy is próbálja – soha nem fedi teljes egészében az előző lap vonalait, s alig érzékelhetően elmozdul a nyomás. A vízió egyszeriben életre kel, teret kap, de ezzel együtt egy teljesen más hangulatot is. Aztán ismét, más



Árvíz (2005, 20 x 20 cm, hidegtű)



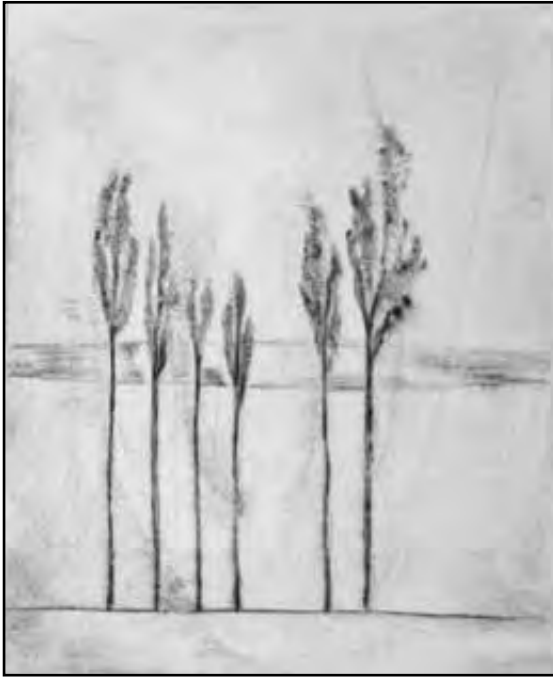
Verőcei képeslapok (2022, 14,8 x 10,5 cm, hidegtű)

színekkel, és a táj délibábként vibrál szemünk előtt. Az első ilyen „véletlen” után már tudatosan alkalmazta a technikát, vagy legalábbis megbánás nélkül vette tudomásul, hogy az általa is konstruált táj ezáltal hozza létre önmagát.¹

Mindemellett számos tájképének közös vonása a párás légkör, mely valóban csak az olyan víz közeli helyeken jellemző, mint a Dunakanyar, ahol Károlyi Zsuzsanna is alkot; „*Eső után*” lehetne a címe több tucatnyi grafikájának. Ám az impresszionista epigon technikai zsonglörködésénél – aki, ha közvetít is egy közhelyes hangulatot, a táj tragédiáját nem ismeri – jóval többről van itt szó: mintha szüntelen könnyek mögül látnánk a világot, mely a tragédia tetőzése előtti pillanatban kimered, és az örökkévalóságban ragad. Az eddigi életmű vulgarizálása lenne, ha

csak egyetlen érzelmet neveznénk meg a munkák láttán, ennek ellenére leszögezhetjük: nincsenek vidám képei. És azért nincsenek, mert jól tudja, hogy a vidámság harsány mivoltának semmi köze a boldogsághoz, vagy az örömhöz, esetleg a meglegedettséghez – mely kifejezések inkább eszünkbe jutnak ennek kapcsán –, és hogy egy táj „alkatilag” nemcsak képtelen vidám lenni, de ezek a kategóriák eleve értelmezhetetlenek a róluk való beszédben. A táj egyszerűen csak *van*. Még akkor is, ha éppen születni vagy összeomlani látjuk, mert bennünk rejlő mozdíthatatlansága örök. Keletkezése, metamorfózisa és végzete révén is *az* a táj marad. Akkor is, amikor rácsodálkozunk egy-egy ember alkotta tájelemre, egy szénakazalra, a földeken ütőékként végigfutó útra, vagy a görbe kis kunyhókra: egységben látja a

Facsoport (2005, 12 x 15 cm, hidegtű)



táját, s miközben transzcendálja a „nem odavalót”, a mindenséggel immanens viszonyt teremt.

Különös tapasztalat, hogy e sorok írásakor voltaképpen újrateremttem önmagamban Károlyi Zsuzsanna tájait, melyek soha nem fognak hasonlítani sem a grafikákon látottakhoz, sem azokhoz a világokhoz, amiket az olvasó kreál. Mégis, minden egy.



Ha csoportosítani, illetve „rangsorolni” szeretnénk munkáit, akkor a tájképek horizontján túlra tekintve egy nehezebben megragadható együttest találunk, ami voltaképpen tájképeiből is kisejlik, és magától értetődően következnek egymásból. Ennek megfelelően egyes tusrajzain és hidegtű grafikáin a geometrikus formák és figurális ábrázolásokból levezethető (vagy

azokba torkolló) absztrakciók háromféle irányból is megközelíthetők. Amikor a tájképek részleteket illető szüksévszerűségét hangsúlyozzuk, egyúttal arra is utalunk, hogy a tapasztalati világ visszavezethető olyan egyszerű formákra, mint a négyzet vagy a kör, melyek – a képzőművészt *valóban művésszé* tevő absztraháló képessége folytán – elegendőek a táj megalkotásához. Ebből pedig az következik, hogy a totális redukció végső soron a vonalba, majd a pontba fut ki. Innen nézve az aprólékos vonalkázással „szőrrel borított” alakzatok mármár előkészítik *valaminek* a születését, amennyiben a tájképek felől indulunk az origóba.

Másrészt ezek a grafikák önmagukban – tehát nem egy folyamat tetszőleges fázisaként – is értelmezhetők: mágikus tapasztalat, ahogy egy durva anyagú szövetté, sáros cserépdarabbá vagy egy kunyhó nádfedelese tetejének részletévé változik Károlyi Zsuzsanna keze alatt a papírra felvitt tus, vagy a fémlemezbe karcolt vonalak. Óvakodjunk a túlzó és drámai formuláktól, de ne féljünk kijelenteni: itt bizony alkímia zajlik! Anyagot teremt az anyagból, amit szemünk simogatása révén, akarva-akaratlanul máris elhelyeztünk elménkben egy elképzelt látomás részeként. És végül megközelíthetjük ezt a csoportot végső célként is: ha a geometriai formák a tapasztalati formák kiindulópontjai, akkor szükségszerűen az érzékelt világ is ezek felé rohan. Ha kissé erőltetettnek és nehezen követhetőnek tűnik ez a fantázia, képzeljük el, amint egy tájtól egyre távolodunk, és eltűnnek a részletek (melyeket



Gyergyószárhegy (2012, 40 x 30 cm, tusrajz)

csak gyakorlati tudásunk pótol ki egyre fogyatékosabb látásunkban), míg végül olyan távol kerülünk, hogy színes foltokon, kontúrokon kívül nem látunk mást. Ilyen értelemben e formák a felbomlást is megörökíthetik.

Nem szerencsés művészetét a megelőző korstílusok nagyjaival, vagy kortárs alkotókéval összehasonlítani, mert a legjobb szándék ellenére is hamis hierarchiában helyezhetik el a művészeket. Ugyanakkor Károlyi Zsuzsanna mély értelmű halkszavúsága minden olyan szellemi törekvéssel összekapcsolható, ami kontemplatív és a csendben leledzik: ami nem akar világot megváltani, sem pávás-

kodva fontoskodni, sem kérdezni vagy felszólítani, csupán kijelenteni és feltárni előttünk a *vanság* rétegeit. Ebből a szempontból felértékelődik egyébként sem elhanyagolható pedagógiai tevékenysége: bármerre is élt vagy dolgozott a múltban, vagy napjainkban, mindenhol voltak és vannak tanítványai. Még ha elsősorban csupán a technikai fogások átadásáról is lenne szó, elkerülhetetlen, hogy Károlyi Zsuzsanna szemléletmódjával, csendes lényével, illetve a természettel és művészettel szembeni alázattal gyarapítsa tanítványait. Csakis ezzel a hozzáállással rendülhetünk meg a titkait felfedő tájat szemlélve.

Jegyzetek

¹ A folyóirat technikai adottságait szem előtt tartva monokróm grafikákat választottunk. A művész további munkái megtekinthetők a www.karolyizsuzsanna.hu oldalon. A következő két oldalon *Táj* című képe látható (2010, 40 x 30 cm, tusrajz).





ERNST JÜNGER

GONDOLATOK A MŰVÉSZET LÉNYEGÉRŐL ÉS HATÁSÁRÓL*

Wilflingen, 1966. augusztus 7.



GORGES SEURAT. Szeretném gyűjteni, ha a múzeumok nem vették volna már birtokukba és lenne pénzem. Rövid élet, mint Toulouse-Lautrec-é, gazdag, nem csupán differenciált, hanem változó általános ideákon alapuló életmű.

Gauguin Seurat-t célzó becsmérése: az impresszionizmus kimeríti magát a szem állításaiban anélkül, hogy elérné a „*pensée*” [gondolat] középpontját, és tudományos kitérőkben veszne el – igazságtalan ítélet, melyet már a *Fürdőzés Asnières*-ben látványa megcáfol.

Van ez az enyhe mámor, a víz melletti kábulat egy forró nyári napon. Ahogy a formák reszketni kezdenek, az elem mélysége feltárul. Sokkal mélyebbre nyúlik ez az impresszió. Utóbbi nem a cél, hanem az ábrázolás eszköze.

Wilflingen, 1968. szeptember 13.

Portré. A modell ideges rángásoktól remeg. Arca mint mozgó víztükör; rezgő fűre emlékeztet.

Le désespoir des peintres – ez a hasonlat a rezgő fűvel kétségtelenül szellemes, ám egy beszűkült elme találmánya.

Mit lehet itt tenni? Választhatunk egy különösen kifejező, talán egyenesen extravagáns gesztust: majd filmre vesszük. Mérsékelhetjük is, és fázisai megkomponálásával leplezhetjük a mozdulatot. Ezzel időt viszünk a képbe. A benyomás nyer a fiziognómiai pontosság kárára.

A művészet végre behatolhat a mozgás valamennyi szakaszába, a mögöttük rejlő nyugalomig. Ezt inkább kivonással, mintsem hozzáadással teszi: az idő kiszívódik.

Nyugalom rejlik a nagy portrékban: nem a lehetséget, hanem az abszolútot fejezik ki. Csak hátrányukra lehetnének kifejezőbbek. Leonardo *Egy zenész portréjára* gondolok, ami Milánóban található. A férfit csukott szájjal, hangszer nélkül festette; nem néz a kottalapra sem, amit jobbában tart.

Így az idegesség esetén nem a betegséget, hanem a szenvedést kell megfesteni.

Pressac, 1973. augusztus 23.

Lucienne dombormű-készítése a végéhez közeledik. Pénélope valódi műve. Igazán nehéz manapság „fejet szerezni”; meg kell elégednünk a képmással. A fényképészet is be fog hatolni a harmadik dimenzióba.

Be kell vallanom, Lucienne portréja Montherlant-ról kiváló. Tanára Mar-



*Leonardo da Vinci:
Egy zenész portréja (1485 körül)*

cel Gimaud volt, akit nem sokkal halála előtt látogattam meg vele Párizsban. Klasszikus szellem, még tudta, miként békítse össze az anyagot a képzelettel, és beszélt művészetelméletéről is.

Szerinte a természet nem csupán szemrehányást tesz a művésznek képzeletéért, mint például azok a mohafoltok Leonardónak, hanem határokat is állít, ahonnan nem szabad eltávolodnia, ha nem akar a tiszta fantazmagóriák áldozatává válni. Feladata a felfedező- és megfigyelőerők kibontakoztatásában áll. Amíg a gyermekek követik képzeletüket, nagyjából tizenkét éves korig, addig lenyűgöző dolgokat teremtenek, amiket azonban nem szabad összekeverni a műalkotásokkal. Ez eltűnik, mikor kritikusan kezdik szemlélni a világot. Azután a zseniben magasabb szinten tér vissza.

Pressac, 1975. szeptember 20.

(...) Eszembe jutott a festő Charles Robert is, akinek *Bikaviadala* a szobám falán lóg. Vörös és éjkek színek zárják körül az aréna sárga homokját – *umbra et sol*. Szerette az ibér és provanszál fényt. Útja Goyától Vincent van Gogh-ig vezetett. Torremolinos kápráztatóan fehér házai, vagy Ibiza, a déli csendben, ahogy a nap legelt rajtuk, Kasztília olívalejtői – ahogy elfogják a szelet. A mozgást lecsendesíteni, „megfesteni”: a művészet egyik nagy feladata. A mulandóban gyakorolja – azt is mondhatnánk, ünnepli – az ugrást az időből az örökkévalóba.

Mint sok más festőnek, neki is jó elmélete van, bár hangsúlyozza, hogy „*a festő festészetével beszél*”. A szín Erószának megszállottja, ami a festőt boldoggá és nyomorulttá teszi a gyermeki gyönyörködéssel fényben és árnyékban, valamint a félelemmel, hogy vajon sikerrel jár-e a tovatűnő pillanat megragadásában.

Egyik levelében említi Delacroix kalandját, aki egy barna tárgyat nem az általa elgondolt színvonalon jelenített meg a vásznon, és ez bántotta. Végül kocsit rendelt, hogy a Louvre-ba menjen és átnézze a klasszikusokat. Nyirkos, ködös nap volt; mikor a kocsi megérkezett – gesztenyebarnára festették – a szürke járda halvány ibolyakékké változott. Delacroix rájött a megoldásra; kifizette a kocsist, és visszatért műtermébe.

Mindenekelőtt pihennie kell a szemnek, hogy fogékony legyen. E célt főleg a semleges szürke szolgálja, mely minden tónust magába foglal, és valamennyi kihívásra választ ad. Robert is ismerte a fény eme kalandjait. Megemlíti egy festményt, amelyen a felület szürkéből zöldbe megy

át, és a merészséget, hogy egyetlen vörös pontot helyeztek el rajta, mely elkerülhetetlenül középponttá válik, ami körül a kép megkomponálja magát.

Jól példázza ezt számomra, amikor a szürke víz felett a füves partra pillantok és a zöld közepén egyetlen mályvát látok. A vörös a vággyal és veszéllyel teli élet. Azonban hozzá kell tenni, hogy nem emészti el magát oly tisztán, mint a láng. Néhány rózsza- és tulipánfajta semmitmondónak tűnik, különösen amikor ágyást alkotnak; a kertész olyan színeket absztrahál, amelyek a természetben nem fordulnak elő. Megkockáztatom, hogy minden tiszta szín kiegészítést követel. Ez az, ami egyediségét adja. Nem lehet megtanulni – a tanító színek üres színek. A tanár csupán a keretet biztosíthatja; nekünk kell betöltenünk.

Párizs, Rue Lauriston, 1977. október 12.

Reggeli a Dél-Amerikai Nemzetek Házában, az „Aigle d’Or” átadása alkalmából. A személyesek mellett irodalmi barátok is: Brenner, Banine, Blancpain, Delord, Plumyène, d’Ormesson, továbbá Bourgois, Laudenbach és Michael Klett kiadók.

Vasárnap este jöttünk, és ma repülünk vissza. Egyfajta külvárosi forgalom bontakozik ki az európai városok között. A Courbet-kiállítás is csábított. A Grand Palais-nél megtudtuk, hogy zárva van ezen a kedden. Helyette rendőrök csapata: Tito marsall érkezett látogatóba.

Courbet életművét ilyen terjedelemben mostanában nem fogják kiállítani. Számos különböző ok miatt szerettem volna megnézni.

Renoir visszahúzódása a mester befolyása elől a tehetséges tanítvány normális

leválása volt tanáráról, míg az impreszionizmus meghaladása magasabb fokú felelősség és fegyelem bizonyítéka. „*Ne jamais profiter d’elan acquis.*”²¹ Képesnek kell lennünk arra is, hogy lemondjunk a gyönyörködtetőről – még ha a hírnév megalapozója is.

Renoir *Az evezősök reggelije* című képe sokáig a fürdőszobából a hálóba vezető ajtó mellett volt. Az evezősök csupas atléta-karjaikkal, *à la mode* öltözött, sminkelt lánykáikkal; már rengeteg a bor az asztalon. A folyót csaknem takarja a törékeny fűzfazöld. Neptun és Aphrodité; életerő a harmadik köztársaság egyik Rubensétől, nemtörődomséggel párosulva. A művet, mint híres elődjét, a *Le Moulin de la Galette*-et dekadensnek tekintették. Ám mit jelent a dekadencia a Somme-mal és a Marne-nal a háttérben?

Amikor elhaladok a kép mellett fürdés után, és szememmel megérintem, érzem erejét. Leoltott fénynél, a sötétben is érzem. A magyarázat, hogy maga a passzázs kellemesként vésődött belém. Ám ettől eltekintve a műalkotás a sötétben is hat.

Donauwörth, 1979. július 21.

Donauwörthbe utaztunk, a szökőkút, kedves barátom, Hans Wimmer művének leleplezésére, amely mostantól a régi birodalmi város piacterét díszíti. Ezt a teret a második világháború során elpusztították; a házakat mintegy képeskönyvek alapján építették újjá. Még mindig kicsit művinek tűnnek, egy évszázad fogja csak patinával bevonni őket.

A szökőkutat ércsas koronázza, a ló és a macska mellett Hans Wimmer egyik kedvenc állata, a gyakran megsemmisített város főnixmadara. A polgármester



Pierre-Auguste Renoir: Evezősök reggelije (1881)

összefoglalta a krónikát – emellett egy jó mondás: „A történelemnélküliséget arcnélküliség követi”. Említette az egyik felmerült kifogást is: a sas fasiszta szimbólum. Szerintem ez minden emberi és történelmi kötelék radikális politizálódásának tünete. A sas Donauwörth címerállata.

Ahogy a művet leleplezték, és a szökökút megindult, mögöttünk egy nő panaszkodni kezdett a vízpazarlás miatt – a gazdaságilag tájolt kor a neki megfelelő félelmekkel bír; nincs érzéke a túlcserdülő bőséghez, jóllehet komfortban él. Ennek ellenére még késő éjjel is népfesztivál volt, ahol a konyhák füstöltek, a sör pedig patakokban folyt. Itt, ahol Svábföld és Bajorország találkozik, az emberek tudják, hogyan takarékoskodjanak – és azt is, hogyan éljenek a teljességből.

Wilflingen, 1980. június 11.

A műalkotás szemben áll a mértékkel, ezért a geometriai alakok, mint a kör és a derékszög, idegen testként hatnak benne. Ez vonatkozik általában a szimmetriára. A ritmek összecsengésében a hasonlóság érint meg minket, nem a szimmetria. Hasonlóságot, nem pedig azonosságot nyújtanak.

Másfelől a műalkotást szolgálja, ha szimmetriát alkalmaznak például a képeretnél vagy a képoszlopok alapjaként. A bútorok és épületek esetében a szimmetria a tárgyak hasznosságával válik fontossá. Ezért kevésbé zavarnak a keretekben, mint a parkokban.

Ugyanakkor a szimmetria alkalmazása zárványok formájában egyfajta homeopátiikus hatást kelthet, ahogy a tulajdo-

nos pecsétje a távol-keleti fametszeteken. Akkor is a képbe lép, mikor hasznos tárgyak – fegyverek, hangszerek, szerzőszámok – jelennek meg rajta. Azonban a művész is alakítja őket. A szürrealizmus az ebbe az irányba tartó megragadási kísérletet jeleníti meg.

Onnan jutottam ide, hogy épp most láttam a nefelejcsvirágzást az aranyhal-medencénél, kék pontként úsztak a lilomlevelek közt a víz felszínén, és megváltoztatták.

A műalkotást nem lehet semmiféle formába kényszeríteni, még kozmikusba sem; autonóm. A művész a természet irányában is tudatában van ezen autonómiának. Visszatérve Béranger-hez – a költemény olyan természetessé válhat, hogy elveszíti műalkotás-jellegét.

A kozmoszban, a természetben és a történelemben jelen kell lennie az elhajlásra való törekvésnek a tiszta szimmetriától – először is ösképétől, a körtől. Ez ismétlődik minden forradalomban és stílusváltásban. A mozgás a kört az ovális felé nyújtja, a spirálba emeli, gömbalakba simítja.

Wilflingen, 1982. szeptember 21.

(...) A festő, a szobrász és a fényképész is mindenekelőtt „hízeleg”, amikor megbízásból alkot. Ez az udvari költők hercegeik és kenyéradóik dicsőségére írt *carmináira* emlékeztet. A ráncokat el-tüntetik, a tulajdonságokat elegyengetik. Noha a művész alulmúlja saját szintjét, ez megbocsátható. Végül is élnie kell.

Valami más, amikor életre kelt [valamit] az egyengetés helyett – előhozva a mindenkiben benne rejlő, ám talán sohasem megkövetelt lehetőséget. A rútban is meglátható, ezt igazolják Goyától

Daumier-ig – de ki állítja, hogy a művészet feladata a szép megjelenítésére korlátozott?

Velence, 1982. november 2.

Az arzenálba, hogy megnézzük az orosz-lánokat, amiket Hans Wimmer anynyit dicsért. A két legnagyobb bizánci zsákmány része; már a görög szigetekről rabolták el őket. Normann zsoldosok rúnákat karcoltak beléjük. Hosszú, szerencsés út. Talán az ottománok elégették volna ezeket mészégető kemencéikben Konstantinápoly elfoglalása után. A műalkotásokban nincs személyes, de még nemzeti tulajdon sem. Így elrablásuk akár hasznos is lehet, ha megőrzésüket szolgálja. Erhard Göbel úgy vélte, hogy – követve a túlélés ösztönét – az erősnek ajánlják fel magukat. Duschka Schmitt erre gondolt, mikor Gilles-ről készített képeit elégették az orosz invázió során; ez jogosan zaklatja fel a festőt.

Korábban a tengerészeti múzeumban, a Bucintoro modelljéhez. Ez egy arany bárka, melynek fedélzetén a dózse összeházasodott a tengerrel, és már számtalanszor felújították. Az utolsó a 18. század végén égett le.

A tengerészeti eszközök közül hiányoltam a homokórákat. Összességében Párizs és Lisszabon tengerészeti múzeumait gazdagabbnak találtam.

Hosszú falikép, négyrészes. Jobbra a Szent Márk tér, kilátásként egy szobából, ahol zsoldosokat fizetnek ki. Sorban állnak; a kifizető épp egy aranyat nyom a legelső markába. Az asztalnál tisztségviselők; meglehet Samuel Pepys rangjában állhatnak. A bal szélén az írnök jegyzéket vezet. Az asztalon dukátokkal teli kosár,

az előtte álló magas bőrzsákok is tele vannak velük. Nem nagy műalkotás, de történeti értékű dokumentum.

A hotel előtt, a teraszon. A San Giorgio Maggiore toronnyal és kupolával, miközben a nap melegíteni kezd. Felismerés. A leggyönyörűbbet 1940-ben láttam a Westwallnál, ködös reggelen: egy dérepte fa úgy bontakozott ki, mint kristály az anyalúgban, és fokozatosan nőtt elő a láthatatlanból.

Wilflingen, 1984. december 1.

(..) A térhatáshoz. Hogy meztelenül, gyöngy nyakláncsal vagy szőrmebundában festek meg egy nőt: ezek kellékek, támasztékok. Hogy Willendorfi vagy Milói Vénusként jelenik meg – ezek Aquinói Szent Tamás értelmében vett járulékos különbségek.

A magasabb esztétika értelmében semmilyen szerepet nem játszik, hogy a nő szép vagy csúnya; egy szépség arcképe talán nem elégíti ki a kritikus szemet, míg egy ráncos öregasszonyé mesterműként jelenhet meg.

A szubsztancia önmagáért beszél. Alapvetően semmi dolga a művészettel; nem nyújt minőségeket. Egy műalkotásból hiányozhat, de esetleg átsugárzik egy vasárnapi festő képén, egy graffitin vagy egy gyermek firkálásán. Kimeríthetetlennek bizonyul, és sohasem lehet ide-oda helyezni, hogy vajon valami szép vagy sem. E tekintetben a primitív [szemléző] pillantása gyakran megbízhatóbb, mint a műértőé. Heléna megjelenhet bármelyik nőben; a szépség csupán [a nő] egyik attribútuma, ezért sokszor vita tárgya.

Ha a szubsztancia meggyőzően működik az akcicensben (itt, a műalkotás-

ban is), ahogy Leonardónál, akkor isteni szintet ér el.



Evelyn De Morgan: Trójai Heléna (1898)

Páfosz, 1985. június 25.

(...) Múzeumban. A legjobb leletek Új-Páfoszból származnak; biztosan volt ott egy villanegyed. A kultúrák számára kedvezőek az olyan rétegek, ahol több hatalom, több pénz és több idő van a tömegnél; ők nem teremtik meg magukat, hanem fellazítják a talajt, mely most a napi kenyéren kívül virágokat hordoz. Még ma is ezen élünk. A művészek szabadabbak a kereskedők, mint az egyházak és a kardnemesség körében.

Az archaikus arcok numinózus mosolya az érzékelés elvesztett módját sugallja, mely csupán erős ingerekkel és talán jelenségekkel aktiválható újra. Vannak változatai, mint a gótikus angyalok és Madonnák mosolya, ám démonoké is, vagy a prekolumbián agyag- és kőéptmények merevsége. Gondolat: többet tudtak.



*Az anavüszoszi kurosz (Kr. e. 525 körül.
Athén, Nemzeti Múzeum)*

Párizs, 1985. július 16.

Renoir-kiállítás. Zárva volt: Karin Brincourt ennek ellenére és ellenkezésem dacára elérte, hogy kinyissák nekem. Ez már kellemetlen volt a hivatalnokok miatt. Emellett az *anarch²* nem akar feltűnést kelteni. Egyik kedvenc képem, *Az evezősök reggelije* megbékített. Meghívhattam Sophie-t és néhány barátot, például Karin és Hans-Eberhard Dentlert is erre a kiváltságra.



A legjobb erő a saját. A varázstükör egyik eszköze ezen erő biztosításának önmagunk számára – érezzük, mikor látjuk magunkat benne, hogy megerősítés –, mintegy saját vérünk befecskendezése.

Jegyezzük meg: ez nem retusálás, nem a ráncok kisimítása, hanem szűrő, ami elnyeli létezésünk illékonyágát és melékességét, ahogy egy jó festmény hatása teszi. Alkalmilag végrehajtvá.

Párizs, 1985. július 17.

Henri Plardhoz. A szép napok Cipruson, Aphrodité szigetén véget értek; egy év a Földközi-tenger nélkül olyan nekem, mint egy gyöngyök nélküli korona. Időközben csupán egy hétig időztem Wilflingenben, azután Párizsba jöttem. Céljaim egyike a Renoir-kiállítás volt, amit tegnap látogattam meg. A Grand Palais zárva keddenként, de elég szerencsés voltam: hozzájutottam egy különleges belépőhöz, így néhány barátommal végigjárhattam a termeket és csodálhattam a festményeket anélkül, hogy előtte két órát sorba kellett volna állnom, majd alig élvezhettem volna bármit is a tömeg-

ben. A műalkotások növekvő vonzereje korunk egyik tünete – egyfelől a teremtőerő hiányáról tanúskodik, másfelől az éhségről, hogy találkozunk vele. (...)

Kuala Lumpur, 1986. május 4.

(...) E napokban egy szakértő úgy véli, bebizonyította, hogy a festményt, amit anyám különösen szeretett, a *Férfi arany sisakbant* tévesen tulajdonították Rembrandtnak. Ez lenyomhatja a kép árát, ám értékét nem. A szignó, mint bármely név, ahhoz a címkéhez tartozik, amely érvényesít egy képet, nem pedig ahhoz, ami.

A teljesítmény legnagyobb része, mely életben tart, névtelen, a legfontosabb rész egyenesen rejtett: transzcendens.

Wilflingen, 1987. július 7.

Jürgen Lotz terjedelmes esszéjét olvasom 1944-ből, és általánosságban egyetértek vele. Témája: „a nemzetiszocialista képmorbiditás ellen”.

E tett politikai karakterét arról lehet felismerni, hogy csupán kortársai ellen irányult. Ha meg akarjuk tisztítani a múzeumokat, akkor miért nem tisztítjuk meg a [z ezernyolcszáz]hetvenes évek utáni panoptikumtól is, ami borzalom volt Nietzsche és Burckhardt számára? És még itt is óvatosnak kell lennünk. Makart például, aki nemrégén teljesen értékét veszítette, megint feljövöben van. Alapvetően számíthatunk az időre – a múzeumok megtisztítják magukat.

Az „elfajzott” fogalma csillámló és leszűkített. Látogatásom során André Gidenél 1937-ben Madame van Rysselberghe megkérdezte, mi az a „l'art dége-

neré” [‘degenerált művészet’]. Nem tudtam válaszolni.

A mozgás hatása az érzékelésre – így módon pedig a művészetre. A vadász pontosan így figyel. Az éberség veleszületett – azért képes elkapni az áldozatot, mert van hozzá szeme. A nyugvó és mozgó célpontot is eltalálja – a mamutot imponáló sziluettjével, ahogyan a felszökő szarvast vagy az ügető lovat. Művészként a pillanatban találkozik velük.

Ha ezt magunkra alkalmazzuk, eltűnök, vajon a gyors mozgás szenvedélye nem jelent-e meg már az impresszionizmusban is. Egy meghatározatlan sürgetés talán már megelőzte a technikát találmányaival. Először volt a vad, azután az íj a nyílvevővel. Ez különbözteti meg a vadászt a vadzsákmányolótól.

A versenyben többé nem látunk leveleket, hanem csak bozótost. Más kérdés, hogy rózsa- vagy orgonabokrok. Azután ez is eltűnik a színes szegélyben. A zenéhez közelítünk.

A szürrealizmus a megkövetelt hasonló, egy gyorsan mozgó világ antitézise.

Elméletileg Lilienthal teljesítményére Leonardo is képes lett volna és még mások korábban – ekkor az átmenet nem ért volna bennünket olyan váratlanul, mint ahogy tapasztaltuk.

A gőzgép évezredek után hozott nagy fordulatot, melyek során állati és emberi izomerővel, széllel és vízzel boldogultunk. A motor egy évszázaddal később jött, majd még rövidebb időközökkel a repülés és űrrepülés követte.

