

keréknyomok

2016/10. SZÁM

# keréknyomok

2016/10. SZÁM ORIENTALISZTIKAI ÉS BUDDHOLÓGIAI FOLYÓIRAT





KERÉKNYOMOK

2016/10. szám

Orientalisztikai  
és buddhológiai folyóirat

*Kiadja*

A Tan Kapuja Buddhista Főiskola

*A szerkesztőség címe*

1098 Budapest, Börzsöny utca 11.

e-mail: kereknyomok@tkbf.hu

honlap: <http://kereknyomok.com>

*Szerkesztőbizottság*

Agócs Tamás

Bincsik Mónika

Birtalan Ágnes

Fehér Judit

Fórizs László

Kelényi Béla

Porció Tibor

Porosz Tibor

Sárközi Alice

Végh József

*Tanácsadók*

Bethlenfalvy Géza

Kara György

*Főszerkesztő*

Fórizs László

*E számot szerkesztette*

Fehér Judit

Schreiner Dénes

*Tipográfia*

Maczó Péter

ISSN 1788-3865

*Műszaki szerkesztő*

Fórizs László

A borítón látható falfestmény-részlet forrása:

*The Dalai Lama's Secret Temple – Tantric Wall Paintings  
from Tibet* by Ian A. Baker · Photographs by T. Laird

*Nyomda*

Kapitális Kft.

A Tan Kapuja Buddhista Főiskolán

1098 Budapest, Börzsöny utca 11.

*Felelős vezető*

Ifj. Kapusi József

Ára: 1450 Ft

## *E számunk szerzői*

ERMESZ CSABA  
Végzett hallgató  
TKBF  
senge@citromail.hu

FARKAS VIKTOR  
Végzős hallgató  
TKBF  
farkasconsulting@gmail.com

FÓRIZS LÁSZLÓ  
Főiskolai tanár  
TKBF  
laszlo.forizs@gmail.com

GESZTES NAPSUGÁR  
Végzett hallgató  
TKBF  
napsugarg@gmail.com

ILIÁS-NAGY KATALIN  
Végzett hallgató  
TKBF  
iliaskatt@gmail.com

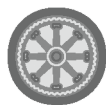
LAKI ZOLTÁN  
Végzett hallgató  
TKBF  
svasamvedana@gmail.com

POROSZ TIBOR  
Főiskolai tanár  
TKBF  
poti@tkbf.hu

VÉGH JÓZSEF  
Könyvtáros  
TKBF  
jveghster@gmail.com

---

10 év  
2006–2016



25 év  
1991–2016

5 + 5





# Tartalom

## TANULMÁNYOK, FORDÍTÁSOK

### GESZTES NAPSUGÁR

Kierkegaard: egy bio-gráfiai olvasat –  
A bio-gráfiai értelmezés relevanciája  
Kierkegaard korai műveiben

5

### ILIÁS-NAGY KATALIN

Isten halálától az akarat születéséig  
az örökkévalóság körforgásában –  
Friedrich Nietzsche *Így szólt Zarathustra*  
című műve alapján

32

### LAKI ZOLTÁN

Az „én” titka –  
A husserli fenomenológia  
szemléleti útjai

70

### ERMESZ CSABA

Rejtjelek –  
Jaspers egzisztencia-filozófiája  
buddhista szemmel

89

### POROSZ TIBOR

Fényélmények  
a buddhista meditációkban

121

### FARKAS VIKTOR

Áthallások –  
Gondolatok a *Dhammapada*  
versei kapcsán

160

## PROGRAMOK, ESEMÉNYEK

25 év a Tan Kapujában

172

## KRITIKÁK, RECENZÍÓK

A klasszikus upanisadok II.  
(szerk., ford. Fórizs László)

176

Porosz Tibor: A buddhizmus  
lexikona – A Buddha tanítása  
és a théraváda irányzat szakszavai

177

## VERS

Szeng can: A szívbeli hitről  
(ford. Fórizs László)

181

## SUMMARIES IN ENGLISH

184

## E SZÁMUNK SZERZŐI





# Tanulmányok, fordítások

GESZTES NAPSUGÁR

## *Kierkegaard: egy bio-gráfiai olvasat*

### *A bio-gráfiai értelmezés relevanciája Kierkegaard korai műveiben*

Jelen tanulmányban Joakim Garff bio-gráfia fogalmából kiindulva Kierkegaard első alkotói korszakának egy lehetséges értelmezési irányát járom körül. A tanulmány a kierkegaard-i közvetett közlés és ironia viszonyát vizsgálja az adott olvasó szubjektumával összefüggésben. Kierkegaard-t idézve: „A szubjektivitás igazság; a szubjektivitás valóság.”<sup>1</sup> Püspök Sarolta 2010-es tanulmányában kiemeli, hogy Kierkegaard „Meggyőződése, hogy a bibliai Igének szubjektív valósággá kell válnia, azaz minden embernek személyesen hozzá szóló üzenetként kell azt felfognia. Íróként és igehirdetőként arra törekszik, hogy rávegye az embereket erre a szubjektív értelmezésre.”<sup>2</sup> Jelen tanulmány az ilyen szubjektív értelmezés relevanciáját kívánja megvizsgálni.

## *Közlés és értelmezés*

Platón szókratikus dialógusait olvasva mindenkiben felmerül a kérdés, hogy Szókratész alakjában mennyi az autentikus és mennyi a 'platóni'. Mikor beszél Szókratész, és mi az, ami Platón tanítása? Elválasztható-e egymástól Platón és Szókratész, visszafejthető-e, hogy mi volt Szókratész filozófiája, tanítása, és mi az, amit Platón ad a szájába? Platón-Szókratész nem véletlenül kerül egy Kierkegaard értelmezésével foglalkozó tanulmányba, Kierkegaard pszeudonim műveit olvasva ugyanígy felmerül a kérdés, hogy a leírtakból mi Kierkegaard saját álláspontja, és melyek a költőien többszörözött egzisztencia gondolat kísérletei, a nem-tudás vagy akár a nem járható út bemutatása. Bár most a helyzet megfordult: Platón filozófiája ismert, a nehézség az írásban megszólaló Szókratész saját gondolatainak az elkülönítése; Kierkegaard esetében viszont az álneves szerzők 'álláspontját' ismerjük, és a visszafejtésben inkább az a kérdés, hogy mi lehetett Kierkegaard saját véleménye. Szókratész megidézése mellett szól még, hogy Kierkegaard 'eltanulta' Szókratésztől és továbbfejlesztette

1 UNSCIENTIFIC POSTSCRIPT 1846/1992, 343.: „Subjectivity is truth; subjectivity is actuality.”

2 PÜSPÖK 2010, 14.

a *maieutiké tekhné*-t és az iróniát. Magiszteri dolgozatát – mint ahogy a címe is mutatja<sup>1</sup> – Kierkegaard Szókratészről és az irónia fogalmáról írja, mindkettő lényeges elem írói munkássága értelmezéséhez.

Szókratész nem írt semmit, Platón annál többet, de a legtöbbször Szókratész beszélt helyette. Kierkegaard rengeteget írt, de az első alkotói korszakában<sup>2</sup> csak az *Épületes beszédek* jelentette meg a saját neve alatt, az összes többi könyvének költött szerzők 'írják' meg a műveket. Önmagában az álnevek használata nem különleges, a kierkegaard-i iróniával összekapcsolva lesz a szerteágazó, sokszínű Kierkegaard-értelmezések termékeny talajává. Szókratésznál az irónia összefügg a bábáskodással, a tudatlanság színlelése és a kérdéses a fő eszköze, ahogy az irónia eredeti görög jelentése is ez. Kierkegaard-nál az irónia, bár megtartja eredeti jelentéstartalmát is, sokkal mélyebb értelmet kap. Egyrészt, ahogy *Az irónia fogalmáról*ban meghatározza, az iróniában a „szubjektum negatívan szabad. [...] H]a a mondottak nem a véleményemet, vagy éppen a véleményem ellentétét tartalmazzák, akkor szabad vagyok a másokhoz és önmagamhoz való viszonyomban is.”<sup>3</sup> „Általában az iróniát a rövidség kedvéért színlelésnek szokták fordítani. Pedig a színlelés inkább a lényeg és jelenség szétválasztásának *objektív* aktusa; az irónia viszont az a szubjektív élvezet, amellyel a szubjektum az irónia révén kiszabadul abból a kötöttségből, melyben életkörülményei folyamatosan tartják, ezért azt is mondhatnánk az ironikusról, hogy ő az, aki egy csapásra szabaddá teszi magát.”<sup>4</sup> „Az iróniában a szubjektum mindig ki akar törni a tárgyból, és ezt azzal éri el, hogy minden pillanatban a tudatára ébred annak, hogy a tárgynak nincs realitása. [...] Minden jelenségtől elvitatja a realitást, hogy megszabadítsa önmagát, azaz hogy megőrizze önmagát teljes negatív függetlenségében. [...] Tudatára ébredvén, hogy a létezésnek nincs realitása, [...] érvényét veszíti a közönséges valóság, azaz minden világi körülmény, de ez csak akkor történik meg, ha ugyanabban a pillanatban az isteni körülmények érvényesítik abszolút realitásukat.”<sup>5</sup> Ez alapján az irónia nem egy viselkedési forma vagy társalgási attitűd, hanem egy olyan egzisztenciális állapot, amelyben a hétköznapi valóság a megélt irónia által semmivé lesz, hogy átadhassa helyét az isteni valóságnak. Másrészt Kierkegaard-nál a hétköznapi lét maga is ironikus: ennek alapja egy mindent átható élet-irónia, tévedésekben-tudatlanságban-élés a hétköznapiakban, tévedésekben-tudatlanságban-élés az élet legjelentősebb területein, tévedésekben-tudatlanságban-élés magával az egyéni élettel kapcsolatban, miközben úgy teszünk, mintha ez a tudatlanság nem létezne. Nem foglalkozunk létünk alapjával, a szubjektum alapkérdéseivel, minden energiánkat a külsőre, az objektívnek vélt hétköznapi valóságra irányítjuk. A Kierkegaard által előszeretettel kritizált filozófiai vizsgálódások, rendszerek erre a külsőre, a világra vonatkoznak, a szubjektum-objektum kettősségben a szubjektum zárójelbe kerül, a megismerés a szubjektumtól független

1 *Az irónia fogalmáról, állandó tekintettel Szókratészre.* [AZ IRÓNIA FOGALMÁRÓL 1841/2004.]

2 Megjegyzés: Az első alkotói korszak, amivel ez a tanulmány foglalkozik, az én értelmezésemben 1841. október 11-én kezdődik és 1847. május 4-én 23 óra 59 perckor ér véget. Értelmezésemet a későbbiekben Kierkegaard életének biográfiai elemzése támasztja alá.

3 *Az irónia fogalmáról* 1841/2004, 252.

4 *Az irónia fogalmáról* 1841/2004, 259.

5 *Az irónia fogalmáról* 1841/2004, 260–261.

objektumokra irányul. Kierkegaard felismeri, hogy nincsen semmi, ami független lenne a szubjektumtól, hiszen még a legobjektívebbnek szánt értekezés is egy egyedi belső világgal rendelkező szubjektum terméke: „... nincs értelme, ha az ember először a külsőről akar dönteni és csak ezután foglalkozik azzal, ami létrehozza. Először önmagát kell megértenie, csak ezután fordulhat a másik felé (πρωτὶ σεαυτοῦ). Csak miután belülről megértette *önmagát*, és felfedezte az utat pályáján, csak akkor szabadulhat meg körülményes, baljóslatú útítársától – a megismerés szférájában lakó élet-iróniától, mely arra ösztönzi az igaz megismerést, hogy a nem-megismeréssel kezdődjék (Szókratész), ahogy Isten is a semmiből teremtette a világot.”<sup>6</sup>

Az irónia ilyen jellegű értelmezésével összefügg az irónia mint módszer alkalmazása is. Szókratész ironikus módszere Kierkegaard szerint nem a tartalmas és jelentőségteljes válasz elérésére, hanem csak a látszólagos tartalom lecsapolására irányul, amely nyomán üresség marad hátra.<sup>7</sup> Ez az ironikus módszer megvizsgálja az ismertnek hitt fogalmakat, a szofista magyarázatokat és a hétköznapi felfogást is. Rámutat a kikérdezett gondolkodásának pontatlanságára, belső ellentmondásaira, hiányzó definícióira, dogmatikus voltára. „Így a maga teljes isteni végtelenségében láthatjuk azt az iróniát, amely egyáltalán semmit nem hagy épen. Akárcsak Sámson, Szókratész is az oszlopokat döntötte le, a megismerés tartópilléreit, s most minden belezuhan a tudatlanság semmijébe.”<sup>8</sup> Másrészt a „[kérdezés] módszer lényege, hogy az élet tarka összetettségét folyamatosan csökkentve eljutunk az egyre elvontabb leegyszerűsítésig.”<sup>9</sup> Kierkegaard szerint Szókratésznek – Platónnal ellentétben – nem célja a kérdések útján eljutni valamilyen végső, pozitív válaszig, „ahol kezdődnie kellene a vizsgálódásnak, ott abbahagyja. Az elért eredmény voltaképpen a tiszta lét meghatározhatatlan meghatározása...” Az irónia mint módszer egy lehetséges eszköz a hétköznapi tudás, a hétköznapi realitás tartóoszlopainak kidöntésére, hogy eljussunk a tiszta létbe, a nem-tudás, a nyitottság állapotába, abba az állapotba, ami helyet adhat az abszolút realitás megmutakozásának. A negatív eredmény mellett az iróniában, az ironikus magatartásban van valami rendkívül csábító és elbűvölő is: „A vele járó álcázás és titokzatosság, az elindított távolsági érintkezés (mivel az ironikust mindig távolról kell megérteni), a feltételezett végtelen rokonszenv, a megértés röpke, de leírhatatlan villanása, amelyet azon nyomban elnyom a félreértéstől való szorongás – mindez feloldhatatlan kötélekkel nyűgöz le.”<sup>10</sup>

Álcázás és titokzatosság – Kierkegaard-nál az inkognitó az irónia költői módszere. De az inkognitó ugyanakkor nem egyszerűen az irónia módszere, nem azonos vele. Nem a persona, vagy a pszeudonimitás, bár a három kétségkívül szorosan összefügg. Gyenge szerint „Az inkognitó, az ismeretlenség kódébe burkolózás, egy másik személy alakjának felvétele, maga az álarc, míg az azon keresztül való megnyilvánulás: a személyiség (persona) az egzisztencia.

6 NAPLÓJEGYZETEK AA–DD 1837–39/2006, 23.

7 AZ IRÓNIA FOGALMÁRÓL 1841/2004, 81.

8 AZ IRÓNIA FOGALMÁRÓL 1841/2004, 85.

9 AZ IRÓNIA FOGALMÁRÓL 1841/2004, 76.

10 AZ IRÓNIA FOGALMÁRÓL 1841/2004, 92.

Kierkegaard nem a külvilág elől kíván rejtekezni, nem az igazi személyiségét akarja elfedni – sőt ellenkezőleg –, hanem több aspektusból kívánja azt láttatni. Az inkognitó ekként maga a költői alternatíva.”<sup>11</sup> Gyenge egyfajta költői ön-sokszorosítást, minőségi többletet lát az inkognitóban. Az igazság feltárásának lehetőségét, megnyilvánulást, ahol az irónia distanciát teremt a szubjektum és a reális világ között, amely által lehetőség nyílik a különböző alternatívák felmutatására. „Az irónia teremti meg tehát az inkognitó előfeltételét a distancia által, az inkognitó pedig ennek megfelelően mutatja fel az új alternatívát.”<sup>12</sup> Egyetértek azzal, hogy az irónia distanciát teremt; de nem (csak) a szubjektum és a reális világ között, hanem Kierkegaard és az általa teremtett szerzők mondanivalója között is. Gyenge szerint Kierkegaard az irónia által igaz személyiségét kívánja több aspektusból láttatni. Szerintem Kierkegaard nem a saját személyiségét bújtatja ily módon az inkognitóba, hanem személyiségeket teremt, amelyek nem feltétlenül felelnek meg a szerző személyiségének vagy a személyisége egyes aspektusainak. Az inkognitó költői eszköz, amelyben az irónia mint módszer megnyilvánul: a szerzői szubjektum negatívan szabaddá válik, mivel már többszörös distancia feszül a szerző és művei között. Nem csupán költői ön-sokszorosítás, hanem költői teremtés: ahogy egy drámának egyik vagy másik szereplőjével sem azonosítják általában a dráma íróját – bár mindegyiket ő teremtette – úgy Kierkegaard-t sem lehet azonosítani pl. Constantin Constantinusszal, de *Az ismétlés* ifjújával sem, bár tagadhatatlan, hogy tőle származnak, belőle születtek mind írói, mind 'személyes' értelemben. De Kierkegaard nem egyszerűen drámaíró, hanem egy személyben rendező és színész<sup>13</sup> is, aki a szerep megformálásához felhasználja saját élettapasztalatait és az előadás idejéig azonosul is a szereppel. Kierkegaard-t olvasni olyan, mintha egy magánszínházban néznék az olvasó Kierkegaard előadását, amelyben az összes szerepet ő maga játsza. Ahogy egy jó színész, úgy Kierkegaard is a saját élettapasztalataiból építkezik egy-egy szerep megformálása közben, és bár itt lehet, hogy az eljátszott történet is a saját életéből van, vagy arra reflektál, az irónia által teremtett distancia miatt mégsem a történeti Kierkegaard-t vagy az ő személyes életét nézzük-olvassuk. De ugyanez az irónia csábít arra is, hogy mégis megpróbáljuk kibogozni, hogy az adott történetben hol van az 'eredeti Kierkegaard'.

Nézzük meg például az első pszeudonim művet, a *Vagy-vagyot*. Nem egyszerűen egy álnév alatt kiadott műről van szó, hanem többszörös beágyazottsággal és distanciateremtéssel találkozunk. Az *Előszó*-t olvasva elgondolkodtató, hogy Kierkegaard saját magát értelmezi, egyfajta olvasási kulcsot ad. A pszeudonimitás teremtette distanciát alapvetően kétféle bonthatjuk:

- (i) Személyes distancia: közreadóként Victor Eremita szerepel, aki részletesen elmeséli, hogyan találta meg a teljesen ismeretlen 'A' esztétikai írásait és Vilhelm törvényszéki tanácsos ezekhez kapcsolódó etikai leveleit, amelyeket az egyszerűség kedvéért később

11 GYENGE 1999, 13.

12 GYENGE 1999, 14.

13 A színház fontosságáról a kierkegaard-i életműben lásd: NAGY 2011.

‘B’ papírjainak nevez. További distancia, hogy A sem a szerző, csupán kiadó, de Victor Eremita szerint ez egy régi novellatrükk, amellyel a kényes témákat el lehet távolítani a szerzőjük személyiségétől: „... remegés van benne, valamiféle irtózás, melynek oka minden bizonnyal ezen eszméhez fűződő költői viszonyában van.”<sup>14</sup> Victor Eremita is így érez, midőn éjszaka ezekkel a papírokkal bíbelődik. Ezt akár egyfajta önvallomásnak is értelmezhetjük.

(ii) Időbeli distancia: a kiadás előtt már öt éve Victor Eremita birtokában voltak a papírok,<sup>15</sup> valamint az egyik megadott dátum április 7. hétfő: a kiadást megelőzően utoljára 1834-ben volt ilyen, ezzel sugallva, hogy akkor ‘keletkezhetett’ *A csábító naplója*.<sup>16</sup>

Ha Victor Eremita csupán egy álnév lenne, akkor ez nem lenne több, mint az általa is említett bevett novellatrükk: Kierkegaard kényes témáról ír, és nem akar teljes mértékben azonosulni vele, vagy nem akarja, hogy teljes mértékben azonosítsák azzal, amit leírt. Ez is igaz egy adott szinten, de Kierkegaard álnevei ennél többet takarnak. Soós Anita *Az isméltés* kapcsán elemzi a kierkegaard-i narrációt: „Az elbeszélő már nem azonos önmagával, ami a mindentudó elbeszélő pozíciójának feladásához vezet, bár az aspektusváltásoknak köszönhetően ez sem hiányzik teljesen a szövegből. De nemcsak az elbeszélő, hanem a szerző is elveszíti önazonosságát, megkettőződik...”<sup>17</sup> Kierkegaard ‘valós személyként’ teremti meg a szerzőket, személyiséggel, élettörténettel, de ebből csak annyit tár fel az olvasónak, amennyi az adott mű szempontjából releváns. A mindentudó elbeszélő szerepében nem Kierkegaard, hanem pl. Constantin van. Néha úgy tűnik, az álnevek által ‘megírt’ tartalom tekintetében Kierkegaard is ‘olvasó’ – csak annyit tud a szereplőkről, amennyit a könyvekben a ‘szerző’ megjelenít. Konkrétabban, Kierkegaard mindent tud, bensőséges viszonyban van Constantin Constantinusszal, de mintha csak annyit tudna az ifjúról, amennyi a könyvben le van írva, amennyit Constantin ‘megteremtett’ belőle. Az olvasóban gyakran összefolynak a szereplők, nincsenek határozott körvonalak, amelyek eligazítának, egyszer úgy tűnik, Constantin az ifjú egyfajta érettebb, racionálisabb felettes énje, majd a végén Constantin elárulja, hogy ő teremtette az ifjút. De nemcsak egy adott művön belül, hanem a műveken is átível ez a személyiség-összemosódás. Van-e köze a csábító Johannesnek Johannes de Silentiohoz és Johannes Climacushoz, lehet-e az álszemélyiségeket, álírókat teremtő Kierkegaard-nál véletlen, hogy három Johannest teremt? Climacus a filozófia nyelvén fogalmazza meg azt, amit a korábbi művek (Johannes-ek) esztétikailag vagy etikailag közelítettek meg? És a műveken belül: pl. Constantin színházleírásának két szereplője valóban ‘A’-ra és ‘B’-re utal a *Vagy-vagy*ból? Ha semmilyen összefüggést sem akar jelenteni a névválasztás, akkor Kierkegaard valószínűleg különböző keresztnéveket választott volna. Kierkegaard szerzőket teremt, de egyik szerző személyisége sem azonos Kierkegaard-éval és mégis mind belőle jön, így hát mindig felmerül a kérdés, hogy visszafejthető-e belőlük Kierkegaard.

14 VAGY-VAGY 1843/2005, 15.

15 VAGY-VAGY 1843/2005, 17.

16 VAGY-VAGY 1843/2005, 16.

17 Soós 2000, 1.



De ha elkezdjük Kierkegaard-t keresni a sorok között, meg kell tennünk egy másik lépést is: magunkat megkeresni. A közvetett közlés által teremtett distancia a személyes értelmezésre szólít fel, hogy az egyértelmű biográfiái szálak mellett-helyett a saját biográfiánkat olvassuk: mi melyik szereplő lennénk? Vagy az író? Mi hogyan döntenénk? Tudunk-e egyáltalán dönteni? Mi a mi egzisztenciális léthelyzetünk? Kierkegaard-t nem érdemes, nem lehet *objektíven* olvasni, nincs objektív értelmezése, olvasata, csak *szubjektív*. „Kierkegaard azáltal, hogy művek és előszavaik származását a kitalált szerzőkre ruházta át, egy kombinációt hozott létre, úgyszólván, a riporter szabadságából, aki személyes felelősség nélkül mutathatja be a nézetet, és a regényíró azon szabadságából, hogy létrehozza a személyeket (és szemléleteket), akik (és amelyek) a nézeteket kinyilvánítják. Ennek előnye nyilvánvaló annak számára, aki azt szeretné, hogy a nézetek anélkül hassanak, hogy figyelembe kellene venni a szerzőjük valódi szándékát.”<sup>18</sup> „...[A] szerző radikálisan szubjektív viselkedése, állandó rejtőzködése a kierkegaard-i szövegekben a tradicionálisan kialakult, konkrét, egyértelműen interpretálható kategóriák és a pontosan lefordítható fogalmak teljes eltűnéséhez vezet, ami a szubjektum szilárd kontúrjainak feloldását eredményezi. [...] Az így keletkező fiktív identitások a szerző távolságtartó inkognitóját biztosítják, a szöveget pedig a korlátlan szubjektivitás mezőjévé változtatják.”<sup>19</sup> Nem azt kell megtalálnunk, hogy Kierkegaard mit gondolt pl. az ismétlésről, hanem hogy mi hogyan is állunk vele – mint amikor Szókratész beszélgetéseiből sem derül ki Szókratész álláspontja, csupán a beszélgetőpartner álláspontjának tarthatatlansága. A pszeudonim művek célja nem egyfajta tanítás átadása, egy filozófia megértése vagy elfogadása, hanem az a bizonyos negatív eredmény: tudásnak hitt tákolmányunk lebontása, a felesleg lecsapolása, az élet-irónia felismerése.