E gyorsulás fényében nehéz elképzelni, mi egyebet hoz még el. Ami ezzel szemben a *Nyolcvan nap alatt a Föld körül* – eltűzött utópiák. A művészet nem

képes lépést tartani ezzel – Dionüszosz-
nál keres menedéket.



Nincs semmi gond a politika felé forduló
művésszel, noha legtöbbször árt neki vagy
legalábbis eltéríti a munkájától. Vannak
helyzetek, melyekben különböző okok
miatt ezt nem lehet elkerülni. Ám ekkor
a jobb belátásához vagy tisztességéhez kel-
lene fordulnia, nem pedig művészetéhez.

Helyeselhetjük vagy helytelenítet-
jük, hogy Gustave Courbet részt vett a
Vendôme oszlop ledöntésében vagy akár
a ledöntés megszervezésében, attól füg-
gően, osztozunk-e véleményében vagy
sem. Semmi köze génuszához. Nagyon
nagy kárt okozott neki. Különös, hogy
művészként tiszta festészetet hirdetett és
így teremtett iskolát – a festőnek a szín-
re kell összpontosítania, figyelmen kívül
hagyva az irodalmi, történelmi, erkölcsi
hajlamokat, általában az „ideákat”. Ezért
is Courbet a tájképeiben legerősebb.



A műalkotások elpusztítása érzékeny
problémát vet fel – természetesen nem a
mamelukoknak, akik lelövik a szfinx or-
rát. A konfliktus anyaga a szentélyektől
a pornográfiaig terjed. Érthető, hogy egy
ádáz zsarnok szobra a népharag áldozatá-
ul esik, de mi a helyzet az általa megren-
delt művekkel?

A spanyolok javára szól, hogy megkí-
mélték az Alhambrát, ám ez nem ellen-
súlyozza a pusztítást, amit Mexikóban
végeztek.

A Vendôme oszlop műalkotás, ahogy
az egész tér, amelynek nevét köszönheti,
az egyik legszebb Európában. 1871-ben
döntötték le, ugyanazt a sorsot szenvedte

el, mint 1792-ben XIV. Lajos lovasszobra,
ami előtte állt itt. Ám ismét felállítot-
ták. A negyedik rend egyéb motívumai
mellett Courbet megfestette híres képét,
A kötőröket is.

Amennyiben Courbet előnyben ré-
szesítette a naturalizmust az „akadémiz-
mussal” szemben, az „ideákat” a műal-
kotásból többé nem lehet inkább kiirtani,
mint a gondolkozást az álomból. Már a
megvilágítás is előhossa nem csupán a
valóst, hanem a hatásokat is.

Az „automatikus írás” párjaként el-
képzelhetünk ösztönös festészetet, ám
csak megközelítőleg.

Az intuíció felsőbb ösztön, ezért a
legtávolabb esik az időbelitől – közel az
időfalhoz. Villámszerű – de a becsapódás
hátrahagyja jelét.

Wilflingen, 1987. augusztus 14.

Melegebb idő; végre beleng az Izland-kör-
hinta. Első pillantás a kertre – a vérbükk-
re, sötétréz lombzatával. Néhány rést a tó
mellett virágzó begóniák „párizsi vöröse”
töltött ki. A lángoló bokor vajúadás közben.



A festő megmutathatja, mire képes a szín.
Ez az ő feladata, a magasabb értelemben
vett kézművesség. A palettán túli, ami
mögötte, a színben szunnyad. A lehetsé-
gest a szín esetén feltételes módba, a festő
esetén óhajtóba kellene tenni; igen rit-
kán sikerül, hogy az ultra [tartományá-
ba] lendítse – ami életveszéllyel is járhat.
A megközelítés azonban sejtetni engedi,
hogy mi lehetséges, minek kellene lehet-
ségesnek lennie – és mi lesz az.



A szín ugyanaz minden sűrűségben, azonban – miként a gyógyszeradagok esetén – különböző hatásokat vált ki. Egy spricelés a megfelelő helyre erősebb hatással bír, mint egy monokróm fal. Egyetlen szentjánosbogár elvarázsolja az erdőt.

Azután a paletta, az elegyek. A felfedezés, hogy a réz megkeményedik egy kis cin hozzáadásával, megváltoztatta a világot – egészen az Olümposzig. A múzsai rendben hasonló forradalmak lehetségesek, különösen – ahogy már a neve is elárulja – a muzsikán keresztül.



Előérzet előz meg minden változást a korszakostól a mindennaposig. Az egyensúly változása csaknem érzékelhetetlen, ahogy az előregések vagy ropogások a féreg-rágtá gerendázatban. Aztán a ház vagy egy egész város összeomlik.

A hangulatok átszínezik. Jó példái az „utcadalok”, amiket minden sarkon hallhatunk. Először is lendületbe hoznak. „Ça ira”, még azt sem tudjuk, hová. A festő ivott egy pohár pezsgőt, mint Cytherára érkezés előtt,³ vagy egy csepp ópium hullik a pohárba, mint Füssli esetén.

Azután a frizura, a köpönyeg hajlatai Degas és Toulouse-Lautrec ókori iste-

neinél. A bőr is öltözik, nem mindenki tudja, hogyan kell viselni, azt pedig még kevesebben, hogy hogyan kell alakítani. A szobornak élnie kell – minden fénynél megváltozik és minden jó megfigyelőnek is, különösen azoknak, akik ismerték vagy ismerik a modellt. A mester a bőr alá jut.

Wilflingen, 1989. január 17.

Tovább a Scherével. Töröltem az alábbi szakaszt egy bekezdésből a realizmus és az impresszió közötti kapcsolatról: „Egy további kérdés lenne, hogy az intellektus vajon nem gyengíti-e a műalkotás hatását azzal, hogy pontosabbá teszi. A túlságosan érthető elérhető vitálisan is – például Spandino »cseresznyéivel«, melyek látványára csorogni kezd a nyálunk. Így látta őket Antonius a sivatagban. Nagy adag intuíció van a barokk csendéletek szemfényvesztésében és a homlokzatok szellőztetőfestésében is.

Az érem másik oldala a tárgyias elkerülése. A tárgyakhoz szokott szem számára egy tárgy nélküli mű nehezen megítélhető. Elérhető egy fokozat [a szemlélésben], ahol az ollók nem jelennek meg tárgyként, és csupán a vágás marad meg motívumként – a látvány egyszerre fájhat és közelíthet a zenéhez. Unikornis tűnik fel a bozótosból.”

Fordította: Németh Bálint

Jegyzetek

* Forrás: Ernst Jünger: *Über Kunst und Künstler*. Friedrichshafen, 1995, Verlag Robert Gessler, 124–143 o.

¹ „Soha ne kovácsolj előnyt a megszerzett lendületből.” – *A ford.*

² Ernst Jünger saját kifejezése. Olyan, a történelem folyamán mindig jelenlévő embertípust jelöl, akinek belső természete minden világi körülménytől független; aki szuverén egyénként személyi autonómiáját megtartva képes a szabad megismerésre és cselekvésre a totalitárius államok történelemalatti, posztmodern vagy posztapokaliptikus világában is. Lásd még <https://ernst-juenger.blogspot.com/2007/10/ernst-juengers-anarch-compared-to.html>. – *A szerk.*

³ Jünger itt Jean-Antoine Watteau *Utazás Cytherára* című festményére utal (1717). – *A ford.*

*A reimsi katedrális egyik
angyalábrázolása (14. század)*



SZIMBÓLUMOK*



SZIMBÓLUMOK¹ ÉS A JELEK, akár szóbeliek, zeneiek, dramatikusak vagy plasztikusak, kommunikációs eszközök. A szimbólumok ideákra, a jelek dolgokra vonatkoznak. Ugyanaz a kifejezés lehet szimbólum vagy jel kontextusának megfelelően: a kereszt például szimbólum, amikor a világegyetem szerkezetét fejezi ki, azonban jel, ha útkezesztődést jelöl. A szimbólumok és jelek lehetnek természetesek (természetükben rejlő sajátosságaikból eredően igazak) vagy konvencionálisak (önkényesek és esetlegesek), tradicionálisak vagy egyéniek. Jelen összefüggésben a profán nyelvben, valamint a realista és absztrakt művészetben sejtésszerűen alkalmazott jelek nyelvével a továbbiakban nem foglalkozunk. „Absztrakt művészet” olyan modern művészetet értünk, amely szándékosan kerüli az érthető és felismerhető ábrázolást, megkülönböztetve a „principiális művészettől”, a tradíció természetéből adódóan szimbolikus nyelvétől.

A tradicionális művészet – szent könyv, hősköltemény, népművészet, rítus és minden kapcsolódó mesterség – nyelve szimbolikus; és mivel természetéből adódóan szimbolikus, nem egyéni invención, közmegegyezésen vagy pusztán szokáson alapul, univerzális nyelvről van szó. A szimbólum egy közvetítendő idea utánozható formájának – mely magának a műalkotásnak a formai oka – a körül-

ményektől függően hangban, alakban, színben vagy gesztusban történő anyagi megtestesülése. A szimbólum létezésének oka az idea, nem pedig saját maga: egy adott forma – jelentését tekintve – vagy szükségképpen szimbolikus, vagy pusztán ízlés szerint kedvelt vagy nem kedvelt értelmetlen alakzat. A modern esztétika nagyobb része azt feltételezi (miként az „esztétika” és az „empátia” szavak utalnak rá), hogy a művészet teljes egészében ilyen értelmetlen alakzatokból áll vagy ezekből kellene állnia, illetve, hogy a műélvezetet alkalomhoz illő emocionális reakciók képezik vagy kellene képezniük. Feltételezi továbbá, hogy bármilyen maradandó érték a tradicionális műalkotásokban ugyanilyen típusú, és teljesen független az alkotások ikonográfiájától és jelentésétől. Valóban joggal mondhatjuk, hogy az ókori, keleti vagy népművészeteknek csak az esztétikai felszínével vagyunk hajlandók törődni. De ha így cselekszünk, nem kellene ugyanakkor becsapnunk magunkat azzal a feltételezéssel, hogy a művészettörténet – „történet” alatt a[z arisztotelészi] négy okot figyelembe vevő magyarázatot érve – bármely ilyesfajta korlátozott nézőpontból megismerhető vagy leírható lehet. Ahhoz, hogy megértsünk egy kompozíciót, azaz például egy tánc mozdulatainak sorrendjét, a miserendet egy katedrálisban, vagy egy ikont, értenünk kell felépí-

tésének *logikai* összefüggéseit: miképpen ahhoz, hogy megértsünk egy mondatot, nem elég csodálnunk édes csengését, hanem szükség van a különálló szavak jelentésének és logikai kombinációinak ismeretére. Aki csak „műkedvelő”, nem sokkal különb a szarkánál, amely szintén bármi neki tetszővel kidíszíti fészkrét, és megelégszik a pusztá „esztétikai” élménnyel. Az eddigiek alapján felismerhetőnek kell lennie, hogy habár a modern műalkotásokban az esztétikai felületek mögött nincs, vagy nem lehet semmi több, mint a művész privát személye, a teória, amelynek alapján a tradicionális művészet alkotásait létrehozták és élvezték, magától értetődőnek veszi, hogy a szépség vonzereje nem pusztán az érzékekig, hanem az érzékeken keresztül az intellektusig hat: itt „*a szépség a megismerés dolga*”; és ami ismert és megértett, az az „*immateriális idea*” (Hermész), „*a kép, amely nem a színekben van*” (*Lankávatára-szútra* II. 9. 118.), „*a tanítás, mely különös sorok fátyla mögé rejtőzik*” (Dante), „*a kép archetípusa és nem maga a kép*” (Nagy Szent Vazul). „*Ideáik alapján ítéljük meg, mely dolgokat illő szeretnünk*” (Szent Ágoston).

Nyilvánvaló, hogy a szimbólumok és fogalmak – a műalkotásokat, mint Szent Tamás mondja, *per verbum in intellectu* [‘a szó által az intellektusban’] értjük meg – rendeltetésük szerint nem válhatnak hasznukra azoknak, akik még nem „felejtettek” a szó platonikus értelmében. Sem Zeusz, sem a csillagok – mint Plótinusz mondja – nem emlékeznek, sőt mi több, nem tanulnak; „*az emlékezet azok számára adatott, akik felejtettek*”, azaz nekünk, akiknek „*az élet álom és feledés*”. A szimbólumok és a szimbolikus rítusok szükségessége csak akkor merült fel, ami-

kor az ember kiüzetett az Édenkertből; olyan eszközök ezek, amelyek segítségével emlékeztetni lehet az embert az intellektuális és szemlélődő szintről a fizikai és gyakorlati szintre való alászállására a későbbi szakaszokban. Mi kétségkívül felejtettünk, messze nagyobb mértékben, mint azok, akiknek először volt szükségük szimbólumokra, és náluk sokkal inkább rákényszerülünk, hogy követtessünk az örökkévalóra annak halandó analógiáiból; és semmi sem lehet jobb bizonyítéka ennek, mint saját igényünk, hogy minden rituális cselekvés fölé magasodjunk, és képesek legyünk közvetlenül kifürkészni az igazságot. A tradicionális művészet motívumait, amelyek számunkra „dísszé” váltak, eredetileg az Út jelzőtábláiként, vagy a rejtett Fény nyomaként alkalmazták, melyet az érzékfeletti zsákmány vadászai követnek. Ezen absztrakt formákban, minél meszebb követjük azokat visszafelé, vagy fedezzük fel maradványaikat a népi „babonákban”, mezőgazdasági rítusokban és a népművészet motívumaiban, annál inkább felismerhetjük az érzékelhető alak és a nem érzékelhető ismeret poláris egyensúlyát; de ahogy Andrae mondja (*Die ionische Säule*, Schlusswort) a hozánk vezető útjukon tartalmuk egyre inkább kiüresedett, természetük a „civilizáció” haladásával egyre inkább megváltozott, annyira, hogy azzá váltak, amit mi „műformáknak” nevezünk, mintha egy esztétikai szükségszerűség – a szarkánk esetéhez hasonlóan – hívta volna életre őket. Amikor a jelentés és a cél feledésbe merül, vagy csak beavatottak emlékeznek rá, a szimbólumok egyedül azokat a dekoratív értékeiket őrzik meg, amiket ma a „művészethez” társítunk.



Francesco Scaramuzza:
Az Igazság sasmadara
– Illusztráció a *Purgatórium*
kilencedik énekéhez (1850 körül)

Sőt mi több, tagadjuk azt, hogy a műforma valaha is rendelkezhetett bármi másal, mint díszítő minőséggel; nemsokára pedig elkezdjük magától értetődőnek venni, hogy a műforma szükségszerűen a „természet megfigyeléséből” ered, majd kritizálni a fejlődés szempontjából („mielőtt még bármit is tudtak volna az anatómiáról” vagy „tudomást szereztek volna a perspektíváról”), és pótolni hiányosságait, ahogy a hellenisztikus görögség tette a lótosz palmettával [pálma alakú díszítés], mikor elegáns akantuszt [levéldísz korinthuszi oszlopon] készítettek belőle, vagy ahogy a reneszánsz, amikor az „igazságot a természetnek” eszményét erőltette rá a formális tipológia régebbi művészetére. A mítoszt és

az eposzt ugyanebből a nézőpontból értelmezzük, az isteni csodatételeket és a *Deus ex machinát* pedig csupán a költő többé-kevésbé ügyetlen próbálkozásának tekintjük az események bemutatásának fokozására; faggatjuk a „történelmet”, és erőfeszítéseket teszünk egy történeti mag kivonására azzal a látszólag egyszerű és igazán naiv folyamattal, hogy minden csodát kizárunk, soha rá nem eszmélve, hogy a mítosz teljesség, amelynek a csodák legalább annyira szerves részei, mint a feltételezett tények; szemet hunyva afölött, hogy mindezen csodák szigorú jelentéssel rendelkeznek, teljesen függetlenül attól, hogy történelmi eseményekként megtörténtük lehetséges-e vagy sem.

Fordította: Kocsi Lajos

Jegyzetek


* Forrás: *Studies in Comparative Religion*, XIV. évf. (1980) 1–2. szám (tél–tavasz). Online: http://www.studiesincomparativereligion.com/public/articles/Symbols-by_Ananda_K_Coomaraswamy.aspx

¹ A görög *szümballó* származéka különösen az 'összefüggésben lenni', 'úgy bánni különböző dolgokkal, mintha hasonlóak lennének', és a (passzív) 'megfelelni', vagy 'összeilenni' értelemben.

VASILE LOVINESCU

MEDITÁCIÓK, SZIMBÓLUMOK, RÍTUSOK

*Néhány részlet**

 TERMÉSZET KÖNYVVÉ lesz számunkra, amint megpróbálunk természet-té válni és visszavezettük magunkat az egységre. Ekkor, endozmózis által, az egység a természetben is feltárulkozik, megszűnik a rendeltetése, és csupán vonalaiban, erőrendszerében marad fenn. A természet, mivel geometriai formát vesz fel, hieroglifákkal teli könyvvé válik. Innen ered a természettel való zavaros, zibbasztó azonosulás veszélye is, például a romantikában. *Út in inferis.*

Ezt az állapotot, mely nélkülözi a megfigyelő és a természet közötti közös mértéket, a hermetikuskok is leírják, például, *„lies in dem Buch der Natur lies mit den Auge deiner Seele; dieses Auge ist Beobachtung”*.¹ E „figyelemnek” egységesnek, vagyis természetellenesnek kell lennie, pontosabban mondva természet-fölöttinek, természetelőttinek.

*„Das Auge deiner Seele muss heiter sein. Dieser Heiterkast erlenget du durch die Ruhe der Leidenschaften.”*² A természet ugyanis a maga dinamizmusával a legnyugtalanabb dolog a világon. Figyel-münk őt is kényszeríti arra, hogy legyen figyelmes, és tárja fel azt, ami a háta mögött van. A háta mögött pedig Isten lakozik: *„Wo Gott mittelbar wirkt, ist die Kraft dieser mittelbaren Wirkung Natur”*.³ Megismerésünk folyamata ugyanis épp az ellenkezője annak, mint amiről az eddigiekben volt szó.

A természet a sokszerűség talaja és szerve. Áramlása egyúttal egy intenzív törekvés az Egység, az „Isten Fia általi” megszabadulás felé. És „Isten fia” az, aki Istent és a természetet az Egységben kontemplálja.

*„Das grosse Gesetz dieser Bestimmung ist Liebe”*⁴ – mivel a zarándok, a zarándoklat és a zarándoklat célja a szeretet általi azonosulás révén válik eggyé. Egy pontban a kezdet, a közép és a vég eggyé válik. A természet eme sokféleségre és egységre törekvő hajlama ellentétesnek tűnik; valójában azonban – ahogy a mi-nap is mondtuk – a természet fátylának, *májának* bármely pontja *barzakh*, melynek saját ritmusa van, egy kifelé irányuló, terjeszkedő, megsokszorozódó, és egy ezt felváltó másik, lezáruló, egyesítő és felszívó.

A kozmosz szövetének bármely pontja *barzakh*, és minimális mértékben mind-egyik eltér a másiktól; épp ezért a „tér” is kizárólag általuk értelmezhető, ugyanis mindegyik pontnak van egy szükséges mértékű erőtere, amelyben megnyilvánul összehúzódása és kitágulása. Következésképp ez a mező, ahol a *barzakh* kitágulása és felszívódása végbemegy, egy másik világban található, nem ugyanazon a síkon, mint ahol a pontok vannak. E második sík az illúzió, a *májá* síkja. Pontosan ezért a *barzakh* megnyilvánulásaiban tendenciákat, erőirányokat kell szemlélnünk, és



Zhao Mengjian: Nárciszok (13. század)

nem azt, ami belőlük származik, mivel a produktumok bizonyos szellemi erők végzetszerűen megkövesedett maradványai.

Nem az éjszakára és a nappalra, az összehúzódnásra és a kitágulásra, a pozitívra és a negatívra, a pluszra és a mínuszra, a férfira és a nőire kell koncentrálnunk, hanem a „határaitokra”, a pontra, amely egyenlő távolságra van tőlük, s egyúttal belőlük származik. Innen a monoidealizmus, a *dzsapa*, a figyelem egysége, az elme bármi áron elérendő csendje. Aki uralja, aki ténylegesen azonosult ezzel a ponttal, az Élet és Halál ura, „*Vite mortis locus*”.

Májá fátyla csak táplálásának mértéke szerint illúzió, a létfontosságú pontok táplálás révén valósulnak meg, s ezek alkotják a *májá* pozitív aspektusát; olyan isteni intelligenciák, melyek az őseredeti vizekre szállva hozzák létre a teljes kozmosz másodlagos okait. A figyelem – mint klisé vagy előhívó – anélkül azonosítja, tárja fel őket, hogy tudná, kik és mik.

A teremtés folyamatának teljes fordítottja. Isten anélkül teremt, hogy tudatában lenne, és anélkül, hogy mozdulatlanságát vagy kontemplációját felfüggesztené. Kontemplál és létrejön a világ; kibomlik, majd visszatér Princípiumába.



„*Ces musiciens attachées au roi des dieux se trouvent partout sur les montagnes réelles et mythiques, dans les airs.*”⁵

Érdekes, hogy a leírás a valódi hegyeket is megemlíti. A természet csodájának észlelése az égi muzikusok meghallását is magában foglalja, beleértve üzenetüket. „*(...) dans les forêts, dans les Cavernes: La Fata Morgana est designée dans épopée par fille des Gandharvas.*”⁶ Vagyis mindaz, ami a természetben a homályos értelemben vett érzetek számára valótlannak tűnik – az elillanás minőségi polarizációja, a szivárvány, a távoli fák áttetszősége, az égi dombvidékek zegzugai –, a gandharvák lakóhelye, s a szépség, melyet e helyek kínálnak nekünk, nem más,

mint a muzsikájuk. „*Les arbres à ombre épaisse, aussi des Apsaras.*”⁷ Ha pedig vízparti fákat látsz, ott az égi és a földi gandharvák egyesülnek egymással. A Paradicsom „*Gandharvas des eaux*”.⁸ „*Des cas fréquents de possession d'une femme par un Gandharva*”⁹ és fordítva is igaz: vannak emberek, akik gandharvákat birtokolnak. „*Le Dieu Amour (Kama) est considéré comme un Gandharva*”.¹⁰ Mint valami régi Pilóták.¹¹ Egyébként a platóni tanításban is erről van szó. Erósz *Penia* és *Porosz* gyermeke. Csillapíthatatlan vágy él benne a Felső iránt, melyet anyja származása miatt képtelen elérni, ezért a mi világunkban marad, ahol szétszórja tüzeit, meggyújtva vele a szíveket.

A gandharvák az istenek muzsikusai, szépségük hangszekrényei, és üzenetüket is közvetítik az emberek felé, akiknek van fülük a hallására.



Bárki felismerheti, hogy egy színtiszta elemző munka előzetes szintézist teremt, amely elrendezi a felépítést, akkor is, ha csupán részek összességéről van szó. Fentebb már említettük, hogy az érzék-tárgy és a *vritti*¹² közti rezgés azonosság rámutat, hogy az egész világ mentális szubsztanciából épül fel, továbbá, hogy az idea és a megvalósulás között nemcsak logikai, hanem ontológiai folytonosság is fennáll. Ahogy minden létsíknak megvannak a maga létezői, úgy a kezdősíkon és a megvalósult síkon is létezik egy-egy – sőt több – entitás.

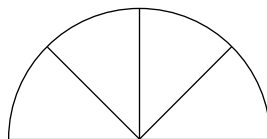
Sédír szerint minden épület egy géniusz fizikai teste, legyen szó akár a legbanálisabb modern épületről. E géniuszok nem az épületek megkettőződése, hanem úgy tűnik, állati formát öltenek.

A géniusz és a ház lakója közt természetesen létrejön a kapcsolatfelvétel, egy endozmózis; és az ember minőségétől függ, hogy képes-e a géniuszt magához vonzani, vagy szubhumanizálja őt a *genius huius loci*. Egy épület géniusza más géniuszokat is maga köré gyűjt: minden helyiségnek, egy szoba minden egyes részének, az ajtó és az ablak minden részletének, minden bútornak és minden tárgynak saját géniusza van; kizárólag egy géniusz összetartó ereje által képes fennmaradni. A bútorok szintén különféle fluidumok és szellemek hordozói. Az ács, az asztalos, aki a deszkáknak hasznos formát és gyakorlati felhasználást biztosít, tudatlanul is egy félig erdei, félig emberi új géniuszt hív életre, amely majd az adott fában lakozik, legyen az asztal, szék vagy szekrény, és bizonyos mértékben irányítani fogja a létezését.



„*A tömjénillat – mint valami első sík – minden Nevet egyesít*”, homogenitása révén egyesítve őket. Az illat másrészt a föld finomminősége, amely homogén áramlása révén a levegővel is közvetlen kapcsolatba kerül. Valójában azt, ami lent van, egyesíti azzal, ami fent, a földet az éggel. Vajon nem e minden nevet egyesítő tömjénillat maga hozza létre a kifejezhetetlen nagy Nevet?

Az ég felé irányulása révén a remény-nyel azonosul; e *szattvikus* törekvés közepe, a két másik teológiai erény, a hit és a könyörületeség között helyezkedik el.



A mellékelt ábra négy cikkelyből épül fel, ahogy a nagy Név négy elemből; e négy szöveget a félkör egyesíti egymással, de főleg az alapvonal közepén lévő pont, amely egy kötegbe rendezi őket. Ugyanis az egész ábra a kezdőpontból, valamint a középső, időtlenbe és örökkévalóságba vetülő függőleges egyenesből áll. *A többi elem magától megjelenik.* Egyedül ez a felfelé irányuló törekvés alkotja a kifejezhetetlen Nevet, amely semmihez sem mérhető, főként az esetlegesség és a kiindulópont (énünk) kontrasztja, valamint kimondhatatlan *terminusa* miatt.¹³ Itt léphetne be Erósz Kozmogonosz tanítása, aki egy távoli Erósz. Tehát Erósz is a nagy Név, vagy – pontosabban mondva – a nagy Név Erósz Kozmogonosz cselekvésének (a potencia aktusba hozatalának) eszköze. A nagy Név kimondásának módja és ideje a Felsőbb beleegyezésének függvénye. És lehelete, homogén illata és mozdulatlan áramlása a nyirok, amely a nagy Név közvetítője. Alászállása (mivel kimondása eleve a *solve* és *coagula* jegyében történik), alászálló formája a Tetragram¹⁴ második *Héje*.

Ahogy a valóságban nemcsak a tömjén, hanem bármi képes táplálni az áldozatot, elég felvenni magunkban egy vertikális tengelyt ahhoz, hogy lényünk összes többi része áldozati ételként szolgáljon; ekkor ugyanis két másik tengely is kirajzolódik – közvetítőként a központi tengely és a horizontális sík közt –, melyek három csatornát képeznek, három *nádít*, amelyek mentén szétterjed az áldozat; egy deltát, melyen keresztül lényünk a végtelenbe olvad. A két oldalsó oszlop a középsőtől távolabb helyezkedik el a *solve* és *coagula* – ezúttal az arány értelmében vett – művelete során is. Ha a felfelé irányuló törekvés fennmarad, fokozódik és

virulenssé válik, akkor a két tengely a remény köré tekeredik, akárcsak a hermetikus *caduceus* kígyói; e saját medrükbe való visszatérésük a mi – jó értelemben vett – természetellenes impulzusunk függvénye, vagyis oly mértékben valósul meg, amennyire nonkonformisták vagyunk *ezzel* a világgal, és konformisták a transzcendens világgal és annak Nadírjával. Az egyenes vonal egy határozatlan időre kiterjesztett pillanattá válik. Ha remélném, vélném, hogy mi lehet a kifejezhetetlen Név, akkor kimondása teljességgel lehetetlenné válna számomra.¹⁵ Valószínűleg azon tükröződéseiből jön létre, melyek a mi pszichikai és fizikai lényünkben található; bennünk lévő egyezések, visszhangok, melyeket nem tudunk azonosítani, mivel nem intellektuális, hanem egzisztenciális természettel rendelkeznek. Őt sem vezet hozzájuk, hanem hagynunk kell, hogy a Kifejezhetetlen varázsszavának engedelmességgel hívására maguktól a felszínre kerüljenek.

A nagy kimondhatatlan Név a kígyó, mely saját alapján egyensúlyozva a varázsfuvola hangjának hatására vertikálisan emelkedik a Bozótból. Nincs más módszer a megelevenítésére.



„*Le rite consistait toujours dans la répétition d'un geste archétypal accompli in illo tempore par les Ancêtres ou par les Dieux.*”¹⁶

Először nem az ősök, hanem az ős, mivel mindennek az egységből kell származnia. Később az „*illud tempus*” vagy a „kezdetben” nem időbeli kezdetet jelöl, hanem princípiumot, pontosabban valamennyi ciklus princípiumát, amelyek szervesen és szükségképpen belőle bon-

takoztak ki. Tehát az örökkévalóságban véghezvitt cselekedetről van szó, amely visszatér az örökkévalóságba, miután a „száműzetésben” saját lehetőségeinek valamennyi ciklusát kiteljesítette.

Nem csak itt, a száműzetésben, a viszontagságok közepette,¹⁷ a cselekedetet, a rítust annak a világnak a kötöttségei, feltételei és korlátai terhelik, amelyben végrehajtkák. Éppen ezért a rítus itteni és túlnani, „messze van és nincs túl messze”, az általa kormányzott világhoz külső dimenziót tesz, kettősséget, kétértelműséget, s a környezet szövetében természetfeletti beavatkozást hajt végre, megtörve a folytonosságot, hogy rajta keresztül belopóddzon az örökkévalóság.

A szerző szerint azonban: „*on essaie »d’onticiser« par l’intermédiaire de l’hiérophanie, les actes les plus banaux et les plus insignifiants*”.¹⁸ Hogyan léteznek e banális cselekedetek a prototipikus tettben? Létezésük szükségszerű, eleve elrendelt, mivel a rítus, a kezdeti teremtő tett a kibomló létezési ciklus valamennyi lehetőségét magába foglalja. Ennélfogva az egyszerű vertikális és horizontális irányú keresztvetés az egyetemes gömbörvény valamennyi koordinátáját és lehetőségét felöleli. Nem csupán a Teremtőnek, hanem az egyes ciklusokat aktualizáló démiurgoszoknak is szükségük van egy kezdeti rítusra, amely abszolúte mindent magában foglal, ami a későbbiek során történik.

Azt feltételezni, hogy mondjuk egy emberiség korszakán belül előfordulhat bármi olyasmi, ami nem része a primordiális aktusnak, ugyanaz, mint ha azt állítanánk, hogy létezik lehetőség a végtelenen kívül, vagyis egy korlátolt végtelen képzelünk el.

A valódi, legitim és autentikus módon végrehajtott rítus állandó „felhívást”, *anamnésziszt* testesít meg az elsőrendű pillanat felé. Az ismétlés révén felolvad a buja növényzet, a bozót és a világ felépítményének látszata; s előbukkan az elsőleges alap geometrikus armatúrája. Tehát a rítus is geometria, mivel mindaz, ami geometria, a ciklikus sík váza; a démiurgosz geometrikus formát ölt.

Más szavakkal azt is mondhatnánk, hogy a primordiális rítus az Egységet, illetve annak a létezés síkján való megismétlést képviseli; az Egységet, amely beburkolja a sokszerűséget mint olyat. Rendelgetése pedig nem más, mint hogy visszaintegrálja a sokszerűséget az Egységbe.



Azt állítani az égről, hogy *sensibilis Deus*, annak elismerését jelenti, hogy a tér minőségi tulajdonságokkal rendelkezik, amelyek közül az első és legfontosabb a vertikális tengely kijelölése, saját itteni szemünktől, a *Brahma-randhrától* egészen a Zenitig. Abból, hogy a Zenit *sensibilis Deus*, nem következik-e egyúttal az is, hogy a tér többi pontja és iránya ugyanúgy érzékeny Isten, csak épp más módon és más hangszívekkel?

Tehát a Nap teljes napi útvonala, állatövi háza az Ó, vagyis *Ísvara* modalitásai. A nappali ég *Brahma szaguna*, az éjszakai ég *Brahma nirguna*. A makrokozmosz és a mikrokozmosz közötti analógia révén e kontempláció *anamnésziszt* eredményez: a tér hat iránya az univerzális ember látható csontváza; minőségi felidézésük újra aktualizálja bennünk eme univerzális embert, amely egvelőre még csak prototípus, séma. Ám az első irány, melynek *anamnésziszte* fel kell, hogy ébredjen bennünk, a Zenit



*Ismeretlen alkotó: „Az Úr Lelke ugyanis betölti a földkerekséget”
(Bölcs 1,7; 1570–1572 körül)*

irányába mutató vertikális tengely, amely az összes többit meghatározza és maga köré rendezi, pontos jellemzőiknek és hierarchikus fontosságuknak megfelelően, melyeket nagyon nehéz lenne fellelni, ha saját magunkon kívül keresnénk őket; vagyis, ha a vertikális tengely felfedezését a végére hagynánk, ahogy azt bizonyos kozmológiai módszerek teszik.

Ez nehezebb, mint a bennünk lévő zavarodottság káoszában például a higany és a kén szétválasztására tett erőfeszítés, hogy megtisztításukat követően egyesítsük őket. Caduceus függőleges botjának megtalálá-

sa után rögtön bekövetkezik a két kígyó hierarchikus egybefonódása a bot körül.

Ugyanezt mondják a kabbalisták is, csak más kifejezésekkel: a gondolatok Istenire koncentrációja teljes magányban, a világtól elzárkózva, gyógyítóbb hatású a lélek számára a *Tóra* tanulmányozásánál is. E kontempláció, eme Istenire történő koncentráció ugyanis nem más, mint a *sensibilis Deus* kontempláció,¹⁹ aki az ég, természetesen más technikákkal és támaszokkal.

Sőt, az ember hétköznapi szándékait, öltözködését, utcai sétáját, a külvilág dolgain való gondolkozását is lehet Istent

szolgáló misztikus és szimbolikus aktu-sokként gyakorolni. Mindezek a hétköz-napi cselekedetek ugyanis egy váz köré szerveződnek, amely geometriai szerke-zetű, és mint ilyen visszavezethető a tér hat irányára és azok középpontjára.

Sekina száműzetésből való kiszabadí-tása az egyetemes ember helyreállításának felel meg. Ha sokáig nézzük az eget, akkor Isten leereszkedik és elragad minket, akár-csak Ganümedészt. Ugyanaz a függőleges vonal. Ami isteni, az erőlködés nélküli, ahogy Aiszkhülosz mondja. Miután a vil-ág *intellektuális irányok szövedéke*, a visz-szatérés, a princípium helyreállítása során ama dolog köré koncentráljuk a gondol-kozásunkat, amelyet helyre kell állítani. A diszkurzív koncentráció is érvényes, de a forma nélküli koncentrációé az elsőbbség.

Csakis a papíron heverő töltőtollra irányuló, gondolat nélküli, egyszerű kon-centráció eredményezheti lényegének sa-ját lényegembe integrálását, mivel létren-dileg ugyanarról a dologról van szó, azaz intellektuális lényegekről. De mivel a toll szellemi létmódja nem annyira racioná-lis, mint az emberé, az elme beavatkozása sem képes elég messzire jutni; a megtöl-tés valódi művelete csak az elme leállításá után, a gondolkodás elmémódosulat nél-küli rögzítésével kezdődik.

Mivel a tér mind a hat iránya a *Szabbat* pontba integrálódik vissza, kifelé irányuló koncentrációnk egy természetes folyamat révén érzéketlenül tér vissza a szívünk középpontjába. Nem kell közbe-avatkoznunk, mivel ez a fajta átmenet a dolgok természetében rejlik.

A külső ég kontemplálása természetes módon vezet a belső égbe. Azt is mondhat-nánk, hogy azonnal bekövetkezik, hiszen a külső ég minőségi elemének érzékelése

a belső ég spontán beavatkozása nélkül egy pillanatra sem tudna megvalósulni. Végtére is, a belső ég keresése miért lenne magasabb rendű, mint a külsőé, amikor a benti ég keresésének teljes egészében egy térbeli séma alapján kell végbemennie.

Nem beszélhetnénk ugyanis keresésről, ha a kereső és a célja között nem lenne tá-volság, ha nem két különböző pontról len-ne szó. A beavatási gyakorlatban a két pont közti legrövidebb vonal a geller, a cikk-cakk. Minél közelebb esnek egymáshoz az egyenes ellentétes végei, annál kisebb az erejük a köztük lévő tér feloldására; főként, mivel az elménk – mely közvetlenül a szív-re koncentrál – csupán helyettesítője az igazi értelemnek, épp ezért él bennünk egy törekvés, amely hozzá hasonló, ez pedig nem más, mint a helyettesítő szív. Miután saját felső centrumunkon, a *szahaszráván*, a szellemi képességek székhelyén keresztül bekövetkezik a Zenit kontemplálása, az ekképp kontemplált ég a szív és a vissza-emlékezés egévé válik, amely a valódi szív felelevenítését ellenpólusához vezet.



Héjak, *keliphot*. Honnan erednek? A ter-mészet visszafelé haladó mozgásából. Nem szabad hátrafordulnunk, mert az Eumenidák a nyomunkban vannak. Nem szabad hátrafordulnunk, mert sóbálvány-nyá változunk, mint Lót felesége. Amikor egy isteni emanáció hátratekint, a szaka-dék kővé, ásvánnyá, *keliphává* válik. Azt mondják erre, hogy egy teremtői emaná-ciónak azonban feléje, vagyis a kozmosz szélei felé kell tekintenie. Ez nem teljesen igaz. Egy engedelmes angyal a Teremtője felé tekintve intézi üzenetét.

Amint elfordítja fejét, kővé válik. Ki tudja, a hegyek, a mezők, a vizek, a ter-

mészet látványos jelenségei, sőt a csillagképek vajon nem kővé dermedt anyagok? Nem tekinthetők lázadóknak a szó szoros értelmében, csupán kíváncsiságból néztek át a válluk felett. Majd kővé dermedtek. Mivel nem voltak lázadók, megőrizték szépségüket, s üzeneteket is képesek közvetíteni Istentől az ember, valamint az embertől Isten felé.

Az ember képes kiszabadítani őket rögzültségükből, passzivitásukból, vagyis héjukból, a *keliphából*, amely fogva tartja őket; mégpedig úgy, hogy megérzi rejtett üzenetüket. Ekkor a kő megolvad, és az angyal visszatér otthonába.

Nem kell aggódnunk amiatt, ha nem tudunk egyszerre kiszabadítani minden isteni esszenciát a fogságából. A többit majd máskor kiváltjuk. Továbbá nem szabad sikertelennek tekinteni a műveletet, csak mert nem érezzük a felszabadító szikra boldogságát (ugyanis a tiszta értelem aspektusát érezzük).

Elég, ha a szikra érzi.²⁰ Később át fogja élni a széttört héj is, amely a szikra nélkül porrá zúzódik, és az érzékelhetőség szintjén sóvá alakul. Később a szikra újra leereszkedik, hogy a megváltott héjba rögzítse magát.



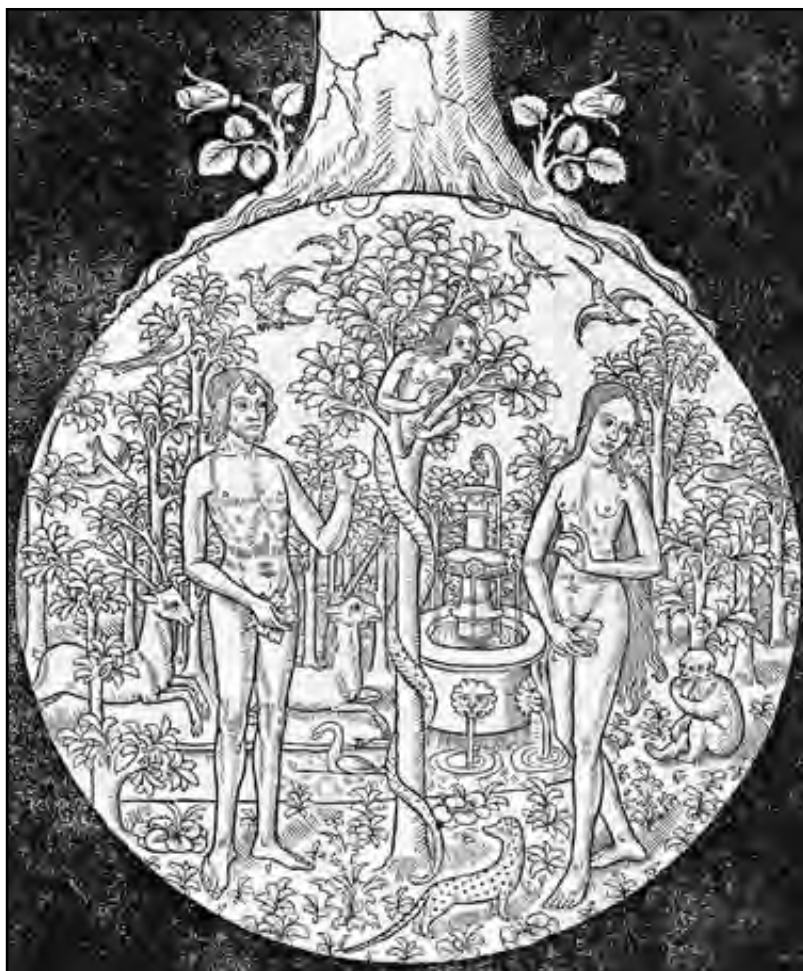
A fenti világ nem valami külső hozzánk képest. Jelenlegi láncaink megakadályoznak minket abban, hogy egzisztenciálisan átérezzük: lényünk odáig terjed, ahová érzéseink és intuícióink elhatolnak. Épp ezért a legmagasabb ég, a Tejúton is túl, melyet szimbolikusan fogunk fel, valójában benső természetű. A gondolat birodalma, ahogy a Kabbala mondja, ám a Gondolat túl van a formákon.

Ahogy az égő fából felszáll a füst, azonban a súlyos részek a földön maradnak és hamuvá lesznek, ugyanígy belőlünk is felemelkedik az akarát, a szándék és a lelkesedés, de a külső szavak hamuként hullanak alá, ám... *cineres ne villipendas*,²¹ mivel ez utóbbi a transzmutáció alapanyaga lesz. Minél nagyobb a lelkesedés, minél erősebb a szándékos akarát, a *kawwana*, annál radikálisabb a transzmutáció. Ezt az intenzitást, ezt a lelkesedést azonban nem úgy nyerjük el, hogy a szenvedélyt kézzel felfelé tuszkoljuk vagy a hajánál fogva rángatjuk, hanem a bennünk lévő égi pólus megelevenítése révén, amely közte és a szenvedély szubsztanciája között egy mágikus, mágneses mezőt, egy fonalat, egy erővonalakból álló pókhálót hoz létre, amelyen a szenvedély észrevétlenül átáramlik a szellemi Zenit felé. Más módszer nem létezik.

Számtalanszor elmondtuk már, és ezután is el fogjuk mondani, mivel a kérdés alapvető jelentőségű: az átáramlás nem mehet végbe erőszakkal, csakis gyengéden. Individualitásunk képtelen erővel keresztülvinni, mivel a transzmutáció anyaga csupán szenved a kés alatt. Amíg nem értük el, hogy a sarkcsillag – mely „bevilágít és bizonyosságul szolgál” – megvirradjon saját égboltunkon, addig minden átjutási kísérlet hiábavaló.



Leonardo da Vinci szerint a formák fénybe merítése ugyanaz, mintha a végtelenbe merítenénk őket. Ez természetesen kozmológiai szimbolizmus, melyet szerintünk a következőképpen kell érteni: a sötétségben lévő formák megkülönböztetés nélküli állapotban vannak, nem a Príncipiumhoz, hanem a *praktikához* kapcsoló-



*Az első francia nyelvű Bibliából – közreadta Antoine Vêrard,
Jean d'Ypres után (1501 körül)*

dóan. A fénybe merítve a forma tehát egy kvalitatív elembe részesül, ezenkívül térbeli dimenziókon, térirányokon alapuló kapcsolatok jönnek létre közöttük,²² amelyek tisztán *ex parte qualitatis* jellegűek.

Egy kozmológus számára tökéletesen legitím tehát olyat állítani, hogy a nap-sugarakból szótt fénybe merített tárgyak olyanok, mintha a végtelenben lennének, mivel minden kvalitatív természet egy kapu Őhozá, vagyis Ő.

El lehet menni még messzebb, a dolgokat ezúttal megint a sötétségbe merítve, de a Felső sötétségbe, amely valódi kioltódást jelent számukra a végtelenben. Leonardo da Vinci nem beszél erről, ez viszont nem jelenti azt, hogy tagadná. Így is tökéletesen elég, amit festőként elmondott. A festő csak démiurgikus, azaz tudománya a Létből indul ki, és onnan áramlik lefelé.

A fenti igazságoknak létezik horizontális alkalmazása is, mely szerint a sötétség

és a fény horizontális síkon helyezkedik el, ahol pozitív–negatív váltakozás jön létre, ami által olyan lehetőségek bontakoznak ki, amelyeknek meg kell nyilvánulniuk, ideértve a műalkotásokat is.

Van rá lehetőség, hogy Leonardóhoz hasonlóan egyszerűen a térbeli kiterjedéssel szimbolizáljuk a végtelent; így lényegében minden irányulásainak kvalitatív aspektusára vezethető vissza.



Aki ismeri a rejtett éneket, amely kifejezésre juttatja a belsőt, a szent órát, mely egyszerű szavakat vegyít a messzeségek dalába, az tele lesz isteni erővel. A mélységekből az egek felé emelkedő spirál rezgés, tehát dallam; azt, hogy ez spirál, már a szent óra kifejezés is mutatja, amely valójában lezáratlan kör, melynek vége a kezdet felett található, elementáris menethossznyira.

A messzeségek dalába vegyülő szavak olyanok, mint az illat, mint a lehelet, mely a reintegráció állapotában újraegyesített *materia primá*ból száll felfelé. Ez a mennyiségiből minőségibe tartó átmenet szavakkal kifejezhetetlen, akárcsak a tiszta zene. És mi más lehetne a pont dallama, mint a lehelet?



Ha az ember újjá akar születni, új lényt akar magában létrehozni, akkor el kell jutnia a semmibe, annak minden lehetőségét beleértve; ez a semmi a *barzakh*, a *szandhjá*, az idő és tér nélküli fekete pont, amely egy megkülönböztetés nélküli állapotban azonban az elmúlt és az eljövendő ciklusok valamennyi lehetőségét magába foglalja. Ekkor Isten új teremtetést hoz létre benne, amelynek mindössze

egyetlen közös vonása van a régivel: a hamu, mellyé az utóbbi változott. Ez az új ember olyan, mint egy forrás, amely nem apad ki; mint egy zuhatag, melyet többé már nem lehet megállítani.

A hamu a nem-megnyilvánult szimbóluma, vagy – ellenkező póluson – a teljes potencialitás. Ugyanis²³ szinte lehetetlen elérni a nemlét valódi pontját, hogy szimbolikusan magunk fölé vetítsük, s közte és lényünk között bizonyos erővonalak jöjjenek létre, melyek mentén saját lényegiségünk emelkedhet e pont felé.



A világ szellemi héjai áttetszőek, a materiális világé homályosak; ez azt jelenti, hogy a *keliphotot* nem eltüntették, hanem transzmutálták. Az ólom lábbelik szárnyakká, vagy – egy másfajta szimbolikát használva – kristályokká válnak, miután egyesültek azokkal a szellemi sémákkal, melyeknek – ez utóbbiak transzmutálódását követően – a hordozói és közvetítői. Az amorf anyag kristályokba történő transzmutálódásának mikéntjét főlegesen kutatnunk, mivel ez a *prakriti* titka; a *prakriti* ugyanis felfoghatatlan, működése úgyszintén. A magyarázatára tett kísérlet szintén csak haszontalan időpocsékolás. Mindemellett szükségtelen is.

A lényeg, amit tudnunk kell, hogy a *prakriti* potencialitásai a *purusa* tiszta aktusának hatására válnak képességből aktussá, héjából kristályokká.

Azok, akik ebben az életben a test szavának engedelmessé válnak, vagyis nem hajlandók felszálló erőt kényszeríteni az anyagra, olyan homályos öltözéket, héjat készítenek maguknak, melyet a halál után már túl késő lesz felolvasztani. Ahhoz, hogy felolvadjon az isteni világ

hőjében, még ebben az életben el kell készíteni, ahol jelen van – minden félelmetes aspektusa ellenére – a kezdeményezés szabadsága; mit remélhetünk olyan létsíkon, ahonnan már eltűnt a kezdeményezés? A sötétség kátrányöltözőke csak azzal a síkkal együtt tűnik majd el, melybe e sötétség integrálódott. Márpedig egy sík, amely természeténél fogva nélküli az

intellektuális elemet, nem érhet máshogy véget, csakis atomizálódással, a szervesen mennyiségben való megsemmisüléssel.

Néha előfordulhat, hogy egy létező kedvező körülmények közepette ezen a síkon is megmenekül a Pokol malomkövei általi megsemmisüléstől, ám e kövek akkor is szétzúzzák a boldogság elérésének képességét.

Válogatta és fordította: Nagy László

Jegyzetek

* Válogatott részletek a szerző *Meditații, Simboluri, Rituri* című könyvéből. Szerk. Roxana Cristian, Florin Mihăescu. Bukarest, 1997, Editura Rosmarin, 102–103., 109–110., 112., 115–116., 128–129., 138–140., 140–141., 141., 144–145., 149–150. és 155–156. o. (A műből korábban magyar nyelven megjelent további részletek olvashatók: Meditációk, szimbólumok, rítusok. Részletek. *Tradíció évkönyv*. Debrecen, 2003, Kvintesszencia, 263–268. o.) Külön jelzés nélkül a lábjegyzetek a fordító magyarázatai.

¹ „Olvass a természet könyvében, olvass lelked szemével; ez a szem a megfigyelés.” (Az eredeti kiadás szerkesztőinek lábjegyzete. A továbbiakban: E. lj.)

² „Lelked szeme legyen tiszta. E tisztaság révén nyugalomra lelsz a szenvedélyektől.” (E. lj.)

³ „Ott, ahol Isten közvetetten nyilvánul meg, e közvetítő hatás ereje a természet.” (E. lj.)

⁴ „Eme elrendelés nagy törvénye a szeretet.” (E. lj.)

⁵ „Az istenek királyának eme zenészei mindenütt megtalálhatók: a valódi és a mítikus hegyek közt, az egekben.” (E. lj.)

⁶ „(...) az erdőkben, a barlangokban: a fáta morganát az eposzban a gandharvák lányának nevezik.” (E. lj.)

⁷ „Fák széles árnyékkal, valamint az apszaraszok.” (E. lj.)

⁸ „A vizek gandharvái.” (E. lj.)

⁹ „Gyakori eset egy nő gandharva általi birtoklása.” (E. lj.)

¹⁰ „A szerelem istenét (Káma) szintén gandharvának tekintik.” (E. lj.)

¹¹ Szó szerint: „Mint régi Pilótáink akkor.”

¹² Tudatváltozás, -hullámozás, -módosulás. – *A szerk.*

¹³ Szó szerinti fordítás.

¹⁴ JHVH. – *A szerk.*

¹⁵ Szó szerint: „kiterne előlem”, „elkerülne engem”.

¹⁶ „A rítus mindig egy archetipikus cselekedet ismétlését jelentette, melyet in illo tempore (a világ kezdetén) az ősök vagy az istenek vittek véghez.” (E. lj.)

¹⁷ Szó szerinti fordítás.

¹⁸ „(...) hierofániával, a legbanálisabb és legjelentéktelenebb cselekedetekkel próbálunk »ontizálni«.” (E. lj.)

¹⁹ Nyelvtanilag nem derül ki, hogy a *sensibilis Deus* a kontempláció alanya vagy tárgya.

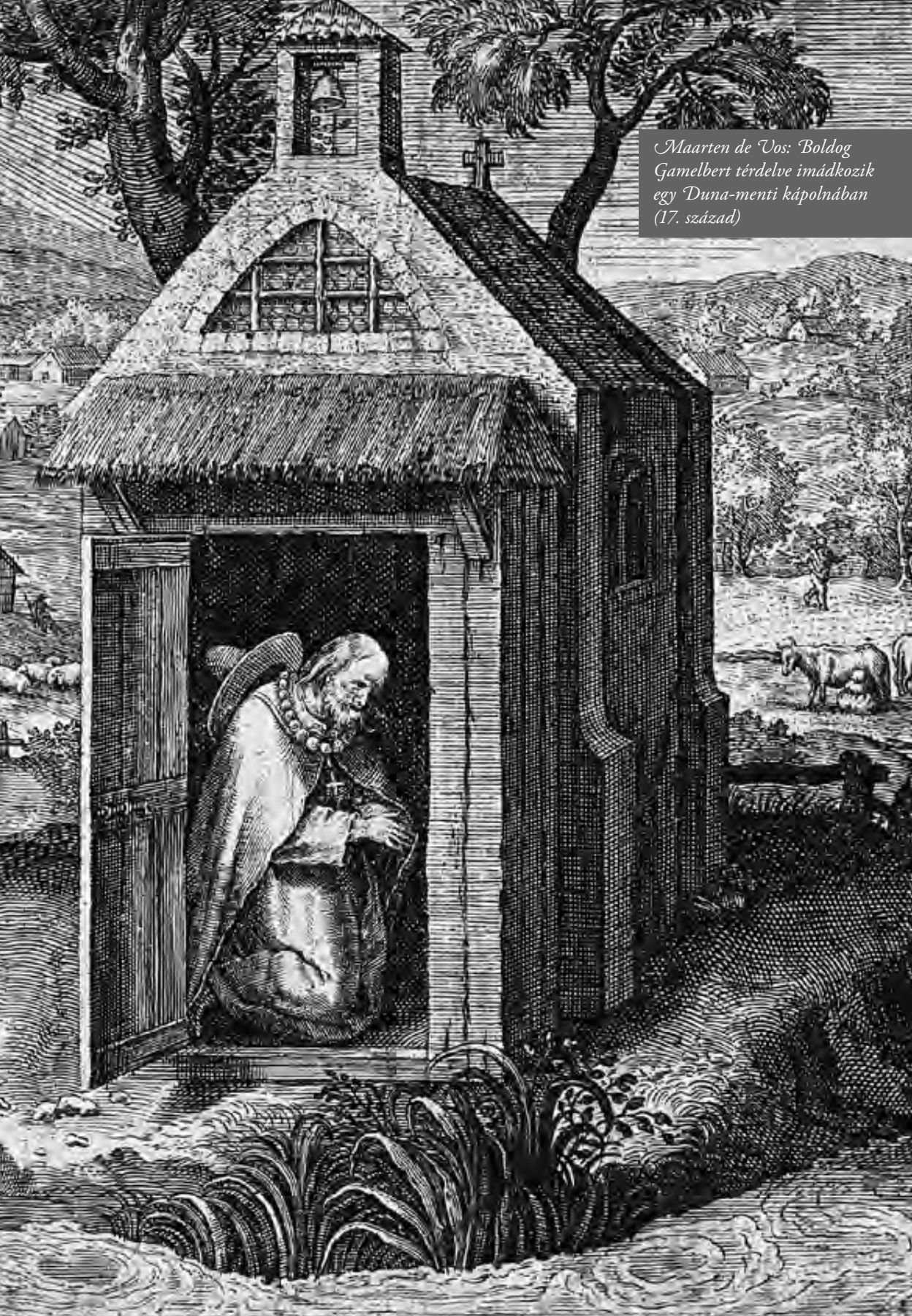
²⁰ A „-l” hímnemű főnévre utal vissza. Ez az előző mondatban egyedül az értelem (*intellect*).

²¹ „A hamut se vedd meg.”

²² Román: *între ele*. A „*ele*” (ők) nyelvtanilag a formára és a minőségi elemre utal.

²³ Szó szerint: „hog”, „ahogy” (*cum*).

*Maarten de Vos: Boldog
Gamelbert térdelve imádkozik
egy Duna-menti kápolnában
(17. század)*



HÖLDERLIN ÉS HEIDEGGER A DUNÁNÁL

*Friedrich Hölderlin Iszter-himnuszának fordítása
és szemelvények Martin Heidegger vonatkozó előadásából*

FRIEDRICH HÖLDERLIN

AZ ISZTER¹

MOST jöjj, tűz!
Mohón várjuk
látni a napot,
és a próbatételt ha
kiálljuk térdén,
érezzük végre az erdőkiáltást.
Közben az Indus felől
jőve énekelünk és
az Alpheiosztól, hosszan
keresve azt, ami illeszkedik,
el kell rugaszkodnia annak,
aki közeliért nyúl
közvetlenül,
hogy így jusson a másik oldalra.
De mi itt építünk.
Mert folyók készítik szántásra
a földet. Ahol ugyanis füvek teremnek
és oda járulnak
nyáron inni az állatok,
oda megy az ember is.

Ezt itt éppen Iszternek nevezik.
Szépen lakozik. Ég a sok lomboszlop,
és mocorog. A vadonban állnak
egymást támasztva; felettük
egy új mérték: előtör
a sziklából a tető. Csodálnom
nincs mit rajta, hogy
Herkulest vendégül látta ő,
a messze csillogó, az Olümposz lábán,
ahová árnyékot keresve
a forró Iszthmoszról jött,
hiszen bátrak voltak ők
azon a helyen, de a szellemek végett
kell a hús is. Ezért jött a hős inkább

a forrásokhoz és a sárga partra,
fennen illatos, feketéllik
a luctól, ahol a mélyben
a vadász kedvtelve jár
délben, és hangosan nőnek
az Iszter gyantás fái.

De kicsit olyan, mintha
visszafelé folyna és már-már
úgy vélem, muszáj, hogy
keletről jöjjön.
Erről sok mindent
kellene mondanunk.
És miért éppen
a hegyeken függ? A másik,
a Rajna, oldalvást
elhaladt. Nem szárad ki egy folyó sem
csak úgy. De akkor hogyan? Bizony nekik
kell szólni. Egy jel kell,
nem más, ilyen egyszerűen, hogy napot
és holdat felidézzünk, elválaszthatatlanul,
és megy tovább, ahogy nap s éj is, és
egymást melegítik a mennyben.
Ezért van, hogy ők azok is, akik
örvendeztetik a magasságost. Hiszen hogyan szállna
le Ő? Ahogyan Nerthus-é a zöld,
ők úgy az ég gyermekei. Túlontúl engedékenynek
látom Őt, nem pedig
szabadnak; sőt, lenéző. Amikor ugyanis

eljő a nap
fiatalságban, ahol növekedni
kezd, másvalaki már ott van
és növeli a pompát, csikóként
kantárt harap, hallják a messzi
legek a mozgást,
amikor boldog;
de a sziklának rovátka,
a földnek barázda kell,
kietlenség lenne, ha nem maradna;
de hogy mit tesz ő, a folyó,
nem tudja senki.

MARTIN HEIDEGGER

HÖLDERLIN ISZTER-HIMNUSZA (SZEMELVÉNYEK)

AFOLYÓKAT NEM érdekli az ember bölcsessége. Nem azért, mert bölcsesség és szellem hidegen hagyja őket, hanem mert saját „szellemük” van. Ezért beszél Hölderlin később – az egyik legsodrób gondolatmenetében – „folyószellemről”. És ezért nevezi [*Stimme des Volkes (A nép hangja)*] című versében] a folyókat „sugalmazottnak” [*die Ahnungsvollen*], ugyanakkor „tünékenyek” [*die Schwindenden*]. Rejtélyes nevek ezek. Az egyik a jövődőről, a sejtelenről beszél. A másik a folyónak a már megtörténtre irányulását jelöli. Ugyanakkor mindkettő egységes, rejtett viszonyban áll az elmúlttal és az eljövövel – azaz az időbelivel. Összefügg-e ezzel a megnevezéssel, hogy a hölderlini folyóhymuszokban kitüntetett szerep jut a „most” szónak? Hiszen a Rajna-hymusz központi jelentőségű második strófája is így kezdődik: „*De most...*” A folyó folyása nem csak „az időben” mint a folyó számára indifferens külső keretben zajlik. A folyók úgy sejtenek és tűnnek bele az időbe, hogy ők maguk az időbeliség, maga az idő.