A közvetlen közlés egyetlen értelmezést próbál megcélozni, egy bizonyos eredményt elérni az olvasóban. A közvetett közlés rámutatás, felmutatás, felébresztés – lehetőséget ad, hogy az olvasó válasszon, azonosuljon valamelyikkel vagy elutasítsa azt, elgondolkozzon a lehetőségeken, és talán eljusson a reflexióhoz – én miért ezt választom, vagy nem választom –, a rátekintéshez önnön léthelyzetére. A kierkegaard-i szöveg hozzánk való viszonya, az immanens megismerés a lényeg. Kierkegaard a személyes élményeiből indul ki, *költőien tartja kezében az életét*, alapanyagként használja, hogy megérintse az olvasó személyes élményeit, belső világát, megszólítsa az *egyes* embert. A cél az önmagára reflektáló szubjektivitás, a bensőségesség, az önmagunkhoz való viszony megtalálása – Szókratész álláspontjának legalább megközelítése<sup>20</sup> –, a ráébredés, felébredés. Nem objektívnek szánt igazságokat közöl, hanem a szubjektivitás igazságának fel- és elismerésével a közvetett közlés közvetlenül a másik szubjektumhoz fordul: *a közvetett közlés iróniája pont a közvetlensége. Az az irónia, ami eltávolítja a szöveget a szerzőtől, képes egyben ugyanezt a szöveget végtelenül közel*

18 HANNAY 1982, 57.: „By transferring the ownership of the works and their prefaces to fictitious authors Kierkegaard has acquired a combination, so to speak, of the reporter’s freedom from having to answer personally for the views he passes on, and of the fiction-writer’s freedom to create the persons (and perspectives) of whom (and which) the views are expressions. The advantages of this for someone who wants the views to take effect without consideration of their author’s real intentions are obvious.”

19 Soós 2000, 1.

20 *AZ IRÓNIA FOGALMÁRÓL* 1841/2004, 185.

vinni az olvasóhoz. A szöveg értelmezése közben – megtartva a szubjektív szemléletet – minél jobban távolodunk Kierkegaard személyétől, annál közelebb kerülhetünk a saját olvasatunkhoz, vagyis Kierkegaard helyett elkezdhetjük magunkat olvasni a szövegben. Ha sikerül megtalálni, a következő lépés az a bizonyos reflexió, az ön-reflektált olvasás, ami talán nem is annyira meglepő módon először általában ön-íroniához vezet. Ez az ön-íronia teremti meg aztán az olvasó és az olvasata között az ön-megértő rátekintéshez szükséges distanciát, ahogy először ugyanez az íronia teremtett distanciát Kierkegaard és a művei között is.

A közvetett közlés Kierkegaard-nak a módszertani íronia kapcsán a 'hogyan' kérdésre adott válasza. De természetesen nem maradhat íronia nélkül a közlés tárgya, a 'mit' kérdésköre sem. Kierkegaard nem önéletrajzot vagy életvezetési tanácsokat ír, nem beavatási lépéseket vagy isteni kinyilatkoztatásokat közöl. Nem írja le, ő honnan indult és hová jutott az igaz kereszténnyé válás folyamatában, sőt. Azt írja, ő nem az, de tudja, milyen az igaz keresztény. Ezért a kierkegaard-i közlésmód iróniája az az örökké megválaszolatlanul maradó kérdés is, hogy Kierkegaard meddig jutott el a stádiumok útján. Valóban nem képes – ahogy írja – túllépni a rezignáció lovagján, képtelen az ugrásra, vagy már rég megtette, de az utat mindenkinek magának kell végigjárni, és az egyes úton-járása alatt mindegy, hogy Kierkegaard meddig jutott végül. Az az irónia, hogy a hit lovagja azt állítja, ő képtelen a hit lovagja lenni, vagy az, hogy a rezignáció lovagja vagy az esztétikus költő azt állítja, hogy ismeri-ismerheti a hit lovagját? Talán, ha sikerül végigjárni az utat, a végéről már minden egyértelművé válik, mint ahogy a könyvet végigolvasva érthető meg a *Vagy-vagy* címe.

Így hát azért, hogy az úton elinduljunk, Kierkegaard egzisztenciális helyzeteket vonultat fel, melyek segítségével ön-megértéshez juthatunk, majd ezáltal lét-megértéshez és végső soron Istenhez, az igazsághoz érhetünk el. Dávid István kiemeli, hogy „Heidegger az, aki a megértés fogalmát egy egzisztenciálé felé mélyítette el. Egyik legjelentősebb lépése hermeneutikai szempontból az volt, hogy feltárta annak ontológiai alapjait. A lét értelmére vonatkozó kérdés maga is hermeneutikai kérdés, tehát a jelenvalólétnek, a világban-benne-létnek a szerkezete hermeneutikus, megértésalapú. Eszerint az értelmezés magára a létre irányul, maga a lét az, amely megértésre vár.”<sup>21</sup> Kierkegaard-t olvasva szerintem nem Heidegger az első. Johannes Climacus korábban már megtett egy hasonló lépést, amikor Szókratész módszerét bemutatja: „Szókratészi nézőpontból minden ember saját maga a középpont, s az egész világ őrá vonatkozva nyeri el középpontját, mivel az ember ön-megismerése egyben isten-megismerés is.”<sup>22</sup>

Ez alapján minden értelmezés egyben önértelmezés és így az önmegértés mozzanatán keresztül létmegértés is, a világban-benne-lét (Climacus szavaival inkább Isten-általi-lét) értelmezése, megértése. Az önmegértésre, létmegértésre készítő szöveg életre kel a megértés folyamatában, az olvasó egyéni világának háttere előtt kibomlik, megelevenedik, feltárulkozik. Visszatérve Platónhoz, a tanításaival, írásbeliségével foglalkozva felmerül az

21 DÁVID 2002, 13.

22 FILOZÓFIAI MORZSÁK 1844/1997, 18.

az olvasóban, hogy az igazi tartalom valahol a szavakon túl van, az olvasó képzeletében, ami életre kelti, elevenséggel tölti meg a halott szavakat. Így az olvasó nem egyszerűen 'olvassa', hanem a maga módján 'éli' az alkotást. Ez a megelevenedés a megértés és önmegértés mozzanataival a világban-benne-lét egyfajta értelmezése is. Ami Platónnál különleges, az a szépirodalom területén nyilvánvaló, a filozófiai írásokban viszont általában nem. Az olvasó tevékenysége meglehetősen korlátozott – érti vagy nem érti, de 'élni' biztosan nem fogja az adott művet. A filozófiai művek között Platón után kevés kivétel van, s ezek egyike Kierkegaard. A 'megélés' fontosságát már 1835-ben elemzi, ekkor még egyrészt saját életével, másrészt az objektív rendszereket felmutató filozófiákkal kapcsolatban: „... mit használ, ha megfejttem az objektív igazságot; ha átrágom magam a filozófiai rendszereken, és fel tudom vázolni őket; ha minden csoportban rá tudok világítani a következtetlenségekre; és mit használ, ha államelméleteket dolgozok ki, és a sok helyről összeszedett részekből teljességet hozok létre, világot teremtek, melyekben aztán sohasem élek, csak másoknak mutogatom; – mit használ, ha ki tudom fejteni a kereszténység lényegét, ha meg tudom magyarázni bizonyos jelenségeit, ha számomra és életem szempontjából nincs mélyebb jelentése?”<sup>23</sup> Mit használ, ha Kierkegaard-t olvasva objektív(nek szánt) elemzéseket végzünk, ha számunkra és életünk szempontjából nincs mélyebb jelentése?

Kierkegaard kinyilvánított célja, hogy az egyes embert elvezesse Istenhez. Nem rendszeralkotó filozófus (sőt kifejezetten rendszer-ellenes), nem foglalkozott metafizikai spekulációkkal (hiszen az emberi léthelyzet ontológiai alapja számára evidens), vagy a filozófia más, hagyományosnak tekinthető kérdéseivel (bár szükségszerűen érint közülük többet is). Ő közvetlenül az emberi léttel foglalkozott – a vallásos emberi léttel, vagyis az igaz keresztény *létmóddal* és az ehhez vezető úttal. A világban-való-létnek azt a módját akarja felmutatni, amelyben az ember igaz kereszténnyé válik: a krisztushitét, a keresztény ember egzisztenciális állapotát, pontosabban a kereszténnyé válás egzisztenciális folyamatát. Az első alkotói korszak álneves írásai azt a negatív eredményt célozzák meg, amelyből kiindulva a saját néven kiadott Épületes beszédek elindíthatnak az igaz kereszténnyé válás felé. Ezt a hatást szeretné elérni munkásságával és életével is: „tudatosan törekedett arra, hogy élete kongruens legyen teológiájával, azaz saját élete ugyanazt tükrözze vissza, amit szóban elmond Istenről.”<sup>24</sup> Számára csak az a filozófia/teológia közölhető, amely egyben valóban élhető is a szubjektum számára. Véletlenül sem akar az egyéntől elidegenedett rendszereket, világnézeteket vagy tanításokat mutogatni, hiszen ez az élhetetlenség/meg nem élhetőség mind Hegellel, mind a keresztény egyházzal szembeni kritikájában megjelenik. A választott közlési stílus is ezért annyira 'élhető', mert Kierkegaard pont ezt várja az olvasótól: ébredjen fel a hétköznapi sivatásából, a megszokás taposómalmából, hogy a megértésen keresztül önmegértésre és létmegértésre jusson, nézzen szembe a léthelyzetével, és éljen – teljes lényével élje át az emberi léthelyzetet –, hogy eljuthasson végül Istenhez.

<sup>23</sup> NAPLÓJEYZETEK AA-DD 1837–39/2006, 21.

<sup>24</sup> PÜSPÖK 2010, 13.

Kierkegaard igazsága Isten, az Isten-általi-lét felismerése és elfogadása, de az igazság nem tanítható, nem közölhető, mert ismerete szubjektív belső megélést feltételez, immanenciát, egzisztenciális hozzáállást. Ráadásul, ahogy Johannes Climacus mondja, Platón nyomdokain haladva: „minden tanulás és keresés csupán emlékezés olyanformán, hogy a tudatlant pusztán emlékeztetni kell, hogy saját magában ráeszméljen arra, mit tud. Az igazság eszerint nem belékerül, hanem benne volt.”<sup>25</sup> Nem Kierkegaard tanít meg rá, mert „ha ilyenformán áll a dolog az igazság tanításával-tanulásával, akkor az, hogy Szókratészről vagy Prodikoszról avagy egy szolgálólánytól tanultam, csakis történetileg foglalkoztat, vagy ha rajongásomban Platónhoz vagyok hasonlatos, költőileg. ... Az is csupán történetileg lehet érdekes, a számomra, hogy Szókratész vagy Prodikosz tanítása ez és ez volt, mert az igazság, melyben nyugalmat leltem, bennem magamban rejtett és saját magam révén került napvilágra és még Szókratész sem adhatta volna nekem, ahogy a kocsis sem húzhatja maga a lova terhét, még ha ostorával segíthet is. Szókratészhez és Prodikoszhoz fűződő viszonyom örök üdvösségem tekintetében cseppet sem foglalkoztathat, hiszen ez visszamenőleg adatik meg az igazság birtokában, melyet a kezdet kezdetétől fogva birtokoltam anélkül, hogy tudtam volna erről.”<sup>26</sup> Az olvasó az, aki az igazság birtokában van anélkül, hogy tudna róla, nem Kierkegaard vagy Climacus. És csak utólag, történetileg vagy költőileg lehet érdekes, hogy ki és hogyan ébresztette rá erre.

A felébresztéshez Kierkegaard a fent kifejtett közvetve-közvetlen eszközt használja, *egyéni* témákat vet fel, az *egyest* keresi az általánosban, mert minden ember csak *egyetlen egyest* ismerhet igazán – saját magát, ha képes az önreflexióra, az egzisztenciális léthelyzeteinek felismerésére. Kierkegaard nem írhat általánost, nem lehet objektív, csak szubjektív és szugesztív – nem rendszerbe foglalt tudást közöl, hanem bio-gráfiát ír.

## Bio-gráfiával a rendszer ellen

De mi is ez a bio-gráfia? Legtöbbször sem a filozófiai, sem a szépirodalmi művek olvasásához, értelmezéséhez nincs szükség az író magánéletének ismeretére. A filozófiánál maradva, általában a filozófus művének – Hegel rendszere, Kant kategóriái, Descartes cogito-ja, de akár Szent Ágoston időfelfogása stb. – értelmezése (nem a megírásának körülményei, kiváltó okai) nem függ oly módon az illető személyes élettörténetétől, mint Kierkegaard esetében. Természetesen Kierkegaard munkái is elemezhetőek az életrajzi háttér nélkül, lehet vitatkozni az életstádiumokon, a modalitások ellentmondásain, vagy akár az Ábrahám-értelmezések teológiai vonatkozásain mindenféle biográfiai utalás nélkül, meg lehet találni a kapcsolatot Kierkegaard és a német romantika között stb.

<sup>25</sup> FILOZÓFIAI MORZSÁK 1844/1997, 15.

<sup>26</sup> FILOZÓFIAI MORZSÁK 1844/1997, 19–20.

Lehet filozófiatörténeti összefüggések mentén elemezni Hegel (ellen)hatását az életműben, de lehet csak a szubjektumra vonatkoztatva vizsgálni Kierkegaard Hegel és legfőképpen a dán hegelianusok ellen irányuló kritikáját. A dán aranykor Hegel rendszerét mindenre jó csodaszerként kezelte, a hivatalos teológia is erre építkezett, az egyetemi katedrákon a rendszert – vagyis annak dán értelmezését – tanították. Kierkegaard egyik lényegi problémája a rendszerrel kapcsolatban, hogy abban az egyén, a szubjektum eltűnik, feloldódik az általánosban, csupán a Szellem bábja annak önmegismerése során. A konkrét individuum egy túlhaladható közvetítő mozzanattá fokozódik le. Még a szubjektum lázadása sem jelent kiutat, „hiszen ha az egyes szubjektum lázad, az nem eredményez számára mást, mint a „boldogtalanság tudatát”, vagyis a rendszer elleni lázadás is része a rendszernek, lázadása révén nemhogy nem fog kitörni abból, hanem lázadása is annak igazolásául szolgál.”<sup>27</sup> A rendszer belülről kifelé zárt, a belső lázadás nem vihet a rendszeren kívülre, csupán egy visszacsatolást eredményez, amely nem több, mint egy újabb mozzanat, lépcsőfok a rendszer önmegismerő-önfelismerő működésében. Rendszeren belüli dialektikus mozgás, ahol a tézis a rendszer elfogadása, az antitézis a rendszer elleni lázadás, majd a visszacsatolással létrejön a magasabb szintű megőrizve-meghaladó szintézis.

A megélt emberi élettel mint egzisztenciával a maga „szabálytalanságaival” a rendszer nem számol. A lázadás kezelhető a rendszeren belül, a rendszer elutasítása viszont kívül esik a rendszeren. A létezés szabálytalan, paradoxon, értelmén kívüli, az ész számára megközelíthetetlen. „A létezés rendszere [*Tilværelsens System*] nem írható le. Akkor hát nincs ilyen rendszer? Egyáltalán nem ez a helyzet. Ez még csak nem is következik abból, amit mondtunk. Maga a létezés rendszer – Isten számára, de nem lehet rendszer egyetlen egzisztáló [*existerende*] szellemre nézve sem. Rendszer és lezárttság megfelelnek egymásnak, de a létezés ennek éppen az ellentétje.”<sup>28</sup> Gyenge szerint Kierkegaard megoldása, „ha az alap paradigma változik meg, mégpedig gyökeresen, azaz az egyes létező egzisztencia önállóságát mindenek fölé helyezi és kimondja az alaptételt, hogy «az egyes magasabb rendű, mint az általános»...”<sup>29</sup> A létezés mint egyéni egzisztencia szubjektív, értelemmel megragadhatatlan, paradoxon, nem objektivizálható, nem megragadható, nem elemezhető. Kierkegaard szubjektivizmusa – illeszkedve a német romantika korkritikájához – egyben tiltakozás a felvilágosodás korában gyökerező személytelen objektivizmus ellen is. A szubjektív megközelítést nem lehet rendszerbe foglalni, tételekkel, igazság-kritériumokkal, szabályokkal és tézisekkel leírni.

Kierkegaard az első filozófus, aki az egyén egzisztenciális léthelyzetét állítja vizsgálódásának középpontjába, az egzisztencialista filozófia előfutárának tartják. De ha egy filozófus nem rendszert ír le, nem téziseket alkot, még tanításokat sem kíván átadni, akkor mi az, amit egyáltalán közölni akar? És hogyan? Kierkegaard megoldása az egzisztenciális léthelyzetek bemutatása-elemzése az ironikus közvetve-közvetlen közlés eszközével. Az első

27 GYENGE 2007, 94.

28 *UNSCIENTIFIC POSTSCRIPT* 1846/1992, 118.: „A system of existence [*Tilværelsens System*] cannot be given. Is there, then, not such a system? That is not at all the case. Neither is this implied in what has been said. Existence itself is a system – for God, but it cannot be a system for any existing [*existerende*] spirit. System and conclusiveness correspond to each other, but existence is the very opposite.”

29 GYENGE 2004a, 100.

alkotói korszakban a Kierkegaard által megjelenített léthelyzetek alapvetően két csoportra oszthatók: az általános csoportban a mindenki által ismert, valószínűleg megélt, bárki életében közvetlen tapasztalattal megtapasztalható állapotok találhatók – pl. szerelem, csalódás, csábítás, házasság stb. – a *Vagy-Vagy* lapjain; a második csoport az általánost felülíró *egyes* állapotai, tipikusan Ábrahám a *Félelem és reszketésben*. Az egyes létállapotainak bemutatásához Kierkegaard a Bibliához fordul, de honnan máshonnan vehetne alapanyagot az általános emberi létállapotok bemutatásához a szubjektivitás hirdetője, mint saját életéből, létállapotaiból?

Garff a '90-es évek elején kezdi bevezetni a bio-gráfia kifejezést Kierkegaard kapcsán, később ezt veszi át Gyenge is. Garff azzal indokolja a bio-gráfiai olvasat létjogosultságát, hogy „Kierkegaard – hasonlóan a csábító Johannes esetéhez – nem csak úgy *beszél*, mint egy könyv, hanem ő maga is egy könyv. Másként szólva, hogy milyen benyomást nyerünk szerzőnkéről, azt az határozza meg itt, hogy ő miként szövegezi meg sajátos impresszióit, élményeit, többé-kevésbé drámai konfliktusait. Kierkegaard esete azonban nem egyszerűen annyi, hogy egy ember írás révén autentikus „Én”-t kíván teremteni. Meglátásom szerint olyan szubjektum esete is egyúttal, aki implikálódik az írásban, s ezért van Kierkegaard csaknem valamennyi olvasatának biográfiai tendenciája. [... A]z élet és az írások nem pusztán befolyásolják, hanem valójában létre is hozzák egymást: a valóság írásba megy át, az írás pedig megvalósul.”<sup>30</sup> Garff Kierkegaard-olvasata ezért „abban a sajátos értelemben biográfiai, hogy egyszerre lát kapcsolatot és elválást élet és írások között.”<sup>31</sup> Éppen ezt a ketősséget szeretné Garff azzal is hangsúlyozni, hogy kötőjelet használ a «bio-gráfia» szóban.

Gyenge értelmezésében: „Kierkegaard ugyanúgy éli filozófiáját, ahogy filozófiája is teljes mértékben áthatja életét. ... Nem tehetjük meg tehát, hogy Kierkegaard filozófiáját illetően ne foglalkoznánk személyével, életével, ne próbálnánk ezt az ízig-vérig korára reflektáltan élő embert mint *embert* megérteni. ... jelen esetben a biográfia nem pusztán életleírás, ismertetés, még kevésbé abból táplálkozó megértés, hanem kísérlet a személyiség megszólaltatására, az a szemléletmód, mely egységben látja – Kierkegaard szemléletének megfelelően – a *megszólaltatást* és a *megszólaltót*, az írást és az író. ... *Bio-gráfia* – abban az értelemben is, ahogy az *élet* magát a *művet* jelenti. Vagy az élet és én folyamatos egymásba íródását, a megkülönböztetetlen megkülönböztetését.”<sup>32</sup>

Kierkegaard nem egyszerűen leírja a saját történetét, nem önéletrajzot ír, vagy konkrét eseményeket mutat be, hanem kétszeresen reflektálva reagál egzisztenciális léthelyzeteire. Bio-gráfia, ahogy Kierkegaard életét visszafejtik az írásaiból – az életmű biográfiai utalásai nélkül összeállított biográfia nem lenne sokkal hosszabb, mint az alapvető adatok felsorolása; Kierkegaard biográfiájának érdekessége pont abban van, ami az életműből olvasható ki. És bio-gráfia, ahogy Kierkegaard felhasználja saját élete eseményeit, érzéseit, vívódásait, önelemzéseit az egzisztencia különböző stádiumai, a variációk, nézőpontok, élethelyzetek

<sup>30</sup> GARFF 1994, 130.

<sup>31</sup> GARFF 1994, 131.

<sup>32</sup> GYENGE 2004a, 1–2.



megrajzolásához. Bio-gráfia abban az értelemben is, ahogy az általánost leírja, élet-rajz, élet-leírás, az általánosban élő emberek életének felvázolása, és bio-gráfia az *egyes* élet-rajza is, bemutatása azokon a léthelyzeteken keresztül, amelyek az egyest *egyessé* teszik.

Nézzük először az általánost: szinte képtelenség a *Diapszalmata* elejét nem bio-gráfiaként olvasni. Nem csak a költőről szólót, aki a kínokat szép muzsikába képes fordítani: „...inkább disznópásztor lennék Amagerbrón, kit megértene a disznók, semmint költő, kit félreértene az emberek”<sup>33</sup>; hanem az ilyeneket is: „...a boldogság csak a bűnön keresztül pillantható meg”, „egy bizalmas barátom van – a búskomorságom.”<sup>34</sup> Ha figyelmesen olvasunk, az egyes bekezdések csak lazán vagy egyáltalán nem kapcsolódnak egymáshoz. Hangulatok, életérzések, vágyak és kétségek töltik ki a sorokat, kusza egymásutánban. Kierkegaard életét ismerve úgy tűnik, mintha naplójának egyes bejegyzései lennének egymás mellé rakva (van, ami tényleg szerepel a naplójában is, pl. a polifokális látásmód<sup>35</sup>). De ne tévesszük szem elől, hogy amikor a könyv megjelent, még senki nem olvashatta Kierkegaard naplóbejegyzéseit, a Regine-afféron kívül az általános közönség szinte semmit nem tudhatott a lelkiéletéről. Kierkegaard saját megfogalmazása szerint a *Vagy-vagy* megírásával az általános esztétikai és etikai bemutatása mellett szeretne a Regine-ügynek egy konkrét értelmezést is adni, összességében mégsem önvallomás ez. Az egyes bekezdések még csak nem is az azokat éppen író Kierkegaardra vonatkoznak, hanem az általa korábban megélt létállapotokra. Például az, hogy 25 éves korára odáig jutott, hogy a lélek halhatatlanságára egyetlen bizonyítékot sem tudott felhozni,<sup>36</sup> nem jelenti feltétlenül azt, hogy 4 évvel később, a sorok lejegyzésekor sem tud ilyet. De szerintem mindezek mellett is adekvátabb az a megközelítés, hogy a kétszeresen reflektált személyiség felhasználja az általa ismert/átélt pszichológiai állapotokat az olvasó *közvetlen* megszólítására. Az az egyes, akit immanensen, közvetlenül meg akar szólítani, csak magára ismer valamelyikben, úgy érzi, rokonlélekre talált és kíváncsivá válik, a másik mit élt meg, hová jutott a hasonló úton.