Vegyük észre, hogy Hölderlin hymusz-költészetében másutt is [mint e hymusz első sorában, sőt, első és hangsúlyos szavában] a „*mostot*”, az időpontot, a helyes időt, a pillanatot hangsúlyozza. A vers azonban nemcsak a „*mostot*”, hanem – nem kevésbé hangsúlyosan – az „*ittet*” is kiemeli (a 15. sorban): „*De mi itt építünk.*” Ez az „itt” talán könnyebben meghatározható. A rá-

következő sorok és a második strófa kezdő szakasza elmondja, miről van szó: itt, annál a folyónál, amit Iszternek neveznek. Ugyanakkor a folyó lényege ez: folyik, és így folyton új „itteteket” tételez. [Ugyanakkor] a folyó meghatároz egy lehetséges „ittet” is: egy *helyet*. A folyó a hely megadása közben birtokba veszi a hely lényegét, azaz a *hely-séget* [*Ortschaft*]. (...) A folyó ugyanakkor a kettős értelemben sugalmazott és tünékeny. Így elsajátítja a mozgás, a vándorlás lényegi teljességét is. A folyó maga a vándorlás, annak egyéniesült teljessége. Ezt, analóg módon a hely és helység kapcsán elmondottakkal, *vándorságnak* [*Wanderschaft*] nevezzük.



Ezen elképzelések mentén például a versekben felbukkanó folyókat és egyéb vizeket úgy is összefoglalhatjuk, mint a „természet” érzéki megnyilvánulásait. Valóban azok. Ezek a természeti dolgok ugyanakkor a költészetben érzékileg megragadható jelenségek, amelyek rátekintést kínálnak és így képet eredményeznek. E képek ráadásul nemcsak önmagukat reprezentálják, hanem nem-érzéki jelentést is hordoznak. Valamire *rámutatnak* [*bedeuten*]. Az érzéki kép utal a „szellemi” tartalomra, az „érzékelte lényegre” [*Sinn*]. A képben megnevezett és abban megjelenő folyó egy jel-kép [*Sinnbild*]. Tágabb értelemben a jel-képek közé tartozik az is, amit allegóriaként ismerünk. Ez a görög szó feltárja saját tartalmát: *ἀγορεύειν* / *allo-agoreuein* (az „agora” azt

a nyilvános helyet jelöli, ahol a nép összegyűlik): valamit nyilvánosan, mindenki számára érthetően kinyilvánítani. *ἄλλο* – valami mást kinyilvánítani. Tudniillik nem azt, amit maga a kép megjelenít. Az *ἀλληγορία / allegoria* valami másnak a kinyilvánítása az érzékeleg megtapasztalható és megismerten keresztül. Az allegóriák közé tartozik például a monda és a mese. A jel-képek másik típusa a „hasonlat”; szintén külön kategóriát képvisel a „szimbólum”. *σύμβολον / szümbolon* – a *συμβάλλειν / szümballein* igéből: összeilleszteni, egy gyűrű két felét egymáshoz tartva megnézni, összetartoznak-e. Ha igen, akkor a gyűrűk tulajdonosai is összetartoznak. A szimbólum az, amiről az összetartozás felismerhető, és ami annak érvényt szerez. A szimbólumban is megtaláljuk a jel-kép mintáját: az érzéki, a gyűrű utal a nem-érzékire – lelkire–szellemire –, legelőször is a barátok összetartozására, magára a barátságra.

A lehető legtagabb értelmezés szerint a jel-képek közé sorolhatjuk a „példát” is: itt egy érzékeleg megragadható eset képes közelebb hozni [*bei-spielen*] egy nem-érzéki szabályszerűséget; ugyanígy jel-kép a metafora is – *μεταφορά* – átvitel. Bizonyos értelemben ide tartozik minden ábrázoló jel-zés [*Ab-zeichen*] is. A pontos különbségtétel allegória és szimbólum, hasonlat és metafora, példa és jelzés között nem egyértelmű és véglegesen meghatározott. Ennél sokkal lényegesebb a háttérükben meghúzódó közös alakzat, amelyben mindegyikük megalapozást nyer: az érzéki és a nem-érzéki kettőssége. Minden jel-képhasználat mögött fel kell tételeznünk ezt a teljes elválasztottságot. E kiteljesedést, annak döntő jelentőségű kifejtését és rendszerezését a Nyugat szá-

mára Platónnál találjuk meg. A platóni gondolkodás lényegi mozzanata, hogy a nem-érzéki, lelki, szellemi világ az igazi valóság, az érzéki világ pedig annak alárendelt előzetes fokozata. Ha az érzéki világot azonosítjuk a tágabb értelemben vett „fizikaival”, akkor a nem-érzéki vagy érzékfeletti világ azon túl helyezkedik el.

Ezt a túlnan levést görögül úgy mondjuk, *μετα / meta*. Az érzékfeletti a fizikához viszonyítva meta-fizikai. Az érzéki és érzékfeletti közötti különbségtétel nem más, mint az átmenet a fizikaiból, a legtágabban vett „fizikából” a metafizikaiba, a metafizikába. Az érzékelhető (*αισθητόν / aiszthéton*) és a nem-érzékelhető (*νοητόν / noéton*) az alapképlete annak, amit időtlen idők óta metafizikaként ismerünk. Ha „világ” alatt a valóság egészét értjük, beleértve annak okát és alapját is, akkor kijelenthetjük: Platón óta minden nyugati világnézet és világmagyarázat metafizikai. Ugyanúgy ekkortól beszélhetünk a művészet (*τέχνη / tekhné – ars*) lényegének metafizikai felfogásáról. A műtárgy a metafizikában mindig valami érzéki, ami ugyanakkor nem önmagért van, hanem a műtárgyban lévő érzéki van a nem-érzéki érzékfelettiért, amit szelleminek, szellemnek is nevezünk. Innen érthetjük meg annak a gondolkodónak egy mondatát, aki a múlt század első felében a legátfogóbb művészeti metafizikát dolgozta. Hegel az *Esztétikai előadások*-ban (1. 48.) azt mondja: „*a műalkotás érzékisége csak a szellem számára létezik és létezhet.*”² Hegeli értelemben önmagában létező érzéktárgy lehet például a mindenféle festékkel bekenet vászon – ez azonban nem Rembrandt festménye. A festményt azonban nem csak úgy felvisszük az anyagra, hanem ez az anyagi dolog fel-

oldódik a festményben és már csak rajta keresztül az, ami. A művészet metafizikai lényege kapcsán kimondhatjuk: minden művészet jel-kép.



Ezután azt kérdezzük: mi az, hogyan van az a magától értetődő dolog, ami-ben mozgunk, és amit térnek és időnek nevezünk? Valamiféle objektívek talán – olyan tárgyak, óriási tárolók, amikben elfér minden pont és pillanat? De hol van, sőt, ami ugyanaz: milyen térben van a „tér” nevű tároló? És „mikor” (mely időben) van az „idő”? Vagy a tér maga nincs sehol, az idő maga nincs soha?

Amíg a teret valaholként és az időt valamikorként gondoljuk el, még nem magára a térre és időre gondolunk. Le kell mondanunk róla, hogy a teret és időt tárgyként képzeljük el a többi tárgy „között”. Ha azonban nem objektumok és nem objektívek, milyen lehetőségünk marad a lényegük meghatározására? Ami nem objektív és nem objektum, de ami ugyanakkor „van”, az csak szubjektum lehet, illetve szubjektív, azaz a szubjektum képzelőerejéből fakadó. Tér és idő a képzelet [*Vorstellen*] formái, amelyeken keresztül felfogjuk a tárgyakat és a tárgyként adott időbeli folyamatokat – miközben „rend(szer)ezzük” [*ordnen*] őket. Lehetséges volna, hogy a tér (mely képes háborúkat kirobbantani) nem több szubjektív képzetnél, és „önmagában” nincs „se-hol”? És a rohanó idő, az idő rohanása is csak szubjektív képzet? Tiltakozunk el-lene, hogy a teret és időt ekként írjuk le. De ha többek, mint szubjektív képzetek, ugyanakkor objektumnak sem nevezhetjük őket, azaz ha tér és idő sem objektív, sem szubjektív nem lehet, akkor mégis

miként vannak – hiszen vannak? Mindenesetre valami olyasmiként, ami nem fér bele a vagy-objektív-vagy-szubjektív sémába. Ezt pedig az sem oldja fel, hogy a szubjektum számára, aki őket elgondolja, tér és idő gyakran egybeesik.



A *helység* [*Ortschaft*] és a *vándorság* [*Wanderschaft*] tulajdonképpen a tér és az idő viszonyainak elkülönített megjelenései, a hely és az idő önállósulásai. (...) Amikor azonban Hölderlin költi őket, a tér és idő metafizikai fogalmihoz való menekülés nem segíti a megértésüket – hiszen ez a költészet nem tartozik a metafizika körébe. De talán még a metafizika is „természetéből” fakadóan megtagadja tőlünk az olyan dolgok elgondolásának lehetőségét, mint helység és vándorság. A megtagadás nem védekezés, nem elfedés: ez azt jelentené, hogy a metafizika ismeri ezeket a dolgokat. Ilyesmit *nem* ismerni: éppen ez azonban a metafizika lényege. Miért kérdezzük akkor mégis őt, miért fordulunk még mindig tér és idő kétezer éve uralkodó képzetéhez? Pusztán azért, mert a hagyománnyal való szakítás nem történhet meg egyik pillanatról a másikra, erőszakkal, megfontolatlanul. Pusztán azért, mert egyedül a megszokott tér- és időfogalmunk eredetére vetett metafizikai (és nem történeti) pillantásban táruhat fel az a Másik, amit Hölderlin költ. Amikor folyót költ, Hölderlin belegendol a helység és vándorság lényegébe. Ez első körben nem több üres kijelentésnél, különösen ha tekintetbe vesszük, hogy Hölderlin sehol nem beszél helységről és vándorságról. Precízebben tehát azt kell mondanunk: helység és vándorság elgondolása mindössze olyan



Ismeretlen alkotó: Kijátás az orsovai várból (1830)

jegyekre tesz figyelmessé, amelyekből a folyó önmagában nyugvó költői lényege világosabbá, a költői szó meghallása pedig elérhetőbbé válik. És mivel helység és vándorság minden homályosságuk ellenére mégiscsak rokonságot mutatnak térrel és idővel, lényegi elgondolásuk kísérletekor tér és idő metafizikai lényegét is figyelembe kell vennünk; lehetséges ugyanis, hogy amit helység és vándorság fogalmai alatt egységesen elgondolni igyekszünk, éppen abban rejlik a tér és idő eredete. Itt gyökerezhet az a furcsa állapot is, hogy miközben öntelt magától értetődőséggel mozgunk térben és időben, a lényegükről nem veszünk tudomást. De hogy az itt felvázolt fogalmi mezőben ne tévedjünk el teljesen, legalább sematikus (túlzást és elnagyolást is megengedve) felvázolunk néhány megkülönböztetési szempontot. (...)

Tér és idő a keretrendszere a „világnak” mint a természet és a történelem rendjének, amit a számolás révén hajthatunk uralmunk alá. Az újkori ember a világnak ezt a számító, felfedező és meghódító felmérését hajtja végre, és ennek a végrehajtásnak az elsődleges metafizikai ismertetőjegye a gépi technika. Metafizikailag nem teljesen világos a cél: ez a teret markoló, időt gyűjtő eljárás szolgál arra, hogy az egész bolygón az emberiség életidejének megfelelő életteret biztosítsa, vagy pedig éppen ez a tér- és időrögzítés nyit új lehetőségeket és távlatokat a tér megragadására és az idő összegyűjtésére? Metafizikailag eldöntetlen, hogy a planetáris rend ezen akarata hogyan szab határt magának, ha egyáltalán. Ha e minden népet és nemzetet összefogó vállalkozás láttán úgy is tűnik, hogy az újkori ember planetáris kalandorrá vált,

egyből felbukkan a vele majdnem ellentétes meglátás is: a tér megragadása a településsel [*Siedlung*] és áttelepüléssel van összefüggésben. A letelepedés ellen-mozgás: olyan mozgás, ami a helyhez kötődésre irányul.



Tudni véljük, mit jelent a *πόλις* / *polisz*. Hiszen a poliszt a „politikumból” „természetesen”, közvetlenül meghatározhatjuk. Polisz és politikum feltehetőleg kapcsolatban állnak. Kérdéses azonban, hogyan gondoljuk el ezt a kapcsolatot. Ami „politikai”, az nyilvánvalóan a poliszhoz tartozik és magát abból vezeti le. És nem fordítva. Ha ez így van (hasonlóan ahhoz, ahogy a logikát a *λόγος* / *logosz*, az etikát pedig az *ἦθος* / *éthosz* lényegéből vezethetjük le), akkor nem tűnik célra vezetőnek magunkat először a politikákra vonatkozó képzetekkel felvértezni, és aztán ezekkel igyekezni a polisz körülhatárolására. Ezzel semmit nem magyaráznánk meg, és csak összekuszálnánk a magyarázatra tett kísérletünket, hiszen az okot az okozatból, a feltételt a következményből vezetnénk le. Ha azonban sikerül elkerülnünk ezt a mélyen gyökerező fogalmi zavart, ami hasonlóképpen jelentkezik minden alkalommal, amikor a „logikait”, az „esztétikait”, a „technikait”, a „metafizikait”, a „biológiai”, a „politikait” magyarázat céljára használjuk, akkor (jelen tárgyunkhoz visszatérve) tömören kijelenthetjük: *a polisz nem határozható meg politikailag.*



Talán éppen a polisz a hely, a terület, amely körül minden kérdésre méltó és titokzatos tárgy *kering*. A polisz *πόλις* /

polisz, azaz pólus, örvény, amelyben és amely körül minden forog. (...) Ami a poliszban lényegileg poláris, az a lét egészére vonatkozik. A léttel azon a ponton találkozik, amelyben és amely körül a megnyilvánult lét forog. Az embernek különleges a viszonya ezzel a pólussal, hiszen a léte megértve és a létben állva szükségképpen van egy *statusa*, azaz alapállása [*Stand*] itt, minden állapotával [*Zustand*] és körülményével [*Umstand*] együtt. A *status* – *állam*. A polisz tehát tulajdonképpen mégis az államot jelenti. De ha eközben, tudatosan vagy tudattalanul, újkori államstruktúráinkra gondolunk, máris újra tévúton vagyunk. Mivel a görög polisz távolról nézve is erősen különbözik például a 18. századi államtól, megállapíthatjuk, hogy a görög polisz nem annyira állam, hanem inkább *város*. Ezen itt ugyanakkor nemcsak a falutól való megkülönböztetést értjük, hanem az „államit” is. A polisz tehát városállam.



Mi a polisz tehát, ha pólussága felől gondoljuk el? Nem csak állam, és nem csak város, hanem mindenekeelőtt „az állás helye” [*Statt*]: az ember történeti-emberi létben tartózkodása. Ez nem azt jelenti, hogy a „politikai” kerülne itt előtérbe, hogy a lényegét a politikailag felfogott poliszban találjuk, és ez az elsődleges. Hanem azt jelenti, hogy az ember történeti léte a poláris vonzásban található, ami mindenekeelőtt a tartózkodás helyére, azaz a lét egészén belüli otthon-létére vonatkozik. Az állás helye határozza meg, mi lehetséges [*gestattet*] és mi nem – hogy mi illik és illeszkedik [*der Fug* és *das Schickliche*] – utóbbi Hölderlin himnuszában is előfordul], és mi nem. Ami illik, az határozza

meg, mi az illeszték [*Geschick*] – utóbbi pedig a történelmet [*Geschichte*]. A városhoz tartoznak az istenek, a templomok, az ünnepek és játékok, az uralkodók és a vének tanácsa, a népgyűlés és a hadsereg, a hajók és parancsnokok, a költők és gondolkodók. Ugyanakkor mindezt nem szabad a 19. századi kultúrállam mentén elgondolnunk. Mindezek nem pusztán díszei egy gépezetként működő államrendnek, amely fontosnak tartja, hogy „kulturális vívmányokat” hozzon létre. A polisz ehelyett az istenekkel való viszonyból, az ünnepek módjából és lehetőségéből, úr és szolga viszonyából, az áldozathoz és harchoz, a dicsőséghez és hírnévhez való viszonyulásból, illetve ezen viszonyok viszonyaiból és egységéből fakad. Éppen ezért marad tulajdonképpen kérdéses [*das Fragwürdige*] maga a város, az, ami csak a fentiek miatt képes áthatni minden lényegi tettet és viszonyulást. A polisz politika előtti lényege, amitől az eredeti és átvitt értelemben vett politika függ, hogy ő az illeszkedés [*Schickung*] nyílt helye, amiből meghatározható az ember minden léthez-viszonyulása, azaz mindenekelőtt a magában vett létnek az emberhez való viszonyulása. A polisz lényege mindig azon a módon tárul fel, ahogy a lét megnyilvánul: ezen határok keretei között, és azon a módon, ahogy az egyes emberben a nyílt lét egészének hatására feltárul az ember lényege. (...)

Ez az összefüggés még Arisztotelész-nél is megtalálható. A *Politika* elején [I. 2., 1253a] az embert mint ζῶον πολιτικόν / zóon politikon határozza meg. Felületes fordításban: „Az ember politikai lény.” Ezzel azonban elfelejtünk rákérdezni az arisztotelészi politika értelmére. Elfelejtjük, hogy a kérdésre a választ a szerző

már a *Politika* elején megadja. Az ember azért ζῶον πολιτικόν, mert ő és csak ő ζῶον λόγον ἔχον / zóon logon ekhon, a szóval bíró lény [vö. uo.], azaz: a létező, ami az önmagában vett létezőt annak léte kapcsán megszólítani képes.



Platón *Az államban* többek között ezt mondja (V. 473d és az utána következők):

„Amíg a mai államokban nem lesz a királyság a filozófusoké, vagy a mostani úgynevezett királyok nem szoknak rá becsülettel és megfelelően a filozófiára, amíg nem esik egybe a politikai hatalom és a filozófia, és amíg azok sokaságát, akik ma természetük szerint e két feladatnak csak egyikét látják el, erőszakkal ki nem zártuk – addig, kedves Glaukón, nem szűnik meg az államok és az emberi nyomorúsága, és nem sarjadhat ki, nem jöhet napvilágra az általunk elképzelt állam.”³

Az újkori ember Platón ezen megállapítását valóban „platóinak”, azaz absztraktanak és elrugaszkodottnak találja. Hiszen a „filozófusokról” tudvalevő, hogy éppen ők vannak leginkább az „életközelség”, a praktikusság híján. Hogyan vehetnék át éppen ők az államügyeket? Platón azonban nem erről beszél – hiszen a polisz nem állam, és ami benne lényeges, azok nem az „ügyei”. Azt sem mondja, hogy az uralkodók kezdjenek el filozofálni – mintha ez valamiféle, a bogárgyűjtéshez hasonlatos kedvtelés volna. A filozófus (mondja másutt Platón) a lét fényében él – ezért olyan nehéz a képzetlen



Jakob Alt: Kilátás a Dunára (1833)

szemnek megállapítania, ki filozófus és ki nem. A sokat idézett és sokszor félreértett fenti helyen sokkal inkább arról van szó, hogy a város az igazságon és a lét lényegén alapszik, ami minden létezőt meghatároz. A poliszra ez azért igaz, mert hely, ahol minden létező és minden léthez viszonyulás összegyűlik. Ő a pólus minden létezőben és azok létében. Létezni a görögök számára annyit tesz: *πέλειν / pelein*.⁴



A [hölderlini] költészet arra kényszerít, hogy megfordítsuk a lét egészének elgondolását és megtapasztalását. Először el kell búcsúznunk minden, állítólag „valós” földrajzi folyóról és minden, állítólag történeti valósággal bíró költőről és em-

berről alkotott, állítólag természetes képzetünktől; először is el kell engednünk ezen dolgok valóságát mint az igazságra támasztott igényt, hogy megérkezzünk a szabadságba, ahol a költészet lakozik.

Tegyük hozzá, a földrajzi mértékről való lemondást könnyebb mondani, mint valóban megtenni. Ha ez nem érvényes, honnan vegyünk másik mértéket? Hölderlin utolsó és legfajsúlyosabb versében, ami egy valódi *deinotaton*⁵ (*In lieblicher Bläue blühet... [Csodás kékségben virul...]*), azt kérdezi: „*Van mérték a földön?*” És azonnal, ellentmondást nem tűrően válaszol is: „*Bizonnyal nincs.*”⁶ Úgy hangzik ez, mint a kilátástalanság és elkeseredés mellett hozott döntés. Ugyanakkor fel is mutat egy új mértéket, amennyiben a Földön költőien lakozunk,

és azt, ami költött, az eredeténél tapasztaljuk, azaz elviseljük és elszenvedjük, ahelyett, hogy kényszeritenénk és kifagatnánk. Próbáljuk csak meg önerőből meghatározni a mértéket, s megszűnik mérték lenni, és semmibe hullik. Ha azonban híján vagyunk a gondolatoknak és nem vagyunk éberek a sugalmazásra, amelyet értelmeznünk kell, a mérték ugyancsak nem jelenik meg. Ha van erőnk gondolkodni, akkor ahhoz, hogy a költemény és tartalma hirtelen megérintsen minket, elegendő lehet azt akár

a távolból, éppen hogy figyelembe venni és elgondolni [*bedenken*]. Maga a költő is e törvény mentén cselekszik. *A vándorlás* című himnusza mindent magában foglal, amire fentebb töredékesen utaltunk. A vers ezzel az útmutatással zárul:

„[Az isteni lányok]
 álommá foszlatják a lopva
 közelítőt, megbüntetik, aki
 hozzájuk hasonlítana erővel;
 s gyakorta meglepik azt,
 aki épp aligha hinné.”⁷

Fordította: Kulcsár Géza

Jegyzetek

¹ Hölderlin Iszter-himnusza egyrészt szervesen illeszkedik a többi himnusz sorába, azokkal érezhető metafizikai és esztétikai egységet alkot; másrészt viszont még hölderlini mércével is igen különös, a megszokott diszkurzív értelmezési apparátussal szinte hozzáférhetetlen szöveggel állunk szemben. A vers ráadásul Heidegger előadásai, illetve azok nyomtatásban való megjelenése óta eszmetörténetileg szinte elválaszthatatlan annak heideggeri olvasatától, melyhez természetesen hozzátartozik az Iszter kérdésénél mérhetetlenül tágasabb metafizikai mező, amit Heidegger bejár, egyszerre használva (ki) a verset saját technikafilozófiai és metafizikaértelmezési (meta-metafizikai) gondolatfolyamának táplálására, és egyúttal őszinte igyekezetet mutatva az értelmezést notóriusan kerülő, folyton tovairamodó textus valódi szellemi forrásának felkutatására. Az alábbi fordítás felvállalja ezt a heideggeri hatást, ugyanakkor kísérletet tesz a hölderlini szöveg titokzatoságának, furcsaságának (*to deinotaton*) megőrzésére, annak a magyar nyelv keretein belül való érzékeltetésére is.

A lábjegyzetek és a szögletes zárójellel jelölt szövegrészek a fordító magyarázatai. Forrás: Martin Heidegger: *Hölderlins hymne „Der Ister”*. Frankfurt am Main, 1993, Vittorio Klostermann, 12., 17–19., 55–59., 98–102., 105–106., 205–206. o.

² Magyarul legutóbb az eredeti, sok szempontból hitelesebb előadásjegyzetek jelentek meg, a fordítást is innen vettük át: G. W. F. Hegel: *Előadások a művészet filozófiájáról*. Budapest, 2004, Atlantisz. 70. o. Zoltai Dénes fordítása.

³ Platón: *Az állam*. Budapest, 2008, Cartaphilus, 212. o. Jánosz István fordítása. Online: <https://mek.oszk.hu/03600/03629/03629.pdf> (138. o.)

⁴ A szó jelentése átfogja mind a *lenni*, mind a *létrejönni* kategóriáját. Lásd például Henry George Liddell, Robert Scott: *A Greek-English Lexicon*. Online: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0057%3Aentry%3Dpe%2Flw>


⁵ Szophoklész híres szava az *Antigoné*-ban, amit eredetileg az embere alkalmaz: „legfurcsább, legkülönösebb”.

⁶ Magyarul lásd Martin Heidegger: „...költőien lakozik az ember...” – *válogatott írások*. Pompei–Budapest–Szeged, 1994, T-Twins, 281. o. Sziij Ferenc fordítása.

⁷ Tandori Dezső fordítása.

LOCATIO

A város születése a természet szelleméből

 METAFIZIKA EGYIK legnagyobb kérdése: miért szakadt le az ember a természetről? Egyáltalán leszakadt-e valaha, történhet-e ilyen? Akár igen, akár nem a válasz – mit jelent ez számunkra, emberek számára, és mit a természet számára?

Elsőként tulajdonképpen azt kell megvizsgálnunk, természeti lény-e egyáltalán az ember. Ennek a kérdésnek a megválaszolásához persze meg kellene értenünk, mit is jelent végső fokon a természet.

A nyugati kultúra tradicionálisan két szóval illeti a természetet: *φύσις / phüszisz* görögül, *natura* latinul. Bár konvencionálisan a két kifejezés közötti viszonyt gyakran intézik el fordítási kérdésként, szerintünk érdemes ennél jobban szemügyre venni a terminusokat és relációjukat. Ez a két kifejezés ugyanis nagyjából le is fedti a természet intrakozmikus (azaz a teremtés világán belül megjelenő) leírását – és talán érdemes lehet a természetet erre a tereńnumra, a kozmoszra, a teremtés birodalmára korlátozni. (Ez összevág az intuícióval is: ami *természetfeletti*, az általában olyan, amit nem érzünk immanensen ide, e világba tartozónak.) A *phüszisz* mögötti ige a *φύω / phüo* – elsősorban azt jelenti, növekedni. Itt tehát a természettel *mint* kiterjedéssel találkozunk, amelyben eredendően semmi további útmutatást nem találunk ezen növekedés vagy kiterjedés minőségei-

re, mértékére, médiumára vonatkozóan. A természet az, ami terjed.

A *natura* látszatra hasonló, de a születéssel (*nascor, natus*) való rokonsága révén itt a generáció, azaz az időbeli kifejlés karaktere dominál. Emellett, de ezzel összefüggésben már a latinban is megjelenik a *natura* kapcsán egy olyan szemantikai többlet, ami a szót a kozmosz *rendjével*, annak inherens kibomlásával, a teremtett idő futásával mint a kibomlás nem determinált, de szükségszerűen progresszív karakterével rokonítja. (Hasonlóan ahhoz, ahogy a magyar nyelvben is beszélünk, elvont általánossággal, valamely dolog *természetéről*.) Ezzel el is érkezünk a természet mint tér-idő-mátrix meghatározásához, ami munkadefiníciónak talán elegendő is lesz – azzal a kitétellettel, hogy a tér-idő-mátrix nem ugyanaz, mint maga a téridő. A téridő az ember megélt világa, az a kozmikus processzus, amiben az ember teret és történelmet termel magának, rossz esetben saját hasznára, jobb esetben abbéli igyekezetében, hogy egyfajta tükröt hozzon létre, melyben Isten megláthatja saját képmását, és (ami ugyanaz) amiben az ember is megláthatja Istent. A természet több, mint térben kiterjedt történelem, több, mint időben megvalósuló tériség, bár az igaz, hogy a természet egyedül ezeken keresztül tapasztalható. A természet *per se* azonban, ahogy mondtuk, mátrix: tér és idő közös feltéte-



Hieronymus Brunschwig: *Liber de arte deſtillandi de ſimplicibus* (1500)

le. A világ tulajdonképpen nem a természet, hanem a világ a természetből lép elő. Jellemző, hogy ezen előrelépés feltétele ugyanaz a hasadás (jelen esetben térré és idővé válás), ami együtt jár a teremtés minden mozzanatával, és amely hasadásokról és törésvonalokról a Teremtés könyve olyan plasztikusan és érzékenyen ad számot. Ez a hasadás a kultúrában pedig úgy jelentkezett (még ha ez nem is tűnik fel elsőre), hogy a természetet kétféleképpen fejezzük ki: *phüszisz* és *natura*.

Ritkábban tárgyalt, de nem kevésbé fontos téma a keleti kultúrák természetképének analóg kettős forrása. Itt és most nem bocsátkozunk kimerítő, de még felszínes elemzésbe sem; mindössze annyit jegyzünk meg a szanszkrit természetterminológia kapcsán, hogy ugyan nem jelölhető ki ilyen egyértelmű dualitással a természetre vonatkozatható szavak egy kiemelt párja, de a felvázolt metafizikai alapstruktúra hasonlóan tükröződik itt is a nyelvben. Az egyik közismert termi-

nus a *niszarga*, ami a klasszikus szanszkritban elsősorban absztraktnak, a dolgok természetes állapotaként jelenik meg, de a hindi nyelvben már a növény- és állatvilág, azaz a teremtés nem-emberi részének általános jelölője. Ennyiben a *natura* szóval rokon.

Szóba jön még a *prakriti* kifejezés, amelyben a *niszarga* jelentésrétegei mellett hangsúlyos az eredetiség, az eredet, a kauzális kifejlés komponense, és így a természettel mint teremtett világgal áll közeli viszonyban. A korai védikus irodalomban gyakran felbukkan egy olyan metafizikai alapszó, a *rita*, amely kapcsán akár a fentebb már körülírt elő-termeszetre, a világot megszüelő kozmikus alapra is gondolhatunk (melyet a nyugatabbi indoeurópai nyelvek, úgy tűnik, nem neveznek meg). A szanszkrit irodalom és ind filozófia későbbi szakaszaiban ezt a fogalmat jelentésben és jelentőségben elhomályosította a jól ismert *dharma*, amely szintén világrendet és törvényt (is) jelent, ugyanakkor sokkal inkább vonatkozik a világra mint naturális fennforgásra, mintsem annak eredetére és az abból fakadó kozmikus forma inherens természetére.