Az *Eksztatikus előadás* a megint csak nyilvánvaló bio-gráfiai utalások mellett leginkább a rendszer erőteljes tagadása, Kierkegaard bio-gráfiával támad a rendszer ellen. De Kierkegaardban az (is) a csodálatos, hogy Hegel ismerete nélkül is megragadhatja az olvasót, miközben az esetleges hegeliánus olvasó számára egyenesen arculcsapásként hathat. Hegel Szelleme tézisekre és antitézisekre válik, hogy aztán az ellentéteket magasabb szinten szintetizálja az önmegismerés-önfelismerés útján. Legyen a tézis a házasság, az antitézis a nem-házasság. Hogyan szintetizálhatja ezt az egyén? Ha viszont fellázad a rendszer ellen, legfeljebb a boldogtalan tudatig juthat el. A rendszer nem alkalmazható a szubjektumra. A szubjektum nem rendszer, hanem egyedi döntések, kusza érzelmek és paradoxonok szerteágazó labirintusa. Hogy a kedves olvasó még jobban elveszítse a fonalat, vagy végre megtalálja azt, *A közvetlen erotikus stádiumok Semmitmondó bevezetésében* Hegel pozitívan jelenik meg; vagy ironikusan: Hegel, aki túl sok mindent söpört ki a rendszerből – csak

33 VAGY-VAGY 1843/2005, 23.

34 VAGY-VAGY 1843/2005, 24.

35 NAPLÓJEGYZETEK AA–DD 1837–39/2006, 112.

36 VAGY-VAGY 1843/2005, 37.

olvasat kérdése, hová tesszük a hangsúlyt.<sup>37</sup> De a lényeg talán nem is Hegel helyzete, hanem bármi: műalkotások, festészet, szobrászat, zene, szerelem, erotika, érzékiség (és akár Hegel és a filozófia, szellemi élvezetek) stb. – esztétika, ami megérinti és táncba hívja az esztétikai stádiumban élőket. Az élvezetek kavalkádja több szinten át, a közvetlen élvezetektől fokozatosan halad az élvezetek reflexiójáig, ahol „a közvetlen élvezet továtúnik, és most már csupán az élvezet feletti reflexió jelenti az élvezetet.”<sup>38</sup> Természetesen Kierkegaard-t olvasni is egy az élvezetek közül. Ha az ironikus módszer elérte a célját, az olvasó elkezd belemélyedni az olvasottba, az adott léthelyzetbe, a cselekménybe. A dráma szereplőjévé válik, nem csupán néző, hanem együtt-alkotó, a magánszínház pszichodráává alakul.

Míg Kierkegaard az általánost a mindenki által megélhető léthelyzetekkel mutatja be, az egyes olyan léthelyzetekben jelenik meg, amelyekben a feltétel nélküli keresztény istenhít sorsdöntő szerepet játszik. Az egyes bio-gráfiájára jó példa az *Előhang* és az Ábrahám dicsérete a *Félelem és reszketés*ből – az általánosban racionálisan értelmezhetetlen áldozat variációi, majd Ábrahám élete, Ábrahám hite *belülről*, immanensen. Nem az ismert történet egyszerű leírása, se nem biblíamagyarázat, hanem egy egzisztáló Ábrahám bemutatása. Az olvasó pedig újra átéli, emlékezik és értelmez.

Innen már közvetlenül adja magát az önreflexió, a szembenézés azzal, hogy az én értelmezéseim valójában rólam szólnak és nem Kierkegaard-ról, a *készítések* működnek. Álláspontom szerint az is egyfajta bio-gráfia – bár Kierkegaard-ral ellentétben sokszor reflektálatlan –, hogy ebből a szerteágazó, sokrétű, rengeteg értelmezést megengedő életműből az adott olvasó éppen mit és hogyan olvas ki. Ha az esztétikai stádiumon túljutunk, és Kierkegaard-t legalább etikai szinten tudjuk olvasni, az önértelmezés és létértelmezés megkerülhetetlenné válik, legfeljebb reflektálatlan marad, megbúvik a háttérben, mint egy búvópatak vagy az a bizonyos vízi szellem, aki ahelyett, hogy valahogy – bárhogy – csábítana, végig ott kuksol a tenger fenekén. Ha a szembenézés, a reflexió megtörténik, akkor Kierkegaard reményei szerint nem állunk meg, a reflektált szubjektum elindul a szókratészi úton a negatív eredmény felé. Az esztétikai és az etikai között lévő ugrást az etikai stádium önreflexiójának kellene követnie, ahol a tanuló felismeri önnön nem-igaz voltát. Ez adhat kiindulási alapot az igazság kereséséhez, ami Kierkegaarnál a vallási, az igaz kereszténység felé fordulás. Az útnak ezt a szakaszát hivatottak támogatni az Épületes beszédek.

A bio-gráfia ezek alapján három rétegből tevődik össze:

1.) Kierkegaard biográfiája az életmű tükrében: az életrajz homályos pontjait az írott anyag alapján próbáljuk meg visszafejteni. Ez a visszafejtés az alapja annak, hogyan értelmezzük Kierkegaard életének kulcsfontosságú eseményeit, és ezek alapján mit gondolunk magáról a szerzőről.

<sup>37</sup> VAGY-VAGY 1843/2005, 53.

<sup>38</sup> VAGY-VAGY 1843/2005, 106.

2.) Az életmű értelmezése a biográfia tükrében: egzisztenciális kérdésekről lévén szó, az, hogy mit gondolunk a szerzőről, nagyban meghatározza, hogyan értelmezzük a léthelyzeteket bemutató műveit és magukat a bemutatott léthelyzeteket. Kierkegaard életét ismerve már szinte lehetetlen őt attól teljesen elvonatkoztatva olvasni.

3.) Az olvasó azon biográfiája, amely úgymond az olvasás alatt 'íródik', amennyiben ez az olvasás immanens és szubjektív; valamint az az olvasói biográfia, amely általában reflektálatlanul megbújjik az életrajz és a művek értelmezése mögött.

## *Életrajzi áttekintés a szerzői munkásság tükrében*

Kierkegaard a *Szerzői tevékenysége*méről 1848-tól haláláig több részletben írta meg, többször átdolgozta, végül a posztumusz közlés mellett döntött, így a könyv csak 1859-ben jelent meg. Ebben a *Lezáró tudománytalan utóirat*ot fordulópontként nevezi meg, mint írói munkásságának valós-fizikai és szellemi közepét. A korábbi közlési módokhoz viszonyítva a *Lezáró tudománytalan utóirat* (a kapcsolódó *Filozófiai morzsák*hoz hasonlóan) köztes helyet foglal el: bár szerzőként Johannes Climacust jelöli meg, kiadóként S. Kierkegaard jegyzi a könyvet. A *Lezáró tudománytalan utóirat* mellékletében adja közre az *Első és utolsó nyilatkozatot*, amiben hivatalosan is felvállalja az álneves művek szerzőségét.

Bio-gráfiai szempontból összevetve Kierkegaard életének eseményeit és a szerzői munkásságot, az az álláspontom, hogy bár az 1850-es évekből visszatekintve valóban a *Lezáró tudománytalan utóirat* a munkásság közepe, de megjelenésekor, 1846 februárjában ezt a művet az *Első és utolsó nyilatkozattal* megtámogatva az esztétikai-etikai-filozófiai szerzői tevékenység valós lezárásának szánta. A *Lezáró tudománytalan utóirat* egyben átmenet a vallásiba, mivel ez (a hivatkozott *Filozófiai morzsák*hoz csatlakozva) már konkrét vallási kérdéseket is elemez, de nem teológiai megközelítésben. Ezt az ívet folytatva és egyben befejezve a ténylegesen utolsó darab az immár merőben vallási *Épületes beszédek különböző szellemben* lett volna. Az életrajzi adatokból és a naplóbejegyzésekből kiindulva gondolom úgy, hogy Kierkegaard biztosra vette, nem fogja betölteni a 34. életévét. Ezen mély meggyőződése motiválta és vezette az első alkotói korszakban, az 1847. május 5-e előtti időszakban.

A legtöbb, Kierkegaard életével foglalkozó szerző megemlíti, hogy milyen szegényes volt Kierkegaard magánélete.<sup>39</sup> Gyenge némi iróniával így foglalja össze: „született ekkor és ekkor, szerette Reginét ekkor és ekkor, sokat írt, nem sok figyelemről kísérve, elutazott két-szer Berlinbe, majd meghalt ekkor és ekkor.”<sup>40</sup> A Regine-szál mellett a másik életrajzi elem, amire még a legrövidebb biográfia is kitér, Søren kapcsolata az apjával, Michael Pedersennel, aki 1838. augusztus 8-án halt meg. Az apa és a legkisebb fia kapcsolatának meghatározó voltát Kierkegaard életművében értelmetlen vitatni. Az bizonyosan kijelenthető, hogy Søren

<sup>39</sup> Kivéve Garff, aki majdnem 600 oldalnyi bio-gráfiát írt erről a szegényes életről.

<sup>40</sup> GYENGE 2004b, 1.

tudott a jütlandi pusztáról és az isteni büntetésre vonatkozó apai teóriáról: Michael Pedersen hosszú élete nem áldás, hanem átok, végig kell néznie, ahogy gyermekei sorra meghalnak, még 11 évvel fiatalabb feleségét is túléli. Isten elátkozásának történetét Søren egy 1846. februári naplóbejegyzésben részletesen leírta. Bátyja, Peter Christian ugyanezt a bejegyzést 1865-ben sírva olvasta vissza,<sup>41</sup> tehát magáról az átok történetéről ő is biztosan tudott, ezt támasztja alá naplója és a 1870-es években Frederik Petersen professzorral folytatott levelezése is, valamint azon állítása, hogy ő is élvezte apja bizalmát. De semmi nem támasztja alá, hogy Peter Christian az átkon kívül más apai bűnről, vagy a konkrét büntetés mikéntjéről is tudott volna. Søren is nyíltan írt bátyjának az átokról, de a hozzá kapcsolódó teóriát mintha csak akkor osztaná meg vele először, amikor bátyja gratulált 34. születésnapjához: „Most már nem kell attól tartanom, hogy megriasztalak, ha elmondom, annak idején elcsodálkoztam, hogy 34 éves lettél. Mind apa, mind én bizonyosak voltunk benne, hogy a családból senki nem éri meg ezt a kort. Egyébként bármennyire is eltérő véleményen voltunk is apával, bizonyos elméleteink lényeges elemei megegyeztek egymással, ilyenkor apa szinte lelkesen hallgatott, mert élénk fantáziámmal képes voltam beszélgetéseinkben vakmerő képet festeni az elméletről és következményeiről. Különös, hogy apában éppen az volt meg leginkább, amire a legkevésbé gondolt, igen, a fantázia, igaz, komor fantázia. Tehát 34 év volt a határ, és apának mindenünket túl kellett volna élnie. De nem így történt – hiszen már harmincötödik életévemet taposom.”<sup>42</sup> Ha Peter Christian is tudott volna a 34. életévhez tartozó határról, akkor Sørennek nem kellene félve megjegyeznie, hogy ő és az apa is Peter Christian halálát várták. Esetleg Peter Christian azt a verziót ismerhette, hogy az apa átka miatt büntetésképp minden gyermek meghal valamikor, még az apa életében, beteljesítetlen földi életet hagyva maga után.

A „kibővített átok” gondolatkörét Garff veti fel. Søren 1838. május 5-én töltötte be a 25. életévét, nagykorúvá vált, majd naplójába május 19-én írta be: „leírhatatlan öröm”. Aztán augusztus 8-án meghalt az apa, és Garff szerint ebben az időszakban, közvetlenül a halála előtt árult el valamit a fiának, ami gyökeresen megváltoztatta a fiú hozzáállását a saját életéhez. Szerinte ehhez az eseményhez kapcsolódik a híres és sokat vitatott „nagy földindulás” naplóbejegyzés is. Az addig a kicsapongó ifjú szerepét játszó, tanulmányait közben egyre jobban elhanyagoló ifjú megfogadja, hogy befejezi a tanulmányait és komolyan veszi a teológiai pályát.

Garff szerint Michael Pedersen beavatta a fiát valami nagyobb titokba, mint a jütlandi átok. Szifilisz-teóriáját a *Stádiumok az élet útján* elemzésére építi fel. Garff szerint Kierkegaardnál a lepra a szifilisz megfelelője, a „Bűnös?” – „Nem bűnös?”-ben leírt kereskedő történetét és az *Egy leprás önvizsgálatát* veszi alapul. Garff elmélete a kereskedő története alapján egy fiatalkori ballépésre épít, az apa feltételezett kicsapongására. Szerinte ez magyarázza az apa késői nőülését (várt, hogy megjelennek-e a tünetek) és Søren félelmét is a házasságtól, mivel Garff szerint attól tartott, hogy örökölhette a betegséget. Viszont ha Søren apja szifiliszos lett

41 GARFF 2004, 105.

42 GARFF 2004, 106. (Kiemelés tőlem.)

volna, akkor nem valószínű, hogy hét gyerekéből egyiken sem jelentkeznék semmilyen tünetek és később nyolc egészséges unokája születik. Ha az apa a szifiliszről félt és Ane-val bűnbe esett, akkor valószínűleg nem tetézte volna a bűnét még hat gyermek nemzésével, tovább növelve a szifilisz továbbörökítésének veszélyét. Valamint, ha Michael Pedersen a szifiliszről félt, akkor miért csak Sørent terhelte ennek súlyával? Két lányát és legidősebb fiát sem tartotta vissza a házasságtól. Maga Søren is az apja halála után több mint két évvel, már biztosan a Garff által vélelmezett titok ismeretében kéri meg Regine kezét.

Hannay szerint<sup>43</sup> Ane nem kívánt terhessége a közös magány egy óvatlan pillanatában kezdődött. Ha az *Egy lehetőség kereskedőjét* tényleg bio-gráfiailag olvassuk, ide is beilleszthetjük. Ekkor a kereskedő görbe éjszakája nem egy fiataalkori látogatás a bordélyházba, hanem Ane teherbe ejtése. Ebben az esetben az, ami az apa lelkiismeretét terhelte, nemcsak egy házasságon kívüli szexuális kapcsolat, hanem az (esetleg nem teljesen józan) háziúr akaratának érvényesítése a kiszolgáltatott cselédén. Michael Pedersen a kényszerházassággal egy időben felhagyott a kereskedőélettel, visszavonult és teológiai tanulmányoknak szentelte magát, a házasságban spártai szigorot tartott. Különösebb pszichologizálás nélkül is belátható, hogy az apát bűntudat gyötörte, vezekelt. Közben lassan összebékültek Ane-val, rendeződött a kapcsolatuk, sorra születtek meg a gyermekek. Michael Pedersen úgy érzi, a gyermekkori átka miatt megkapott mindent az evilágon – vagyont, családot, megbecsülést –, de elvesztette azt, ami igazán fontos, a túlvilági életet, az üdvösséget. A vagyon nem fontos, azt nem vihetjük magunkkal a halálba, de szeretett gyermekei üdvössége már létfontosságú. Az apa mindent megtett, ami szerinte ahhoz kellett, hogy gyermekei ne eshessenek hasonló bűnbe. Søren egyik vallás-etikai művében írja le ezt a bio-gráfiai szálát: neki kimaradt Kiszűz, az angyalok és a fokozatos gyermeki megközelítés, belenövés a kereszténységbe. Helyette az apa a bűnösség kérdéskörét és a Megfeszített Krisztust tanította neki kisgyermek kora óta.<sup>44</sup> 1822-ig talán hihetőnek tűnt, hogy a szigor, az elvonultság és a teológia felé fordulás elegendő engesztelés lesz. A rövid békeség után a 11 éves Maren Kirstine megbetegedett és 14 évet szenvedett 1822-ben bekövetkezett halála előtt. Közben a második fiú, Søren Michael 1819-ben mindössze 12 évesen egy ártatlannak tűnő baleset miatt meghalt. Mondhatnók – ahogy valószínűleg Søren is mondogatta az apjával folytatott beszélgetések során –, ebben még nincs semmi különleges, a gyermek (és felnőtt) halandóság az élet része volt. De aztán tíz év múlva tragédiák sorozata sújtja a családot. Michael Pedersen az 1832–34-ben gyors egymásutánban bekövetkező halálesetek miatt, gyermekei és felesége elvesztésének kapcsán idézhette fel újra, hogy házassága hol kezdődött. Ezért hitte az apa, hogy gyermekei idő előtt halnak meg, közben viszont Michael Pedersennek élnie kellett és végignézni szerettei halálát – nemcsak a gyermekei, hanem a nála jóval fiatalabb felesége és egyetlen házasságba lépett fia szeretett Mariájának a halálát is. Ebben az időszakban Søren megtudhatott valami családra vonatkozó titkot, amivel talán még az apja sem volt teljesen tisztában. Valamit, ami az egész családot érinti, nem csak az apát, és amit nem feltétlenül közvetlenül az apa mond el neki. Bio-gráfiai olvasatban erre utalhatnak a *Vagy-Vagy Az antik tragikum visszfénye*

43 HANNAY 2003, 35.

44 Idézi DÉVÉNY 2003, 15.

*a modern tragikumban* című fejezetének utolsó oldalai onnan, hogy „A mi Antigonénkkal más a helyzet.”<sup>45</sup> – Csupán cseréljük ki Antigonét Sørenre. Vagy eszünkbe juthat Ábrahám, ahogy az utolsó variációban bal keze ökölbe szorul, meginog, és Izsák ezt meglátva elveszti a hitét. Álláspontom szerint a „nagy földindulás” bejegyzés az aranyszegélyes ívpapíron erre vonatkozik, az átok és a konkrét büntetés elméletet nem az apa, hanem a beavatott fiú kerekíti teljes egészé: Isten feláldozta egyetlen fiát, hogy megváltsa az emberiséget a bűneitől. Michael Pedersen gyermekei nem élhetik túl a krisztusi kort a családot sújtó büntetés miatt: „Akkor a nagy földindulás, a rettenetes fordulat hirtelen rákényszerített, hogy minden jelenségnek új, tévedhetetlen magyarázatot adjak. Akkor megsejtettem, hogy apám élemedett kora nem isteni áldás, sokkal inkább átok; hogy családjunk kiváló szellemi képességei csak arra jók, hogy felkavarjuk egymást; akkor éreztem a halál csöndjét növekedni körülöttem, amikor apámban megláttam azt a szerencsétlent, aki mindnyájunkat túléli, olyan volt, mint a sírkereszt saját reményeinek sírján. Súlyos bűn nehezedett a családra, az Isten büntetésének le kellett sújtania rá; el kellett tűnnie, Isten hatalmas kezének el kellett törölnie, kiirtani, mint egy sikertelen kísérletet, és csak nagyritkán leltem enyhülésre a gondolatban, hogy apámnak a vallás vigaszát kellett nyújtania nekünk és azzal nyugtatnia, hogy még nyitva áll előttünk egy jobb világ, ha ebben mindent el is veszítettünk, ha itt az a büntetés sújt is bennünket, melyet a zsidók kívántak ellenségeiknek: hogy még az emlékünket is töröljék el, hogy soha ne találhassanak ránk.”<sup>46</sup> A lejegyzés pontos dátuma ismeretlen, a papíron szerepel egy „25 évesen” megjegyzés. Garff a „nagy földindulás” eredetét közvetlenül az apa halála előtti időszakra teszi, és kiváltójának az apa vallomását tartja. Ennek ellentmondanak az apa halála előtti hónap naplóbejegyzései, a megbékélés Søren és az apja között.<sup>47</sup> Elméletem szerint a bejegyzés a Maria halála körüli időszakra vonatkozhat, tehát 1837 második felévére, amikor Søren kedélytelen, beteges, visszavonult. A 25. életévre és nem a 25. születésnap utáni, az apa halálát megelőző hónapokra, ahová Garff teszi. Ekkor tudhatott meg még valamit apja életéből, ami kerekké tette számára a család szomorú történetét és bizonyossá az isteni büntetést. Ez után, 1838 májusában érte Sørent a „leírhatatlan öröm” – az isteni szeretet bizonyossága, majd augusztus elején meghalt az apa és Søren ezzel lélegzethez jutott. Furcsán hangzik ez egy apa elvesztésekor, kivéve, ha az apa halála áldozat életben maradt fiaiért: Søren egyik naplóbejegyzésében azt írja, apja idős kora ellenére még évekig élhetett volna, halálát érte, Sørenért hozott áldozatnak tekinti (és ha az apa halála valóban áldozat az átok megtöréséért, akkor az Peter Christianért is szól, hiszen az apa legidősebb fia 33. születésnapja után alig egy hónappal hal meg). Az átok megtörésének érzetét erősíti, hogy Peter Christian, bár 1837 januárjában alig élte túl a tifuszt, 1839. július 6-án betöltötte a 34. életévét.

A „leírhatatlan öröm” leírása így hangzik: „Létezik egy leírhatatlan öröm, mely ugyanúgy lángra gyújtja a szívünket, ahogy az apostolok is minden ok nélkül örömujjongásban törnek ki: 'Örüljete az Úrban mindenkor; ismét mondom, örüljete'. – Nem valami miatt

45 VAGY-VAGY 1843/2005, 156.

46 GARFF 2004, 102.

47 NAPLÓJEGYZETEK AA-DD 1837–39/2006, 116–118.



érzett öröm, hanem a lélekből fakadó kiáltás, 'a szív mélyéből fakadó ujjongás': 'öröm által örülök, örömömből, benne, vele, nála, rajta és örömöm által' – mennyei refrén, mely hirtelen megszakítja énekünket; szellőként hűsítő üdítő öröm, a passzát fuvallata, mely Mamré felől fúj örök hajlékunk felé./ Május 19. délelőtt fél 11".<sup>48</sup> A megtérés-élményt valószínűsíti, hogy pietista minta szerint pontosította a dátumot, rögzítette a pillanatot és a hűsítő fuvallat a Mamré felől fúj – itt találkozott Ábrahám Istennel és hallhatta ígéreteit.<sup>49</sup> Az én bio-gráfiámban a megtérés-élmény egyenesen levezethető az azt megelőző sötétségből: Søren régóta él az apai átok terhével, amelyet 1837-ben megtetéz a 34. éves korhatárral. A kilátástalanságban, a kétségbeesésben addig lehet fuldokolni, míg az Én nem reflektál saját helyzetére: ha elfogadom az Isten elátkozását és a családot sújtó csapásokat Isten büntetéseként, akkor ezzel egyidejűleg teljes mértékben elfogadtam Istent. A keresztény Istent (nem az intézményesült kereszténységet és végképp nem a dán hivatalos államegyházat), megbocsátó és megváltó Istent, aki örömet és békét ad, ha felé fordulok és nem a véges létem kreálta csapdákban vergődöm. A külső és idegen rendszer helyett, ahol a szubjektum csupán egy zárójelezhető mozzanat, a valódi hit és a keresztény létmód a megélés, az immanencia; rendszerek és szabályok helyett a paradoxonok elfogadása. A hit lovagja átugrotta a szakadékot Isten és ember között, mert sem a szigorú keresztényi nevelés, sem a teológiai tanulmányok nem jelentik szükségszerűen azt, hogy az egyén 'éli' is a kereszténységet, belsőleg megéli, egyes egzisztenciája részévé, igaz alapjává válik. Számomra az is nehezen fogadható el, hogy ha a „leírhatatlan öröm” egy megtérés-élmény (ezt Garff is így értelmezi), akkor ez után bármi képes még „nagy földindulás”-t kiváltani. A világ tehát kitágult, az átok addig rá nehezedő hatalmas tömege végtelennek tetsző energiává alakult. Søren vagy ezért, vagy (mint ahogy azt tudni vélük) a haldokló apjának tett ígérete miatt visszatért az egyetemre, hogy befejezze a tanulmányait.

Az általam javasolt kronológia szerint közvetlenül a „nagy földindulás” előtti hónapokban lép a történetbe Regine Olsen kisasszony. Kettejük kapcsolata és történetüknek a művekben megjelenő reflektáltsága a bio-gráfiai szemléletnek gazdag táptalajt biztosít, ezért szükségesnek érzem, hogy itt egy részletesebb kitérő következzen. Søren 1837. május 8-án találkozik először Reginével, de az akkor 14 éves lány még nem tesz rá mély benyomást (ellentétben Reginével, aki naplójában megemlékezik a Sørennel való találkozásról). Érthető Kierkegaard érdektelensége, mivel Garff szerint éppen vendéglátó barátja, Rørdam testvérebe, a 22 éves, „gyönyörű és józan” Bolette-be szerelmes.<sup>50</sup> Søren a naplóbejegyzései alapján küzd az érzelmeivel, hánykolódik, szenved, bár vonzalma Bolette-hez kölcsönösnek tűnik. Talán ez nem is olyan meglepő, ha figyelembe vesszük búskomorságát és hogy saját korai halálára számít. Még említ egy Rørdamnál tett látogatást 1837. július 9-én, aztán a napló elhallgat és Regine (1849-ben utólagosan leírt) eljegyzéséig (1840. szeptember 8.) nincs közvetlen bejegyzés kettejük kapcsolatáról, csak Søren vívódásai jelennek meg 1838 végétől.

48 NAPLÓJEGYZETEK AA-DD 1837–39/2006, 119.

49 GARFF 2004, 99.

50 GARFF 2004, 132.

Itt kanyarodnék vissza Maria 1837. július 18-án bekövetkezett halálának hatásához. Søren 1836-ban már biztosan tudott apja első, tragikus véget ért házasságáról „imádozt feleségével.”<sup>51</sup> Most a legidősebb fiúgyermek hasonló körülmények között, még rövidebb idő alatt vesztette el a vidám napsugárként ragyogó Mariát. A két eset valószínűleg apában és fiában is összezsengett, talán ennek kapcsán került sor egy olyan beszélgetésre vagy eseményre, amely végül a „nagy földinduláshoz” vezetett.<sup>52</sup> A naplókából egyértelműen kiderül, hogy 1835–36-ban Søren mindent elkövetett, hogy meggyőzze apját a családot sújtó átok értelmetlenségéről. Aztán ekkortájt történt valami, ami őt is meggyőzte, és a 34. éves korhatár megszabására készítette. Bolette eltűnik a naplókából, Regine közvetlenül nem jelenik meg bennük (bár Regine „hiánya” lehet utólagos, tudatos szerkesztés is, amikor Kierkegaard már számított rá, hogy naplói egyszer nyilvánossá válnak – az utolsó Rørdam-bejegyzést is többször áthúzta, hogy olvashatatlan legyen). Aztán 1838. május 19-én Sørent „leírhatatlan öröm” éri, és élete újabb fordulatot vesz, 1838 nyarán megfogalmazódik benne a házasság gondolata is. 1838. október 11-én a szerelem születéséről ír,<sup>53</sup> 1839. február 2-i naplójegyzete dicshimnusz zeng a lányhoz (bár vívódik az érzelmeivel, összességében nem a felhőtlen szerelmes megnyilvánulásait olvashatjuk).<sup>54</sup> Később, 1849-ben így emlékszik vissza erre az időszakra távirati stílusban: „Már atyám halála előtt eldöntöttem, hogy feleségül veszem. Atyám meghalt. Vizsgára készültem. Egész idő alatt hagytam, hogy léte összefonódjon az enyémmel. [...] 1840 nyarán teológusi záróvizsgát tettem. Aztán meglátogattam Reginét, majd Jütlandra utaztam; talán már ekkor megpróbáltam magamhoz láncolni, távollétemben ugyanis könyveket kölcsönöztem a családnak, és az egyikben volt egy rész, amelyre felhívtam a figyelmüket. – Augusztusban tértem vissza. Az augusztus 9-e és szeptember közötti napokban igyekeztem egyre közelebb kerülni hozzá.”<sup>55</sup> Tehát 1838 nyarán eldöntötte,<sup>56</sup> hogy Reginét elveszi, és az azt követő két évben fokozatosan közel is került hozzá, mígnem 1840. szeptember 8-án megkérte a lány kezét.

Bio-gráfiáról lévén szó, idézzük fel a történetekhez a *Vagy-vagyot*: „Házasodj meg, meg fogod bánni; ne házasodj meg, azt is meg fogod bánni; házasodj vagy ne házasodj, mindkettőt meg fogod bánni; vagy megházasodsz, vagy nem, mindkettőt megbánod...” Az *Eksztatikus előadás* talán leggyakrabban idézett első sorai. Véletlen-e, hogy az első felmerülő kérdés a házasság? A *Vagy-vagy* nagyobbik részét Kierkegaard Berlinben írja meg – röviddel azután,

51 GARFF 2004, 261.

52 Olyan sok teória született már Kierkegaard szerelmével és szakításával kapcsolatban, hogy bennem is felmerült még egy spekulatív lehetőség, némileg illeszkedve Garff szifilisz-teóriájához. 1794-ben Michael Kierkegaard üzleti sikerei csúcán elveszi Kirstine Røyet, aki két éven belül gyermekáldás nélkül meghalt. 1836-ban Peter Christian elveszi Elise Marie Boisent, aki házasságának első évében elhunyt. Sørenben és az apjában az is felmerülhetett, hogy a család biztos kihalásához az isteni átok a szeretett feleségekre is lesújthat a korai, gyermektelen halál formájában.

53 NAPLÓJEGYZETEK AA–DD 1837–39/2006, 125.

54 BRANDENSTEIN 2005, 49.

55 GARFF 2004, 133.

56 Megj.: Itt visszautalnék a „nagy földindulásra”. Ha valóban a „leírhatatlan öröm” után és az apa halála előtt történt, ahogy Garff feltételezi, akkor ez azonos időszakra esne azzal, amikor Søren Regine elvételét elhatározta. Nehezen hihető, hogy Søren a „nagy földindulás” közben házassági terveket szövöget. De ha a „nagy földindulás” korábban volt, akkor a házassági tervek nem sokkal a „leírhatatlan öröm” és a fellelegzés után fogalmazódtak meg. Nem valószínű, hogy az „atyám halála előtt” lényegesen korábban lenne, mivel 1837. május 8-án találkoztak először, Bolette szalonjában, és az apa 1838. augusztus 9-én halt meg.

hogy 1841. október 11-én véglegesen szakított Regine-vel. Egy 1853-as naplórészletből<sup>57</sup> és az Emil Boesennel folytatott levelezéséből kiderül, hogy a *Vagy-vagy* megírásának egyik mozgatórugója pont a szakítás és Kierkegaardnak az a törekvése, hogy megutáltassa magát Regine-vel. Lukács szerint<sup>58</sup> ez maga a gesztus, ami kifejezi Kierkegaard életét. Kierkegaard odáig megy, hogy amikor Peter Christian felajánlja, tisztázza Regine családjával, hogy az öccse nem egy gazember, Søren főbelövéssel fenyegeti meg.<sup>59</sup> Kierkegaard szerint a házasság bizalmon alapul. „Ha meg akartam volna értetni magam, rettenetes dolgokba kellett volna beavatnom: apámhoz fűződő viszonyomba, mélabújába, a legbelül tanyázó örök éjszakába, az eltévelyedésekbe, vágyakba és kicsapongásokba, amelyek Isten szemében talán nem is olyan égbekiáltók; a tévelygéseket a szorongás okozta, és vajon kiben kereshettem volna támaszt, amikor tudtam, vagy inkább éreztem, hogy az egyetlen ember, akit valaha csodáltam tartásáért és erejéért, megingott.”<sup>60</sup> Nem hiszi, hogy más – főleg egy fiatal lány, ha mégannyira szereti is őt – el tudná viselni azt a süllyt, amit ő magában hordoz. Hannay elemzi,<sup>61</sup> hogy a házassági eskü része az őszinteségi fogadalom – és Søren fogadalma mindenképp tönkretenné kettejük házasságát. Ha betartja, és valóban őszintén megnyílik Regine-nek, akkor a lány elveszíthet mindent, amiért Søren beleszeretett. Ha viszont Søren meg akarja kímélni őt, akkor nem lehet őszinte vele, ami viszont az egyházi eskü megszegését jelentette volna számára. Itt újra megidézném Søren Antigoneját, aki tudja az apa titkát, és „ha most élő emberre bízna rá, szegyenbe hozná apját; életének az lesz az értelme számára, ha annak szenteli, hogy töretlen hallgatásával mindennap, a napnak szinte minden órájában megadja neki a végtisztességet.”<sup>62</sup> Majd tegyük meg a korábban már emlegetett cserét, legyen Søren = a lány, Regine = a férfi, Michael Pedersen = Oidipusz: „A férfi tudja, hogy szeretik, és bátran támadni készül. Természetesen csodálkozik a lány tartózkodásán; észreveszi, hogy egészen különös nehézségeknek kell lenniük, melyek azonban mégsem lehetnek legyőzhetetlenek a számára. Számára az a legfontosabb, hogy meggyőzze a lányt, mennyire szereti, sőt hogy életének is vége, ha szerelméről le kell mondania. Szenvedélye végül már majdnem valószínűtlenné lesz, de ugyanakkor egyre találékonyabb is az ellenállás miatt. Minden szerelmi vallomásával növeli a leány fájdalmát, minden sóhajával egyre mélyebben fúrja szívébe a bánat nyílát. Egyetlen eszközt sem hagy kihasználatlanul, hogy megindítsa őt. Mint mindenki, ő is tudja, hogy mennyire szereti a lány az apját. Oidipusz sírjánál találkozik vele a lány, ide menekült, hogy könnyítsen szívére, itt átadhatja magát apja utáni vágyakozásának, bár még ez a vágyakozás is fájdalommal vegyül, mert nem tudja, hogyan fog vele ismét találkozni, hogy vajon tudatában volt-e saját bűnösségének, vagy nem. A férfi meglepi őt, apja iránt érzett szeretetére hivatkozva könyörög neki, észreveszi, hogy milyen rendkívüli hatással van ez a lányra, tovább folytatja, mindent ettől az eszköztől remél, s közben nem tudja, hogy ezzel éppen önmaga ellen cselekedett.”<sup>63</sup>

57 Idézi DÉVÉNY 2003, 42.

58 LUKÁCS 1910. In: Nyugat 6. szám.

59 GARFF 2004, 141. és Hannay, 2003, 159.

60 U.o.

61 HANNAY, 2003, 155.

62 VAGY-VAGY 1843/2005, 157.

63 VAGY-VAGY 1843/2005, 159.

Brandenstein szerint<sup>64</sup> a kettejük között meglévő szellemi színvonalkülönbség riasztotta meg Kierkegaard-t (talán a király és a szegény lány története alapján a *Filozófiai morzsákból*, vagy egy utalás alapján *Az ismétlésből*, amely szerint az ifjú túlnőtt a lányon és már nincs szüksége rá<sup>65</sup>). Én viszont nem hiszem, hogy Kierkegaard első pillantásra a fiatal Regine szellemi képességeibe szeretett bele, márpedig valami ilyesminek kellett volna történnie ahhoz, hogy Kierkegaard később csalódhasson a lányban. Igen, Kierkegaard eszményítette Reginét, de nem a szellemét, hanem pont a könnyedségét, a fiatalságát, a „lányságát”; nem szellemi társat keresett benne, hanem életörömet. Ugyanakkor végül mégis a Regine iránti szerelem és a szakítás nyitotta meg Kierkegaard-t – ez adott neki egy olyan forrást, amiből az esztétikai művei bőven táplálkoznak (próbáljuk meg a *Vagy-vagy*-ot – de akár bármelyik művét az első alkotói korszakból – elképzelni a Regine-reflexiók nélkül...), ettől lett költő és nem egyszerűen vallásos író. Garff szerint Kierkegaard bevallotta Boesennek, hogy nem férj akar lenni, hanem író – szerinte „az esztétikai olyan bűn elkövetésére készítette, ami sem etikailag, sem vallásilag nem igazolható.”<sup>66</sup> Gyenge hasonló vélemény tükrében mutatja be a „költői egzisztenciát”.<sup>67</sup> Nem tudok egyetérteni: szerintem Kierkegaard akkor választotta volna az esztétikait, ha enged a Regine iránt érzett szerelmének és az lett volna az etikai döntés, ha kétségei ellenére elveszi Reginét. Kierkegaard a szakítással nem az esztétikai vagy az etikai között választott, hanem a vallásit akarta követni. Felmerül még, hogy a többszörsen reflektált Kierkegaard miért pont Boesennek vallotta volna be a valós indítékot. Boesen a barátja volt, az egyetlen valóban közeli bizalmas barátja, ez igaz. De Gødwardot is a barátjának nevezte, és róla kifejezetten írja, hogy ha nem lett volna újságíró, ő lehetett volna az a személy, akihez igaz barátsággal fordult volna.<sup>68</sup> Jens Finsteen Gødward Kierkegaard álneves írásainak, *Corsaren* cikkeinek szerkesztője és kiadói strómanja volt, Kierkegaard évekig gyakorlatilag naponta találkozott vele, Gødward közvetlen közletről követte végig az itt vizsgált művek alakulását. De az igazságot ő sem tudta, Kierkegaard tartott tőle, hogy egyszer kibújik belőle az újságíró, és ez felülírhatja a barátot. Kierkegaard pedig azt akarta, hogy a közvélemény csak az általa megköltött „valóságot” ismerje. Mivel Kierkegaard tökéletesen el akarta hitetni mindenkivel, hogy ő csak játszott Regine-vel, felmerül a lehetőség, hogy Boesen sem volt kivétel. Boesent gyermekkorra óta ismerte, tudta róla, hogy írói ambíciókat táplál. Kierkegaard Boesennek írt levelei és Boesen feljegyzései ismertek, ha vele őszinte Kierkegaard, akkor valószínűleg már rég megoldódott volna a rejtély.

Gyenge szerint<sup>69</sup> Garff azon állítása, hogy Kierkegaard már eleve Isten jegyese volt, óriási ostobaság. Ugyanakkor számomra nem meggyőző az érvelése, miszerint Kierkegaard-t „ez az igazán komolyan vett viszony döbbsenti rá, hogy teljességgel alkalmatlan mindenféle kötöttségre, s főként a polgári értelemben vett olyan szörnyűséges elkötelezettségre, amilyen a házasság, mert képtelen arra, hogy bárkihez hozzáláncolja az életét.”<sup>70</sup> Annyiban igaza van

64 BRANDENSTEIN 2005, 51.

65 *AZ ISMÉTLÉS* 1843/2014, 16.

66 GARFF 2004, 154.

67 GYENGE 2008, 112–115.

68 CHRONOLOGY 1996.

69 GYENGE 2007, 34.

70 GYENGE 2007, 34.

Gyengének, hogy Kierkegaard tartott attól, hogy a Regine-vel kötendő házasság megköti személyiségének egyes részeit, és mint már említettük, Søren számára elképzelhetetlenül mély őszinteséget kívánt volna meg. Ugyanakkor az eljegyzés felbontásának tényét saját maga számára megcáfolva, haláláig csak Regine-hez kötődött, soha nem merült fel benne egy másik kapcsolat lehetősége sem. Mi ez, ha nem teljes és végzetes elkötelezettség? Søren Regine iránti kötelezettségénél csak egy erősebb létezik: az Isten iránti elkötelezettsége. A halálos ágyán így beszél erről Emil Boesennek: „... itt a vég imádkozz értem, gyors és könnyű halálomért. Megtörtem... Tövissel a testemben élek, ahogy Pál apostol; képtelen voltam átlagemberként viselkedni, elhatároztam hát, hogy nekem rendkívüli feladatom van; és megpróbáltam tőlem telhetően a legjobban végrehajtani; játékszer voltam a Gondviselés kezében, aki elhajított, hogy mások hasznára legyek [...]. Ez állt közém és Regine közé is; azt hittem, változtathatok rajta, de nem voltam rá képes, így hát véget vetettem viszonyunknak. [...] Megérdemelte Schlegelt, először megértettük egymást, de akkor én mindent összezavartam. Sokat szenvedtünk” (itt aztán nagyon kedvesen és szomorúan beszélt Regine-ről), „attól féltem, ő kormányoz majd; nem így történt, és most Nyugat-Indiában kormányoz.”<sup>71</sup>

Kierkegaard 1841 nyarán leadta doktori munkáját *Az irónia fogalmáról, állandó tekintettel Szókratészra*, készült a védésre, és elkezdte írni a *Vagy-vagyot*. Minden arra mutatott, hogy a tehetséges ifjú tanulmányait befejezve, biztos anyagi háttérrel készen áll a házasságra szerelmével. Ehelyett augusztus 11-én Kierkegaard egy levélben visszaküldte Regine-nek az eljegyzési gyűrűt. Hogy pontosan mi történt, azt csak Kierkegaard tudja, ő maga így írt erről 1849-ben: „Amikor nekikezdtem a *Vagy-vagynak* (mellesleg nagyjából betűre pontosan egy oldal volt meg belőle, nevezetesen néhány diapszalmata; az egész könyv tizenegy hónap alatt készült el, mégpedig először a második rész), potenciálisan a valaha megtapasztalt legmélyebb vallási hatás ért. Olyan mélyen megrendültem, hogy minden porcikámban megértettem, lehetetlen rátalálnom arra a higgadt és biztos középútra, amelyen az emberek többsége vezeti az életét: vagy belevetem magam a kétségbeesésbe és az érzékiségbe, vagy egyedül és kizárólag a vallást választom – vagy a világ mégpedig iszonyú léptékben, vagy a kolostor.”<sup>72</sup> A *Vagy-vagy* tisztázatát Gjørdward 1842. június 12-én adja át a kiadónak. A ’tizenegy hónappal korábban’ e szerint 1841 júliusa, és Kierkegaard alig pár héttel később visszaküldi az eljegyzési gyűrűt Regine-nek. Kierkegaard ekkor áthidalhatatlan szakadékot lát a házasság és az általa elképzelt vallásos élet között. Ha figyelembe vesszük, hogy biztosan hitt abban, hogy nem fogja betölteni a 34. életévét, akkor ezt úgy is értelmezhetjük, hogy az életéből hátralévő éveket vagy Regine-nek és a szerelemnek, vagy az életküldetésének szenteli. 1843-ban már így ír erről az időszakról: „Ha hittem lett volna, Regine-nél maradtam volna. Istennek hála és köszönet, ezt végre beláttam. Azokban a napokban közel voltam ahhoz, hogy elmém megháborodjon. [...] Isten a tanúm, hogy ő volt egyetlen vágyam. Isten a tanúm arra is, mennyire vigyáztam, hogy emléké ne homályosítsa el a feledés. Azt hiszem, ez idő óta más fiatal lánnyal egyetlen egyszer sem beszéltem.”<sup>73</sup> A fenti gondolatot folytatva,

<sup>71</sup> GARFF 2004, 557.

<sup>72</sup> SZERZŐI TEVÉKENYSÉGEMRŐL 1851/2000, 36.

<sup>73</sup> Idézi DÉVÉNY 2003, 18–19.

Søren abban nem hitt, hogy a kettő együtt is megvalósítható, hogy – ahogy máshol írja – Isten képes begyógyítani a búskomorság sebé<sup>74</sup>, és ő boldogan élhet Regine mellett úgy, hogy közben életfeladatának szenteli magát. Az életküldetés fontosságát már 1835-ben<sup>75</sup> említi: „... meg kell értenem a küldetésemet, azt, hogy tulajdonképpen mit is kíván *tőlem* az Isten; meg kell találnom az igazságot, az én igazságomat, az *eszmét*, melyért kész vagyok élni és meghalni.”<sup>76</sup> 1838 nyarára megtalálta azt az igazságot, azt a küldetést, amiért érdemes élnie és meghalnia. Søren képtelen volt átlagemberként viselkedni, elhatározta hát, hogy neki rendkívüli feladata van; és megpróbálja a tőle telhetően a legjobban végrehajtani; játékszer a Gondviselés kezében, hogy mások hasznára legyen.<sup>77</sup>

A pontos történetet valószínűleg senki sem fogja már rekonstruálni. A fentiekkel azt a nézetemet kívántam alátámasztani, hogy Søren biztosan tudott az átokról és a 34. életév előtti halál az ő elképzelése volt. Ezért *teljesen biztos volt benne, hogy ő sem fogja megélni a 34. születésnapját*.<sup>78</sup> Ez egy olyan lényeges tény, amely fontossága felett elsiklanak az elemzők. Talán a tanulmányok elhanyagolása, a vélt vagy valós tévelygések, a hosszú vidéki elzárkózások, és bizonyos értelemben a szakítás is mind összefüggenek azzal a kétségbeesett tudattal, hogy *a halál biztosan idő előtt ragadja el*. A halál állandó és konkrét tükre előtt az evilági dolgok könnyen tűnnek értelmetlennek, feleslegesnek. És könnyen át lehet esni a másik végletbe is, az élvezetek – a látszat – hajszolásába, mert a kaszással a nyomunkban teljes szívvel nem lehet élvezni semmit. A hétköznapi életben, az általánosban az ember a halált úgy kezeli, mint valami távoli, őt nem is igen érintő dolgot, vagy egyáltalán nem kezeli, eszébe sem jut. Egészen más úgy élni, hogy a szükségszerűen és túl hamar bekövetkező halál biztos tudata kitölti minden percünket. Ez a tudat lehet a legvégző kétségbeesés – a súlytalanság, a viszonylagosság – és a végtelen tetterő kiváltója is – mert minden pillanat végtelen súlyúvá válik. Főleg, ha az illető tudja – tudni véli – hogy pontosan mennyi ideje van, és azt is tudja, hogy mit akar a rendelkezésére álló idő alatt megvalósítani. Ebből a szempontból az alkotói korszak 1842. október 11-én kezdődik, a szakítással. A dialektikus mozgás utolsó pszeudonim darabja, a *Lezáró tudománytalan utóirat* alig két hónappal a 33. születésnapja előtt jelent meg. Az *Első és utolsó nyilatkozatban*, a könyv végén nem csak felvállalta a pszeudonim művek szerzőségét, hanem megköszöni a Gondviselésnek ezt a négy és negyed évet,<sup>79</sup> és el is búcsúzik az álnevektől. Ez is azt támasztja alá, hogy a saját halálára készült. Legközelebb, több mint egy éves szünet után, 1847. március 13-án adott ki épületes beszédeket (*Ophryggelige Taler i forskjellig Aand*), a *Szerzői tevékenységemről*ben leírtak szerint az egyetlen *merőben vallási* alkotást<sup>80</sup> a 34. születésnap előtt. Az 'életmű' teljes, lezárt egész.

74 Idézi DÉVÉNY 2003, 24.

75 Megj.: Az 1835–36-ra datált AA, 1–22 naplójegyzetek nyelvezete, költőisége és a finom utalások, valamint az összefüggések kibontása azt a benyomást kelti, hogy a jelenleg olvasható változat az eredeti bejegyzések alapján vagy jóval később, visszamenőleges reflexióban született, vagy eleve a valós történetek költői megformálása. Hasonló életrajz-alapú fikcióra utal a CC, 13 az elhalálozott bátyról: a levél-szerkezet, a valós életnek nyilvánvalóan ellentmondó leírások, pl. az elhunyt bátynak felesége volt (lásd: NAPLÓJEGYZETEK AA-DD 1837–39/2006, 72–73.).

76 NAPLÓJEGYZETEK AA-DD 1837–39/2006, 21.

77 GARFF 2004, 557. Kierkegaard Boesennek adott válasza alapján. (Kiemelés tőlem.)

78 Ezt említi Hannay is, de nem fejt ki az okokat, csak a családi tragédiákra utal. Hannay 1982, 3. „Søren came firmly to believe that he himself would not live to be more than thirty-three.”

79 SZERZŐI TEVÉKENYSÉGEMRŐL 1851/2000, 10.

80 SZERZŐI TEVÉKENYSÉGEMRŐL 1851/2000, 16.



Garff is megemlíti, hogy a *Lezáró tudománytalan utóíratot* valóban lezárásnak szánta, de nem indokolja, hogy miért. Pedig részletesen leírja, mennyire megdöbben és összezavarodott Kierkegaard, amikor betöltötte a 34. életévét. Még az anyakönyvét is kikérte és leellenőrizte, hátha tévedés történt. Mindent erre tett fel, minden mozdulatát ez irányította: *meg fog halni a 34. születésnapja előtt*. 1846-ban a naplója szerint részletesen rendelkezik arról, hogyan alakítsák át a családi nyughelyet a temetése után. Teljesen átrendeztetné a sírhelyet, ahol apja, annak első és második felesége, valamint a két fiatalon elhunyt testvére nyugszik. A részletes rendelkezések végül így fejeződnek be: „... a táblát is támasszák a sírkőnek. / Egyengessék el a hantot és szórják be pázsitfűvel, csak a négy sarkot és egy egészen kicsi foltot hagyjanak szabadon. A sarkokba kis török rózsabokrokat ültessenek, azt hiszem, így hívják ezeket, olyan egészen apró, sötétvörös rózsákat. / Ily módon azon a táblán (amelyik a nagy, lapos kövön áll, rajta megboldogult nővérem és bátyám neve) elegendő hely marad az én nevemnek:

Søren Aabye, született 1813. május 5-én, meghalt –

és egy kis vers is ide kerülhet, melyet petit betűtípussal írjanak:

*A szűk idő betelt,  
S fölébe hágtam,  
Elmúlt, mi elkevert,  
A rút viszályban,  
Most rózsák szirma hull  
Rám, itt lakom  
Háborítatlanul:  
Ó Krisztusom.”<sup>81</sup>*

## Epilógus

Jelen tanulmányt olvasva felmerülhet, hogy a megállapítások sokszor erősen szubjektívek. Ez a szubjektív értelmezés lesz önmegértéssé, ahogy Johannes Climacus mondja a *Filozófiai morzsákban*, ráeszmélés önnön nem-igaz voltomra, ahol „e tudati aktust illetően érvényes az a szókratészi nézet, mely szerint a tanító pusztá késztetés, bárki legyen is, legyen akár egy isten; mivelhogy tulajdon nem-igazság voltomat csakis én fedezhetem fel saját magam révén, mert csak ha én fedezem fel, tárul fel, előbb nem, tudja bár az egész világ.”<sup>82</sup> Ilyen késztetésként kell hát kezelni Kierkegaard műveit, tanító késztetésként, amely a szöveg értelmezése és megértése mellett önmegértéshez is vezethet. Kierkegaard a bába, aki Szókratész nyomán haladva továbbviszi a *maieutika* művészetét, nem tételeket, rendszert vagy filozófiát tanít, hanem rávezet arra, hogy a tanuló maga ébredjen rá az igazságra.