A természet meghatározásának kilátástalansága analóg a természet végtelen szellemi és formai sokféleségével. A világban-való-lét leírására tehát a természetben-való-lét mint fordulat nem igazán látszik alkalmasnak. Hiszen az immanens emberi lét *per se* nem helyezkedhet el valamiben, ami a létezésének határait nem belülről, hanem kívülről jelöli ki. (Ez persze nem jelenti azt, hogy akkor a természetet a kozmosz határain túl kellene keresnünk – de ennek az eddigiek mentén világosnak kell lennie.)

Mégis, van a természet megnyilvánulásának egy olyan arculata, ami közvetlenül tükrözi ezt a mátrixszerepet – és ez az oka, hogy a földi vegetáció és a nem-emberi *zoé* (ha tetszik, flóra és fauna) konkrét és absztrakt összességét illetjük gyakran a természet szóval. A szabatoság megőrzése végett erre a teremtésen belüli természetfogalomra használjuk a jelen írás erejéig, mondjuk, a vadon szót, amely magyar nyelven a jelenségekört és a hozzá tartozó érzületet nagyjából híven közvetíti.¹

Az ember tehát a metafizikai vadonban találja magát – de az emberi lét mégsem vadonban-való-lét, sokkal inkább a vadonnal-szemben-lét. A civilizáció létrejötte tulajdonképpen nem tudható be másnak, mint az ember abbéli igyekezetének, hogy ezt a negatív ontológiai meghatározottságot (nem valamiben vagy valami mellett, hanem valamivel szemben élni) pozitív tartalommal ruházza fel. *E megközelítésben az ember minden közösségének, találmányának, jog- és életrendjének, de feltehetően művészetének is első mozgatója ez a teremtésbe kódolt apofatikus horror.*

Mielőtt eljutunk a városalapítás aktusáig, mint a *par excellence* civilizációs alapmozzanatig (és ha azt mondjuk, civilizációs, akkor innentől minden esetben azt is értjük: anti-vadon), érdemes röviden annál a kérdésnél is elidőzni: mennyiben tartható egyáltalán az embernek mint a vadon gyermekének, sőt, mint a vadonba visszatérni vágyó, de magát elhatározni még nem tudó tékozló fiúnak a képzete? Tulajdonképpen semennyire. Az állatokkal való (természetesen valóban létező) rokonságunk önmagában semmit nem jelent ez ügyben, és a vadon-

ba tartozásunkat a biológiai empirizmus mentén alátámasztani igyekvő evolúciós elméletek önmagukban üresek, semmiféle megismerési jelentőséggel nem bírnak, egyetlen érvényes formájuk a Bergson által kidolgozott, metafizikailag korrigált változat. (Érdekes azt is megfigyelni, hogy a növényekkel való rokonság kulturálisan szinte fel sem merül, esetleg helyenként hallani a fák türelmes növekedésének példájáról, de ez is inkább elérhetetlen, az emberi állapottól idegen vágyképként jelentkezik.) Az ember tehát nem a vadonból érkező, sokkal inkább a vadont szemlélő lény: a növények burjánzó, bódító sokféleségében a vadon egyetemes idegenségét, az állatok arcába nézve pedig a szellem működésének reflektálatlan, ösztönös, azaz vadonszerű megnyilatkozásait tapasztalja.

A TERMÉSZET ÖNKIÜRESÍTÉSE

Az embernek tehát a földön – mivel a vadon nem neki rendeltetett és oda ő soha nem tartozott – *helyet kell csinálni*. A teremtésen belül, az emberen keresztül (képmásiségánál fogva) lejátszódik az, ami egyszer már megtörtént a teremtés-előttiség teremtéssé válásakor: ahogy Istenben létrejön a kozmosz, úgy jön létre a világban az ember világa. Ezen folyamat tériségének (hiszen mégiscsak erről szeretnénk elsősorban szólni) megvilágításához hasznos fogódzót jelent a *kenósizis* fogalmának felelevenítése, egy teológián túli értelemben. Vagy akár azoké a teremtésnarratíváké, mint például Luriáé, ahol Istennek vissza kell húzódnia, hogy a világ a helyén, de mégis benne, létre-

jöhessen. Ugyanígy húzódik vissza spontán áldozatisággal a vadon, hogy a vele szemközt (de nem feltétlenül harcban) álló embernek önmagán túl, de mégis belül, helyet készítsen elő.

Ezen a helyen születik a város.

Létrejön tehát éppannyira a metafizikai titkok (ha tetszik, misztériumok) egyike, mint amennyire magának a világnak a teremtése az. Sőt, ahogy azt fentebb láttuk, majdnem azt mondhatjuk: egy és ugyanazon misztériumról van szó. A város strukturális tétje ennek megfelelően semmiképpen nem az, amit szokványosan neki tulajdonítunk – képes lesz-e kiszolgálni a társadalom igényeit, és megvédeni azt a vadon vadságától –, hanem ennél sokkal komolyabb: hogy képes-e kitölteni a természetben támadt űrt, amit az ember mint képmás jelenléte hoz létre.

Ahogy az a hagyományos, funkcionális városfogalmunkon (társadalmi keret és védelem) is látszik, ez a kitöltés kettős természetű: intrinzikus arculatában a város belső, mintegy hermetikusan megnyilvánuló (kozropolitikus) életére vonatkozik, míg liminális (azaz határterületi) megnyilvánulásában arra a szédítő nagyságú feladatra vállalkozik, hogy a természettől magát úgy válassza le, hogy közben vele való egységét megtartja.

Ez a kettősség mutat rá arra, miért vagyunk évezredek óta képtelenek tisztességesen megválaszolni a kérdést: természeti képződmény-e a város, vagy egy azzal ellentétes valami. A város egy teljesen önálló létsíkot foglal el – de ettől persze csak növekszik annak a feladatnak a fontossága, hogy megpróbáljuk az egyéb létsíkokhoz való viszonyát meghatározni.



Wenceslaus Hollar: *A marokkói Tanger látképe* (1670 körül)

A VÁROS MINT ELLEN-VADON

A város genealógiáját tehát az a metafizikai tény uralja, hogy a természet és a Semmi egymást kizáró kategóriák. Azaz: ahol a természet az embernek kiüresíti önmagát (ez maga a Tér), ott a városnak meg kell születni.

A város ennyiben valóban egyfajta ellen-vadon. Védelem. Vár. (A város magyar szava kapcsán meg kell jegyeznünk: a pusztá szóalak sem engedi a város jelentését és funkcióját kimerülni annyiban, hogy a város maga a vár. A város az a közelebről továbbra sem meghatározott valami, ami várral van ellátva. Ezek után világos, hogy ez a várasság elsődlegesen nem a fizikai védelemről, de még csak nem is a hatalom koncentrációjáról szól.) A vár a város pecsétje: metafizikai ellen-vadonságának látható szimbóluma.

A hagyományos város topológiája azonban nem is annyira a vár, sokkal inkább a szentély (templom) és/vagy a piac köré szerveződik. A Semmitől megrettenő természet városiasodása tehát tükrözi a teremtés struktúráját. A szentség helyét

körülvevő fizikai építmény nem önmagában hordozója a szakrálisnak. Jelentősége abban áll, hogy a tér formálásán (vagy létrehozásán) keresztül kijelöli Isten érzéken túli ürességének helyét. Újra és újra megismétlődik a teremtés: ahogy a világ helyet kapott Istenben, és ahogy a város helyet kapott a világban, úgy kap helyet a szentség a városban. Persze ez korántsem jelenti azt, hogy a szent az architekturális gesztus révén foglalja el a számára kijelölt – üres – teret. Ez már csak azért sem lehet így, mert a szentség a világ teremtettségénél fogva mindig, mindenütt jelen van, legfeljebb nem ismerjük fel, mint valóságot. (Tulajdonképpen ez a megfigyelés húzódik a heideggeri *Sein–Dasein* megkülönböztetés háttérében is.)

Ahogy azt Chesterton is megfigyeli *Ortodoxiájában*, a tőle megszokott hanyag eleganciával: nem a hely szentül meg a városalapítás által, hanem a szent hely az, ahol várost alapítunk. A szentély mint térforma negatív hely és pusztá külsőség, melyben feloldódik a kint és bent hagyományos kettőssége – reprezentáció *par excellence*.

Mit is jelent a reprezentáció? A szó magja a *praesentia*, a jelen-lét. A reprezentáció végső soron: újra (vagy *nyilvánvalóiban*, hiszen a *re-* prefixum ezt is jelentheti) jelenvalóvá tétel. Ez a szentély, a város, a világ egymásba ágyazódó immanens valóságainak valódi funkciója: kifejezni Isten jelenvalóságát. És ekként valósítja meg végül a vadonnal szembeni diametrális (elsősorban szellemi, és csak másodsorban térbeli) oppozíciót: míg a vadon-természet maga a belső élet – növekedés, internális szerveződés (organizáció–organizmus), vegetáció, sejtélet, mely számára önmaga külsődlegessége hozzáférhetetlen² és ekképpen irreleváns, addig a városi közösség maga a külsőség. Az ember lábat vet a vadonnal szemben, de a természetben.

A másik primordiális városi tértípus, a piac ennek a megszilárdulásnak a jegyében áll: a kereskedelem, a csere megbontja a természet rendjét: olyan folyamatokat tesz külsővé, amelyek addig csak belül, az egyes természeti szervezetek és szerveződések belső terében voltak elképzelhetőek. Persze semmiképpen nem kell az individuális organizmus jelenségére korlátoznunk ezeket a vadon-hálózatokat: ahogy azt például *A fák titkos élete* című könyv szerzője kifejti, az erdőben teljesen magától értetődő az elesett faegyedek táplálása érdekében megvalósuló interdendrális összefogás. Ez azonban a kapcsolat döntően belső jellegén nem változtat: az energia az áramlás során nem tárgyiasul, sem nem lépi túl az eredeti rendszer spontán, emergens módon kiszabott kereteit, sem nem képez új rendszereket. Ennek ellenkezője mondható el a piaci tranzakcióról, ahogy az a pénznek, ennek a jellegzetesen városi metaobjektumnak a megjelenésében, majd – jelen korunk túlértett kapitalizmusának és leromlott vagy

megszűnt városképeinek válságtüneteként – a pénz szülő pénz jelenségében világosan tetten érhető.

A VÁROS MINT ORGANIZMUS

De, bár az áramlás tárgya és közege egészen új formákat ölt, maga az áramlási folyamat azért megmarad jellegzetesen természetinek. Hiába a világrendek váltakozása, a modern narratíva termelési térfogalmának megkerülhetetlensége, a város működéséről alkotott képünk alapvetően organikus, sőt, *metabolikus*: a testi be- és kiáramlásokat egyensúlyozó homeosztatikus entitás. A kortárs urbanisztika is beszél városi metabolizmusról, ahogy az építészettörténetében is újra és újra felbukkan a fogalom: leghíresebbek a 60-as, 70-es évek japán metabolistái lettek, akik a tervezésben egyszerre igazodtak a kor formavilágának absztrakt egyetemességéhez, és a természeti tárgyként felfogott épület szellemileg átélte kozmikus funkciójához.

Az építés aktusában semmi új nem keletkezik, hacsak nem maga a falak által körülzárt tér – hiszen nem világos, a falak létrejötte előtt volt-e ott valami. (Talán ezen a ponton még a lét és a semmi oly sokat tárgyalt, diszkurzíve alapvetően megoldhatatlan alapproblémája kapcsán is nyomokra bukkanhatunk.) De az épített állapotból az építetlen nem vizsgálható, ahogy az élő állapotból sem férünk hozzá az élettelenhez. Az élettelen folyamatosan elillan, és vele a rátekintő szubjektum is, hogy az önmagát szakadatlanul és megállíthatatlanul élő életben ismerjék fel önmagukat, és egymást, az Egy-Másikat. Így oldódik fel a természetben a modernitás, és így nő ki a földből a város.

Az építés testisége nem különbözik az ember testiségétől: mindkettő kettős természetű, amennyiben egyszerre szemléli magát korporális ágensként (azaz azonosítja magát egy térben kiterjedt és saját fizikai állapotait autonóm módon megváltoztatni képes objektummal), és éli meg önmagát a teret megváltoztatni képes szellemi potenciálként. Az építmény ennyiben nem megfagyasztja a testét alkotó alapanyagot (precízebb volna talán azt mondani: nem igaz az, hogy az épület anyagtalan formavázán kiül a természet halálának üledéke), hanem éppen hogy természetivé teszi azt, amiben a természetiség addig csak szunnyadó, az akaratiság spontán erupciójára (vagy emanációjára) erotikus (azaz egyszerre nemiségbe vetett létezői, és az isteni szeretet hüposztatikus minőségeit realizálni vágyó) tekintetét rászegezõ formában volt jelen.

Az egyes építmény természeti erotikájának heve azonban hamar kihűl, ha az épített tér nem képes dialogikusan feltárni önmagának a már említett, épített-ségen túlmutató dimenzióját. Arra akarunk utalni, hogy az épületeknek várossá *kell* szerveződni ahhoz, hogy az anyagság látszólagos tehetetlenségéből a kint és a bent közötti interfészé szerveződés során felhalmozott realizációs potenciált ténylegesen élővé tudják váltani – és ezzel a teret megváltani. A város létrejötte tehát teljes közvetlenséggel következik a természet mint metakonstrukció lényegi nyíltságából, és az ebből fakadó, folytonosan önmeghaladó és átlényegülő, sőt, az átlényegülésben lényegülő természetéből, amely irányulás egyébként magát a természeti növekedés jelenségét is kiváltja és megalapozza. (így válik Ovidius a hagyomány egyik egyetemes foglatává:

művének motívuma homológ a kozmosz mint természet motivációjával, miközben az egyes alakok sorában rejtező, de egyetemes metakarakterként működő Nár-cisz hiperszubjektív kontemplativitásába kódolta a természeti konstrukció fentebb kifejtett kettős természetét: érzékelhető kiterjedés és végtelen nyíltságba-fejlés.)

Ez az abszolút, isteni nyitottság, illetve az arra való törekvés végül a teljes szabadság tereit hozza létre, amelyben feloldódik a természet és a kultúra közötti „*nagy választóvonal*” (Latour). Kultusz és kultúra: valójában így is megkísérelhettük volna leírni azt az ellen-vadon-ontológiát, amely mentén fentebb az ember és városa számára a teremtésben kiüresedő helyet elemeztük, de szándékosan nem tettük. A kultúrát bekebelezte a modernitás, vagy pedig, ami szintén teljességgel elképzelhető, a kultúracsínálásban, azaz a világ formálásának, átemberiesítésének állandó, gyakran paroxizmusba hajló és lényegileg ellenkontemplatív akcionalitásában kezdettől, tehát már az Édenkertből való kiűzetéstől fogva bele van kódolva a modernitás, amit itt röviden úgy írhatunk le: a léttel való ellenkezésként megélt lét. Ez még akkor is igaz, ha a kultúra eredeti formáját, a kultuszt tekintjük: nem tűnik az sem véletlennek, hogy éppen abban a szellemi klímában, ahol a transzcendenssel való viszony *par excellence* kultikus, azaz mitikus-antropomorf Istenember-együttélésként jelentkezik, jön létre a jellegzetesen modern, azaz a nem-ekklésziasztikus, hanem szociális közönségen alapuló városparadigma: a polisz.

A poliszban már benne van a birodalom. Az emberi cselekvés paradoxonában, ahol a konstrukcióban folytonosan, azonos erővel ott munkál a dekonstrukció is,

ahol tehát a világ, ami eredetében állandó, önmagát kizárólag állandó metamorfózisban képes megnyilvánítani: itt, a paradoxon paradoxonjában tárul fel az akciót és kontemplációt hibridizálva meghaladó abszolút szabadság lehetősége. A város pedig nem más, mint ennek a paradoxonnak a teresülése, és ennyiben (és csakis ennyiben) mélységesen természeti – éspedig úgy természeti, hogy a *naturát*, azaz az eredetből fakadóságot nem mint *biosz*, élő anyag és vegetáció nyilvánítja meg, hanem mint törvény és rend (*dharmá*).

Philónnál olvassuk, hogy Mózes belépett az Isten által kijelölt homályba (ez analóg a már általunk is emlegett kenotikus metaterekkel), hogy ott a létező paradigmájáról értesülve maga a tökéletes törvényé váljék (abszolút metamorfózis). Párhuzamban a mózesi antropológia ezen reduktív-teleologikus olvasatával, a város kapcsán azt is mondhatjuk, hogy célja nem más, mint belépve a természet által a természetben kiüresített térbe, ott a téri létezés paradigmáját elsajátítsa és maga váljon a megtestesült, végső térré az abszolút metamorfózisban – Mennyei Jeruzsálem.

A VÁROSHATÁRTÓL A KÖZPONTIG

A tradicionális városalapítási metagesztus éppen ezt a paradigmátikus belépést-és-

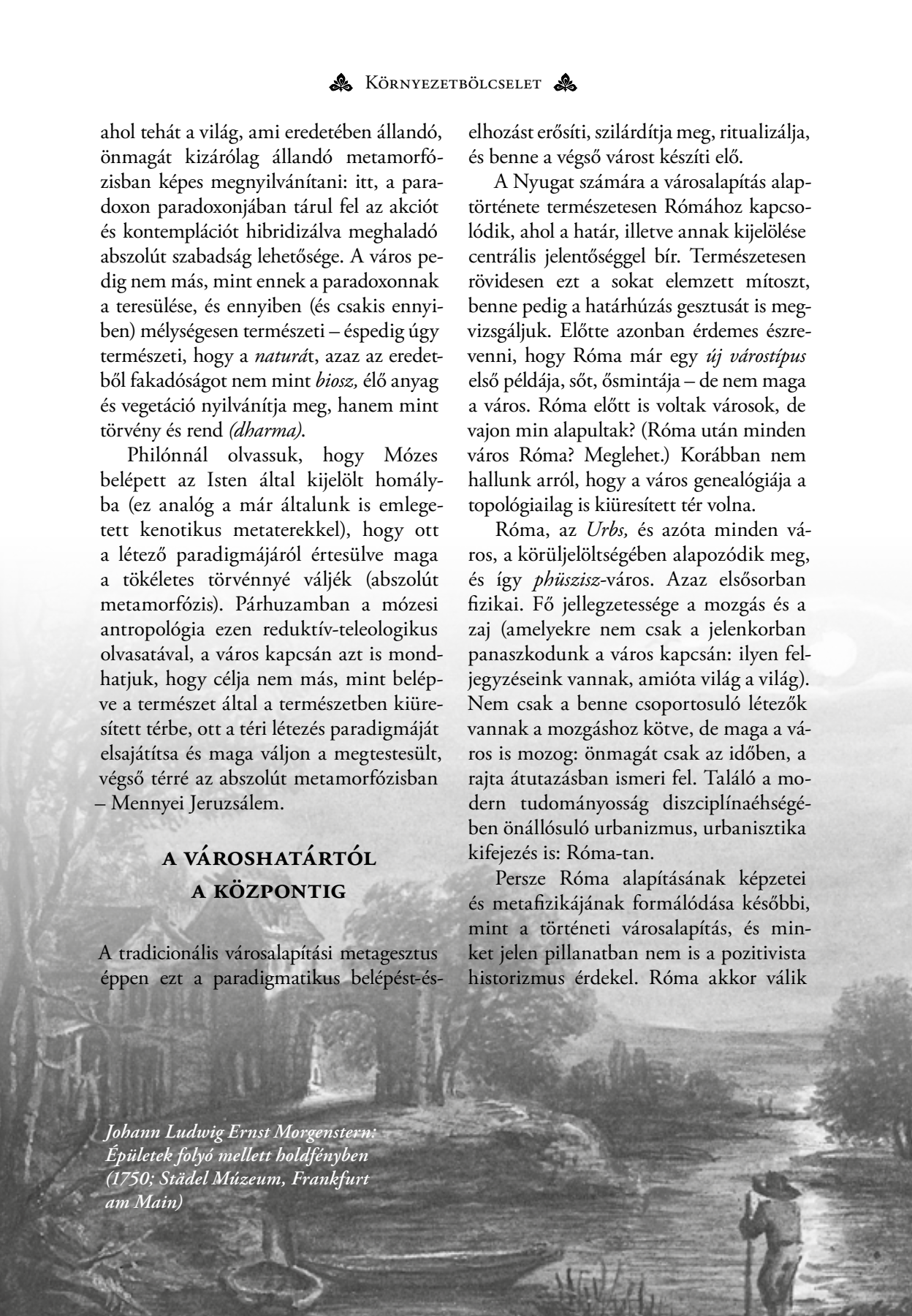
elhozást erősíti, szilárdítja meg, ritualizálja, és benne a végső várost készíti elő.

A Nyugat számára a városalapítás alap-története természetesen Rómához kapcsolódik, ahol a határ, illetve annak kijelölése centrális jelentőséggel bír. Természetesen rövidesen ezt a sokat elemzett mítoszt, benne pedig a határhúzás gesztusát is megvizsgáljuk. Előtte azonban érdemes észrevenni, hogy Róma már egy *új várostípus* első példája, sőt, ősmintája – de nem maga a város. Róma előtt is voltak városok, de vajon min alapultak? (Róma után minden város Róma? Meglehet.) Korábban nem hallunk arról, hogy a város genealógiája a topológiailag is kiüresített tér volna.

Róma, az *Urbs*, és azóta minden város, a körüljelöltségében alapozódik meg, és így *phüszisz*-város. Azaz elsősorban fizikai. Fő jellegzetessége a mozgás és a zaj (amelyekre nem csak a jelenkorban panaszkodunk a város kapcsán: ilyen feljegyzéseink vannak, amióta világ a világ). Nem csak a benne csoportosuló létezők vannak a mozgáshoz kötve, de maga a város is mozog: önmagát csak az időben, a rajta átutazásban ismeri fel. Találó a modern tudományosság diszciplínaéhségében önállósuló urbanizmus, urbanisztika kifejezés is: Róma-tan.

Persze Róma alapításának képzetei és metafizikájának formálódása későbbi, mint a történeti városalapítás, és minket jelen pillanatban nem is a pozitivistá historizmus érdekel. Róma akkor válik

*Johann Ludwig Ernst Morgenstern:
Épületek folyó mellett holdfényben
(1750; Städel Múzeum, Frankfurt
am Main)*



városparadigmává, amikor belőle Birodalom születik. A körülzárásnak, azaz a szakrális világcentrum *locatio*jának kizárólag világbirodalmi perspektívában van értelme, és ez a gesztus nemhogy nem azonos, hanem lényegileg diametrális a közösségi önszerveződésen alapuló települések történeti alakzatai mögött megbúvó szellemi igénnyel.

A Róma előtti város ezzel szemben *natura*-város. A város és az ember korábban tulajdonképpen alig megkülönböztethető egymástól. A Teremtés könyvében az első város kapcsán azt találjuk: „*És Kain a feleségével hált, aki teherbe esett, és megszülte Énókot. Majd várost épített Kain, és a fiáról Énóknak nevezte el.*” (Ter 4,17) Az ilyen város lényegileg nem különbözik a nemzetségtől, azaz a természeti vagy természetbe vetett embertől.

A város két forrása: közösség (politikum) és építés. Mindkettő egyszerre tartalmazza a város természeti és ellen-természeti genealógiáját: a közösség mint történeti generációk kronologikus kifejlése lényegileg naturális, azonban a hely kenézisa mint szakrális topológiai alakzat körül összesűrűsödő gyülekezet ezzel ellentétes, centripetálisan Isten misztikus Semmijére irányul és ennyiben antikozmikus. Hasonlóképpen, az építés egyszerre hordoz magában egy teremtő, ennyiben természeti (*physicus*) funkciót, ahol a lakozás (Heidegger) érdekében megvalósuló sűrűsödési gesztus (koncentráció, amely egyszerre materiális és kontemplatív varázsszó) a *creatio ex nihilo* [teremtés a semmiből] transzcendens paradigmáját testesíti meg a technikában és az esztétikában (jelen közelítésben egyúttal az építészet lényegét is meghatároztuk), illetve egy ellen-természeti moz-

zanatot, a leválasztás gesztusát, melynek egyetemes szimbóluma a fal. Embertest, épülettest, várostest, világtest: mind a kint és bent misztériumának kelyhei.

Róma nem a városfal kijelölésének aktusa miatt metahistorikus paradigma: a városfal szentsége feltehetőleg jóval korábbi, mint Róma alapítása. A kód a mítoszban rejtőzik: „*az egyik csoport a jószel korábbi megjelenése, a másik a madarak száma alapján követelte a királyságot. Ebből vita, majd dulakodás támadt, s a harag gyilkossággá fajult: a verekedés közben Remus halálos ütést érte. Egy másik, ismeretebb hagyomány szerint Remus kigúnyolta bátyját, állítólag átugrotta az új falakat, emiatt Romulus haragra lobbant, s e szavak kíséretében: Így jár ezután, aki átugorja falaimat!, megölte.*”³

Falaimat. Tulajdonképpen nem is arról van szó, hogy Romulus politikai, esetleg vallásjogi elégtételt hajtott volna végre, hanem arról, hogy belőle a transzcendens testiség hierarchikus, isteni-városi-emberi egysége szólal meg a transzgresszió pillanatában.

Róma kijelölésében benne rejlik a teljes antropológia, a kozmikus embertől a reliquiózus emberen át a társadalmi emberig. A határ, mielőtt fallá szilárdulna, egy ekevágás. Ez a név nélküli, nevek előtti mozzanat vallás (kultusz), kultúra és technika közös gyökere. Földművelés, létművelés. Az archaikus városban történetileg is tükröződik a városkijelölés eszmei tipológiája: önálló paradigmája van a tiszta templomvárosnak, a természeti entitásként várossá hízó földműves kollektívának, és a tiszta közösségiségnek: ez a polisz, az egyetemes politikum foglalata.

A fenti séma alapján észrevehetjük, hogy a technika (technológia) és a poli-

tikum egy töről fakad, egyazon mintavá-
roshoz tartozik. És valóban: ahogy a lo-
kációs ekenyomból egyszerre áramlanak
ki az emberi létszférák, úgy fogja egybe
a *tekhné*, az értő alkotás, a mesterség a
művészetet (melyet a képmásítás moti-
vál) és a technikát, az eszköz- és gépal-
kotást (melyet pedig a természetbe való
illeszkedés vágya mozgat – úgy is, mint a
termelés és növekedés, és úgy is, mint a
szervesülés igénye).

Elég bármelyik kor bármelyik vá-
rosára gondolnunk, bármely saját vagy
kollektív városélményünket felidézniük,
hogy belássuk, a város valóban ez: szent
közösség, művészet és technológia. Ez
okozza az építészet mint diszciplína fo-
lyamatos táncát a közösségi funkció, a
művészi expresszió és a technológiai in-
venció primátusa között. Ez a trialektika
az építészetet valójában nem kibillen-
ti, hanem éppen hogy megalapozza, az
általa keltett eszmetörténeti hullámok
pedig csak a kvázi-eszkatologikus jövő
adiszciplináris homogenitásában csilla-
podnak majd le (melynek első jelei a je-
lenben a transzdiszciplináris megismerési
paradigma, illetve a digitális valóságok
egyre erősebb jelenléte).

A városhatár tehát szakrális értelem-
ben kenotikus jel, a teremtés szeparációs

elvének szimbóluma, kulturálisan pedig a
természetbe-természethez való technikai
illeszkedés felülete, interfésze. Mindezt
pedig a fal teszi térré, hogy teljes legyen a
kozmosz térképe, és hogy ne tévedjünk el
a világban, mi, *homo urbanusok*.

SUMMA URBANOLOGIÆ

A teremtés három héja: kozmosz, város,
test. Egyszerre hierarchikusak és homo-
gének. A létesülés mintája mindegyik
héj esetében azonos: a magasabb (vagy
körülvevő-védelformáló, nézőponttól füg-
gően) sík önmagát kiüresíti, és ebben a
misztikus térben a következő ontológiai
síkok végül otthont teremt magának.

Isten a kozmosz létalapja: a biztosíték
arra, hogy a világ ne folyjon szét *ad infini-
tum* kenózisok végtelen labirintusába, ne
harapózzon el genetikusan pandémiaként
egy istentelen, hideg metatérben. Hason-
lóképpen, a város a garancia arra, hogy
az ember ne vesszen el a vadonban, de ne
is különüljön el tőle véglegesen. A várost
élve, megélve, éltetve talán már kicsit
kevésbé tűnik paradoxonnak: a világban
egyszerre szemléljük saját isteni ter-
mészetünk egyetemességét, és fedezhet-
jük fel a minden létezővel való metafizi-
kai egységet.

Jegyzetek

- ¹ Persze csak nagyjából. A vadon szót egyfajta fenyegető aura is terheli. Ez a fenyegetettség nem független a jelen tanulmányban kibontakozó metafizikai természetrajztól. Ugyanakkor óvatosságra int minket a fogalmi tisztaság terén: ne keverjük össze egy adott nyelvi elem principiális minőségeit a nyelvhasználaton belül hozzá tapadó affektív többlettel.
- ² A „fejlettebbnek” mondott állatoknál korlátozott, lényegileg ösztönös formában már jelentkezik az önfelismerés és a külső reprezentáció kérdése, például egyes fajok párzási alakváltozásaiban.
- ³ Livius: *A római nép története a város alapításától*. I. köt. I. 7. Budapest, 1982, Európa Könyvkiadó, 20. o. Ford. Kiss Ferencné.