<sup>81</sup> Idézi GARFF 2004, 576.

<sup>82</sup> FILOZÓFIA MORZSÁK 1844/1997, 22.

Én nem állítom, nem állíthatom, hogy ez a tanulmány az igazság birtokában lenne, mert 'objektíven' szemlélve az értelmezéseket nem maradhatott más terület a szerző számára, csupán a szubjektív értelmezés. De meg kell jegyeznem, hogy eme szubjektív értelmezések alapja egyben egy sajátos objektivitás-kritika is, kétszeresen reflektáltan Kierkegaardra és e sorok szerzőjére.<sup>1</sup>

## Irodalomjegyzék

### *Søren Aabye Kierkegaard felhasznált művei*

NAPLÓJEGYZETEK AA-DD 1837–39/2006. Heller Ágnes, Bacsó Béla, Niels Jørgen Cappelørn, Czakó István, Gyenge Zoltán, Nagy András (szerk.) – Soós Anita (ford.), Pécs: Jelenkor.

AZ IRÓNIA FOGALMÁRÓL 1841/2004. *Az irónia fogalmáról, állandó tekintettel Szókratészra.* In: Heller Ágnes, Bacsó Béla, Niels Jørgen Cappelørn, Czakó István, Gyenge Zoltán, Nagy András (szerk.) – Soós Anita, Miszoglád Gábor (ford.): Søren Kierkegaard Művei, 2. kötet, Pécs: Jelenkor.

VAGY-VAGY 1843/2005. Boros Gábor, Gyurgyák János (szerk.) – Dani Tivadar (ford.), Budapest: Osiris Kiadó.

AZ ISMÉTLÉS 1843/2014. Gyenge Zoltán (ford.). Szeged: Ictus, 1993; 2. kiad.: Budapest: L'Harmattan, 2008; 3. kiad.: Pécs: Jelenkor.

EIGHTEEN UPBUILDING DISCOURSES 1843–44/1992. In: *Kierkegaard's writings*, V. Szerk. és ford. Hong, Howard V., Hong Edna H., Princeton: Princeton University Press.

A SZORONGÁS FOGALMA 1844/1993. Ford. Rácz Péter, Budapest: Göncöl.

FILOZÓFIA MORZSÁK 1844/1997. Pesti Zsuzsa (szerk.) – Hidas Zoltán (ford.), Budapest: Göncöl.

STÁDIUMOK AZ ÉLET ÚTJÁN 1845/2009. Heller Ágnes, Bacsó Béla, Niels Jørgen Cappelørn, Czakó István, Gyenge Zoltán, Nagy András (szerk.) – Soós Anita (ford.), Pécs: Jelenkor.

UNSCIENTIFIC POSTSCRIPT 1846/1992. Concluding Unscientific Postscript to Philosophical fragments. In: *Kierkegaard's writings*, XII, Volume I–II. Szerk. és ford. Hong, Howard V., Hong, Edna H., Princeton: Princeton University Press.

SZERZŐI TEVÉKENYSÉGEMRŐL 1851/2000. Gulyás Gábor (szerk.) – Hidas Zoltán (ford.), Debrecen: Latin Betűk Alapítvány Kiadó.

<sup>1</sup> NAPLÓJEGYZETEK AA-DD 1837–39/2006, 21. lábjegyzete: „Hasonló jelenséggel találkozunk, mikor a megismerést és eredményeit hibásan értelmezzük, hiszen objektív eredményeket emlegetünk, miközben megelégedünk róla, hogy a filozófus tulajdonképpen felettebb szubjektív.”

## További irodalom

- BRANDENSTEIN 2005. Brandenstein Béla: *Kierkegaard*. Budapest: Kairosz Kiadó.
- CZAKÓ 2001. Czakó István: *Hit és egzisztencia – tanulmány Søren Kierkegaard hitfelfogásáról*. Budapest: L'Harmattan.
- DÁVID 2002. Dávid István: „Önértés és a szöveg igazsága” In: Tonk Márton – Veress Károly (szerk.): *Értelmezés és alkalmazás – hermeneutikai és alkalmazott filozófiai vizsgálódások*. Kolozsvár: *Scientia*, 11–34. old.
- DÉVÉNY 2003. Dévény István: *Søren Kierkegaard*. Máriabesenyő – Gödöllő: Attraktor Kiadó.
- GARFF 1994. Garff, Joakim: „Kierkegaard – egy bio-gráfia” In: Nagy A. (szerk.): *Kierkegaard Budapesten, A kierkegaard-hét előadásai 1992 december 1–4*. Budapest: Fekete Sas Kiadó, 127–148. old.
- GARFF 2004. Garff, Joakim: *SAK – Søren Aabye Kierkegaard – Életrajz*. Pécs: Jelenkor.
- GYENGE 1999. Gyenge Zoltán: „Az inkognitó” In: *Gond*, 1999. 18–19. sz. 13–19. o.
- GYENGE 2004a. Gyenge Zoltán *Kierkegaard élete és filozófiája c. akadémiai doktori értekezésének tézisei* [[http://www.c3.hu/~prophil/profi051/gyenge\\_tezis.html](http://www.c3.hu/~prophil/profi051/gyenge_tezis.html), megtekintve: 2016. 02. 29.].
- GYENGE 2004b. Gyenge Zoltán *válasza Kierkegaard élete és filozófiája c. akadémiai doktori értekezésének opponensi véleményeire* [<http://www.c3.hu/~prophil/profi051/gyenge.html>, megtekintve: 2016. 02. 29.].
- GYENGE 2004c. Gyenge Zoltán: „A közvetett és közvetlen közlés – Kierkegaard és a nyelv” In: Neumer Katalin (szerk.): *Minden filozófia „nyelvkritika” I. – Nyelvfilozófia Locke-tól Kierkegaardig*. Budapest: Gondolat.
- GYENGE 2007. Gyenge Zoltán: *Kierkegaard élete és filozófiája*. Máriabesenyő – Gödöllő: Attraktor Kiadó.
- GYENGE 2008. Gyenge Zoltán: *Az érzelmek esztétikája*. In: Kierkegaard S. A. – Soós Anita, Gyenge Zoltán (ford.): *Az ismételtség*. Budapest: L'Harmattan.
- HANNAY 1982. Hannay, Alastair: *Kierkegaard*. London, Boston, Melbourne and Henly: Routledge & Kegan Paul.
- HANNAY 2003. Hannay, Alastair: *Kierkegaard – A biography*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HELLER 2004. Heller Ágnes: *Opponensi vélemény Gyenge Zoltán Kierkegaard élete és filozófiája c. akadémiai doktori értekezéséről* [<http://www.c3.hu/~prophil/profi051/heller.html>, megtekintve: 2016.02.29.].

- LUKÁCS 1910. Lukács György: „Søren Kierkegaard és Regine Olsen” Budapest: *Nyugat* 1910. 6. szám [<http://www.epa.oszk.hu/00000/00022/00052/01398.htm>, megtekintve: 2016.02.29.].
- NAGY 2011. Nagy András: *Az árnyjátékos – Søren Kierkegaard irodalomtörténet, eszme-történet és hatástörténet metszéspontján.* Budapest: L'Harmattan.
- NIGG 2007. Nigg, Walter: *Søren Kierkegaard – a költő, vezeklő és gondolkodó.* Budapest: Kairosz Kiadó.
- PÜSPÖK 2010. Püspök Sarolta: *Søren Kierkegaard teológiájának súlypontjai.* Kolozsvár: Egyetemi Műhely Kiadó – Bolyai Társaság.
- SOÓS 2000. Soós Anita: *A narráció mint a csábítás eszköze Søren Kierkegaard Ismétlés c. művében* [<http://www.c3.hu/~prophil/profi003/KIERK20.htm>, megtekintve: 2016.02.29.].
- VAJDA 2000. Vajda Mihály: *Filozófia mint elbeszélés – Emlékezet és ismétlés* [<http://www.c3.hu/~prophil/profi003/VAJDA.html>, megtekintve: 2016.02.29.].

### Internetes források

- CHRONOLOGY 1996. Chronology of Søren Kierkegaard's Life. Based on the catalogue of the exhibit „Kierkegaard. The Secret Note”, The Round Tower, Copenhagen, May 6 – June 9, 1996, arranged by Niels Jørgen Cappelørn and Joakim Garff. – The Royal Library, National Library of Denmark, Copenhagen University Library [<http://www.kb.dk/en/nb/tema/webudstillinger/sk-mss/tidstavle/index.html>, megtekintve: 2016.07.29.].
- J. F. Giødwad (1811–1891) – The Royal Library, National Library of Denmark, Copenhagen University Library [<http://www.kb.dk/en/nb/tema/webudstillinger/sk-mss/samtidige/2forfatterskab/gioedwad.html>, megtekintve: 2016.07.30.].

ILIÁS-NAGY KATALIN

## *Isten halálától az akarat születéséig az örökkévalóság körforgásában*

*Friedrich Nietzsche Így szólott Zarathustra  
című műve alapján*

Friedrich Nietzsche kora társadalmának és az egész emberi civilizációnak a legalapvetőbb értékeit kérdőjelezte meg, majd ezek alapjait hamisnak találva, életét minden érték átértékelésének szentelte. Nézeteit legradikálisabban az „Isten halott!” gondolatával fogalmazta meg, majd meghirdette az embert felülmúló ember (*Übermensch*) eszméjét és az örök visszatérés tanát. Filozófiájának ezt a három alapfogalmát ugyan lehet külön-külön is tárgyalni és értelmezni, ám teljes mértékben nem választhatóak el egymástól. Egymásból bomlanak ki és szoros egységet képeznek.

Hogy mit jelent embert felülmúló emberré válni? Milyen felelősséget vállalunk magunkra, és hogyan változik meg a helyzetünk abban az esetben, ha elfogadjuk Nietzsche filozófiáját? Hogyan lehetséges Isten halála? Képesek vagyunk még individuumként létezni egy ilyen megváltozott világban, vagy éppen ez teremti meg az önmegvalósítás lehetőségét?

Nietzsche az *Így szólott Zarathustra* című művében próbálta meg ezzel kapcsolatos nézeteit egy egységes rendszerré formálni, és ennek a műnek a helyes értelmezésével talán mi is válaszokat kaphatunk kérdéseinkre.

### *Így szólott Zarathustra*

Friedrich Nietzsche fő művének tekintette az *Így szólott Zarathustrát*. Egy olyan ajándékként szánta az emberiségnek, amelyet soha előtte nem kapott még. Olyan rajongással beszélt alkotásáról, mint apa a gyermekéről. Ez több volt, mint egy könyv, ő több lett általa, mint író. Médium lett, akin keresztül egy hatalmasabb akarat nyilvánult meg.

A *Zarathustra* célja, hogy felforgasson minden korábbi értékrendet, hogy olyan világot teremtsen, amelyben nincsenek kikövezett utak, hanem minden ösvényt magunknak kell kitaposnunk. A kérdés azonban az, vajon képes-e ez a mű betölteni a neki szánt szerepet?

Mert nem elég ledönteni a régi bálványokat, újakat is kell teremteni. Új értékeket, új célokat adni az embereknek. Nietzsche úgy vélte: nem az a lényeg, hogy mitől szabadulunk meg, hanem, hogy mit kezdünk a szabadsággal, mely a birtokunkba kerül.

Valójában Nietzsche ebben a műben alig mond olyat, amit már korábban ne fogalmazott volna meg, egyetlen gondolat azonban egész további életére rányomta a bélyegét, ez pedig az örök visszatérés tana. Ám, hogy mi is megértsük ennek jelentőségét, ahhoz előbb szembe kell néznünk Isten halálával, és Isten gyilkosával. Az új teremttővel. Önmagunkkal.

## Harc önmagunkért

Nietzsche filozófiája tulajdonképpen mindig valamivel való szembehelyezkedésének az eredménye. Legtöbbször, amikor életcélként tűzünk magunk elé, vagy megjelenik valamilyen jövőre irányuló akaratunk, azt fogalmazzuk meg, mi az, amit szeretnénk, ha megvalósulna. Ezzel szemben Nietzschénél mindig az elhatárolódás jelenik meg először és az „ezt nem akarom többé” gondolata. „Inkább meghalni, mint *itt* élni”.<sup>1</sup> Ez a reakció és folyamat figyelhető meg egész életében, munkásságában.

Apja lelkész volt Röckenben, anyja a szomszédos település lelkészének a lánya, Nietzsche maga is teológiai tanulmányokat folytatott. Családja nemcsak vallásos volt, hanem egész életüket Isten szolgálatába állították. Ezek után regénybe illő az, ahogy Nietzsche száznyolcvan fokos fordulattal háttal fordított addigi életének. Nem elégedett meg azzal, hogy egyszerűen elfordult a vallástól, hanem feladatának tekintette tagadni azt, megcáfolni tanításait. Az egész keresztény hitből kinövő modern társadalom alapjainak aláásását tűzte ki célul.

Nietzsche egészen fiatalon, huszonnégy évesen, egyetemi tanulmányainak befejezése előtt klasszika-filológia professzor lett Bázelen. Ám néhány évnyi munka és tudós élet után szembefordult a tudományos gondolkodással is, és megkérdőjelezte a tudományos igazságok szerepét, létjogosultságát. Megállapította, hogy a tudás gyarapodása és a boldogság fennállása között nincsen konstans kapcsolat. A tudományos igazságok nem adnak értelmet az ember életének. Később pedig azt is kimondta, hogy a technika fejlődése, a haladás eszméje nem járul hozzá az ember fejlődéséhez, inkább annak zsugorodását eredményezi.<sup>2</sup>

Nem feledkezhetünk meg a Richard Wagnerhez fűződő baráti viszonyáról sem, hiszen Wagner nem csak mentora, de példaképe is volt az ifjú Nietzschének. A folytatás azonban könnyen kitalálható: Nietzsche végül szembefordult mesterével is. „Az a barát, akinek a reményeit már nem tudjuk kielégíteni, inkább legyen az ellenségünk – így kívánjuk.”<sup>3</sup>

<sup>1</sup> ETE, 93.

<sup>2</sup> „[A] gép nem ösztönöz arra, hogy magasabbra törjünk, jobban csináljuk a dolgokat, művészek legyünk. *Tevékeny és egyformává teszi az embereket.*” Lásd ETE, 324.

<sup>3</sup> VI, 237.



Nietzschének ez az utolsó szakítás volt a legnehezebb elhatározása. Hiszen utólag megvallja *Ecce homo* című írásában: „szerettem Wagnert”.<sup>4</sup> Mégis el kellett fordulnia tőle. Nietzsche tettére többféle magyarázattal is szolgált. Például, hogy Wagner megtagadta régi nézeteit, amikor visszatért a keresztény eszmékhez, művészetében nem volt őszinte, és lealacsonyodott a németek szintjére, „birodalmi német lett”.<sup>5</sup> Csakhogy ezek nem magyarázatok, hanem kifogások. Valójában Nietzsche azért kellett elfordulnia Wagnertől, azért kellett ledöntenie saját bálványát, hogy visszatérhessen önmagához.

Nietzsche a döntő lépést, mellyel visszavonhatatlanul szembefordul addigi életével, az *Emberi – túlságosan is emberi* című művével teszi meg, ebben vállalja fel saját nézeteit, ez az első nyílt szembefordulása Wagnerrel. És Wagner éppen ennek a könyvnek a kézhezvételével egy időben küldi meg Nietzsche-nak a *Parsifal* egy példányát, a következő aláírással: „Friedrich Nietzsche-nak, a hű barátnak. Richard Wagner, egyházi tanácsnok”.<sup>6</sup> „Hihetetlen! Wagner vallásos lett...”<sup>7</sup> – mondja Nietzsche, de ugyanakkor meg is könnyebbül: most már nyugodt szívvel fordíthat hátat múltjának. A szakítás közös megegyezéssel született meg. Valójában ettől kezdve beszélhetünk Nietzsche-ről mint független filozófusról, és ezzel alapozza meg egzisztencia-filozófiáját. Ettől a pillanattól keresi a választ arra a kérdésre: „Hogyan lesz az ember azzá, ami”.<sup>8</sup> A valódi kérdés tehát többé nem az: mi az ember; hanem: ki vagyok én?

Mi történt itt valójában? Nietzsche rádöbrent, hogy nem a megfelelő helyen, nem a megfelelő körülmények között él. Hogy eddig mások életét élte, mások igényeinek akart megfelelni, és mások álmait váltotta valóra. Rádöbrent, hogy a vallás csak hitet követel, de nem biztosít számára valódi tudást, hogy a filológia nem adhat válaszokat élete nagy kérdéseire, hogy Wagner és köre nem segíti a fejlődését, hanem saját magától vonja el őt. Nietzsche ismét arra jött rá, mi az, amit nem akar többé. Rádöbrent arra, mi nem ő. Csakhogy más rájönni arra, mi az, ami már nem vagyunk és megint más létrehozni vagy megtalálni önmagunkat. Ekkor szembesült azzal Nietzsche, hogy eddig nem is kereste önmagát. Mivel mindig másoknak akart megfelelni, nem a valódi arcát mutatta a külvilágnak, álarcot kellett viselnie. Azonban a „színlelés tartós gyakorlása végül *természetté* válik: a színlelés végül megszünteti önmagát...”<sup>9</sup> Nietzsche kezdett azonosulni a szerepével.

Az *Ecce homo* című művében, visszatekintve régebbi önmagára, megérti, hogy betegsége, romló egészségi állapota<sup>10</sup> már az előtt jelezte neki ezt, hogy ő maga tudatában lett volna. És ugyanígy, betegségének köszönhetette azt is, hogy a hétköznapiak taposómalmából kiszakadhatott, s egy lépést hátrálva rápillanthatott életére és arra, amivé válni készült. Ez az elhatározás pedig az első lépés volt azon az úton, melynek végén nagybetűkkel ki volt írva: NIETZSCHE.

4 EH, 115.

5 EH, 42.

6 EH, 82.

7 EH, 82.

8 EH, 47.

9 VI, 214.

10 Nietzsche apja agylágyulásban halt meg, és Nietzsche-nél is jelentkeztek a betegség tünetei. Folyamatos fejfájása sokszor vont el a munkától, ám ugyanakkor sok igazságra éppen az így átélt szenvedés nyitotta fel a szemét. Ennek köszönhetette, hogy magányban kellett élnie, és ez a magány segítette ahhoz, hogy megismerje önmagát.

Amikor Nietzsche társadalmunk, kultúránk alapjait kezdi vizsgálni, arra jön rá, hogy hozzá hasonlóan a legtöbb ember olyan kötelességektől hajtva él és cselekszik, melyeknek létjogosultságáról nincs is megbizonyosodva. Hogy a legtöbben szintén nem valódi természetük szerint cselekszenek, hanem külső elvárásoknak akarnak megfelelni, s ezért előbb vagy utóbb mindenki felölti maszkját. Rájön, hogy az emberek hamisan ítélik meg önmagukat, hamis értékek szerint élnek, nem létező célok után futnak. Nietzsche szerencsésnek érezhette magát, hiszen betegsége egészen új perspektívát teremtett számára, mellyel képes volt kívülállóként rápillantani a világra, amelyben élt. Csakhogy megszokott szemléletmódunkból az ilyesfajta kimozdulás nem mindenki számára adatik meg.

Mi akadályozza meg az embereket abban, hogy kibontakoztassák önmagukat és beteljesítsék feladatukat? Őt magát mi gátolta meg ebben? Nietzsche életében az akadály egy olyan ideál volt, melyet nem érhetett el. Egy olyan ideál, amelynek csak az árnyéka uralkodott. Nietzsche gondolkodó volt, eddig mégis mások gondolatainak szentelte az életét. Nietzsche Nietzsche volt, de Wagnerré szeretett volna válni. Az emberiségnek öneszmélésre van szüksége, az emberiséget fel kell rázni több évszázada tartó álmából. Mi az ember, ha elvesznek tőle minden eszmét, minden külső szabályt? Ki vagyok én önmagamban? Tudunk meg, mi történik, ha az individuum szembe néz a végtelennel!

## Istennek meg kell halnia

„Isten halott”<sup>11</sup> – mondja Zarathustra csodálkozva azon, hogy az aggastyán az erdőben még nem hallotta ennek hírért. Isten halott? – lepődünk meg mi magunk is ezt a gondolatot olvasva. Hiszen, ha nem is hiszünk Istenben, mégiscsak egy Isten fogalmával átitatott világban élünk. Mit jelent ez? Mit akart ezzel Nietzsche mondani?

Nietzschének ez a gondolata már *A vidám tudomány* című művében is megjelenik. Ám itt sem mondja ki nyíltan, csak megkérdezi: nem hallottunk róla? Egy örült lámpással a kezében keresi Istent, s mikor kinevetik, elmondja: „Megöltük őt – ti és én! Gyilkosai vagyunk mindannyian”.<sup>12</sup> De az örült is tudja, hogy egy ilyen kijelentésnek következményei lesznek, létünket érintő kérdéseket vet fel. Ki adta a spongyát kezünkbe az egész láthatár letörléséhez? E vonalak nélkül mi lesz egész építőművészetünk? Lehetséges-e még az élet, a tett, a cselekvés úgy, mint azelőtt? Mi magunk megleszünk-e még? Megvannak-e még az ember létezésének alapfeltételei?

Hogyan lehetséges egyáltalán egy mindenható, örök entitás elmúlása? Isten és ember fogalma átalakul. Az az Isten, akinek képesek vagyunk a vesztét okozni, már nem lehet az az Isten, aki élet és halál ura. Az az ember, aki képes megölni létezésének első okát, már nem az az ember, aki kiűzetett a paradicsomból. Hogyan tette ezt? Mi által tett szert ekkora hatalomra az ember? És még ha képes is volt végrehajtani ezt a tettet, a legfontosabb kérdés: elég erős-e elviselni ennek következményeit?

<sup>11</sup> ÍSZ, 17.

<sup>12</sup> VT, 108.

Mást jelent azonban Isten halála az egyik, és mást a másik esetben. *A vidám tudományban* Nietzsche egyértelműen leírja, hogy a piacon ácsorgó emberek nem hittek Istenben, ezért is nevettek ki az őrültet. Úgy tűnik, ezek az emberek tényként kezelik, hogy Isten nem létezik. Ők még nem fogták föl, hogy ez az Isten valaha létezett, ez az Isten gyilkosság áldozata lett. Elvileg ők most szembesülnek saját tettükkel. Az őrült azonban kétségbe van esve, hiszen ő már látja Isten halálának a következményeit is, de még nem tudja a válaszokat saját kérdéseire. Csak annyit tud, valaminek Isten helyére kell kerülnie, különben egy olyan világban fognak élni, amelynek a közepén szakadék tátong. Ő nem a tettől vagy az eseménytől, hanem annak a következményeitől retten meg. Ezzel szemben Zarathustra már kész tények elé állítja hallgatóságát. Nála nem is az a hír, hogy Isten halott. Mintha azt feltételeznék, hogy ezt már biztosan tudják a piacon ácsorgó emberek. Ő ezért mindjárt a következményekkel kezdi, az embert felülmúló emberről kezd beszélni a tömegnek. És mintha az embereket sem érdekelné Isten halálhíre. De a kis emberek sértve érzik magukat a nagyság láttán.<sup>13</sup> Azzal, hogy Zarathustra az embert felülmúló emberről beszélt, a tömeg embereinek büszkeségét sértette meg. Ettől kezdve bármit is mondott, süket fülekre lelt.

De Nietzsche filozófiájában magának Istennek sem egyértelmű a szerepe. Márpedig ettől függ, hogy milyen következményekkel jár az „Isten halott” gondolatának kimondása. Nietzsche megvizsgálja azt a lehetőségét, hogy Isten valóban élőként létezett egykor világunkban. Megteremtette világunkat, felállította annak szabályait, kormányozta azt, majd valaminek hatására (ebben az esetben az ember iránt érzett részvét miatt) elpusztult. Vagyis az Isten által teremtett világ egy kiüresedett világgá vált.