*Johann Ludwig Ernst Morgenstern:
Gótikus templombelső (1793)*



EGY MINDENKIÉRT, MINDENKI EGYÉRT

*Egyén és közösség hagyományos és modern kontextusban**

AHOGY ARISZTOTELÉSZ is állította, az ember társadalmi vagy politikai lény.¹ Másrészt minden hiteles spirituális nézőpont feltételezi, hogy nem kizárólag és nem elsősorban a közösség területén valósítja meg legmagasabb rendeltetését, mivel végső célja abban az Egyben van, amely minden egyes ember szívének legmélyén lakozik. Már ezek az alapvető megjegyzések is azt sugallják, hogy az egyén és a kollektivitás közötti kapcsolat összetett kérdés, amely megérdemli, hogy több dimenzióban és különböző szinteken mérlegeljük. Jelen dolgozat kísérletet tesz e kapcsolat néhány aspektusának tisztázására, három alapvető célt tűzve ki maga elé: először is, hogy röviden elismételjük a szubjektum hagyományos metafizikájának alapjait, ezáltal meghatározzuk az egyén ontológiai státuszát az Abszolútumhoz, Istenhez, és e kapcsolat alapján a többi emberhez képest; másodsor, hogy ezen elvek fényében egy rövid kritikát fogalmazzunk meg mind a modern individualizmus, mind a társadalmi és közösségi valóságok tévelygő kortárs hangúlyozása kapcsán; harmadsor, hogy a szóban forgó kérdés modern félreértéseivel ellentétben, végkövetkeztetésként néhány megjegyzést tegyünk a közösség hagyományos és spirituális fogalmával kapcsolatban.



Az advaitin tanítás szerint az abszolút Valóság minden kettősségen és polaritáson túl van, beleértve a szubjektum és objektum kettősségét is.² Ez a transzcendens pozíció azonban nem zárja ki az Abszolútum mint legfőbb objektum figyelembevételét, sem pedig az *átman* mint egyetlen szubjektum elismerését. Az emberiség mint relatív valóság nézőpontjából szemlélve az Abszolút legfelsőbb lényként jelenik meg, és mint ilyen, egyszerre az emberi lények *par excellence* beszélgetőpartnere és az istentisztelet végső tárgya. Ez a szemita szentírások, valamint a monoteista teológiák és a bhaktikus utak nézőpontja. Eme álláspont „viszonylagossága” a legkevésbé sem tagadja, hogy a Teremtőt és a teremtményt elválasztó szakadékban van valami „abszolút”. És pontosan ez az oka annak, hogy minden spirituális út, bármennyire is a Lét alapvető egységének megismerésére irányul, tartalmaz egy olyan odaadó elemet,³ amely arról tanúskodik, hogy az emberi egyén relatív lény, és mint ilyen különbözik az Abszolútumtól. Ez ugyanúgy igaz az advaita védántában, mint a taoizmusban és a zenben.⁴ Mégis, a legfelsőbb valóság alapvetően inkább alany, mint tárgy, ha lehet így fogalmazni, mert a Létként való objektívációja már eleve a relativitás birodalmában megy végbe. Ezért a Lét egységét csak az abszolút szubjektum nézőpontjából lehet szem-

lélni és megtapasztalni, ami a szó szoros értelmében vett legfelsőbb valóság mint olyan. Ez a valóság lényegi és titokzatos módon immanens az egyetemes valóság teljes területén. Az emberi lét azonban e tekintetben kiváltságos helyzetet élvez.⁵ A más földi állapotokból, például az állatok állapotából való spirituális felszabadulás kivételes előfordulásaitól függetlenül a hindúk azt állítják, hogy az emberi állapot centrális jelentőségű, ahonnan a legfelsőbb *átman* ebben az életben megvalósítható. Az Én (Self) minden egyén tekintetében immanens. Nem töredezett és nem oszlik meg a *dzsívák* vagy egyéni lelkek között, hanem ez az egyetlen szubsztancia, amely minden szubjektum számára közvetlenül jelenvaló. Egy adott szubjektum egysége nem más, mint az Én egységének relatív szinten való kivételése vagy megnyilvánulása. Ez a Szubjektum egységének paradox misztériuma, amely már abban is megjelenik, ahogyan Frithjof Schuon jelezte, hogy „*az egyedi, de valójában többszörös »én« jelensége annyira ellentmondásos – miért van az, hogy »én« vagyok »én«, miért más a »másik«? –, hogy aki érzékeny a dolgok lényegére, annak szükségszerűen megnyílik az abszolút szubjektum káprázatos intuíciója, amelynek egyszerre transzcendens és immanens egysége egyértelmű.*”⁶ Bizonyos értelemben az egyén az Én „lokusza”, és ebből az egyéni „kiindulópontból” lehet az Én-t megvalósítani.⁷ Ebből következik az egyén viszonylagos spirituális kiemelkedése bármely csoporttal vagy közösséggel szemben, mivel egyetlen közösségi entitás sem képes megvalósítani az Ént. Ebben a lényegi értelemben, és csakis ebben az értelemben, a közösségen keresztül nincs hozzáférés az Igazsághoz. Azonban,

mint fentebb jeleztük, az egyéni lelkek sokasága a viszonylagosság szintjén az egyetlen Szubjektumot tükrözi. Minden egyes egyén mint olyan nem más, mint az Én töredékes visszatükröződése, innen a spirituális szükséglet más szubjektumok iránt, akik egyfajta emlékeztetőként működnek, hogy „nem én vagyok a valódi Én”, mivel bármely más „Én” is követelheti magának az „Énséget”. A másoknak, valamint a kollektíváknak és közösségeknek mint a „felebarát” megtestesítőinek – és még mélyebb értelemben mint az isteni „Másik” képviselőinek, mivel a felebarát képes és köteles „Isten szerepét” játszani az egyéni szubjektummal szemben, amennyiben ez utóbbi önmagában nem más, mint „torz látásmód, amelyet korrigálni kell”⁸ – ez a korrekciós szerepe adja a közösség viszonylagos felsőbbrendűségének magyarázatát az egyénnel szemben. Magától értetődik, hogy ezt a közösségi testet „szakralizálni” vagy „megszentelni” kell végső célja által, hogy élvezhesse és gyakorolhassa e felsőbbrendűségből fakadó előjogokat. A társadalmak és közösségek csak annyiban rendelkeznek jogokkal az egyénnel szemben, amennyiben utat mutatnak és eszközöket biztosítanak mind az egyén, mind a társadalom meghaladásához. Egy társadalomnak társadalomként nincsenek végső jogai az egyén felett, hanem csak a szent dolgok közösségi tárházaként – közvetlenül vagy közvetve – élvez ilyen jogokat. Ezért hangsúlyozni kell, hogy a közösség kitüntetettsége az egyén felett relatívabb jellegű, mint az egyéné a közösség felett. Az egyik legmeggyőzőbb érv erre vonatkozóan az, hogy egyetlen csoport vagy társadalom sem képes „elképzelni egy kapcsolatot” –

vagy egy álláspontot, vagy perspektívát,⁹ hogy Simone Weil elliptikus kifejezésével éljek, ami azt jelenti, hogy egyetlen közösség sem képes hozzáférni az Igazsághoz: legjobb esetben is csak passzív tükröződése és közvetítő eszköze lehet az Igazságnak. A társadalmi és közösségi előjogok spirituális korlátainak egy másik megdönthetetlen bizonyítéka akkor tárul eléink, ha meggondoljuk, hogy egyetlen szentnek sincs szüksége társadalomra, ugyanakkor minden társadalomnak szüksége van szentekre.



A modern világot az „egyén jogainak” és a „közösségek szükségességének”, valamint a „közösségi” és „társadalmi tudatosságnak” a paradox kettős hangsúlyozása jellemzi. Egyfelől úgy fest, hogy az „egyén” a szakrális helyettesítőjévé vált. Az egyéni vélemények és döntések szabadsága a modern szemlélet sarokkövének tűnik, mivel megfelelnek a relativista igényeknek és a korlátlan lehetőség érzésének. Másfelől a közösségi alkalmazkodás nyomása és a tömegek médián keresztül történő globális egyneműsítése még soha nem volt ennyire előrehaladott, így könnyen kimutatható, hogy soha nem volt még ilyen kevés „egyén” – olyan személyeket értve ez alatt, akik identitásukat a kollektív „trendek” és „imperatívusok” külső nyomásától eltérő dolgokra alapozták. A modern ember mintha e két tendencia között tépelődne. Mégsem tudja teljesen magáévá tenni egyiket sem. Egyrészt az egyén magánya elviselhetetlen számára, hiszen szüksége van arra, hogy önmagán kívül, más egyénekben vagy csoportokban találjon tartalomra és támaszra. Ugyanakkor azonban nem

tud igazi „közösségi ember” lenni, hiszen egy közösség nem alapulhat egyszerűen egyének összességén. A valódi közösség valami másban találja meg egységét, mint az egyének pusztá összeadódásában. Valójában az igazi közösség több, mint az egyes tagok összege; ez spirituális szinten ugyanúgy igaz egy kolostorra, mint fizikai és lelki szinten egy hadseregre vagy zászlóaljra. A ma uralkodó relativista és széttöredezett szemlélet pedig nyilvánvalóan összeegyeztethetetlen egy ilyen értelmes egységgel.

Bizonyos értelemben a közösség kortárs *mainstream* koncepciói az egyetemesség paródiáinak vagy a spirituális identitás paródiáinak tekinthetők. Egyes kommentátorok szerint a paródia e két formája, a „globalizmus” kontra „etnikai és vallási partikularizmusok” formájában zajló küzdelem nagyon is felfogható az Antikrisztus uralmaként.¹⁰ A modern ipari és demokratikus társadalmak, a „globalizmus” képviselői, úgy tűnik, hogy elveiket alárendelik az egyén – mint az elidegeníthetetlen jogok és a boldogságra való törekvés alanyának – elsőbbségére vonatkozó elképzelésnek. Ez az elképzelés a felvilágosodással jelent meg, amikor a társadalom organikus és holisztikus felfogását felváltotta az emberre mint egyénre való általános hivatkozás.¹¹ Valójában azonban az általános globalizmus, miközben azt állítja, hogy az egyént legfőbb értéként és az értelem eszményképeként kezeli, a társadalom atomizálódása felé nyit, amely az egyént valódi identitás nélkül hagyja, mivel az ipari társadalom rácsain belül pusztán mechanikus elemmé vált. Az egyén meg van fosztva szellemi központjától, sőt – ennek az atomizálódásnak a szélsőséges

pontján – még az olyan természeti és társadalmi csoportok, mint a család és a nemzet fenntartásától is. A spektrum másik végén, a globalizmusra adott reakcióként egyre több egyént látunk, akik látszólag „feláldozzák magukat” „vallási” és nacionalista elköteleződéseik révén, ami a legpatologikusabb formában akár „terrorizmushoz” is vezethet. Így vagy úgy, ezek az egyének „mártírrá” válnak egy olyan ügyért, amely nagyobb, mint saját egyéni létezésük. Valójában azonban a „vallási” vagy nemzeti identitások „abszolutizálása”, amelyet az ilyen elkötelezések maguk után vonnak, az egyén „azonosulását” is elősegíti az abszolutizált ügygel: a „mártír” istent csinál saját „ideológiai” szenvedélyéből, s ezáltal istent csinál önmagából. Ez az azonosulás azt jelenti, amit Szent Ágoston lényeglátóan úgy jellemezett, mint a saját magáért való „mártíromság” paradox jelenségét, vagy – ami ugyanarra a dolgra utal – annak az ideológiai „bálványnak” a kedvéért, amellyel az én azonosult. Ahogy tehát a globalista „individualizmus” végső soron az egyén elnyomását eredményezi, úgy a csoportnak való partikuláris „alávetettség” az individualizmus legperverzebb formája felé nyit. Ezekkel az ideológiai paródiákkal ellentétben a hagyományos univerzalizmus sohasem ellenkezik a hiteles partikularitásokkal, míg az igazi identitás sohasem zárkózik el teljesen az egyetemességtől. Az olyan egyetemes hitvallások, mint a buddhizmus, a kereszténység és az iszlám nem zárkóztak el üzeneteik sajátos nemzeti és etnikai kikristályosodásaitól. A Srí Lanka-i (vagy szingaléz) buddhizmus nem japán zen, és egy kínai mecset nem hasonlít egy marokkói mecsethez.¹²

A röviden felvázolt két paródia a „megszilárdulás” és a „feloldódás” folyamatának kontextusában is elhelyezhető, amit René Guénon a modern világ megértéséhez alapvető kulcsként határoz meg. Guénon értelmezésében a „megszilárdulás” a materializmus szcientista vagy ideológiai formájában jelenik meg, míg a „feloldódást”,¹³ ami egy későbbi fázis megfelelője, szerinte elsősorban a „neospiritualizmus” különböző formái képviselik, amelyeknek nagyjából a New Age mozgalom az örököse. Nos, a mai helyzet bizonyos értelemben sokkal összetettebb képet mutat e két felforgató tendencia bonyolult összefonódása miatt. Egyfelől a „feloldás” a demokratikus kapitalizmus relativista és liberális eszméivel rokon, amelyeket csak a termelés és a fogyasztás legkisebb közös nevezője „szilárdít meg”, ahogyan azt a szabad piac is kifejezi. Tehát, míg a „globalizmus” a feloldás elve, addig alacsonyabb szinten a „megszilárdulás” elve is, amely a modern világot a törvény és a rend minimálisan szükséges szintjén tartja működésben. Ezáltal segít megszilárdítani, legalábbis átmenetileg, az álomvilágot – vagy egy világ álmát –, amely a legtöbb modern ember számára a „valóságot” jelenti. Másfelől a „partikularizmust” – legyen az „vallási” vagy más – ugyancsak „megszilárdító” hatás jellemzi, mivel hajlamos úgymond „befagyasztani” a kortárs „szabadság” legkárosabb jellegzetességeit; továbbá erőteljes módon – a „balkanizáció” és a bűncselekmények révén – hozzájárul a „felbomlás” folyamatához, fanatikus élethalálharcban azokkal az erőkkal, amelyekkel szemben áll, vagy inkább hiszi, hogy szemben áll. Ezenkívül azáltal, hogy a vallási és nemzeti identitások ka-

rikírozott torzítását nyújtja, amely a liberális globalizmus „mumusaként” szolgál, szintén a modern világ relativista felbomlásához vezet. Ami pedig a globalizmust illeti, az egyfajta absztrakt és általános moralizmusra hivatkozva, valamint a humanitárius „teológia” nem metafizikai típusára támaszkodva bizonyos „vallási” felhangokat is közvetít.¹⁴ Más szóval, „e világ fejedelme” még soha nem mutatott ilyen virtuozitást a világgép összezavarásában és a megosztásban, hogy uralkodhasson.



Amint azt esszénk első részében felvetettük, a spirituális személy „egyedül” van, mert személyes szubjektivitása valami egyedit képvisel, mivel az egyetlen Én tükörképe. Másfelől a személy definíció szerint „korlátozott”, és ezért nem állíthatja, hogy ő az egyetlen Én, vagy hogy kimeríti az Ént. A gőgös és egocentrikus egyén, vagy akár az ember a maga meg nem reformált és veleszületetten „ártatlan” énközpontúságában az Én gyilkosa, hogy egy igen szuggesztív védikus kifejezéssel éljek. Éppen ezért az Én megvalósítása ugyanilyen értelemben – de végtelenül alacsonyabb szinten – a személyes archetípus, vagyis az Isten akarata szerinti „egyén” megvalósítása is. Egy ilyen megvalósítás csak akkor lehetséges, ha az egyéniséget mint olyat többé nem tekintjük referenciának vagy cselekvési elvnek. Az imént vázolt különbség alapvetően arra a megkülönböztetésre utal, amelyet a keresztény spiritualitás egyes 17. századi francia iskolái tettek az „önszeretet” (*amour-propre*) és az „Önmagam szeretete” (*amour de soi*) között,¹⁵ ahol utóbbi önmagunk „Isten akarataként” való szemléletéből fakadó legitim hozzáállás-

ra utal, míg az előbbi azt a szemléletbeli tévedést jelenti, amit a bűnbeesés hozott, és amely abban nyilvánul meg, hogy az egó kisajátítja Isten központi helyét. Más szavakkal, nem az isteni Fényben kell állni; egyszerűen csak e Fény sugarává kell válni, hagyva, hogy az legyen az egyetlen Fény.

Hasonló kétértelműséget találunk a közösség területén is. A közösség társadalmi kiterjedése rendelkezik egy „női” oldallal, amely egyszerre „tápláló” és „korlátozó”. A tápláló jelleg az átadás megőrző szerepére vonatkozik, és – ami még mélyebb – az istenire emlékezés spirituális szerepére a többi emberrel való kapcsolat révén. Ezzel összefüggésben fontos megjegyezni, hogy hindú szempontból – és analóg módon minden olyan rátekintésben, ami a spirituális elsőbbségére összpontosít – az emberi lények gyakori látogatásának elsődleges létjogosultsága és igazolása a *szatszanga*.¹⁶ Ramana Maharsi egyik beszélgetésében emlékeztet rá, hogy a *szatszanga* szó szerint „a lét (szat) közösségét (szanga) jelenti.”¹⁷ A *szat* a Brahman, az Abszolútum első alapvető azonosítása. Ez nagyon világosan jelzi, hogy az emberi lények bármilyen normatív társulásának az Abszolútumra kell tekintettel lennie, és a létben kell megtalálnia az alapját, nem pedig elsősorban a kapcsolat vagy a kommunikáció bármely egyéb, másodlagos módjában. Amint Frithjof Schuon rámutatott, a lelki tanítómester először a „lét” valóságát közvetíti tanítványainak; hasonlóképpen a spirituális alapra támaszkodó emberi kölcsönhatások is elsősorban a lét valóságát és érzését közvetítik.¹⁸ Amint korábban már jeleztük, a *szatszanga* az egyéniség korlátainak emlékeztetőjeként

működhet, és mint ilyen, korigálhatja az egó veleszületett szokásait és azt a hajlamát, hogy önmagát központnak és másoktól lényegileg különbözőnek gondolja. Ebben az értelemben a szerzetesi és közösségi fegyelem célja, hogy a közösségi normának megfelelő létmódot tanítsák, és ezáltal elmarasztalják az individualista hivalkodás, hiúság vagy büszkeség minden formáját. Dógen mester így írja le a zen szerzetes megfelelő hozzáállását a közösségéhez:

„Amikor a gyülekezet ül, ülj le velük együtt; amikor a gyülekezet (fokozatosan) lefekszik, te is fekjüdj le. Tevékenységben és mozdulatlanságban légy egy a közösséggel, a halál- és újjászületések során ne válj el a kolostortól. A különállásnak nincs haszna; a másoktól való különbözőség nem a mi magatartásunk.”¹⁹

Mivel a szellemi út végső célja az egoista tudat meghaladása, nem pedig elpusztítása, ezért mindent kordában kell tartani, ami az egó megerősítésének kedvez. E tekintetben, minthogy a közösségi és hagyományos imperatívuszok és prioritások nevében hajlamosak az egyént eltiporni, a szabályok, korlátozások és még a csoport által az egyénre kényszerített, többé-kevésbé elkerülhetetlen „igazságtalanságok” is – amennyiben úgy értelmezzük őket, mint amik úgymond Istentől származnak az embereken keresztül – minden spirituális élet és növekedés szerves részét képezik.

Az előző megjegyzések arra utalnak, hogy a szellemi közösség az emberi és spirituális norma „közösségi megtestesítőjeként” működik, amely úgyszólván

az egyén és az Én közötti ajtó. Ebben az értelemben a spirituális közösség az, amit George Vallin „kollektív individualitásnak” nevezett; mint ilyen, mintegy maga az Alapító „teste”. A kereszténységben például azt az elképzelést találjuk, hogy a hívők „Krisztus tagjai”.²⁰

A kollektivitás ezen alapvető és szükséges normatív volta ellenére a közösség vagy a társadalom mint a *szatszanga* alapja nem zárja ki, hogy az emberi közösségeknek mint olyanoknak – akár spirituális irányultságúak, akár nem – bizonyos korlátai legyenek, és éppígy az emberi egyéneknek, akik ezekben részt vesznek. A spirituális tanítók nem feledkeztek meg ezekről a korlátokról és azokról az eltévelyedésekről, amelyekhez vezethetnek. Valójában az egyén egójától való megszabadulásnak, amit normatív módon a közösségi imperatívuszok elősegítenek, a mások egójától való megszabadulást is kell jelentenie. Szophróniosz archimandrita (1896–1993) szavaival élve, a lelki szabadság jele egyszerre rejlik az „*az iránti ellenszenvben, hogy akaratunkat másokra erőltessük*” és „*a másoknak önmagunkra gyakorolt hatalmától való belső felszabadulásban*”.²¹ Minden emberi társadalomban létezik olyan irány, miszerint az egyes tagokat viszonylagosan külső identitásuk, lényük külső burka alapján „rögzítik” vagy „azonosítják”.²² Kétségtelen, hogy ez a hajlam mindig ott lappang az egyes ember tudatában is, másokkal való viszonyában, de a közösség természete a mennyiséggel együtt járó „gravitációs” elv miatt eleve hajlamosít ilyesfajta egyszerűsítésre.²³

Bármely közösség, mint bármely társadalom, egy védelmező közös entitás, amely tagjainak felszabadítására törek-

szik, miközben paradox módon hajlamos arra, hogy saját korlátai közé zárja őket; ez párhuzamba állítható a „forma” és a „lényeg” közötti általános viszonyal. Ezért kell mindig szervesen felölelnie a transzcendencia eszközeit egy egészséges társadalomnak vagy emberi közösségnek. Ha nem így tesz, a megkövesedés veszélyét kockáztatja, vagy legalábbis szellemi kilátásait korlátozza. Indiában a társadalmi szerkezet, bár a négy *varna* és a négy „életszakasz”, avagy *ásrama* szigorú meghatározásán alapul, úgyszólván magában foglalja annak tagadását is a vándorló aszkéta, a *szannjászín* formájában. A társadalmi helyzet hirtelen változása ellenére, amit maguk után vonnak, e négy szakasz egyfajta genetikai folytonosságot mutat, amely a spirituális fejlődés egészét szimbolizálja.²⁴ A *brahmacsárja* a képzés korai szakaszának felel meg, amely során a tanítvány kizárólagosan a tanulmányaira összpontosít, és az olyan szigorú erényekre, mint a tisztaság. A *gárhaszthja*, vagyis a házaselet a befogadást és a nagylelkűséget hangsúlyozza. A *vánaprasztha* egyfajta lelki visszavonultság, amely, úgymond, a *szannjászja* vagy a lemondás végső szakaszában tökéletesedik. A *szannjászjának* ez a végső szakasza minden mást meghalad abban az értelemben, hogy a társadalmi rendből mint olyanból kivezet, függetlenül attól, hogy a *szannjászín* fizikai elszigeteltségben él-e vagy sem. Ebben a szakaszban az egyénnek többé nincs társadalmi identitása, mert magában hordozza a társadalom entecheiáját. Amint azt a hindú rendszer példázza, egy valódi hagyományos rend nem abszolutizálja a szerkezetét; egy spirituális közösség nem abszolutizálja az általa biztosított eszközöket, még akkor sem, ha azok köte-

lezőek a tagjai számára, és mint ilyenek, valamennyire „abszolútak”. Ráadásul a közösségi élet sohasem öncélú, azon egyszerű ténynél fogva, hogy a halál és az Énbe való újjászületés egyéni ügy marad, függetlenül attól az értékes támogatástól és spirituális közbenjárástól, amelyet a szent közösség nyújthat egyéni tagjai számára.

Még egy hagyományos civilizáció is, mint Kína, amely a társadalmi valóság szigorú keretein belül az isteni felfogásra volt hangolva, a belső felszabadulás olyan szellemi útjait kínálhatta csak, amelyek túllépték a konfucianus rend gondvisszerűen kialakított határait. A taoista bölcs, akinek remeteszerű élete szellemi magaslat és norma volt – és ma is az –, ennek az elvnek a legjobb megtestesítője.²⁵ A hinduizmussal ellentétben, amelyet a társadalmi valóságra vonatkozó minden nézőpont egyesítése jellemez az *ásramák* leszármazási rendjében, a hagyományos kínai szemléletet dialektikusként lehetne definiálni, mivel egyfajta egymást kiegészítő – néha az ellentét határát súroló – feszültségen alapul: a társadalmi kötelek kizárólagos kereteiben történő spirituális megvalósítás konfucianus eszménye, továbbá minden társadalmi béklyó és korlátozás taoista meghaladása között. Bár a hindú és a kínai modell e tekintetben élesen különbözik egymástól, mindkét nézőpont lehetséges és legitim, mivel a társadalom és az egyén között valóban van folytonosság és szakadás egyaránt. Egyrészt az egyén a társadalom része, másrészt nem az. Egy olyan filozófiai perspektíva, amely az előbbi nézőpontot kívánja hangsúlyozni, mint Arisztotelész – aki az embert „politikai élőlényként” határozza meg –, maga is

kénytelen elismerni, még ha néha vonakodva is, a Jó társadalmon kívüli megvalósulásának lehetőségét. A *Nikomakhoszi etikában* Arisztotelész elismeri, hogy a szemlélődő bölcsesség az egyetlen olyan erény, amelynek nincs szüksége másokra (azaz a társadalomra), mivel teljesen ön-ellátó (*autarkészatosz*) és kvázi-isteni.²⁶ A bölcs egyszerre modell a társadalom számára és a társadalmi szféra tagadása azáltal, hogy összegzi annak lényegét.

Kevésbé központi, de még mindig létfontosságú tény, hogy gyakorlatilag minden hagyományos társadalmi rendszer olyan intézményeket vagy alakzatokat is egyesít magában, amelyek némi teret engednek a kollektív „ostobaság” és átláthatatlanság „felforgatásának”, amennyiben akadályozzák a szellemi növekedést és a szellem szabadságát, amely „*ott fúj, ahol akar*”. Ezek az intézmények és alakzatok definíciójuknál fogva határesetek, és gyakran jellemezhetőek egyfajta „fursasággal” vagy „idomtalansággal”, amely megkülönbözteti őket a dolgok szokásos és szabályos rendjétől. Az „örület” e tekintetben a legpontosabb szimbolikus megközelítése e működésmódnak:

„Egyedül a bolond[ság] engedheti meg magának, hogy kegyetlen igazságokat mondjon ki és hozzányúljon a bálványokhoz, éppen azért, mert bizonyos emberi kapcsolatoktól (*engrenage*) távol áll, és ez bizonyítja, hogy a színpadias mesterkélttség (*coulisses*) világában – ami a társadalom – a tiszta és egyszerű igazság az örület. Kétségtelenül ez az oka annak, hogy az udvari bolond funkciója végül is engedett a formalizmus és a képmutatás világának”.²⁷

A hagyomány és társadalom falán keletkezett repedésekként az ilyen jelenségek lehetővé tehetik, hogy a fény a védő korlátok határain túlról is felragyogjon, emlékeztetve ezzel azokat, „*akiknek van szemük a látásra*”, hogy semmilyen hivatalos szervezet nem azonosítható a Végsővel, még ha az utóbbi legkevésbé tökéletlen megközelítése is egy viszonylagos szinten. A közösségi intézmények elszenvedik az idő erodáló hatását,²⁸ törékenységüket és esetlegességüket pedig – szakrális magjuk „relatív abszolút” jellege ellenére – mi sem mutatja meg jobban, mint amikor a szakrális történelem alfa- és ómegapontjaiban vizsgáljuk őket. Az apostoli közösségek viszonylagos kötetlensége a közösségi szervezetek e feltételes dimenziójáról tanúskodik. A korai időkben a szellemi közösségek külső formájukban „képlékenyebbek” és „informálisabbak”, fordított arányban a tagjaikat összekötő kötelékek mélységével. A szakrális közösségek „megszilárdulása” kisebb rossz, amit valójában a kisebb szellemi jó követel meg. Emlékezzünk például Abu'l Hasszán Fúszandzsí túlzó, de mélységesen árulkodó mondatára, mely szerint „*ma – a Kr. u. a 10. században – a szűfizmusról egy név, valóság nélkül. Valaha valóság volt név nélkül*”.²⁹ Hasonlóképpen, a „szélsőségek találkozásának” elve alapján egyértelmű jelek utalnak arra, hogy az idők végén, vagy egy spirituális ciklus vége felé a külső szervezetek hajlamosak elkopni, sőt összeomlani, leggyakrabban belső rombolás következtében. Következésképpen a hiteles spirituális közösségek úgyszólván interiorizálódnak, és a belső világba „száműzetnek”, ezáltal viszonylag „távoliak” és hiányoznak a külső megnyilvánulási síkról. A „láthatatlan



Jean Honoré Fragonard:
Egy angyal ételt hoz a remetének (1750–1756)

egyház” vagy a „száműzetésben lévő iszlám” elgondolásai kétségtelenül ilyen helyzetnek felelnek meg. Maga a „rejtett imám” fogalma a síita eszkatológiában

szimbolikusan utal erre a valóságra. Tegyük hozzá, hogy a próféták feltételezett viselkedését és Krisztus – vagy a hasonló megváltó alakok – eszkatológiai eljövételét a hagyományos források gyakran olyan összefüggésben végbemenőként gondolják el, ami hangsúlyozza „sokkoló” vagy „a jelen társadalmi és életviteli keretek közé nem beilleszthető” voltukat a közösségi normák világában. Így Szulámi idézi Abu’l Haszszán al-Huszri megjegyzését, miszerint „*ha lehetséges lenne, hogy – Mohamed után – napjainkban próféta legyen, akkor ő közülük – a malamatiijah, vagyis az »önvád népe« köréből – való lenne*”. Egy próféta csak rejtőzködő vagy botrányos lehet egy olyan korban, amikor a világ szellemi pusztasággá vált. Teljesen feltűnésmentes és szerény lenne, vagy pedig annyira „más” és „nem beilleszthető”, hogy még azokat is elbizonytalanítaná és összezavarná – s talán különösen azokat –, akik vallásosnak vallják magukat.³⁰

Egyn és közösség spirituális kapcsolatának összetettségét sokféle forma tükrözi, amelyekben a spirituális közösség elve a korszakok során

és a különböző hagyományos kontextusokban megnyilvánult. Úgy tűnik, hogy a spirituális közösségnek legalább öt normatív formája létezik. A legalapvetőbb

szinten – ami az animikus és a spirituális birodalom találkozásának köztes övezetében helyezkedik el – először is meg kell említenünk a kollektív pszichét, amit az egész vallási univerzumot vagy adott szelétét meghatározó sajátos spirituális archetípusok táplálnak. Ebben az értelemben egy valláshoz vagy akár e valláson belül adott közösséghez tartozni egyenlő azzal, hogy osztozunk eme psicho-spirituális egységben. Tekintettel e közösségi entitás viszonylag külsődleges jellegére, benne az egyén integrációjához szükséges legalapvetőbb pszichikai táplálékot, de egyben a közösség legkorlátozóbb – hogy ne mondjam, fojtogató – kiterjedését is megtaláljuk a spirituális lehetőségek teljes kibontakozása szempontjából. Ez a „spirituális öröklődésnek” nevezhető terület is – mindazokkal az áldásokkal és időnként akadályokkal együtt, amiket egy ilyen genealógiai azonosság magában hordoz.³¹

Másodsor, közvetlenebb spirituális és intézményi szinten a közösség szellemi integrációjának és módszeres használatának elve legtisztábban a szerzetesség különböző formáiban nyilvánul meg. A szerzetesség célja, hogy elősegítse az Isten előtti kollektív magányt, a lét bonyolultságának maximális redukcióját a szemlélődés egyszerűségére. Frithjof Schuon ezt olyan kifejezésekkel fejezi ki, amelyek egységbe foglalják az egész perspektívát:

„Az ember egyedül teremtett és egyedül hal meg; a szerzetesség arra törekszik, hogy ezt a magányt a maga metafizikailag pótolhatatlan vonatkozásaiban megőrizze: célja, hogy az embernek visszaadja Isten előtti ősi magányát, avagy az em-

bert vissza kívánja vezetni szellemi integritásához és teljességéhez.”³²

Akár keresztény, akár buddhista öszszefüggésben vizsgáljuk, a szerzetesség teljes mértékben a szemlélődés feladataira és a napi munkára összpontosít. Következésképpen a szerzetesek és apácák kapcsolatának van egyfajta személytelensége. Vagy összpontosításuk aranyló csendjében, vagy közös imáik és éneklésük fénylő szavaiban találkoznak. Másodsorban találkoznak a közös gyakorlati célokban is, az ételek elkészítésében, a munkakövetelmények teljesítésében és így tovább. Ez azt jelenti, hogy a társas érintkezések szigorúan a minimumra korlátozódnak. A beszélgetések ritkák és szigorúan szabályozottak. Valójában a csendet tökéletességgént fogják fel, amit keresztény kontextusban leginkább a trappisták testesítenek meg.³³ A magány és a csend eme érzete lehetővé teszi, hogy mély kapcsolat alakuljon ki a kolostor közösségi életével, mivel a magányos és a közösség egyfajta egymásra épülő komplementaritásban működik együtt. A szerzetesség a közösségi magány egy formája, mint ahogy fordítva, a remeték magányára hivatottak „*beteljesedésüket, fejlődésüket és virágzásukat egy intenzíven közös életben találhatják meg, ahol a szigorú csend garantálja a magányt.*”³⁴ A csend mellett egy adott helyen üléshez való kötődés a csend térbeli analógiájaként fogható fel, míg a napi fegyelem és a megszentelt egyhangúság az egyszerűségnek ugyanezt az elvét tükrözi az időbeli térben. Alapvetően a szerzetesség nyitott a remeteség felé, akár a fizikai elszigeteltségben való élet szó szerinti értelmében, akár a szívbe való visszavonulás általánosabb és belsőbb értelmében.

Harmadszor, az olyan hagyományok, mint a hinduizmus, a judaizmus és az iszlám, nem hangsúlyozzák oly' mértékben a „túlvilágiságot”, mint a buddhizmus és a kereszténység, általában a szerzetességhez hasonló közösségi spirituális élet kevésbé formalizált és szigorú formáit valamint intézményeit mutatják be. Legyen szó akár a hindú ásrámról, amelynek létezése általában egy bölcs jelenlététől vagy szellemi kisugárzásától függ, akár a haszid vagy szúfi közösségről, a csoport különböző tagjait összekötő kötelek – legalábbis külső szinten – kevésbé kötelezőek, mint egy kolostoré. Vallásuk társadalmi dimenziójának megfelelően a haszidok és a szúfik részt vesznek a családi és a szakmai életben, és nem kötődnek adott helyhez vagy a közös napi liturgiához, bár életük bizonyos időszakokban és viszonylag rövid ideig előfordulhatnak ilyenek. Mindez azt jelenti, hogy ebben az összefüggésben a spirituális közösség fogalma határozottan társadalmi konnotációkat kap. Normatív értelemben a közösségi élet e viszonylag exteriorizáltabb oldalát ellensúlyozhatja a spirituális út belső dimenziójában való mélyebb részvétel, a közösségi identitás elveként. Ugyanakkor az is elkerülhetetlen, hogy e közösségi módozatok „vegyes” jellege maga után vonjon egy viszonylagos exteriorizációt, ama horizontális egyensúly valamint társadalmi és gazdasági létfenntartás áraként, amit az ilyen intézmények nyújtanak.

Negyedszer, és egy mélyebb módon, ami valójában a szerzetesi és közösségi struktúrák belső világa lehet, ahogyan azt fentebb leírtuk, egy szellemi közösséget a

spirituális szeretet és barátság szempontjából is meg lehet határozni, az egyes tagjai között szövődő kötődéseken keresztül. E belső összefüggés-hálózat mintegy kifejeződése, vagy legalábbis előképe vagy szimbóluma annak a „misztikus testnek”, amely minden szellemi közösség leglényegesebb valósága. Bizonyos értelemben ez a jelleg a legpozitívabb értelemben vonzza a közösséget az egyén felé, mivel olyan kapcsolatokon nyugszik, amelyek viszonylag mentesek a közösségi entitásokban rejlő gravitációs elvtől. Valójában azt lehet mondani, hogy a spirituális közösség ilyen értelmezése és gyakorlata a remeteség felé nyit,³⁵ amely maga a közösségi élet szintézise és tökéletessége, hiszen – Frithjof Schuon kifejezésével – „*a tökéletes társadalom a remeték társadalma lenne*”.³⁶ A remeteség ebben az értelemben a spirituális közösség ötödik fajtájaként fogható fel. Ez a társadalom egyúttal ösközösség is lenne. Bizonyára nem véletlen, hogy az olyan társadalmak, mint az amerikai síksági indiánoké, a fehér ember megjelenéséig még mindig a „társadalmi remeteség” eme ősi megvalósulásának a közelségében éltek.³⁷ A közösség társadalmi fegyelme, amit sajátos szellemi és pszichikai egységként fogtak fel, rendkívül szigorú követelményeket támasztott az egyénnel szemben, áldozatvállalást és önzetlenséget követelt a csoport javára. Ugyanakkor – látszólag paradox módon – arra ösztönözte az egyént, hogy a Nagy Misztériummal való közvetlen kapcsolatán alapuló egyfajta „prófétai” autonómiát³⁸ érjen el, így gazdagítva és szolgálva a csoportot azáltal, hogy önmaga, és önmagát azáltal, hogy odaadja az Egynek.³⁹

Fordította: Umenhoffer István

Jegyzetek

- * A címben szereplő kifejezés Alexandre Dumas három muskétásának híres csatakiáltása szándékosan megfordítva: „Mindenki egyért, egy mindenkiért!” („Tous pour un, un pour tous!”) – *Az angol kiadás szerkesztőjének megjegyzése.* [Forrás: Harry Oldmeadow (szerk.): *The Betrayal of Tradition. Essays on the Spiritual Crisis of Modernity.* Bloomington, 2005, World Wisdom, 151–169. o. – *A szerk.*]
- ¹ A „politikai” itt úgy értendő, hogy a poliszra, a „városra”, a társadalomra utal. „Ezt már elmondtuk az előző fejtegetések során, ahol a háztartás irányításáról és a rabszolgatartásról megállapítottuk, hogy az ember természet szerint közösségi lény, s ezért még ha egymás segítségét nem is igénylik, akkor is vágyódnak a közös életre, de nemcsak ezért, hanem mert a közösségből fakadó előny is egymáshoz vezeti őket, amennyiben mindegyiküket részesíti a jó életben.” Arisztotelész: *Politika* III. 6. [Magyar kiadás: Budapest, 1969, Gondolat, 145. o. Szabó Miklós fordítása. – *A szerk.*]
- ² „Brahman, az Egy, a létezés állapota. Ez nem egy »Ő«, egy személyes lény; és nem is egy »Ez«, egy személytelen fogalom. Brahman az az állapot, amikor minden szubjektum/objektum megkülönböztetés eltörlődik.” Eliot Deutsch: *Advaita Vedanta. A Philosophical Reconstruction.* Hawaii, 1969, University Press of Hawaii, 9. o.
- ³ A vallásos elem lehet kimondatlan vagy csupán legcsekélyebb mértékben hangsúlyozott, mint a zen esetében, de a léleknek valamilyen módon mindig „tisztelni” kell, ami meghaladja őt.
- ⁴ A zen apát első kötelessége, amikor belép a zazen terembe, hogy meghajoljon Mandzsusri, a bölcsességet képviselő bódhiszattva előtt. „Amikor eljön a zazen ideje, az apát a főbejárattól északi oldalán lép be a csarnokba, Mandzsusri elé megy, meghajol és füstöltöt ajánl fel.” Taigen Dan Leighton, Shohaku Okumura (ford.): *Dogen's Pure Standards for the Zen Community. A Translation of Eihei Shingi.* Albany, 1996, SUNY, 64. o.
- ⁵ Legalábbis a mi világunkban.
- ⁶ Frithjof Schuon: *Roots of the Human Condition.* Bloomington, 2002, World Wisdom, 56. o.
- ⁷ Ez egy másik értelemben a legrosszabbul hangzó, de többé-kevésbé elkerülhetetlen kifejezés-mód, mivel szó szerint nincs „út” az egyénből az egyetemes Énbe való átmenetre.
- ⁸ „A modern ember felnőttnak, teljesnek hiszi magát, akinek haláláig nincs más dolga, mint javakat (pénzt, életerőt, tanulást) szerezni és költeni, anélkül, hogy ezek a tranzakciók befolyásolnák azt, ami magát »énnek« nevez. A hindú úgy tekint magára, mint egy entitásra, amelyet be kell fejeznie, egy hamis látásmódra, amelyet helyre kell hoznia, anyagok összetételére, amelyet át kell alakítania, egy sokféleségre, amelyet egyesítenie kell.” René Daumal: *Rasa or Knowledge of the Self: Essays on Indian Aesthetics and Selected Sanskrit Studies.* New York, 1982, New Directions, 9. o.
- ⁹ „A kapcsolat a magányos lélekhez tartozik. Egyetlen tömeg sem tud elképzelni egy kapcsolatot (...). Ez jó vagy rossz a tekintetben, (...) amennyiben (...) az ilyen viszonyok elkerülik a tömeget”. Simone Weil: *La pesanteur et la grâce.* Párizs, 1948, Plon, 161. o. Ebben az értelemben minden közösségi tudat „planimetrikus” [’síkraji’].
- ¹⁰ Lásd Charles Upton: *The System of Antichrist.* „Véleményem szerint a globalizmus és a Világkormány nem az Antikrisztus rendszere, bár ezek is azok közé a tényezők közé tartoznak, amelyek lehetővé teszik majd ezt a rendszert. Úgy vélem, hogy az Antikrisztus rendszere az Új Világrend és az ellene irányuló militáns reakciók spektruma közötti konfliktusból fog kialakulni – és valójában már alakul is.” Ghent (NY), 2001, Sophia Perennis, 41. o.
- ¹¹ Az individualizmus kialakulása és a holizmussal való szembenállása kapcsán lásd Louis Dumont *Homo Hierarchicus* és *Essais sur l'Individualisme* című figyelemre méltó tanulmányait.

- ¹² Ezzel szemben jegyezzük meg, hogy egy felhőkarcoló semmivel sem néz ki másképp New Yorkban vagy Sanghajban.
- ¹³ Lásd *The Reign of Quantity and the Signs of the Times*. Ghent (NY), 2001, Sophia Perennis, 17. és 24. fejezet. [Magyar nyelven lásd uő: *A mennyiség uralma és az idők jelei*. Debrecen, 2006, Kvintesszencia, 129–136. és 186–193. o. – *A szerk.*]
- ¹⁴ Egy Woodrow Wilson „teológiai” és „apostoli” hangvételét visszhangozzák az Új Világrend jelenlegi apostolainak beszédei.
- ¹⁵ Nagyjából elmondható, hogy van kereszténység, amely az első perspektívát hangsúlyozza (és gyakran Szent Ágostonban keresi forrásait), és van egy másik (általában kevésbé ismert), amely inkább a másodikat. Ez különbözteti meg például Blaise Pascalt Szalézi Szent Ferencről.
- ¹⁶ A *szatszanga* azonban nem korlátozódik az emberi lényekkel való találkozásra, mivel a szent jelenségek, a természet, az állatok vagy bármely lény – amennyiben Istent nyilvánítja meg – megtapasztalható *szatszangaként*.
- ¹⁷ „A szatszanga jelentése: a szat társasága (szanga). A szat egyedül az Önvaló. Mivel az ember az Önvalót most nem szatnak látja, a bölcs társaságát keresi, aki az Önvalót szatnak látja. Ez a szat-szanga, amelynek az eredménye a befelé fordulás. Ekkor a szat feltárul.” *Talks with Ramana Maharshi*. Carlsbad, 2001, Inner Directions, 200. o. [Magyar nyelven lásd *Beszélgetések Srí Ramana Maharsival*. Budapest, 2018, Filosz, 259. o. Malik Tóth István fordítása. – *A szerk.*] Az „introvertáltság”, amelyre Ramana Maharsi ebben a szövegben utal, nyilvánvalóan nem pszichológiai vagy jellemteni tendencia, hanem a lelki befelé fordulás attitűdje.
- ¹⁸ „Mivel a priori egy »szubsztanciát« vagy »lélet«, szatot képvisel, a szellemi tanító a posteriori, s éppen ezen az alapon egy »értelem« vagy »tudatosság« hordozója.” Frithjof Schuon: *Logic and Transcendence*. Bedfont, 1984, Perennial Books, 218. o.
- ¹⁹ Taigen Dan Leighton, Shohaku Okumura (ford.): i. m. 63. o.
- ²⁰ Vö. például Szent Simeon, az Új Teológus *Az isteni szerelmek himnuszai* [magyar kiadás: Budapest, 2010, L’Harmattan–Odigitria] és Pascal *Gondolatok* című műveivel.
- ²¹ Idézi John Chrystavgis: *Paths of Continuity. Contemporary Witnesses of the Hesychast Experience*. In James Cutsinger (szerk.): *Paths to the Heart: Sufism and the Christian East*. Bloomington, 2002, World Wisdom, 120. o.
- ²² Bár a *szatszanga* legmagasabb formája kétségtelenül a bölcsek és szentek látogatásában rejlik, a hinduizmusban és máshol is voltak olyan hangok, amelyek óva intették a tanítványokat attól a felmerülő veszélytől, hogy túlságosan is erre a lelki támogatásra támaszkodjanak. Az ilyen *szatszanga* a szándékkal ellentétes hatást válthat ki, akár a túl szoros ismeretség által a törekvés csökkenése, akár a fejlődés elfojtása és a passzivitás révén. E nézőpontot, amely nem normatív, hanem megelőző vagy javító jellegű, jól kifejezi a következő hasonlat: „A teljesen kifejlődött hatalmas fa árnyékában növekvő facsemete nem erősödik, nem tud megnöni. Fejlődését gátolja a nagy fa, kiszárad, és betegségek sújtják. Ellenben ha ugyanezt a fiatal növényt olyan helyre ültetik, ahol ki van téve a viharoknak, a forrásoknak, a hidegnek és a változékony időjárás egyéb viszonyosságainak, akkor óhatatlanul erős fává cseperedik, mely alulról-fölülre magába szívja a táplálékot.” *Talks with Ramana Maharshi*. Id. kiad. 356–357. o. [Magyar nyelven lásd i. m. – *A szerk.*]
- ²³ A „kollektív gravitáció” elvét Simone Weil hangsúlyozta *Attente de Dieu* című könyvében: „Mindenki tudja, hogy igazán bensőséges beszélgetés csak kettesben vagy hármásban lehetséges. Amint hatan vagy heten vannak, a kollektív nyelv kezd dominálni. Ezért teljes félreértelmezés az Egyházra alkalmazni a következő szavakat: »Ahol ketten vagy hárman összegyűlnek az én nevemben, ott vagyok én közöttük«. Krisztus nem azt mondta, hogy kétszáz, vagy ötven, vagy tíz. Azt mondta, hogy ketten vagy hárman. Pontosan azt mondta, hogy ő mindig

a harmadikat alkotja a tête-à-tête bensőségében”. Simone Weil: *Waiting for God*. New York, 2000, Harper Perennial, 35. o.

- ²⁴ „A védikus tanítások szerint az ember élete négy szakaszra oszlik. Az első a brahmacsárja, vagyis a tanulás időszaka, amikor a fiú a tanítójával él, és vallási és világi oktatásban egyaránt részesül. Az ifjú önuralmában megedződik, és olyan eredményekre tesz szert, mint a tisztaság, az őszinteség, a hit és az önátadás. A következő szakasz a gárhaszthja, vagyis a házaseset. Ennek a szakasznak a legfontosabb előírása a rituális áldozatok gyakorlása, ahogyan azt a bráhmanák elmagyarázzák. A vánaprasztha, vagyis a visszavonulás szakaszában az embernek már nem kell ragaszkodnia a rituálékhoz, hanem arra utasítják, hogy kövesse az áranjakák tanításait és foglalkozzon szimbolikus meditációval. Végül belép a lemondás élet-szakaszába, amelyben sem a munka, sem a vágyak nem kötik, hanem teljes egészében a Brahman megismerésének szenteli magát.” Swami Prabhavananda: *Spiritual Heritage of India*. Madrasz, 1981, Allen & Unwin, 37. o.
- ²⁵ A taoizmus nem zárja ki a közösségeket, amit a taoista kolostorok létezése is mutat Kínában, de határozottan arra a természetes szabadságra helyezi a hangsúlyt, ami a mester és tanítvány belső kapcsolatában fejeződik ki, nem pedig a külső struktúrákra.
- ²⁶ Arisztotelész magasztalja a szemlélődő élet legfelsőbbrendű voltát, miközben olyan korlátozásokkal minősíti, amelyek úgyszólván a saját tendenciáit mutatják. A „munkatársakra” való utalás és a „sokkalta magasabb” jelző e tekintetben igen árulkodó. „(...) a bölcs ember ellenben egymagában is képes arra, hogy elmélkedjék, sőt minél bölcsebb, annál inkább; s ha esetleg munkatársak segítségével jobban tudná is ezt elvégezni, mégiscsak ő az, aki önmaga számára a legnagyobb mértékben elégséges. (...) Ámde az ilyen élet sokkalta magasabb rendű, mint amilyen az embernek kijár, hiszen ilyen életet senki sem folytathat ember minőségében, hanem csupán azon az alapon, hogy benne valami isteni rész lakozik”. Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika* 1177a–1177b. [Magyar kiadás: Budapest, 1997, Európa, 351–352. o. Szabó Miklós fordítása. – A szerk.]
- ²⁷ Frithjof Schuon: *Light on the Ancient Worlds*. Bloomington, 1984, World Wisdom, 25. o. 4. jegyzet.
- ²⁸ A kollektív spirituális szklerózis egyik fő jele az a tendencia, hogy szinte kizárólag a múltra koncentrálunk. Ahogy Georges Vallin okosan megjegyezte: „Az értékek passzív jelenléte a hagyomány (kulturális, szellemi, politikai stb.) negatív megjelenési módja. Ez az értékek szklerózisa, amelyek statikus és formális kifejeződésekben mintha mozdulatlanlanná lennének merevítve, megfosztva belső dinamikájuktól. Ezt az axiológiai szklerózist a múlt uralkodó jelenléte fordítja »időbeli« nyelvre (...). Ilyen esetekben a közösségi test nem úgy éli meg a múltat, mint amitől az egyének tragikusan elszakadnának, hanem a közösségi test lelkeként, szokásainak, reakcióinak és minden lényeges létmódjának bensőséges felépítéseként »örződik meg« és marad fenn.” Georges Vallin: *Être et individualité*. Párizs, 1959, Presses Universitaires de France, 163. o.
- ²⁹ Idézi Martin Lings: *What is Sufism?* Cambridge, 1993, Islamic Texts Society, 45. o., hozzátéve még Hujwiri kommentárját: „A Próféta társai és közvetlen utódaik idejében ez a név nem létezett, de valósága mindenkiben jelen volt.”
- ³⁰ Lie-ce klasszikusában találunk egy hasonló leírást arról, hogy a szellemi feledékenység korában a bölcsek rosszul érzik magukat: „Amikor Lung Shu megkérdezte Wen Chih-t: »A te művészeted finom, én pedig beteg vagyok. Meg tudnál gyógyítani?«, Wen Chih így felelt: »Szolgálatodra állok, de szeretném, ha leírnád betegséged tüneteit.« Lung Shu így magyarázta: »Polgártársaim dicséretétől nem érzem magam megtisztelve, és nem szégyellem magam a szemrehányásaik miatt. A nyereségek nem örvendeztetnek meg, és a veszteségek sem nyomasztanak. Az életet halálnak, a gazdagságot szegénységnek tekintem. Ami az embereket illeti, számomra olyanok, mint a disznók, és magamat sem tartom másnak. Úgy élek a családom

körében, mint egy utazó a fogadóban. A szülőföldem olyan számomra, mint egy idegen ország. A méltóságok és jutalmak hasztalanok e beteges hajlamokkal szemben; a vádak és fenyegetések nem ijesztenek meg; a nagyság és a hanyatlás, a nyereség és a veszteség hatástalanok lennének, és nem kevésbé a gyász és az örömök. Alkalmatlan vagyok tehát arra, hogy a fejedelmet szolgáljam, ahogy arra is, hogy rokonaimmal és barátaimmal, feleségemmel és gyermekeimmel normális kapcsolatot létesítsek, és szolgálmat sem kormányzom jól. Mi a betegségem természete, és hogyan gyógyulhatok meg?». Wen Chih megkérte Lung Shut, hogy fordítson hátat a fénynek, és a páciense mögé helyezkedett, hogy megvizsgálja az alakját, amelynek vonalai most teljes fényben látszottak. Azt mondta: »Egészen tisztán látom a szívvedet: egy négyzetcentiméternyi üresség! Nem állsz messze attól, hogy szent legyél. A szívvedben hat nyílás tökéletesen szabad, és csak egy van még elzárva. Manapság a szent bölcsességet betegségnek veszik. Valószínűleg ez a te bajod. Nem ismerek ellene semmilyen gyógymódot.«. Lie-ce IV. 8.

³¹ Az „ősök kultusza” és a család mint lelki középpont hangsúlyozása, ahogyan a konfucianizmus megfogalmazza, valószínűleg e pszicho-spirituális valóság legtökéletesebb kifejeződése.

³² Frithjof Schuon: *Light on the Ancient Worlds*. Id. kiad. 119. o.

³³ „(...) a kompletórium és a laudes közötti idő a csend különleges ideje. A nap többi részében a szerzetes csak a munkához és a ház megfelelő rendjéhez szükséges mértékben beszél. A pihenés kivételes. A szerzetesek közötti magánbeszélgetések az apát külön engedélyéhez vagy jóváhagyásához kötöttek. A kis csoportokban vagy az egész közösséggel folytatott beszélgetésekre gyakrabban kerül sor, de általában nem gyakrabban, mint hetente egyszer.” André Louf: *The Cistercian Way*. Kalamazoo, 1983, Cistercian Publications, 92. o.

³⁴ Uo. 125. o.

³⁵ „Szigorúan véve egyedül a remeteség abszolút legitim, mert az ember egyedül teremtett és egyedül hal meg.” Frithjof Schuon: *Light on the Ancient Worlds*. Id. kiad. 21. o.

³⁶ Uo. 119. o.

³⁷ Georges Vallin így elemezte ezt a jelenséget *Être et individualité* című művében (id. kiad. 208–209. o.): „az ember kísértésbe esik, hogy a mai embernek a totalitárius állam struktúrájába való beilleszkedését azonosítsa a primitív emberek klánokba való beilleszkedésével (...). A klán felülről nyitott, ha lehet így mondani (...). Ha a primitív nem kristályosodik ki egyénként, az kétségtelenül azért van, mert végtelenül több, mint egyén, sőt több, mint Sze-mély (...). A klán minden egyes tagja – például a szíu törzseknél, amelyek vitathatatlanul a valóban »primitív« és nem egyszerűen »degenerált« társadalom tökéletes modelljét mutatják nekünk – olyan, úgymond ontológiai és nem intézményesített »szellemi autonómiával« rendelkezik, amely valószínűleg végtelenül mélyebb, mint modern városaink tudatos és szervezett polgáráé, aki »jogokkal« és »szabadságjogokkal« védi, ám szüntelenül szétszórhatja magát a számtalan kapcsolat által, amelyet az objektív világgal kell fenntartania.”

³⁸ „A Láthatatlannal való magányos közösséget, amely vallásos életünk legmagasabb szintű kifejeződése volt, részben a hambeday szóval írjuk le (...). Talán úgy jobban értelmezhető, hogy »isten tudatosság« (...). Az amerikai indián a vallásban éppúgy individualista volt, mint a háborúban (...). Nem volt pap, aki felelősséget vállalt volna a másik lelkéért.” Michael Fitzgerald (szerk.): *Light on the Indian World. The Essential Writings of Charles Eastman (Ohiyesa)*. Bloomington, 2002, World Wisdom, 7–9. o. [Vö. Charles Eastman: A Nagy Misztérium. *Ars Nature*, III. évf. (2012–2013) 5–8. sz. 243–247. o. – *A szerk.*]

³⁹ Bizonyos értelemben a karma-jóga adeptusa önmagát szolgálja azáltal, hogy másokat szolgál, míg a dzsnyánin másokat szolgál azáltal, hogy önmaga.



*Claude Mellan (1598–1688):
Szent Benedek elragadtatásán*

A LÁTHATÓ ÉS A LÁTHATATLAN EGYHÁZRÓL, VALAMINT A LÁTHATÓ EGYHÁZ LÁTHATÓ ÉS LÁTHATATLAN HATÁSAIRÓL¹

EKÜLSŐ TARTOMÁNYBAN² a létezők még nincsenek valódi önmaguk és a belőle fakadó bizonyosság birtokában, így az értük való küzdelemben különféle álláspontokra helyezkednek, egyedileg [*Einzelnes*] egymás mellett és ellen lépnek fel. Ebben a helyzetben az Egynek (az Egyetemesnek [*Gemeinsame*]) is egyedivé kell válnia, és a saját álláspontját kialakítania, hogy önmagát érvényre juttassa.

Így például a nemzeti egység vagy nemzetközösség (*res publica*) is egy vagy több egyedi személyben jelentkezik, például egy uralkodóban (szemközt állva az összes többi individuummal). Ebből kifolyólag az egyedinek az Eggyel való küzdelme (*quæ ad omnes pertinent, a singulis negliguntur*)³ is elsősorban az Egyetemesként fellépő Egyedi viszálya (nem pedig a puszta individuumé), és ekként is kell felismernünk – továbbá elutasítanunk.