Ebben az esetben Nietzsche szerint el kell gondolkodnunk azon, hogy lehetett-e egy ilyen Isten a jóság Istene? „Vajon a jóság Istene-e az az Isten, aki mindentudó és mindenható, de még arról sem gondoskodik, hogy teremtményei megértsék szándékát?”<sup>14</sup> Sokkal inkább egy kegyetlen uralkodó, akinek alattvalói szenvedésének látványa gyönyört okoz. Ha ez az Isten mindenható, miért nem tudja egyértelműen közölni magát?<sup>15</sup> Honnét a homály? Ez hitünk próbaköve? Annak ellenére, hogy semmilyen bizonyosságunk nincsen, mégis belevetjük magunkat az ismeretlenbe? Ha Istennek fontos, hogy az emberek higgyenek benne, akkor az emberekben meg kellene, hogy legyen a bizonyosság a létezését illetően. Ha az ember Isten teremtménye, akkor Ő teremtette olyaná, hogy nem hisz saját alkotójában.

A valóban létező Isten halálánál felmerül egy másik paradox gondolat is. Ha Isten mindenható (volt), akkor már a teremtés pillanatában tisztában kellett lennie egy ilyen jövő lehetőségével. Minden az ő akaratából történik. Ő hozta létre egy ilyen jövő feltételét, a világ és ember jelen állapotát. Vagyis halála időzített öngyilkosság volt! A teremtés pillanatában úgy alkotta meg az embert, hogy fejlődésének egyik foka teremtőjének elpusztítása legyen. Tehát Isten szándéka az örök élet elpusztítása volt. Azért teremtette meg a halandók világát, hogy az örökkévalóság és állandóság e képzete megszűnjön. Vagy már az ember megterem-

13 „[A] rendkívüliség megalázó rájuk, átlagemberekre nézve.” Lásd ETE, 224.

14 VI, 84.

15 IJR, 45.

tésének a pillanatában látta ezeknek a lényeknek a bűnösségét, és megfosztotta őket az örökkévalóság lehetőségétől. Esetleg képtelen volt szembenézni a tettével, képtelen volt megszereztebb lényeknek örökös szenvedését és pusztulását szemlélni, inkább belehalt a részvétebe. Így válhatott a szeretet Istenévé.

Ezek a kérdések azonban érvényüket veszítik, ha Nietzsche másik álláspontja felől vizsgáljuk meg a problémát. Nietzsche amellett, hogy Isten halálát kimondatja Zarathustrával, magának Istennek a valódi létezését is megkérdőjelezi. Ha Nietzsche aforizmáit megnézzük és rendszerezzük, több magyarázatát is találjuk annak, hogy miért is kellett bekövetkeznie Isten halálának. Többek között azért kellett a képzetének eltűnnie, mert valójában soha nem is létezett. A kérdés tehát az, hogy van-e egyáltalán bármi a szavak és dolgok mögött, amit eddig Isten megnyilvánulásának véltünk. Tehát nem az, hogy mi Isten, vagy mi Isten szerepe, hanem az, hogy miért volt szüksége az embernek Isten fogalmának a megalkotására, hogyan alakulhatott ki egy ilyen teremő képze?

Nietzsche azt mondja: „Az én feladatom: mindazt a szépséget és fenséget, amit a dolgoknak és képzelmenyeknek kölcsönöztünk, visszakövetelni mint az *ember tulajdonát és alkotását*... Az ember mint költő, mint gondolkodó, mint Isten, mint hatalom, mint részvét... Ez az ő legnagyobb, »önzetlensége«..., hogy nem tudja, és nem akarja tudni, hogy ő *teremtette*, amit csodál.”<sup>16</sup> Vagyis Isten nem más, mint az emberek elveszett lehetősége, az ember jobbik énjének kivételése. Az ember önmaga jobbik, szeretetre méltó részét kivetítette önmagából, és megalkotta egy olyan lénynek a képzetét, amely rendelkezik azokkal a tulajdonságokkal, amelyekkel az ember nem. Megteremt magának a halandó lényekkel szemben a tökéletes, örök létező képét, a szenvedéssel teli világgal szemben pedig felállítja annak ellentétpárját, az örök boldogság birodalmát. Ezzel az ember nem csak eredetére ad magyarázatot (teremtés), hanem választ kap szenvedéseinek okára (bűnös, ezért bűnhődik), létezése értelmére (próbatétel, átmeneti állapot) és jövőjére (örök boldogság vagy kárhozat).

Csakhowy Nietzsche szerint a világ ilyen szétszakításával bűnt követtek el az ételle szemben. Ellentéteket kovácsoltak ott, ahol azelőtt egység volt. A gyönyört és az életet szembeállították a szenvedéssel és a halállal. Márpedig a létezéshez mindkettő hozzátartozik. Ha az egyiket megtagadjuk, úgy tagadjuk a másikat is, vagyis az egészre mondunk nemet. Ezzel együtt az élet értelmét az ételen túlra helyezték, amivel az evilági létezését megfosztották jelentőségétől. Csakhowy ezzel az ember olyannak akarja a világot, amilyen né soha nem válhat, arra vágyik, ami aktuálisan nem lehet a birtokában. Nem az ételtől, hanem ettől a hiánytól fog szenvedni igazán.

Tehát Nietzsche szempontjából ember és Isten nem két különböző létező, hanem az ember két különböző megjelenése. Isten, akivé válni szeretne, aki belső hangként ellentmond a cselekvő embernek, hiszen az ember sokszor nem azt teszi, amit szeretne, hanem amire a helyzete kényszeríti. Fogalmat alkot énjének egy másik lehetőségéről is, aki hatalmas,

16 TATÁR 2000, 66.

aki a maga ura, aki uralkodik a többi lény fölött, aki önmagának szabja meg mi helyes és mi helytelen, önmaga számára állít fel célokat. Akinek elég hatalma van ahhoz, hogy saját tetteiről ítélkezzen. Akit nem rémiszt az élet végessége, az elmúlás és az élet végén tátongó semmi.

„A lét egy-egy tükrévé kell válnunk: Isten vagyunk kicsiben”<sup>17</sup> – írja Nietzsche egy fel nem használt töredékében. Minden tökéletesség, amit egy istenbe belevetítettünk, nem más, mint saját lehetőségeink, amivé válhatnánk. Önmagunk felnagyítása, megsokszorozása. Nietzsche logikája pedig a következő: ha nincsen többé Isten, ha nem válik külsővé ez a bennünk élő vágy, akkor magunkban, magunkból leszünk képesek létrehozni azt, magunkból alkothatjuk meg a tökéletességet.

„Aki az ideálját eléri, éppen ezzel már túl is jut rajta”.<sup>18</sup> Ha az ember rájön, hogy önmaga is képes teremteni, már nem lesz szüksége egy másik teremtőre. Amíg az ember felhalmozott energiái egy istenbe ömlenek ki, saját fejlődésétől vonja meg azt. Amíg van egy felettünk álló, életünket irányító akarat, addig nem vagyunk rákényszerítve, hogy saját magunk alkossunk.

„Ugyan mi teremtetendő akadna még, ha volnának istenek!”<sup>19</sup> – kiált fel Zarathustra. Istenben létezve az ember bele van kényelmesedve a helyzetébe, egy megrögzült világban leledzik. Isten halálával azonban kirántjuk a talajt a lába alól, újra rácsodálkozik a világra, rákényszerül, hogy végre önmagáért tegyen valamit. „Mit érdekelnek már – az istenek!”<sup>20</sup>

Azonban ha nem is hittünk Istenben, mégis egy vele átítatott, a belé vetett hitre épült világban léteztünk. Ha életemet teljes mértékben kivonom Isten fennhatósága alól, hirtelen egyedül találok magam. Ismét önmagamra vagyok utalva, létezésemért felelőssé válok. Ám az idők során olyannyira meggyengült ember hogyan lenne képes elviselni, hogy saját sorsának ismét ő legyen a kormányzója? Hogy egymaga létezzen a mindenségben? Mostantól nem csak önmagáért, hanem a világ fennmaradásáért is felelőssé válik. Ehhez még nem elég erős, összeroppanna a feladat súlya alatt.

Persze megtehetjük azt is, hogy nem vesszük tudomásul Isten halálát, és éljük tovább életünket ennek megfelelően. Két lehetőségünk van. Vagy nem tudunk még Isten haláláról, és élünk tovább, mintha mi sem történt volna. Ebben az esetben olyan értékek szerint leszünk kénytelenek élni, amelyeknek már nincsen semmi alapja, tehát csak ideig-óráig tarthatjuk fent ezt az állapotot. Másik lehetőség, hogy tudomásul vesszük Isten halálát. Ekkor be kell látnunk, hogy Istennel világunk központi helye maradt üresen, egy olyan trón, melyen egész világunk törvényei születtek. Ekkor újabb két lehetőséggel kell szembenéznünk. A véletlenre bízunk a világ további sorsát, vagy felvállaljuk a tett következményét, és elfoglaljuk a letűnt kor Istenének a helyét. Ha ezt elmulasztjuk, az azt jelenti, hogy nem vállaljuk fel Isten elpusztításának tettét. Ugyanis ne feledjük el, Isten nemcsak meghalt. Isten gyilkosság áldozata lett! Ezt olvashatjuk *A vidám tudományban*. Zarathustra tanítása szerint Istent a részvét ölte meg, részvét az emberek iránt, részvét a legrútább ember iránt, aki így lett „Isten gyilkosa”.

17 TATÁR 2000, 120.

18 TJR, 54.

19 ÍSZ, 108.

20 ÍSZ, 108.

Nem vagyunk hát-e ebből adódóan mi is a gyilkosai? Az ember szabadságra vágyott, megölte Istent, de még nem tud mit kezdeni a lehetőséggel, amelyhez hozzájutott. Pedig az embernek át kell vennie Isten helyét, és teremtenie, újratemtenie kell – vagy marad a teljes pusztulás.

Nietzsche úgy érezte, két kor határvonalává vált. A múlt már lezárult, a jövő még csak most kezdődik. Megvan a fejlődés lehetősége, de éppen így a hanyatlásé is. „[M]eghalt a régi isten, ámde nem ring még bölcsőjében az új, pendelyes isten”.<sup>21</sup> Isten halálának híréből tehát nem kell megrémülnünk, nem kell veszteséggént felfognunk, hanem „nagyszabású lemondássá és folyamatos (...) *önmagunk felett*”<sup>22</sup> aratott győzelemmé kell azt változtatni. Isten halála teszi ugyanis lehetővé az embert felülmúló ember megszületését. De addig még nekünk is sok dolgunk van. „[H]iszen álom volt csupán! Ébredjünk már föl!”<sup>23</sup>

## Az embernek meg kell születnie

Isten halott. Azonban létezése nem volt hiábavaló. Szükség volt rá, hogy meglegyen egy tökéletesebb lénynek a képzete. A gond csak az volt, hogy ez az eszmény már nem példaként állt az emberiség előtt, hanem uralkodott rajta. Az emberiségnek vissza kell vonnia az Istenbe kiáramló energiáit, ha nem akarja, hogy saját jobba válása egy rajta kívülálló hatalomtól függjön. Ráadásul az örök Isten a maradandóság képzetét adta, márpedig, ha maradandóság van, az azt jelenti, hogy az ember mindig is az volt ami, és a jövőben sem lehet mássá. Egy bemerevedett világban pedig nincs lehetőség a változásra, és ahol nincs változás, ott nincsen fejlődés sem. Egy ilyen világban csak vegetálás vagy hanyatlás lehetséges. „Gonosznak mondom mind és emberellenesnek: az Egység és Teljesség és Mozdulatlanság és Telítettség és Múlhatatlanság efféle tanítását!”<sup>24</sup>

Nietzsche szerint tehát az embert felülmúló ember megszületésének *előfeltétele* Isten halála. „Ez az isten volt legnagyobb veszedelmetek, ti fölmagasló emberek”.<sup>25</sup> Ebben az esetben többé nem lehet Isten és ember. Vagy ő, vagy mi. Attól a pillanattól kezdve, hogy a gondviselés hitét érvénytelenítettük, nem marad más hátra, mint hogy önmagát fejlessze és nevelje az ember. Így alakul ki az embert felülmúló ember (*Übermensch*) eszméje.

„Az embert fölülmúló embert tanítom néktek. Olyasvalami az ember, amin felül kell kerekedni.”<sup>26</sup> Így kezdi Zarathustra tanítását a tömegnek. Nem egészen ebben a formában ez a gondolat több, mint tíz évvel a *Zarathustra* megírása előtt már szerepelt Nietzschénél: „A jövő feladata, hogy az emberiség egy roppant centruma arra szövetkezzék, hogy jobb embereket hozzon létre.”<sup>27</sup> És már akkor sejteni vélte saját szerepét ennek megvalósításában:

21 ÍSZ, 353.

22 TATÁR 2000, 56.

23 VI, 294.

24 ÍSZ, 107.

25 ÍSZ, 341.

26 ÍSZ, 18.

27 GV, 215.

„Az én vallásom (...), hogy a génusz megteremtéséért dolgozzak.”<sup>28</sup> A génuszt, a szabad szellemet, az embert felülmúló embert nem tekinthetjük úgy, mint ugyanannak a tárgynak különböző elnevezéseit. Az alapkoncepció azonban közös, miszerint az emberből létre lehet hozni valamit, ami egyértelműen több és jobb a jelenlegi állapotánál.

Azonban receptet nem kapunk ennek megvalósításához, nem is kaphatnánk, hiszen Nietzsche a perspektivikus szemléletmód mellett kötelezte el magát. Eszerint nem lehetséges a világot általában megismerni, a világnak csak az egyes személy érzékeléséhez köthető értelmezései létezhetnek. Éppen ezért azt is lehetetlen megállapítani, hogy mi az általában vett ember, hogy mi a világ önmagában, vagy, hogy mi a célja ezeknek egyáltalán. És mivel minden ember egyedi, így az önmegvalósítás is csak egyedi módon történhet. „Hogy mire való a ,világ’, mire való az ,emberiség’, egyelőre ne érdekeljen bernünket (...); ám hogy mire való vagy te, egyes egyén, azt kérdezd meg magadtól, s ha senki más nem képes neked megmondani, kísérelj meg egyszer létezésed értelmét mintegy *a posteriori* igazolni azzal, hogy magad tűzöl magad elé egy célt...”<sup>29</sup> Vagyis a kérdés nemcsak az: ki vagyok én? Hanem most már az is: mi végre létezem?

Nietzsche szerint a világ egyik lehetséges célja a nagy tehetségek létrehozása.<sup>30</sup> De még nem tudjuk, hogy ehhez mi mint egyének mivel járulhatnánk hozzá. Úgy tűnik, több lehetőségünk is van. Vagy elősegítjük a nagy tehetségek kialakulását, vagy mi magunk válunk azzá. Vagyis vagy szabad szellemmé válunk, vagy embert felülmúló emberré. De Nietzsche megvallja: ilyen szabad szellemek valójában még nem léteznek, csak ő találta ki, hogy társai legyenek magányában.<sup>31</sup> De nem tartja kizártnak, hogy egyszer eljönnek ezek a társak, és addig is művével próbálja siettetni őket, azzal, hogy leírja az eljövételük körülményeit.<sup>32</sup>

Az *Így szólott Zarathustra*-ban a szabad szellem Zarathustra árnyéka.<sup>33</sup> Nem egyértelmű, mit jelent ez. Ez vagy Zarathustrának egy jövőben megvalósítható lehetősége (ebben az esetben Zarathustra egyszerű halandó, olyan, mint bármelyikünk), vagy egy már maga mögött hagyott állapot (ekkor Zarathustra embert felülmúló ember), vagy Zarathustra és árnyéka itt összetartozik (vagyis ő maga a szabad szellem). Ám az, hogy Zarathustra és árnyéka képes egymástól elkülönülni, állapotok közötti átmenetet sejtet. Vagyis bebizonyosodni látszik, hogy helye van annak az értelmezésnek, miszerint mi magunk is képesek vagyunk az önmegvalósítás által magasabb fokokra lépni.

Mitől válik valaki szabad szellemmé? Például azáltal, hogy már nem hisz a régi Istenben,<sup>34</sup> már nem kábítják el a régi igazságok.<sup>35</sup> Szabad szellem az, akinek a tapasztalat alapozza meg nézeteit. Aki kerüli a tömeget, hiszen képtelen az imádatra.<sup>36</sup> Aki megtanul magányosan,

28 GV, 218.

29 GERHARDT 1998, 57.

30 ETE, 113.

31 ETE, 92.

32 ETE, 93.

33 Lásd *Az árnyék* című fejezetet, ÍSZ, 324–327.

34 ÍSZ, 374.

35 ÍSZ, 358.

36 ÍSZ, 127.



de igaz lélekkel élni,<sup>37</sup> még akkor is, ha emiatt gyűlöli őt a sokaság. Tehát a szabad szellem olyan ember, aki képes felvállalni egész korával és annak nézeteivel való szembenállását Valószínűleg erre születni kell, de Nietzsche szerint nevelés által is létrehozhatunk ilyen individuumokat.

## *A nevelés mint a szabad szellem megalapozása*

Nietzsche a görög kultúra tanulmányozása során jött rá, hogy mivel magát a népet az egyedek alkotják,<sup>38</sup> ezért az egyéniségek kinevelésében rejlik a lényeg. A mai nevelés azonban csak arra alkalmas, hogy erős jellemeket alakítson ki, vagyis olyan embereket, akik a hagyományt követve élnek, ennek köszönhetően pedig cselekvésükben erősek és határozottak. Csakhogy az ilyen ember nem tud arról, hogy másképp is cselekedhetne, ezért ugyan erkölcsileg feddhetetlen, de nem egyéniség, hanem kötött jellem.

A nevelés jelenleg arra törekszik, hogy az emberek közötti különbségeket megszüntesse, az egyént megszokottá tegye. Hiszen aki különbözik a többiektől, adott helyzetben más cselekvési módokat is képes felfedezni, képes a megszokottól eltérő reakciókra, így a többiek szemében idegennek tűnik és félelmet ébreszt.<sup>39</sup> A valódi szabad szellem cselekvésében gyenge lesz, mivel a kötött jellemmel ellentétben nem áll háta mögött a hagyomány. Megnyilvánulásai újszerűek, az átlagostól eltérőek, ezért nem elég, hogy cselekszik, de tetteit minden esetben meg is kell indokolnia. Emellett hátráltatja az is, hogy a többféle választási lehetőség felbukkanása miatt előbb mindig mérlegelnie kell.<sup>40</sup>

Nietzsche szintén nagy hibának tartja, hogy a fiatalok túl korán kényszerülnek arra, hogy megválasszák hivatásukat.<sup>41</sup> Emiatt az, hogy valaki az egyéniségének leginkább megfelelő pályára kerül, csupán a véletlennek köszönhető. Hosszú éveket, évtizedeket eltöltenek úgy, hogy esélyük sincsen a kiteljesedésre.<sup>42</sup> Csak néhányan jönnek rá, hogy semmi közük ahhoz, amit művelnek.<sup>43</sup> Ám amikor erre rájönnek, már késő, elmúlt az ifjúságuk, és még ha rá is jönnek arra, hol hibáztak, már beleszoktak az életükbe, már nincsen meg a teremtmény energiájuk.

Nietzsche szerint az új nevelésnek arra kellene irányulnia, hogy azokat a tulajdonságokat erősítse, amelyek az egyén élethelyzetéből adódóan szerephez fognak jutni. Ehhez új nevelőkre is szükség van. Mivel azonban ilyenek még nincsenek, az első generációnak önmagából kell saját magát nevelnie. Erre a feladatra a legalkalmasabbnak pedig a filozófusok mutatkoznak.

De ne felejtjük el, a nevelés feladata, hogy az egyént a legjobb képességeinek megfelelően kezelje és kifejlődését elősegítse. Hiszen később a nevelést fel kell hogy váltsa az önnevelés, vagyis amikor az egyén már magának tűz ki célokat, illetve amikor arra keresi majd a választ,

37 ÍSZ, 128.

38 GV, 181.

39 ETE, 169.

40 ETE, 170.

41 EH, 80.

42 GV, 133.

43 GV, 179.

hogy miképpen tudná leginkább megvalósítani önmagát. Ebben pedig már senki sem segíthet neki, nem mondhatja meg más, hogyan válhat leginkább önmagává. Viszont ha a képességei nincsenek megfelelően fejlesztve és karbantartva, úgy hiába jönne rá létezésének céljára, nem lesz képes beteljesíteni azt. A nevelés célja tehát az egyén *legmagasabb szintű önmegvalósításának* elősegítése.

Csakhogymég a legjobb nevelés mellett sem lehet mindenkiből génius. Meghatározóak az ember adottságai is. Nietzsche szerint ugyan mindenkiben születésétől fogva benne rejlik a tehetség, amely kibontakoztatható, de ennek kifejlődéséhez elengedhetetlen a szorgalom.<sup>44</sup> Hiába a legjobb nevelők, ha az egyén nem tesz érte, a zsenialitást nem lehet belénevelni. Így az embernek egy veleszületett akarattal, törekvéssel is rendelkeznie kell. Ezért sem lehet egyenlő két ember, és ezért sem kell egyenlő mértékben foglalkozni a kiművelésükkel. Akárcsak a művészet esetében, inspiráció, szigorú válogatás, rendezés, gondolatok összekapcsolása vagy elvetése szükséges ahhoz, hogy remekművet alkothassunk. „Minden nagy ember nagy munkás volt”,<sup>45</sup> hiszen „aki tanul, *tehetséget ad magának* (...) tanulni *tudni* kell.”<sup>46</sup>

## Az új erények

Isten halálával érvényüket veszítik a kereszténység talajából kinövő eszmék is, ezeket is át kell értékelnünk. Az új embertípusnak új, saját erényei lesznek, eddig ugyanis éppen azoknak az ösztönöknek a fejlődését akadályozták meg és tették bűnné a vallás által, amelyek szükségesek lettek volna az ember felemelkedéséhez. A vallás hatására kialakuló erények tulajdonképpen csak arra szolgáltak, hogy minden cselekvés szabályozásával, az emberben munkálkodó ösztönöket elaltassák, és az ember idejének teljes kitöltésével lehetetlenné tegyék a gondolkodást – vagyis nyugodt lelkiismeretet teremtsenek.<sup>47</sup>

Mostantól nincsenek kőbe véssett erények, semmiről sem jelenthető ki kategorikusan, hogy jó vagy gonosz, ugyanis valaminek az értékét az fogja meghatározni, hogy mennyiben járul hozzá az egyéniség kifejlődéséhez.

Nincs helye többé a felebaráti szeretetnek, amely eddig nem engedte, hogy egyik ember a másik rovására valósítsa meg önmagát. Az élet természetéhez hozzátartozik a fennmaradásért vívott harc ösztöne, csakhogymég az ösztön eddig befelé fordult, és az ember önmagával vívott háborút. Így alakulhatott ki az askéta eszmény, amely szerint a test büntetés csupán és börtön a lélek számára. Zarathustra szerint ez a felfogás egy betegség, amelyből fel kell gyógyulni. Nincs önmagában létező, öröklött lélek.<sup>48</sup> A lélek a testből nő ki,<sup>49</sup> a test és a lélek nem más, mint az akarat és a cselekvés szétválasztása.<sup>50</sup> Egyik feltételezi a másikat, és nem

44 ETE, 182.

45 ETE, 150.

46 VI, 326.

47 Lásd *Az erény katedráiról* című fejezetet, ÍSZ, 34–36.

48 ÍSZ, 39.

49 ÍSZ, 41.

50 ÍSZ, 42.

lehetséges az egyik fejlődése, míg a másik hanyatlik. Ezért az önmagunkból való teremtetéshez hozzátartozik egy magasabb rendű test megteremtése is. A testüket megvetők nemhogy embert felülmúló emberré nem válhatnak, de még híd sem lehetnek hozzá.<sup>51</sup> Éppen ezért Nietzsche szerint a kereszténység egyik legnagyobb bűne az volt, hogy Erősz és a testi szerelmet, a nemzést bűnné silányította.<sup>52</sup> Pedig a nemzésnek ünneppé kell válnia, ez nemcsak tenyésztés, hanem nemesítés. A nevelés pedig nem más, mint a nemzés folytatása, megszépítése.<sup>53</sup>

Mivel most már nem a lelki üdv a cél, hanem az evilági boldogulás, ezért az erények jellege is megváltozik, az erkölcs többé nem bír abszolút értékkel, az időben alakul és változik. Az erény csak egy eszköz lesz, nem pedig maga a cél, ezért az embert felülmúló ember csakis azokat az erkölcsi előírásokat tartja magára érvényesnek, amelyek olyan cselekvési formákhoz illeszkednek, amelyek elvezetik a céljához. Ha az adott szokásrendszerben nincs meg minden ilyen elem, akkor ezeket ő maga teremti meg, formálja át. Persze a hagyományos értékrend követői emiatt gonosznak fogják tartani, pedig az ilyen ember túl van jón és gonoszon, az ő tettei ebben a rendszerben már nem megítélhetők.

Éppen így nem lehet majd többé az embereket sem jónak vagy gonosznak nevezni. Csak hitvány és előkelő van.<sup>54</sup> Ma jó ember az, „aki szellemi korlátoltsága miatt engedelmeskedik az erkölcsi törvényeknek”; „a rendkívüliek (...) nekik »mindent szabad«”.<sup>55</sup> Vagyis a jó azért jó, mert nem képes mérlegelni, cselekedeteit a megszokás irányítja, vagy egyszerűen lusta ahhoz, hogy új cselekvési formákat hozzon létre. Többé nincs meghatározva, hogy mi a helyes cselekvés. Egyrészt minden ember individuum, így saját egzisztenciális problémája a döntés, ettől lesz mással fel nem cserélhető, másrészt a külső szemlélő nem tudhatja, hogy egy döntés meghozatalához milyen körülmények vezettek, és hogy a döntést meghozó személynek mi a célja vele. A morál tehát másodlagossá válik, hiszen abban az esetben lesz érvényes, amennyiben irányultsága megegyezik az önmegvalósításhoz vezető cselekvéssel.

Nietzsche több tulajdonságot is megnevez, amelyet az önmegvalósítás felé vezető úton célszerűnek tart, ilyen például az udvariasság (amely segít elrejtetni valódi indítékainkat a külvilág elől), a türelmetlenség (ez sarkallja a kutató embert arra, hogy ne ragadjon le egy dolognál, ezért számos területet kipróbál, ami ismereteinek rohamos bővülését eredményezi),<sup>56</sup> valamint meglepő módon az együttérzés is. Hogy lehetséges az, hogy az együttérzés nála pozitív tulajdonság, miközben a részvétet elveti? Azt mondja, ez az együtt-érzés nem a közönséges emberek együttérzése. Hiszen az ő együttérzésük a szenvedés megszüntetésének vágyára irányul. A szenvedés azonban szükséges, hogy fejlődésre ösztönözzön.<sup>57</sup> A szenvedésre szükség van, hiszen a jólét nem cél, hanem a vég!<sup>58</sup> A jólétben nincs lehetőség a fejlődésre, hiszen aki mindennel elégedett, megszokta a helyzetét, azt mi sarkallná a világ állapotának megváltoztatására?

51 ÍSZ, 43.

52 „A kereszténység mérget itatott Erősszal: nem halt ugyan bele, de vétekké fajult” TJR, 64.

53 VI, 265.

54 Lásd bővebben AMG.

55 SESZTOV 1992, 146.

56 VI, 288. „Így lesz a jellem hibájából a zseni iskolája”.

57 Később azt is látni fogjuk, hogy a szenvedés és a gyönyör egymástól elválaszthatatlanok, az élethez mindkettő hozzátartozik.

58 TJR, 98.

Nietzsche végeredményben az arisztokrata embert teszi meg követendő példának. Szerinte az arisztokratikus beállítottságot a hűség, a nagylelkűség és a jó hírnév szemérme, illetve e három tulajdonság egysége adja.<sup>59</sup> Az arisztokratát az jellemzi, hogy tisztában van hatalmával, s mozgulatai, élettere, beszéde mind megfelelnek helyzetének, mind ezt a hatalmat tükrözik. Nem csak fizikai, de szellemi szinten is környezete fölött áll, és ezt érezteti is.<sup>60</sup> Az arisztokratikus ember csak a hozzá hasonlókat tiszteli. Ezeknek az embereknek az új nemzedéke kritikus, kemény és szigorú. Azzal, hogy önmagán képes uralkodni, megszerzi a függetlenséget is mint erényt. Emellett vakmerő, erős és keresi a veszedelmet.<sup>61</sup> Ezt a veszedelmet pedig saját feladata is magában rejt, illetve környezetéből adódóan is szembe kell néznie vele.

A munkától való teljes elidegenedés, hogy az ember már csak csavarként funkcionál a hatalmas gépezetben, vagy a jelenlegi állami berendezkedés, amely fél az egyén felemelkedésétől<sup>62</sup> – mind-mind olyan külső körülmények, amelyek jelenleg nem teszik lehetővé, vagy legalábbis nagyon megnehezítik az embert felülmúló emberré válást. Nietzsche szerint az ideális társadalmi modell az arisztokratikus társadalom<sup>63</sup> lenne, amely elismeri az emberek közötti rangsor felállításának szükségességét, ahol a rabszolgaság elfogadott, hiszen az a magasabb rendű embereket szolgálja. Szerinte a ma idealizált általános jólét nem cél, hanem „hánytatószer”.<sup>64</sup> Nem más, mint a tehetséges ember megkárosítása, lehetőségeinek, jogainak korlátozása, hiszen mindenkinek meg kell adni a kiteljesedés lehetőségét, még akkor is, ha nem él vele.

Ezen a ponton azonban felmerülhet bennünk a kérdés: ugyan ki állítja fel és mi alapján ezt az emberek közötti rangsort? Ki dönt arról, hogy ki szolgáljon és kit szolgáljon? Kinek van több joga önmaga kibontakoztatására? Figyeljük csak meg, hogy amikor az embert felülmúló emberről, a szabad szellemről vagy a zseniről beszélünk, akkor magunkat automatikusan a kivételes egyéniségek közé soroljuk és ebből a szempontból vizsgáljuk a kérdést. Meg sem fordul a fejünkben, hogy talán Nietzsche felfogása szerint mi éppenséggel a nyáj, a tömeg részei vagyunk, mi vagyunk a csöcselék, a terméketlen talaj, az emberiség romlásának okozói. Pedig vizsgáljuk csak meg, melyik erény az, ami jellemez minket? Résztétet érzünk a szenvedő láttán, vagy örömmel figyeljük szenvedése szépségét? Merünk a társadalmi előírások ellenére cselekedni, vagy inkább a megszabott határokon belül mozgunk? És lenne igényünk ezek megszegésére? Miért nem tesszük mégsem? Mert beláttuk a helyességüket, vagy, mert így szoktuk meg – ez a hagyomány?

Nietzsche úgy gondolja, hogy a jövő filozófusainak lesz a feladata megoldani az értékek problémáját, és felállítani az értékek közötti rangsort. Mi azonban mégis ki tudunk hámozni már most valamiféle rangsort Nietzsche filozófiájából, méghozzá az embert felülmúló ember létrejöttének három módjának megvizsgálásával.

<sup>59</sup> VI, 179.

<sup>60</sup> VI, 181–182.

<sup>61</sup> TJR, 31.

<sup>62</sup> ETE, 220.

<sup>63</sup> Lásd AMG, 21. Itt Nietzsche a római társadalmat hozza példának.

<sup>64</sup> TJR, 101.

## Az ember mint alkotó és mint alkotás

„Szunnyadó kép rémlett fel nékem a kőben; a képek képe nékem ez! Jaj, miért is kell a legkéményebb, rút nál rútabb kőben szunnyadnia!”<sup>65</sup> – mondja Zarathustra. Vagyis az embert felülmúló ember nem valami külső, rajtunk kívülálló dolog. Az ember maga az a szikla, mely a rára kódott feleslegtől megszabadulva válik azzá, ami ő valójában, eleve benne rejlik ennek lehetősége.

Nietzsche elmélete szerint az embert felülmúló emberhez három út vezet. 1. Az individuum magát a tökéletességig fokozza, és eléri a létezésének maximumát. 2. Egy műben önmagánál nagyobb, önmagán túlmutatót hoz létre. 3. Nemzés útján alkot, vagyis az embert felülmúló ember világrajövetelében vállal szerepet.

„Mi végre nemzzen utódot az, kinek lelke a világ?”<sup>66</sup> Vagyis a nemzés útján való alkotásra csak az kényszerül, aki önmaga nem képes embert felülmúlóvá válni. Aki nemzés során megalapozza az embert felülmúló megszületését, az önmaga nem kényszerül teljes átalakulásra. Aki viszont önmagból képes valami újat teremteni, az közelebb áll a tökéletes ember ideájához, vagyis kevesebb lépcsőfokot kell leküzdenie annak eléréséhez. A három út közötti különbség tehát az, hogy az elsőben az ember önmaga mint alkotó és mint alkotás jelenik meg egyszerre, a második esetben az alkotó és az alkotása különválnak, azonban később újra egyesülhetnek, vagyis az alkotó újra felfedezheti magát a műalkotásban (ahogy Nietzsche végül azonosult Zarathustra alakjával).<sup>67</sup> A harmadik esetben azonban az alkotóból egy tőle később teljesen elkülönülő új lény jön létre.<sup>68</sup> És tulajdonképpen ezzel már le is fektettük a rangsor alapelveit.

Nietzsche szerint viszont az nem lehetséges, hogy valaki egyszerre váljon tökéletessé mint egyén és tökéletessé mint alkotó. Hiszen a művészt az alkotás elvonja önmagától, és kifelé, önmagától való elfordulást eredményez.<sup>69</sup> Vagyis a tökéletes műalkotás megköveteli, hogy az alkotásba többletenergiként belevigye a magától megvont (illetve most már az Istentől visszavont) energiákat.

Most nézzük meg ismét a már idézett szövegrészt: „Hogy mire való a ‚világ’, mire való az ‚emberiség’, egyelőre ne érdekeljen bennünket (...); ám hogy mire való vagy te, egyes egyén, azt kérdezd meg magadtól, s ha senki más nem képes neked megmondani, kísérel meg egyszer létezésed értelmét mintegy *a posteriori* igazolni azzal, hogy magad tűzöl magad elé egy célt.” – és most lássuk a folytatását is: „... egy végcélt, egy ‚ezért’-et, egy magasztos és nemes ‚ezért’-et. S még ha tönkre mégy is – és nem tudok jobb életcélt, mint valami nagy és lehetetlen dologért (...) menni tönkre.”<sup>70</sup>

65 ÍSZ, 108.

66 AMG, 57.

67 Nietzsche Zarathustrát antikrisztusi figurának tartotta, később ő maga Antikrisztus néven írta alá a leveleit, vagyis Nietzsche és Zarathustra mint Antikrisztus egységet alkot.

68 A nőkről mint az embert felülmúló ember lehetőségéről ritkán beszél Nietzsche, vagyis azt feltételezhetjük, hogy a nő a harmadik esetben képes megvalósítani önmagát.

69 ETE, 262.

70 GERHARDT 1998, 57. o.

Vagyis Nietzsche szerint nem is az a fontos, hogy egy kitűzött célt sikerül-e megvalósítanunk, hanem, hogy mi volt az, amit kitűztünk magunknak. Hogy egyáltalán kitűzünk-e magunknak bármilyen célt. És miért jó egy lehetetlen dologért menni tönkre? Mert az erőnkön felüli cél hozzásegíthet ahhoz, hogy megismerjük teljesítőképességünk, akaraterőnk végső határait, ezzel pedig létrehozhatjuk azt, amivé válhatunk, aminél nagyobbá viszont nem vagyunk képesek válni.<sup>71</sup>

Ezért mondja azt Nietzsche, hogy csak akkor lenne jogunk akarni az istenek létezését, ha képesek lennénk mi magunk is azzá válni. Ezért váltanak ki a törekvő emberből megvetést azok, akik a világ és a létezés értelmetlenségéről panaszkodnak. Hiszen magának a világnak nincs értelme, a világnak nem kell célra irányulnia. A világ mindenkorai célja az éppen aktuális állapota. Az akaratgyenge személyek valójában saját tenni nem akarásukat, beletörődésüket vetítik rá a világra, ezzel hárítva a cselekvés felelősségét. Azzal, hogy a világot, a „többieket” hibáztatják, egy elvont, nem kézzelfogható dologra ruházzák át a felelősséget.<sup>72</sup> Az ilyen emberek még maguknak sem ismerik be, hogy nem képesek saját világuknak értelmet adni. Nem a világ, hanem az ő létezésük válik céltalanná.

Nietzsche akármilyen sokat is szenvedett, mégis igent mondott az életére. „A legkevésbé sem akarom, hogy valami más legyen, mint ami; magam sem akarok más lenni.”<sup>73</sup> Ugyanis aki azt akarja, hogy máshogy legyen, mint ahogy éppen van, vagy ő maga más legyen, az azt jelenti, hogy valójában nem tett meg mindent annak érdekében, hogy saját élete saját maga számára szeretetre méltó legyen. Ez nem azt jelenti, hogy ha megtesz minden tőle telhetőt, akkor garantáltan boldognak kell lennie, hiszen tudjuk, az élet értelme nem a boldogságban rejlik. Ez azért sem lehetséges, mert a külső tényezők megakadályozzák, hogy minden úgy alakuljon az életben, ahogy azt szeretnénk. De ha mindig vállaljuk a döntést, nem ruházzuk át másra, ha mindent, ami mellett elköteleztük magunkat, a legjobb tudásunknak megfelelően teljesítünk, illetve ha hibás döntést hoztunk, képesek vagyunk megváltoztatni a véleményünket... tehát ha minden tőlünk telhetőt megteszünk, akkor a lehető legnagyobb arányban fognak megvalósulni a céljaink. Ekkor már megint nem azért szeretjük, fogadjuk el és mondunk igent az életre, mert tökéletes, hanem mert mi dolgoztunk rajta, a mi munkánk gyümölcse, még ha ez a legsatnyább gyümölcs is. *A körülményekhez képest a lehető legtökéletesebbet hoztuk létre magunkból.*

Az egyedüli igazi korlát, amely megszabja az individuum működésének kereteit, a saját végeessége. Az ember az egyedüli lény, amely tisztában van saját létének mulandóságával (legalábbis mai tudásunk szerint). És ez adja a tragikus voltát létezésének. Hiszen önmagából kell egy műalkotást létrehozni, de közben tudja, hogy ennek a műalkotásnak az elpusztulása szükségszerű. Miért is kellene annyira törekedni a tökéletességre? Erre a végső választ majd az örök visszatérés adja meg. De egyelőre erről még mit sem tudunk.

<sup>71</sup> Nietzsche más alkalommal úgy gondolja, hogy nem jó elérhetetlen célokat tűzni ki magunk elé. Szerinte emiatt látunk egyre több sikertelenséget a világban, „mindig csak harcoló atlétákat, rendkívüli mozdulatokat látunk és sehol egy megkoszorúzott és diadalittas győztest”. Lásd VI, 344.

<sup>72</sup> Nietzsche ezt hívja *ressentiment*-nak.

<sup>73</sup> EH, 48.

Az igazi művész nagyságát az adja, ha művén is felül tud kerekedni és képes önmagán nevetni.<sup>74</sup> Vagyis amellet, hogy mindent feláldozunk, most már a saját személyiségünk oltárán, még magunkat sem szabad túlságosan komolyan vennünk. „Csakis olyan istenben hinnék, aki táncolni tudna.”<sup>75</sup> – mondja Zarathustra. Nietzsche pedig azt mondja, ahol túl sok a komolyság, ott már valami hanyatlásnak indult.<sup>76</sup> A teremtéshez könnyűség, lendület kell. Már tudjuk, ami bemerevedik adott állapotába, annak mindig pusztulás a sorsa. Ha a nagy alkotásban nem sikerül valami, akkor nevetni kell saját ügyetlenségünkön, majd egy vállrándítás után próbálkozni újra.

„Ha félresikerül valami, már csak annál inkább is tiszteletben kell tartanunk, mert *nem* sikerült...”<sup>77</sup> Tisztelnünk kell, hiszen talán ez fog minket ösztönözni, hogy jobba váljunk önmagunknál, tisztelnünk kell, hiszen legnagyobb erőfeszítéseink is túl kicsinynek bizonyultak a felvállalt feladat eléréséhez. Akinek ilyen feladata van, az méltán lehet büszke arra. Ezért kell a vidám tudomány. Ezért mondja Nietzsche a *Virradat*-ban, hogy a nagy gondolkodók erénye a nagylelkűség, hogy megismerőként nevetve feláldozzák életüket.<sup>78</sup> Nem attól válik beteljesedett az ember élete, hogy éppen a halál pillanatában valósítja meg azt, amivé válni akart. Hanem az a beteljesedés, hogy erre az életre tette fel az életét. Hogy igent mondott rá. Éppen úgy, ahogy „a művész számára soha nem a műalkotás befejezettségének bizonyossága adja meg a mű értékét, hanem az alkotás folyamata, melynek egyedül önmaga a mértéke”.<sup>79</sup>

Ezért is ítéli el Zarathustra a más-világolókat. Hiszen ők nem akarják vállalni az életnek mint útnak a végigjárását. Ők egyetlen ugrással, a túlvilágba ugrással szeretnének boldogsághoz jutni, vagyis a befejezettséget többre tartják az alkotásnál. A túlvilágot maguktól teljesen függetlennek képzelik el, miközben ők teremtették. Úgy gondolják, hogy azt egy tőlük független akarat irányítja, így nem szükséges, hogy saját erejük megtapasztalásával törekedjenek a teljességre. De Zarathustra szerint akarni kell az utat, igent mondani rá és többé el nem hagyni. Így teremthetünk értelmet a földnek.<sup>80</sup>

## A feladat felbukkanása

De mi az, amiért vállalnánk ezt az utat? Miért nem akart maga Nietzsche sem más lenni? Azért, mert volt feladata. És minden, amit tett, ezért a feladatért történt. Nietzschének a feladata úgy jelenik meg, mint valami eleve adott. Úgy véli, már azelőtt megvolt, hogy önmaga előtt tudatossá vált volna.<sup>81</sup> Ezt még az *Emberi – túlságosan is emberi* idején írja, tehát jóval az örök visszatérés gondolatának felmerülése előtt. Ebben az esetben nem az ember választja a feladatot, hanem a feladat találja meg azt, akinek be kell teljesítenie.

<sup>74</sup> AMG, 50.

<sup>75</sup> ÍSZ, 51.

<sup>76</sup> AMG, 80.

<sup>77</sup> EH, 31.

<sup>78</sup> VI, 291.

<sup>79</sup> Biczó 2000, 72.

<sup>80</sup> Lásd *A más-világolókról*, ÍSZ, 37–40.

<sup>81</sup> ETE, 98.



Ezért történhetett meg az, hogy Nietzsche kinyilatkoztatásként élte meg a gondolat felbukkanását. De ekkor ő még mit sem tudott az örök visszatérésről. Ő még csak átértékelni akart, elszakadni a régi eszményeitől. Csak körvonalazódott előtte egy lehetséges jövőnek a képe, de már ekkor a médium szólalt meg benne: „jövönk adja meg jelenünk szabályát”.<sup>82</sup> Vagyis csak utólag látunk meg összefüggéseket, okokat, melyek szükségszerűen magukkal hozzák az adott pillanatot.

„De hát hová lett... a feladatom?”<sup>83</sup> – kérdezi Nietzsche a Wagnerrel való szakítás után. Egyszer csak egyedül találta magát, a régi értékeket hátrahagyva, de újakat még nem teremtve. A kijelölt útról letért, de még nem vágott új ösvényt. És nem is mert, kételkedett, hogy megteheti-e. Így menekült a saját sorsa elől, amíg rá nem ébredt, joga van a feladatához. Mit jelent mindez? Nietzsche valószínűleg már fiatalon nagyot álmodott, olyan nagyot, hogy magát túl kicsinek érezte egy ekkora tett végrehajtásához. Megpróbált tehát más eszmék szerint élni, melyeknek saját maga szerint meg tudott felelni. Azonban az élet betegséggel jelezte neki: nem ez az ő feladata. Ez nem az ő feladata.

Éppen így Zarathustrának is megvan a feladata, mégpedig az embert felülmúló ember meghirdetése. Zarathustra az örök visszatérés tanítója, de magát a tanítást nem ő adja, hanem valójában ő is éppen részesül benne. A vívódását vele élhetjük át. Zarathustra hiába van tisztában a feladatával, a kor, amelyben élt, az emberek szellemi szintje még nem tette lehetővé feladata beteljesítését. És ami a legfontosabb, még ő maga sem volt elég érett hozzá. A mű elején a tanításnak még csak egy töredéke volt Zarathustra birtokában. Amikor az embert felülmúló embert elkezdte hirdetni, még nem tud az örök visszatérésről. Tehát nem is vállalhatja azt tudatosan. Csak jóval később kezd vívódni a nagy gondolattal. Zarathustra és a kora, környezete együtt értek meg egy hozzájuk képest hatalmas gondolat befogadására. A mű végén láthatjuk, hogy végül maguktól keresik fel a fölmagasló emberek Zarathustrát, már ők akarják birtokolni a tudást.<sup>84</sup> „Ételt csak annak adjunk, aki éhezik rá!”<sup>85</sup>

Az sem véletlen, hogy mikor döbbenünk rá saját feladatunkra. Nietzsche szerint, ha a feladat az átlagosnál jóval komolyabb, akkor annak túl korai megismerése veszélyeket rejlhet magában. Nyilván ezért eshetett úgy, hogy Zarathustra előbb lett tanító, minthogy tudta volna, mit tanít majd. Nietzsche például, még mielőtt tisztán látta volna a célját, már az előtt tudattalanul is olyan dolgokkal foglalkozott, amelyek közelebb vitték annak megvalósításához, illetve amelyek megerősítették őt, hogy elviselje azt. A filológiát hiába tartotta elpocsékolni időnek,<sup>86</sup> valójában ez tette lehetővé, hogy a múltat megismerje és a jelent jobban megértse. Az, hogy teológiát tanult és vallásos családból származott, lehetővé tette valláskritikájának megszületését. Mindennek, ami életében történt, szükségszerűen meg

<sup>82</sup> ETE, 98.

<sup>83</sup> ETE, 246.

<sup>84</sup> A fölmagasló ember (*der höhere Mensch*) és az embert felülmúló ember (*Übermensch*) két különböző dolgot jelöl. Ugyanis az embert felülmúló ember nem jelenik meg a műben, csak egy ideál. A fölmagasló emberek megjelennek, ők azok, akik már keresik Zarathustrát és akiket Zarathustra később vendégül lát barlangjában. Ők viszont még nem embert felülmúló emberek, csak mindegyikük rendelkezik annak egy tulajdonságával.

<sup>85</sup> VI, 175.

<sup>86</sup> EH, 36.

kellett történnie ahhoz, hogy azzá válhasson, akivé lett. Nietzsche előtt a feladat tudatossá válásakor és felvállalásakor világosodik meg addigi életének minden egyes eseménye. Vagyis, hogy ezek az események mind egy irányba haladtak, egy célért történtek meg. És igazából nem a szenvedésének keresett valami értelmet, hanem a szenvedése szolgálta ennek megtalálását.

És Nietzsche feladatának jelentősége abban rejlik, hogy az nemcsak a saját egzisztenciája szempontjából bír döntő jelentőséggel, hanem az egész emberiség eddigi sorsát megváltoztathatja. Minden azon áll vagy bukik, hogy megértjük-e őt, megértjük-e Zarathustra tanítását. Képes-e közölni legbensőbb felismerését a világgal? Nemcsak, hogy megértjük, hanem hogy mostantól e szerint cselekedjünk. „Megértettetek? – *Dionüszoszt a Megfeszítettel szemben...*” . Ha ugyanis nem, akkor Nietzsche nem teljesítette be a feladatát. Akkor hivatása, elhivatottsága valójában tönkretette őt, és nem kapott végső értelmet szenvedése sem.

Nietzsche az *Ecce homoban*, visszatekintve életére, belátja, nem hallották meg őt. Nem is jutott el az emberekhez még a tanítás, éppen úgy, ahogy a tömeghez sem Isten halála. Szerinte ennek oka azonban nem feladatában, hanem kortársai kicsinységében keresendő. Ő a jövő filozófusa. A tanítványai még nem születtek meg.

## Az utolsó ember

A világ eseményei az embert felülmúló ember szempontjából nyerik el értelmüket. Az az ember, aki igenli a saját életét, csak olyan lehet, aki a hozzávezető útra, a saját múltjára, illetve az ő életét megelőző múltra is igent mond. Minden egyes esemény szükségszerűen egy jövőt fog eredményezni, vagyis jelenünket a múlt határozza meg. Aki elégedetlen önmagával, saját életének állapotával, az nem akarja azt a múltat, amely hozzá vezetett. Az *utolsó ember* pedig az, aki nem vállalja, hogy ő Isten gyilkosa, mert azzal azt is vállalnia kellene, hogy helyette új értékeket terem. Nem vállalja fel a feladatát.