A zsidóságban az egyetlen közös Isten (nem holmi egyszeri nemzeti Isten, hanem Jehova, a menny és föld teremtője) egyedi megtestesülésként (nemzetként) lépett fel az (egyes nemzeti Isteneket reprezentáló) nemzetek között. Hasonlóképpen, Krisztus idejében az Isten, aki a teljes, közös emberi természetet saját Személyére vette, egyetlenegy Emberként jelent meg a többi ember között. Bármilyen ellentmondásosan is hangozzék,

általánosságban is igaz, hogy az egyediség, mégpedig egy külsődleges és megkülönböztethető egyediség fennállására és állandó jelenlétére hárul a feladat, hogy az emberek számára az egyetemességet jelentse, arról számot adjon, azt szükségyszerűen és szakadatlanul felmutassa. Külsődleges egyediséget mondok, hiszen hamis például az a nézet, hogy Krisztus külsődleges jelenléte csak földi életének idejére korlátozódott, annak végével pedig megszűnt volna. Ugyanis ez a külső, effektív jelenlét a világ végéig folytatódik, mindössze más formában (az Egyházban és az Egyházon, illetve annak szentségein keresztül). Krisztus a földi lét elhagyásával korántsem búcsúzott el tőlünk, és nem vált gyenge, az elmúlásnak alávetett halandóvá, közülünk egygő; sokkal inkább arról van szó, hogy Krisztus (mint *non-allant* [’nem-távozó’] és nem pedig mint *revenant* [’visszatérő’])⁴ földi, anyagi halálával korlátozott külső jelenlétét kozmikussá transzformálta (még ha átmenetileg elkendőzött formában is), hasonlóan ahhoz, ahogyan a zsidó nemzeti egyház Krisztus halála után keresztény világegyházzá lett. Az egyetlen és egyetemes egyediben és külsődlegesben való teremtő megnyilvánulása (*præsentia realis*) [*wirksame Vergegenwärtigung*] mindaddig szükségyszerű lesz, amíg az idő maga fennáll. Ezután ugyanis az egyetemes Egy

behatol majd minden egyedi forma centrumába, amelyek alárendelik magukat neki, és organikusán, azaz belülről kifelé egyesülnek vele; a *Szentírás* nyelvén szólva ekkor Isten lesz minden mindenben.⁵ Mindez azonban nem azt jelenti, hogy a külsődleges formák mindent felölelő sokfélesége eltűnne és csak a belső (például a láthatatlan belső egyház) maradna pusztán amiatt, hogy a részben anorganikus formavilág teljesen organikusá lesz, és ezzel az Egyet már nem csak egyediként vagy más egyedi formákkal közösen nyilvánítja meg – hanem azt, hogy kívül is és belül is ugyanaz az egyetlen, egységes *regimentum* [‘szabály, törvény’] és régens [‘uralkodó’] létezik és hat, feloldva ezzel, ha nem is a különbségeket, de a külső és belső szembenállását. Ahogy az is teljesen hamis, ha az ember egyedül a belsőt tartja lényegesnek, a külső formára pedig lényegtelen formalitásként tekint, mint például a protestáns misztikusok teszik. Épp ellenkezőleg: az „élő” és a „valódi” fogalma a külső és belső egységének felel meg, míg ezek ellentéte a halál fogalmával esik egybe. A belsőnek minden közösségiége (*Gemeinschaftlichkeit*) ugyanis feltartóztathatatlanul egy neki megfelelő, egyetemes külső konformáció vagy megtestesülés (*Corporation*) felé tör, és nem létezik szellem vagy *esprit*, ami nem *esprit de corps* [‘a test szelleme, megtestesült szellem’]⁶ volna. *Vis ejus integra si conversus in Terram (Corpus)*.⁷

A fentiekből világossá lesz, hogy az igazság mindenkor csak két szembenálló pólus (az *ultrák* [‘szélsőségek’])⁸ között, középen jelentkezhet és maradhat meg, melyek közül az egyik feljogosítva érzi magát a külső teljes semmibe vételére, arra hivatkozva, hogy az nem teljesen felel

meg a belsőnek, míg a másik éppen teljes stagnációjában, megdermesztésében véli látni megőrzésének egyetlen lehetőségét. Szándéka ellenében cselekszik pedig, aki magát a fenti első princípium nevében „szeparálva”, a belsőt (például a vallásos *voies intérieures*-t [‘belső utakat’])⁹ meg akarván menteni az immáron ellenségesnek vélt külsőtől, magát is külsővé teszi (extravazálja),¹⁰ hogy ekként (azaz *corpus mysticum*ként) szegüljön szembe az eredeti külsőséggel. Ebbe a kategóriába tartozik minden régi és új kísérlet, ami a misztikus vagy láthatatlan egyház nevében akarja a látható egyházat elnyomni, feleslegesnek láttatni. De nem kevésbé megy szembe önnön szándékaival az sem, aki az ellenkezőt cselekszi, azaz aki a külsőt mint olyat minden belsőtől elzárja, s így csak egy látható egyházat fogad el a láthatatlan nélkül, sőt, az egyháznak csak a látható hatóerejét fogadja el, a láthatatlant pedig nem. Az első olyan, mint aki kidönti a fát, mert az nem kedve szerint nő, a második pedig, mint aki levágja minden friss hajtását, csak mert valami új mutatkozott rajta, csak mert növekedett. Mind a régebbi, mind a legújabb történelem számos példát kínál, hogy alátámaszthassuk e kettős tendencia meglétét. Ha az utóbbi szélsőségeknek (az úgynevezett politikailag szervilizeknek és egyházilag bigottaknak) fel is rójuk például az elfojtott fejlődés (evolúció) okán bekövetkező bizonyos forradalmi (revolúciós) reakciók kitörését, ugyanígy azt is észre kell vennünk, hogy az első, magát liberálisnak nevező csoport folyamatosan és szorgosan azon munkálkodik, hogy minden úgynevezett polgári vagy egyházi ébredés azonnal szeparatizmusként mutakozzzék, mely éppen az állam vagy az



Jacques Callot: Krisztus a vízen járva kezénél fogva vezeti Szent Pétert (1607–1611)

egyház fennállását veszélyezteti.¹¹ Azon állítás igazsága, hogy minden belső és láthatatlan csak egy hozzá tartozó külsőn, valami velünk és bennünk élően keresztül nyilvánulhat meg, és hogy Krisztus is, mikor megalapította Egyházát, szükségképpen a külső világban, az időben és az anyagban is meg kellett alapítania és szilárdítania, tisztán és ellentmondástól mentesen tárul fel előttünk, ha belátjuk, hogy a szellemi embernek tulajdonképpen napról napra ebben áll elfoglaltsága: a pillanatnak tartamot adni, ahogy a költő mondja,¹² és az illékony szellemet a testiségen keresztül maradásra bírni. Az ember ugyanis az időben kifejlő életben azáltal kell tartamot és tartalmat adjon pozitív belátásainak és elhatározásainak (belső vagy akár külső eseményeknek,

és így tovább), hogy azokat külsőleg is fennállóvá teszi, a külső valóság folyamataihoz köti, és így azoknak jövő- vagy akár múltbeli hatásait függetleníti saját önkényétől. Hiszen éppen e visszahatás vagy akár kényszer jelenti a segítséget, amire az embernek szüksége van, hogy a benne felbukkanó jót életben tarthassa, vagy ha kihunyna, újra életre kelthesse. Minél jobban elhalványul ugyanis a belső élet és vele az általa létrehozott külső alakzatok és intézmények mögötti értelem, e külsőségeknek annál nagyobb nyomást kell az emberre gyakorolniuk. Az egyén ráadásul (a nyomás okát rossz helyen, nem belül, hanem kívül keresve) megkísérli szubjektív (már-)nem-értését objektívan magyarázni (pedig nem a dolog távolodott el tőle, hanem ő fordult és idegenedett el a dologtól), vagy akár a külső formába száműzött szellemet még a forma elpusztításának árán is teljesen és véglegesen eltávolítani magától. Ilyenkor szerencsére gyakran közbelép az adott formától való külső (és többnyire vak) függés (a bigottéria), hogy gátat szabjon e vak és ostoba pusztítási ösztönnek (mely magát persze okosnak és felvilágosultnak látja). A látható egyházzal való közkeletű téveszmék között az egyik legáltalánosabb elterjedt az, hogy az egyház időbeli és térbeli hatásainak számbavételét a kimutathatóra, szemmel láthatóra, kézzelfoghatóra csökkentjük, ezzel szem előtt tévesztve ama közvetett, de időben és térben is sokkal távolabbra nyúló hatásokat, melyek pedig ugyanabból a külső, látható világegyházból fakadnak. Az itt felolvasott, egyedül üdvözítő egyházzal szóló értekezés¹³ szerzője olyan higgadtsággal bizonyítja be némely ilyen hatás meglétét, melyet csak a meggyőződés ereje adhat.

Az egyedül üdvözítő egyház koncepcióját is azzal világította meg, hogy megmutatta: mindaz, ami egyrészt Krisztusból, az ő tanításából és a *Szentírásból* (például a kánonból), másrészt az apostoli hagyományból, a klérusból, a szentségekből, a természet Isten általi megszenteltségéből a világban jelen van és hat: csak az egyház révén lehet jelen és hathat. Mindez nem jöhetett volna a világba, ha előbb a látható egyház nem lett volna. És ha nem lenne, mindez kihunyna, ahogyan a nagyobb kiterjedésű, de gyengébb állatövi fény, miután a napkorong a látóhatár alá süllyed. A szerző egyik legnagyobb érdeme, hogy meghatározta az ismert bibliai [alapokkal rendelkező] kijelentés valódi értelmét: „Aki nem hisz, és kilép az egyházból ahelyett, hogy belépne, vagy benne maradna, átkozott, vagy elkárhozik.”¹⁴ Eszerint ugyanis a kárhozat csak azokat sújtja, akik külső, látható és felismerhető formában találkoztak a Krisztus által alapított missziós intézménnyel, azaz az egyházzal – tehát azokat, akik az egyháztól tudatosan elfordulnak vagy belőle kihullanak. Hiszen aki nem képes a hitre (és ahogy az apostol mondja, csak az hallhat, akinek füle van),¹⁵ azt nem érheti büntetés sem hitelensége miatt.¹⁶

Adjuk meg végül a magát ezzel az egyházzal szemben tételező protestantizmusnak is a lehető legnagyobb rangot és méltóságot, amit csak kaphat és magának követelhet: egy olyan reakciós, próbára tevő szembenállását, amelynek kiállításán és meghaladásán keresztül az egyház magát új fényben szemlélheti, sőt, akár meg is gyónhatja az elmulasztott fejlődést. Itt is újra megmutatkozik tehát, hogy az egyetlen egyház az oka és foglalatja még a protestantizmusnak is, mely csak neki

köszönheti születését és továbbélését. *Totum parte prius, positio negatione prior.*¹⁷

– Az önmagában ténylegesen megalapozott emberről, azaz a valódi keresztényről azt mondhatjuk: sem vágya, sem szüksége nincs arra, hogy bárki más szolgáljává vagy urává váljon, sem hogy magát alávesse, vagy harcba bocsátkozzon (a másik meggyőződésével). Ugyanezt mondhatjuk el minden önmagában ténylegesen megalapozott közösségről (nemzet – egyház), szemben azokkal, amelyek nem így működnek. Ha ebből a szemszögből hasonlítjuk össze a monarchiát (és nem a monokráciát) például a köztársasággal, itt is azt találjuk, hogy utóbbi (már ha elég hatalma van), mint minden állam, amely nem önmagán alapul, természeténél fogva ellenséges más államokkal (ellenük protestál), hiszen hiányzó létalapját ebben a konfliktusban keresi (ahogy a kitörő tűz is csak a pusztításon keresztül marad életben).¹⁸ A saját belső felépítéssel nem rendelkező államokat tehát a szektákhoz hasonlíthatjuk, melyek szintén csak az önmagában álló egyház tagadásán keresztül létezhetnek.

Egyébiránt, még ha a fent említett szerzővel a legfőbb dologban, azaz az egyedül üdvözítő egyház meghatározásában tökéletesen egyet is értek, egy kifejezését nem tudom kritika nélkül hagyni, és pedig éppen azt, amely végül a szöveg felolvasásának szándékát körünkben kiváltotta. A szerző ugyanis azt mondja: „*jobb tévedni a szeretetben, mint igaznak lenni a gyűlöletben*” – amit nyilvánvalóan úgy is értelmezhetünk, hogy jobb egy ismert tévedést a valóság ellenében, a békeesség jegyében rejtegetni. Éppen ellenkezőleg: az ember egyetlen célja a világban, hogy tanúskodjék az igazságról, és

minden harmónia és szeretet, ami nem az igazságon alapszik, szükségszerűen hamis és a valódi harmónia jegyében minden további gondolkodás nélkül feláldozandó. A béke (ezen a világon) nem a legnagyobb jó, hanem éppen a legnagyobb rossz, ha az embernek nincs többé bátorsága, hogy tanúságot tegyen az igazságról.

Még ha eddig a külső és a belső egyháznak, illetve külső és belső hatásainak (azaz a nyilvános és a titkos vallási életnek) elválaszthatatlan természete mellett érveltem is, éppígy szólnom kell a kettő összevegyítése ellen is, és nem csak szembeállításuk ellen. Ami az előbbit (az összevegyítést) illeti, ennek kapcsán másutt már kifejtettem, hogy korlátolt hozzáállás a közvetítőnek csak a pillanatnyi, térben és időben határolt megnyilvánulását tekintetbe venni, és ugyanakkor nem látni (ami ettől elválaszthatatlan) ugyanennek a manifesztációnak az egyetemeségét: Krisztust csak egy szikrának látni a földi éjszakában, és nem észrevenni, hogy Ő ugyanakkor az egész világmindenséget átfogó fényesség is.¹⁹ A közvetítő (a fény, amely minden embert megvilágít, aki e világra jön) nem csak a megtestesülés centrális mozzanatában, hanem, bár más és más módon, de előtte és utána is, mindenhol és mindenkor felismerhető, mint a világ megnyilatkozásának és kiterjedésének egyetemes sarokköve. – Nem képzelhető el tehát, hogy a látható egyház feje [Jézus Krisztus], Ő, akinek adatott minden hatalom mennyben és földön,²⁰ hatalma gyakorlásának szükségszerű korlátozásaként alávesse magát ezen egyháznak (ahogyan a *generatio primaria*²¹ sem vették alá soha a *generatio secundának* [*traductio* vagy *traditio* által],²² hanem éppen fordítva). Ahogy az egyház is azt

tanítja, hogy a szentségektől való tartózkodás csak azoknak válik kárára, akik számára azok egyébként hozzáférhetőek, úgy azt is meg kell állapítanunk, hogy a Pásztornak (ahogy Ő maga is mondja) még rengeteg juha van, akik nem tudnak erről az akolról, és következőképpen csak az idők végeztével lesznek egy pásztor és egy nyáj. – Ami azonban az antikatolicizmus fő hajtóerejét jelentő szembeállítást illeti, az nemrégiben például a *lindliánusoknál*²³ is újra megjelent bajor földön a külső és belső egyház, illetve a külső és belső Krisztus vonatkozásában. Szerintük a belső vallási élet, a belső Krisztus megtalálása érdekében az embernek le kell válnia a külső katolikus egyházzal. Nem tudom, hogy azok pimaszságán csodálkozzak jobban, akik felmelegítették e régi hazugságot, vagy azok esztelenségén, akik a legkomolyabban állítják, hogy a belső (misztikus) élet gonosz, egyház- és katolicizmusellenes; mintha nem ugyanúgy az egyházból származna a belső élet és a vallás tudománya, és nem hozzá tartozna,²⁴ s mintha nem az ő tulajdona lenne és nem volna elég azokat ellenségeitől egyszerűen visszakövetelnie, hogy erejüktől megfossa őket.

Végül, a látható és láthatatlan egyházzal szóló gondolataim zárásaként, az egyház *ideális* állapotáról fogok beszélni az itt egybegyűlt tudósok és művészek körében, akik meggyőződnek majd arról, hogy az egyháztól való elfordulás az *ideától* való leválással egyenértékű, és mind a tudományban, mind a művészetben ötletlenséghez, ellaposodáshoz, filiszterséghez, modoros nyárspolgárisághoz vezet.

A keresztény vallást és az őt meg- és fenntartó intézményt – az egyházat – az *idea par excellence* vallásának és egyházzal

nak kell neveznünk: mert a legtökéletesebben jeleníti meg és váltja valóra Isten emberré válásának eszméjét, valamint magát az ideát (az egy és a sok, a legmagasabb és legalacsonyabb egységének ideáját) mint segítő és valóságosan jelenlévőt. Így a kereszténység is osztozik abban a sorsban, ami jó ideje, mióta az absztrakt értelem fogalma újra előtérbe került, osztályrésze minden ideálisnak: először csak félreértjük, aztán lenézzük, végül pedig gyűlöljük és üldözzük. A tudományban, a művészetben és az államügyekben vallás és egyház az marad, ami volt, még ha a felelősök időről időre el is nyomják magukban: minden ideális dolog vára – például a királyságé vagy a „polgári szentségé”, azaz a legfelsőbb bírói hatalom sérthetetlenségéé. Hiszen az absztrakt értelem számára éppúgy felfoghatatlan, miért írják az uralkodók azt: hogy „mi” és nem azt, hogy „én”, mint az egyes testek egyetemes és egyedi természete. Ez a királyi többes szám ugyanis az Egynek (a nemzeti egységnek)

a király egyedi személyével való ideális kapcsolatát jelöli, aki – amint Joseph de Maistre mondja – a nép számára *le roi* [‘a király’], és nem *ce roi* [‘ez a király’].²⁵ Látunk azonban, hogy francia szomszédaink esetében az idea félreértése milyen gyorsan vezet annak lenézéséhez, kigúnyolásához, végül gyűlöletéhez, valóságos ideofóbiához (ahogy az Istenről való tudás hiánya és az istentagadás is istengyűlölethez vezet). – *De l’ignorance à l’erreur et de l’erreur au crime il n’y a qu’un pas.*²⁶

A tudósnak és a művésznek is kifejezetten érdekében áll, hogy a külső világ-egyház fennállása felett örömét fejezze ki, és minden ellene való protestálás ellen tiltakozzon. A tudomány és a művészet ugyanis csak akkor virágozhatnak, ha: 1) a fenntartásukra, ápolásukra szolgáló intézmények külsőleg is léteznek, de ugyanakkor 2) nem holmi nemzeti, még kevésbé privat- vagy zugintézetként, hanem egyetemes intézményként ismerik el és tisztelik őket, és ebbéli státuszuk kül-

*Christian Stöcklin: Templombelső
(1773)*



sődlegesen is biztosított. Az egyház egyetemeres érvényén alapul a tudomány és a művészet is, és azt kell mondanunk, az utóbbi kettő katolicizmusa (azaz egyetemessége)²⁷ az előzőéből fakad, és rajta keresztül valósul meg. – Ha ugyanis a vallás, tudomány és művészet (a papok, a tudósok és a művészek) minden egyes nemzet és állam számára nem pusztán hasznosak, hanem az állam céljainak eléréséhez elengedhetetlen szerepet játszanak is, már csak azért sem lehetnek valamely konkrét államnak a szó szűkebb értelemben vett szolgálói, mert a kereszténység bevezetése óta nem beszélhetünk nemzeti vagy állami vallásról – a kifejezés éppoly abszurd, mintha nemzeti vagy állami tudományról akarnánk beszélni, például egy bajor tudományról, szemben az osztrák vagy a porosz tudománnyal. Ezen nyugszik mind a pap, mind a tudós, mind a művész hivatalának méltósága, melyet csak ott látunk elhalványulni, ahol vallás és tudomány rendőri funkcióvá silányul. Ez ráadásul nem lenne lehetséges, ha előtte

a pap, a tudós és a művész az egymástól való elválással, szakítással már nem értkelte volna le eleve önmagát. Nem tudjuk elégszer ismételni: a despotikus hatalom éppen ebben a (vallás és tudomány közötti) szakításban tud igazán gyökeret verni. E szembenállás gyökere ugyanaz a rossz szellem, amiből a kereszt és a kard modern szembeállításuk fakad. Ha semmi nem is bizonyosabb, mint a világi és a szellemi adminisztratív hatalom elválasztásának szükségessége (már csak a Dante Purgatóriumában megadott okból is: ha nem válnának ketté, nem tartanának egymástól), éppannyira biztos, hogy pontosan emiatt a papok, tudósok és művészek az egész világon bensőséges kapcsolatot tartanak fenn egymással. Ezzel közvetítenek az egyébiránt szükséges, sőt üdvös elválasztódáson belül, ahelyett, hogy az egyháztól és egymástól való elidegenedés kárhozatos szembenállásának adnák át magukat – vagy pedig a két világhatalom időleges, de nem kevésbé káros elegyítését támogatnák.

Fordította: Kulcsár Géza

Jegyzetek

¹ Egy 1829-es, baráti körben tartott előadás szövege. Első megjelenés: *Philosophische Schriften und Aufsätze von Franz Baader. Vom Verfasser gesammelt und neu durchgesehen*. II. köt. Münster, 1832, 427–438. o. A fordítás alapjául szolgáló összkiadás: *Franz von Baaders Sämtliche Werke*. VII. köt. Vallásfilozófia. Lipcse, 1854, Hermann Bethmann, 209–222. o. A lábjegyzetek – a külön jelölt megjegyzések kivételével – a fordító magyarázatai.

E kevésbé ismert Baader-előadás kapcsán érdeklődésünk elsősorban nem azokra az aspektusokra és megjegyzésekre irányul, amelyek a Baader körüli konkrét eszmetörténeti miliő, a korszak Bajorországának katolicizmus és protestantizmus közötti, teológiai köntösben, de gyakran politikai motiváció mentén kibomló konfliktusai és diskurzusai vonatkozásában értelmezhetők leginkább. A szöveg legfontosabb helyei számunkra azok, amelyek a hasonló szövegek esetében nem megszokott éleslátással fejtik fel az egyes intézmények (vallás, kultúra, tudomány), illetve akár egyedi, lokális megnyilvánulásaik viszonyát az egyetemessel (még ha helyenként némi polemikus hevülettel terheltek is). Az éleslátás Baadernél abból fakad, hogy egy pillanatra sem hanyagolja el sem a transzcendens létalap perspektíváját, sem a kulturális megvalósulás szükségességét: annak a transzcendens rendhez való ideális igazodását – valamint attól való aktuális elhajlását. Ezzel

lényegi adalékot szolgáltat a város- és államelméleti programhoz, amelyet egy korábbi tanulmányunkban az *advaita* jelzővel illetünk, és amelyre másutt a „metaurbanizmus” címkével hivatkozunk. A városban egyedi helyé válik a teremtés térbeli egyetemessége, de nem egy visszafordíthatatlan ontológiai veszteség formájában, hanem a létezés paradoxonját a szabadság hierarchiájába szervezve.

² Tudniillik a világban.

³ Szó szerint: 'ami mindenre vonatkozik, azt az egyedi (szinguláris) figyelmen kívül hagyja', amit itt talán úgy olvashatunk, hogy az egyes nem éri fel az egyetemet. Feltehetőleg Baader saját latin mondata, amit ugyanakkor több helyen megtalálunk nála.

⁴ A baaderi krisztológia több helyütt előforduló különbségtétele, melynek lényege, hogy Krisztus nem eltűnik, majd visszatér, hanem szellemi értelemben folyamatosan jelen van.

⁵ Vö. 1Kor 15,28: „Mikor pedig minden alá lesz vetve neki, akkor a Fiú maga is aláveti magát annak, aki mindent alávetett neki, hogy Isten legyen minden mindenben.”

⁶ A kifejezés mai hétköznapi értelme közösségi szellem, csapatszellem, esetleg közös értékrend. A látszólagos szójáték alapja, hogy a *corps* egyszerre jelenthet testet, illetve csoportot, csapatot (leggyakrabban katonai kontextusban). Nem tisztázott, hogy Baader idejében ismert volt-e már a szófordulat ezen jelentése, azaz hogy a szójáték szándékos-e; hagyományosan Henri Fayol (1841–1925) személyéhez és a korai menedzsmentelmülethez kötik a modern jelentést, amely így Baader számára még nem lehetett ismert (érdekes, hogy Fayol Baaderhez hasonlóan bányamérnök volt).

⁷ Baader legkedvesebb idézete a Smaragdtábláról. Rendszeresen általában így szerepel: „*Vis eius integra est, si versa fuerit in terram*”. Hamvas Béla fordításában: „*Ereje tökéletes, ha a földbe visszafordul.*” (In uő: *Tabula smaragdina. Mágia szutra.* H. é. n. Medio /Hamvas Béla művei 6/, 14. o.)

⁸ Szokatlan szóhasználat. A latin *ultra* – mely szinte sehol nem szerepel önálló főnévként – elsődleges jelentése: 'az, ami túl van'. Itt a szélsőségekre utal, melyek között, középen találjuk az igazságot.

⁹ 'Belső utakat': a hivatkozás nem tisztázott, de hasonló kifejezések gyakran szerepelnek a francia (kvietista) misztikában (Madame Guyon, Fénelon), ami Baaderre is hathatott.

¹⁰ Az extravazáció eredetileg orvosi kifejezés, arra vonatkozik, mikor egy fluidum (leggyakrabban vér, esetleg vizelet) elhagyja a neki szánt tartóedényt (az ereket).

¹¹ Baader megjegyzése: „*Ismert tény, hogy a veszély kényelmes elkerülése érdekében sok rendőrség magát az ilyen ébredést tiltja meg, és ebben az önkasztrációban látja annak zálogát, hogy ne éljünk vissza nemzőképességünkkel.*” [Utalnunk kell itt arra is, hogy a rendfenntartó szervekre a jelen esetben használt közkeletű szó: *Polizei*, vagy akár a *police*, a poliszra, azaz magára az államiságra megy vissza. – *A ford.*]

¹² Utalás Goethe *Das Göttliche (Az isteni)* című ódájára (kiemelések mindenütt tőlem – *a ford.*): „*Nur allein der Mensch / Vermag das Unmögliche: / Er unterscheidet, / Wählet und richtet; / Er kann dem Augenblick / Dauer verleihen.*” Kazinczy Ferenc fordításában: „*Egyedül az ember / Hajthatja végre / A lehetlent. / Különbözést teszen, / Választ, megvet; / Tartósságot adhat / A sebes pillanatnak.*” Szalki Bernáth Attila fordítása 2019-ből: „*Kizárólag ember / Próbál lehetlent: / Különbséget tenni, / Választ'ni, bírálni; / Képes létezésnek / Célt, értelmet adni.*” Saját fordításban: „*Csakis az ember / képes lehetetlenre: / különböztetni, / ítélni, bírálni; / a múlt pillanatnak / így tartamot adni.*”

Itt utalhatunk arra (és ez mind Goethe verse, mind Baader tanulmánya szempontjából lényeges lehet), hogy nem feltétlenül kell vagy érdemes e fordulatot pusztán memotechnikai megjegyzésként, vagy racionális-morális maximaként (azaz a pillanat *megörökítéseként*, vagy ezen keresztüli célszerűsítéseként) olvasni; sokkal produktívabb olvasatokat

- kapunk a pillanat és az öröklét (azaz az időfelettség) metafizikai rokonságának vizsgálataival, vagy akár a bergsoni filozófia tartamfogalmával való összevetéssel.
- ¹³ Feltehetőleg egy másik, ugyanezen az estén felolvasott írásról van szó. Az összkiadás vonatkozó lábjegyzete: „Az Apologie des Katholicismus című folyóirattól, kiadta D. Graz, ötödik szám. Mainz, 1822, 39. o.”
- ¹⁴ Az idézet ezzel a szövegezéssel („*Wer nicht glaubt oder aus der Kirche tritt, anstatt in sie einzugehen, oder in ihr zu bleiben, ist verdammt oder unselig*”) nem szerepel sem a német bibliafordításokban, sem másutt. Talán leginkább Mk 16,16 szellemisége tükröződik benne: „*Aki hisz és megkeresztelkedik, az üdvözül; aki pedig nem hisz, elkárhozik.*” Luther-nél: „*Wer da glaubt und getauft wird, der wird selig werden; wer aber nicht glaubt, der wird verdammt werden.*”
- ¹⁵ Róm 10,17: „*Eszerint a hit hallásból van, a hallás pedig Krisztus szava által.*”
- ¹⁶ Baader megjegyzése: „*Raadásul még ez a külső hallás sem teljesen elégséges: »Et quædam mulier nomine Lydia (...) – így az Apostolok cselekedetei 16,14 – colens Deum, audivit: cujus Dominus aperuit cor intendere his quæ dicebantur a Paulo.« [»A hallgatóságban volt egy Lídia nevű istenfélő biboráros asszony (...), akinek az Úr megnyitotta a szívét, hogy hallgasson mindarra, amit Pál mondott.«] – Itt megmutatkozik a témoignage [tanúságtétel] mint conviction extérieure [külső meggyőződés] és a belső meggyőződés konjunkciója, melyből a valódi, teljes hit fakad.*”
- ¹⁷ „*Az egész a résznél, az állítás a tagadásnál előrébb való.*” Feltehetően Baader saját latinja.
- ¹⁸ Baader megjegyzése: „*Hiszen a tűz továbbterjedése sem más, mint az elvesztett önállóság keresésének jele.*”
- ¹⁹ Baader megjegyzése: „*Ebbe a hibába esnek mindazok, akik Krisztus jelenlétét kizárják az Ótestamentumból, a történelemből és a természetből.*”
- ²⁰ Vö. Mt 28,18: „*Jézus odament és azt mondta nekik: »Nekem adatott minden hatalom a mennyben és a földön.«*”
- ²¹ Biológiai kifejezés, az élettelen anyagból való spontán születést jelenti.
- ²² A két szó hasonló jelentésű és közös töről fakadnak, eredetileg „átadást, átvitelt” jelentenek. (Ez áll a mai *tradíció* szó mögött is.) Baader az eredetiben egyfajta németes latint használ (ami egyébként is szokása), és eredetileg a *tradux* szó ragozott formáját alkalmazza, ami azonban latin szövegekben (bár természetesen a gyöke ennek is ugyanaz) kizárólag konkrét mezőgazdasági értelemben használatos: (szőlő)hajtás.
- ²³ Ignaz Lindl (1774–1845) katolikus pap, aki azonban eltávolodott az egyháztól és intenzív viszonyt tartott fenn korának úgynevezett *ébredési mozgalmáival*, míg végül maga is önálló közösséget, illetve 1822-ben Bessarábiában német kolóniát alapított. Baader ismertként kezelte személyét és nem fűzött hozzá további kommentárt, de az összkiadást gondozó Franz Hoffmann már lábjegyzettel látta el e szöveghelyet: „*Ignaz Lindl a következőket írta: 1) A szeretet köteléke, 2) A kereszténység lényege, 3) Az ősi katolikus hit, 4) Az Ószövetség mintaképei, 5) Komoly szó, avagy a Szentlélek elleni bűnről, 6) Hitvallásom.*”
- ²⁴ Baader megjegyzése: „*A misztika minden forrása, amiből a protestánsok meritkeznek, katolikus.*”
- ²⁵ Joseph de Maistre (1753–1821) savoyai monarchista filozófus és diplomata, aki jelentős szerepet vállalt a forradalom utáni Franciaország politikai életében. A francia kifejezések értelme: a király a nép számára „az egyetemes Királyt” jelenti (határozott névelővel), nem pedig „azt a királyt” (azaz pusztán történeti individuumot).
- ²⁶ „*A tudatlanságot a tévedéstől, a tévedést pedig a bűntől csak egy lépés választja el.*” Baadernél több helyütt ismételt mondat.
- ²⁷ *Katholikosz* (gör.), a *kata-* és a *holosz* szavakból, szó szerinti jelentése: ’mindenre kiterjedő’, azaz ’általános, egyetemes’.

*Johann Ludwig Ernst Morgenstern:
Gótikus templombelső éjjel (1811)*



Ars Naturae – Ökológiai, társadalmi, kulturális folyóirat

22. szám

XI. évfolyam, 2022

A borítón Mednyánszky László *Dunajec* című alkotása látható

(43 x 35 cm, olaj, vászon;

a fotó a Virág Judit Galéria archívumából származik)

Terjeszti:

Életharmónia Alapítvány

<https://arsnaturae.hu/hu/megrendeles>

Megrendelhető:

info@arsnaturae.hu

70/314-84-11

Kapható: Budapesten

a Filosz Könyvesboltban, az Írók Boltjában,

valamint az Anima Könyvesbolthálózat (Pult Kft.)

üzleteiben

Nyomdai munkálatok: Innovariant Nyomdaipari Kft.

6750 Algyő, Ipartelep 4.

ISSN 2061-764X