Az utolsó ember nem tiszteli a múltat, ugyanis nem fogja fel, hogy minden, ami megtörtént, az szükséges valami nagyobb megvalósulásához.<sup>87</sup> Viszont így nem látja, hogy ahhoz, hogy az ember a jelenlegi szintig eljutott, szükséges volt az, hogy az őseink is magukon túlmutatót alkossanak. Vagyis a jelen egy szükséges fokozat az embert felülmúló emberré váláshoz. „Minden eddigi lény alkotott valami önmagán túlmutatót”<sup>88</sup> – mondja Zarathustra. De ha minden korszak túl tudott lépni saját állapotán, akkor ma miért szükséges Zarathustra tanítása az embert felülmúló emberről? Talán mert az eddigi korok is úgy tevékenykedtek a cél érdekében, hogy még nem is tudtak a cél létezéséről, azonban Isten halálával feltárult a feladat, az embert felülmúló ember megszületésének lehetősége.

<sup>87</sup> TATÁR 2000, 67.

<sup>88</sup> ÍSZ, 18.

Az utolsó ember az, aki hisz a tudásban és a megismerésben. Nietzsche szerint ez a teremtés vége.<sup>89</sup> Márpedig ha nincs teremtés, az azt jelenti, hogy nincsenek emberek, akik képesek a teremtésre. Aki hisz a tudásban és megismerésben, az azt hiszi, hogy minden kérdésre választ kaphat ezek által. Ennek a hitnek az előfeltétele azonban az, hogy a világ a jelenlegi állapotában befejezett. Hiszen csak egy befejezett, így bemerevedett világ kutatható. Egy alakulóban lévő világról nem lehetnek olyan állításaink, amelyek mindig érvényesek és igazak. Ezért csak az hiheti azt, hogy van örök érvényű megismerés, aki késznek fogadja el a világot, aki számára a világban már nincs meg a fejlődés lehetősége. Az ilyen ember önmagát is állandónak könyveli el, amitől valóban azzá is válik.<sup>90</sup> Állandóvá, vagyis fejlődésre képtelenné.

Az utolsó ember képtelen teremteni, nem vállalja fel a feladatát, így a múlt eddigi törekvései is értelmüket veszítik. Az utolsó ember önmagát befejezettnek látja, nem törekszik önmaga felülmúlására. Zarathustra szerint az az ember a legmegvetendőbb, aki nem képes többé megvetni önmagát.<sup>91</sup> A szabad szellem megveti azt, aki fejlődésre képtelen, és megveti önmagát is, hiszen még képes a fejlődésre, vagyis még nem tökéletes, még nem elégedhet meg önmagával, még nem méltó a feladatához. Az utolsó ember megvetendő, mert nem magát, hanem a világot veti meg.

Az utolsó ember él a legtovább,<sup>92</sup> hiszen nem keresi a veszélyt, ami az embert felülmúló ember sajátja. Az élete így hosszú és eseménytelen, nem kell félnie a nagy tönkremenéstől. De még ez sem elég neki! Ő örök életet is szeretne. Mi végre?

De mi a célja magának az embert felülmúló embernek? Hiszen azt már tudjuk, hogy a jelen kor emberének a feladata, hogy híd legyen a jövőhöz, hogy önmaga tökéletességére törekedjen, vagy ehhez hozzájáruljon. De mi történik, amikor eléri a tökéletességet? Hová tud onnan továbbfejlődni? Hiszen, ami tökéletes, az már nem tud tökéletesebb lenni. Állandóság pedig nincs. Az utolsó ember megvetendő, mert magát befejezettnek tekinti, önmagát célnak tartja. Vagyis soha nem lehet befejezettség, mert az az utolsó emberré válás volna. Éppen így, ha valaha megszületne az embert felülmúló ember és azt mondaná magáról, hogy: íme, itt vagyok, én voltam a cél! – abban a pillanatban utolsó emberré válna.

A tökéletesség nem fokozható, viszont nem is tartható fent. Nietzsche azt mondja, ha a világnak lett volna célja, azt már el kellett volna érnie. De honnan tudhatjuk, hogy nem érte el még a mi életünk előtt? Isten halála kezdet volt, de talán a vég kezdete. Akkor minden új tanítás, minden új erény, a vallástól és a tudománytól való elfordulás nem felemelkedés volt, hanem a végromlás felgyorsítása. Az embert felülmúló ember sem lehet befejezettség, vagyis a mi célunk is csak híddá válik valami másik célhoz... és így a végtelenségig. Vagy... az embert felülmúló ember nem más, mint visszatérés az egész kezdetéhez. Egy új lehetőség egy újabb fejlődéshez.

89 TATÁR 2000, 127.

90 Nietzsche szerint aki megismerő akar lenni, sosem tekintheti magát befejezett egésznek, mindig nyitottnak kell lennie. Lásd ETE, 234.

91 ÍSZ, 23.

92 ÍSZ, 23.

## A kinyilatkoztatás

Nietzsche az eddigi értékeket átértékelte, újakat hozott létre helyettük. A világunk eddigi alapjait megkérdőjelezte, majd elvetette azokat is. Az ember létezésének értelmét az embert felülmúló ember megteremtésében látta megvalósulni, ezt tette meg a létezés új középpontjává. Majd kiderült, hogy maga az embert felülmúló ember is céltalan. Miért kellene ezek után bármire is törekednünk? Lehetséges, hogy Nietzsche a semmiért dobta el korábbi életét? És egyáltalán, az igazságai megérnek-e ilyen sok áldozatot?

1880-ban, Peter Gastnak írott levelében hangot ad kételyeinek, hogy már nem tudja, helyes volt-e szembefordulnia Wagnerrel, mit számít, hogy igaza volt-e vele szemben.<sup>93</sup> Nietzsche most már magányát elhagyatottságként éli meg, szenved attól az állapottól, amelybe saját magát kényszerítette. Mintha hirtelen minden ellene fordult volna. Ismerősei elidegenedtek tőle,<sup>94</sup> gyakran panaszkodott rossz egészségi állapotára,<sup>95</sup> Otto Eisernek tartós tudati elborulásról számolt be.<sup>96</sup> Nietzsche tehát a teljes reményvesztettség állapotában leledzett ezekben az időkben. Úgy tűnt, rajta már csak a csoda segíthet – és ez a csoda be is következett.

Erről az eseményről sokáig hallgat még legközelebbi ismerősei előtt is, azonban érezhető változás figyelhető meg a gondolkodásában. „Láthatáromon gondolatok magasodnak, amilyeneket még sosem láttam – róluk semmit nem kívánok elárulni...” – írja Peter Gastnak egy évvel az előbb említett levél után. „Élni akarnék még *néhány* évig!”<sup>97</sup> – mondja Nietzsche. Paul Réenек írott levelében is említést tesz az átalakulásról, és ekkor már megfogalmazódik benne a gondolat, egy újabb mű terve, melynek még abban az évben meg kell születnie. Vagyis feltehetőleg Nietzscheben ekkor fogalmazódik meg az *Így szólott Zarathustra* mondanivalója. Egy olyan mű gondolata, amelyben nyomon követhetjük vívódásait, de amellyel a megoldáshoz is eljuthatunk.

Nietzsche tehát újra talpra tud állni, újra erőt érez magában, hogy elviselje a magányt. Nem azért, mert szereti a magányt, hanem mert ez a feltétele annak, hogy élhessen még néhány évet, hogy létrehozhassa nagy művét. Azt a művet, amely választ ad egész eddigi filozófiájának miértjére. Ismét értelmet kap a szenvedése, „nálam a szenvedés és a nélkülözés egyszerűen az élet *lényegéhez* tartozik”.<sup>98</sup> Ettől kedve Nietzsche leveleit valamiféle földöntúli boldogság, emelkedettség és könnyedség jellemzi. Azok a dolgok, amelyek egy évvel korábban még problémát okoztak neki, mintha elvesztették volna jelentőségüket, többé mintha nem lennének hatással gondolkodására. Megbékél környezetével és az emberekkel, akiktől elszakadt. Új terveket szövöget, például folytatni akarja tanulmányait a Bécsi Egyetemen.<sup>99</sup>

93 NVL, 104.

94 NVL, 100.

95 NVL, 101.

96 NVL, 104.

97 NVL, 106.

98 NVL, 108.

99 NVL, 113.

Vagyis valami olyan felismerés birtokába jutott, amely mellett mindennapi problémái elvezítették jelentőségüket. Mi már persze tudjuk, hogy ez nem más, mint az örök visszatérés tana, de már az akkori leveleiben megemlíti, hogy ez a gondolat megtalálható *A vidám tudomány* című művében is. De azzal is tisztában van, hogy ezek az új gondolatok talán sok embert el fognak ijeszteni tőle.<sup>100</sup> Hiszen ne feledjük, ugyanebben a műben találkozhatunk az örülttel is, aki bejelenti Isten halálát.

Nietzsche később az *Ecce homin* emlékszik vissza ennek a gondolatnak a megjelenésére. Burkoltan ugyan, mégis azt állítja, hogy kinyilatkoztatásban volt része. Mivel azonban ez ellenkezik eddigi nézeteivel, magának a kinyilatkoztatásnak a fogalmát változtatja meg, és az ihletettség állapotához hasonlítja. Általánosságban említi, hogy van olyan elképzelés, mely szerint az ember felsőbb hatalmak médiuma. De valójában mi nagyon is jól tudjuk, hogy ekkor magáról ír. „...valami hirtelen, rémisztő bizonyossággal és finomsággal láthatóvá, hallhatóvá válik és minden porcikájában megrázza, sőt földhöz vágja az embert...”.<sup>101</sup> Nietzsche ekkor találkozott először a Nehézkedés szellemével, aki Zarathustrára is rá fog telepedni, mielőtt szembenézne a legnehezebb gondolattal.

Hogy egészen pontosan mi ez a gondolat, *A vidám tudomány*ban olvashatjuk. „Ezt az életet, amelyet most élsz és amelyet éltél, még egyszer és még számtalanszor újra kell élned, és nem lesz benne semmi új, hanem minden (...) apró és nagy eseményének ugyan úgy kell visszatérnie...”<sup>102</sup>

Vagyis Nietzsche az örök visszatérés tanában részesült Sils Mariában séta közben a Silvaplana-tónál „6000 lábnyra túl emberen és időn”.<sup>103</sup> Nem tudjuk bebizonyítani, hogy akkor és ott Nietzsche valóban az igazság birtokába jutott.<sup>104</sup> Sokan próbálkoztak ennek tudományos igazolásával, illetve megcáfolásával. Nekünk feltételesen el kell fogadnunk, hogy megvizsgálhassuk ennek következményeit.

## Az örök visszatérés tana

„Az örök visszatérés tanítója vagy” – mondják Zarathustra állatai. „Örökké visszatérnek mind a dolgok, és mi is velük, és hogy már örökös-sok alkalommal itt voltunk, és velünk mind a dolgok (...) egy magával mind az ilyen év, a legnagyobb és a legkisebb dolgokban is, úgyhogy mi magunk is egyek vagyunk magunkkal (...) a legnagyobb és a legkisebb dolgokban is”.<sup>105</sup>

100 NVL, 114.

101 EH, 95.

102 VI, 194.

103 EH, 91.

104 Erről részletes elemzés található in: ILIÁS 2015.

105 ÍSZ, 265.

Nietzsche később sehol nem fejtette ki az örök visszatérés tanát, csak a hagyatékából kerültek ki az ezzel kapcsolatos feljegyzései. Ezek alapján Nietzsche abból a feltevésből indult ki, hogy a világban az erők száma véges, és ezeknek az összeállása ugyan rengetegféleképpen végbemehet, mégis a kombinációk számának is végesnek kell lennie. Viszont az idő maga végtelen. Arra a következtetésre jutott tehát, hogy az erőknek előbb vagy utóbb újra és újra ugyanabban a kombinációban kell összeállniuk. És mivel az idő visszafelé is végtelen és előre is végtelen, a világban fennálló állapotoknak már végtelenszer meg kellett ismétlődnie. Ugyanis Nietzschénél magának a körforgásnak nincsen kezdete és nem lehet soha vége, hiszen ezek az erők nem fogyatkoznak és nem tétlenek soha.<sup>106</sup> Ezért is mondja Nietzsche, hogy nincs előre megállapított célja a világnak, ezért nem következett be eddig, hiszen az azt jelentené, hogy az erők nyugvópontra jutottak, és a világnak tétlenül kellene állnia.

Maga a gondolat több ponton is megkérdőjelezhető. Először is ez az elmélet csak abban az esetben állja meg a helyét, amennyiben elfogadjuk Nietzsche időfelfogását, vagyis ha ez az idő végtelen.<sup>107</sup> Megkérdőjelezhető, hogy az erők valóban azokkal a tulajdonságokkal bírnak-e, melyeket nekik tulajdonított.<sup>108</sup>

Nietzsche mindettől függetlenül hitte, hogy igaza van, hinnie kellett, hiszen ez adta meg számára a magyarázatot. Magyarázatot arra, hogy mi végre is az ő létezése, hogy milyen helyet foglal el a világban. Az átértékelés után új feladatra bukkant. Ő az örök visszatérés tanítója, vagyis általa válik azzá Zarathustra. Nietzschének tehát azért volt szüksége Zarathustra megteremtésére, mert egyedül nem, de ketten már el tudták viselni a tanítás által rá nehezedő terhet. És ennek a tehernek a cipelése kovácsolt később kettőjükből egységet.

Ez az elmélet ad magyarázatot arra, hogy miért válik kötelességünké önmagunkból a lehető legtökéletesebb létrehozása. Miért kell annak ellenére erőfeszítéseket tennünk, hogy tudjuk, magának az embert felülmúló embernek sincs egy adott célja, nincsen egy rögzített végpont, ahol végre megpihenhetünk és letehetjük a magunkkal cipelt terhet. Nem az a kérdés, igaz-e, hogy minden örökké visszatér, hanem az: mi van akkor, ha tényleg minden örökké visszatér? Úgy élem az életem, hogy azt tudom mondani: igen, akarom, hogy örökké visszatérjen és én magam sem akarok más lenni, mint aki vagyok? Tehát tudnom kell válaszolni a kérdésre, „akarod-e mindezt még egyszer és számtalanszor újra?”<sup>109</sup> életem bármelyik pillanatában is szegezzék nekem. Mert ha bármikor nemet mondanék, úgy esetlegessé válna létezésem.

<sup>106</sup> TATÁR 2000, 137.

<sup>107</sup> TATÁR 2000, 137. Hiszen Nietzsche megállapította, hogy a világ törvényszerűségeit az emberek költik a világba. Illetve azt is, hogy az emberek tér és időszemlélete hamis (ETE, 109.). Vagyis nem tudhatjuk, hogy egy emberek nélküli világban milyen módon létezik, vagy hogy egyáltalán létezik-e olyan, mint idő. Ha az ember a tér és az idő fogalmát csak a tájékozódás végett használja, úgy az csak egy költött valami, az emberhez tartozik, nem pedig a világ tulajdonsága. A világnak azonban lehet ember nélküli állapota. Vagyis az örök visszatérés tanához el kell fogadnunk, hogy mégiscsak van az embertől függetlenül a világnak objektív törvényszerűsége, amelyet nem az ember költött hozzá, különben az ember nélküli állapotban nem telne az idő. Márpedig a perspektivikus szemléletmód miatt nekem erről nem lehet tudásom.

<sup>108</sup> Például, hogy örökké ugyanakkorák és örökké tevékenyek. Lásd TATÁR 2000, 137.

<sup>109</sup> VI, 194.

De láttuk, hogy Zarathustra sokáig nem mer szembenézni ezzel a gondolattal, mintha menekülne, mintha nem akarná megválaszolni a kérdést. Miért? Talán mert a válasza nemleges lenne. Zarathustra nem magát a visszatérés gondolatát nem volt képes elfogadni, hanem az a felismerés rémisztette meg, hogy ha elfogadja a körforgást, akkor el kell fogadnia *mindennek* az örök visszatérését. Zarathustrának viszont csömöre támadt az embertől, amikor rájött, hogy ami az emberben a leggonoszabb, az is túl kicsi még. Hogy ha az ember csak ennyire képes, akkor tényleg „minden mindegy”,<sup>110</sup> akkor hiába hirdeti az embert felülmúló embert, soha nem fog beteljesedni jóslata. Zarathustrának az örök visszatéréssel el kellene fogadnia, hogy nemcsak a nagy emberek, a jól sikerültek, a remekművek lesznek itt mindörökké, hanem visszatérnek a kis emberek is, vagyis minden, ami félresikerült, félbemaradt, minden végre nem hajtott feladat.

Nincsen semmi biztosíték arra, hogy a világunk az utolsó pillanatában éppen a tökéletesség és a befejezettség állapotában leledzik majd, lehet, hogy az utolsó pillanatban már csak az emberiség romjai lesznek meg, és akkor mindörökké ez az emberiség sorsa és mindörökké a félbemaradt művel kell majd szembenéznie. „Még a legnagyobb is túlon túl kicsiny! – ezért, hogy csömör lett nékem az ember!”<sup>111</sup> De Zarathustra eleinte az embert felülmúló embert tanította nekünk, azt, hogy váljunk a legtökéletesebb önmagunkká, hogy alkossunk magunkon túlmutatót, hogy ne csak nemzzünk, hanem nemesedjünk. Úgy tűnik azonban, már maga sem hisz ennek megvalósulásában. Kétségbe vonja, hogy az ember a valóságban is képes lehet erre a tökéletesedésre. Különben miért lenne annyira elkeseredve Zarathustra? Ha a jövőben lehetőségünk lenne tényleg embert felülmúlóvá válni, akkor nem lenne oka erre a reményvesztettségre. Talán Zarathustra maga sem hitt már abban, amit egykor tanított. Emiatt menekült annyira legmélyebb gondolata elől. Hiszen, ha az ember nem képes önmagán túlmutatót alkotni, akkor nemcsak az embert felülmúló ember nem jön el soha, hanem Zarathustrának olyan tant kell hirdetnie, amely soha nem teljesezhet be. Ez lesz a sorsa mindörökké.

Ezért is óriási Zarathustra felelőssége, amikor tanítani kezd. Meg kell, hogy értsék őt! Tettekre kell sarkallnia az embereket! Hiszen, ha ő ezt nem tudja megtenni, ha nem tudja rávenni az embereket, hogy önmagukon túlmutatót alkossanak, akkor ő is kudarcot vallott. „Örökké visszatér a kis ember! (...) ezért, hogy csömör lett nékem mind a lét!”<sup>112</sup> Az *Ecce homo*ban azt mondja Nietzsche, számára a legnagyobb kifogás az örök visszatéréssel szemben az anyja és a húga. Vagyis Zarathustrához hasonlóan, elborzad attól a gondolattól, hogy ennek a „csőcseléknek” is örökkön-örökké vissza kell térnie.<sup>113</sup> Sőt, mi több, örökkön-örökké, mint az anyja és mint a húga fognak visszatérni, vagyis Nietzsche soha nem szabadulhat meg tőlük.

---

<sup>110</sup> ÍSZ, 264.

<sup>111</sup> ÍSZ, 264.

<sup>112</sup> ÍSZ, 264.

<sup>113</sup> EH, 19.



Azonban ha azt elfogadja, hogy ő maga örökké mint Nietzsche tér vissza, úgy el kell fogadnia mindazokat a körülményeket, amelyek fennálltak múltjában és jelenében. Hiszen ha a legkisebb részletet megváltoztatnánk, úgy minden ennek függvényében változna vele. Nietzsche nem lehetne ugyanaz, ha egész életéből kivonnánk anyja és húga hatását. Ugyanígy nem lenne ugyanaz, ha apját nem veszíti el kisgyermekkorában, ha nem ismerkedett volna meg Wagnerrel. Éppen így kellett a betegsége is, hogy egyszer eljusson az örök visszatérés tanához.

Így születik meg Nietzschében az újabb felismerés: „Semmilyen létező nem elvetendő, nélkülözhető”.<sup>114</sup> Ennek belátása nélkül nem leszünk képesek igent mondani az életre. Ugyanis ha csak egyetlen létezőre nemet mondunk, azzal az egészre mondunk nemet. De azt se felejtjük el, hogy ami nekünk csúnya, hitvány, felesleges stb., az nem önmagában az, hanem csak számunkra, a mi nézőpontunkból, a mi értékítéletünk alapján az. Viszont a mi ítéletinktől függetlenül az egészben megvan a helye és a szerepe, amelyet betöltve hozzájárul az egész fennállásához.<sup>115</sup> És ez alapján belátjuk immár, hogy a kereszténység ugyan a jövő embere számára egy meghaladott állapot, de éppen annyira szükséges volt megléte a múltban, mint az örök visszatérés tana jelenünkben. A nyáj és a tömegemberek ugyan alacsonyabb rendűek, mégis éppen annyira szükségesek, mint az embert felülmúló ember. Az egyik előfeltételezi a másikat. És ezeket nem elég csak elfogadnunk, ezeket szeretnünk kell! Ugyanis csak akkor szerethetjük saját sorsunkat, ha hálásak vagyunk mindannak, ami megteremtette létezésünk feltételeit. Nietzsche ezért sem szakadhat el soha Istentől végérvényesen. Túl sokkal tartozik neki.

Éppen ezért nem csak a tökéletes, megvalósított élet adja a létezés értelmét. Az egészhez hozzátartozik a nagy nemsikerülés, minden félbemaradt élet. Ezért kellenek a célok, még akkor is, ha tönkremegyünk miattuk. Zarathustrának el kell fogadnia annak tényét, hogy attól függetlenül, hogy megvalósul-e az embert felülmúló ember, az örök visszatérést nem tagadhatja meg, az örök visszatérés nem függ az ember beteljesedésétől.

Zarathustra immár beletörődik, hogy egy olyan tant kell hirdetnie, amelynek „messiása” talán nem jön el soha. Ezért éri aztán meglepetésként és ezért rémül meg Zarathustra annyira, amikor a jövőmondóval beszélget és a fölmagasló emberek segélykiáltását hallja. „A fölmagasló ember? (...) Mit akar az tőlem? (...) Mit keres az itt?”<sup>116</sup> De amikor a jövőmondó azt mondja neki, „minden mindegy”, ne is foglalkozzon többé ilyesmivel, hiszen boldogságos szigetek nincsenek, Zarathustrában valami megváltozik. Önmagára eszmél, ugyanis *A boldogságos szigeteken* című fejezetben szólított fel mindannyiunkat, hogy hallgassunk az istenekről, hiszen nem tudjuk megteremteni őket, de az embert felülmúló embert képesek lennének megteremteni. Saját magát tagadta meg, mikor mégis kételkedni

114 EH, 67.

115 Vagyis a csöcselék és a hitvány ember csak a felsőbbrendű szempontjából az, az egész szempontjából ugyanolyan fontos, mint az embert felülmúló ember.

116 ÍSZ, 288.

kezdett saját tanításában. Mikor azonban a jövőmondó megtagadja a boldogságos szigeteket, azzal tükröt tart Zarathustra elé, saját kicsinységét állítja szembe vele, hiszen feladta feladatát, megfutamodott előle. Ezért kiállt így Zarathustra: „Nem! Nem! És harmadszor is nem! (...) Igenis vannak még boldogságos szigetek!”<sup>117</sup> Vagyis talán soha nem fog valóra válni az embert felülmúló ember, de őt mégis arra kötelezi saját feladata, hogy hirdesse ezt az eszmét, és ha valakiben felsejlik az embert felülmúló lehetősége, akkor a segítségére siessen. Amíg ennek a teremtesnek a legkisebb esélye is fennáll, addig ő sem adhatja fel. És íme, most szólította is őt a fölmagasló ember. „Miként is viselhetnétek el e remény nélkül az életet?”<sup>118</sup> – kérdezi Zarathustra a megismerés embereit. Miként is viselhetné el ő remény nélkül az életet?

„Az akarat megszabadít”<sup>119</sup> Vagyis talán soha nem jön el az embert felülmúló ember, de mivel megteremtésének képessége megvan bennünk (mivel el tudjuk gondolni), már csak ezért is így kell kiáltanunk: „Mert én így akarom! Akkor is, ha kudarcot vallok! Amit soha nem tagadtam meg, az az akaratom!” Így válik kedvessé számunkra az embert felülmúló ember, és az akaratunk által tudjuk elfogadni majd az örök visszatérés tanát.

## *A szükségszerűség és a szabad akarat*

„*Amor fati*: az ember ne akarjon mást, se előre, se hátra, soha. A szükségszerűt nem elegendő elviselni (...) a szükségszerűt *szeretni* kell...”<sup>120</sup> Ez a vaksors elfogadása és igenlése. Hiszen ha elfogadom, hogy minden, ami most van, már megtörtént ugyanígy számtalanszor, akkor azt is el kell fogadnom, hogy semmi sem történhet másként, mint ahogy már megtörtént. Hogy dönthetnék én mégis úgy, hogy önmagamat felülmúlót alkotok? Ha már számtalanszor megtettem, akkor most is meg fogom tenni, viszont ha eddig nem sikerült, most is kudarcot fogok vallani. Mindennek pontosan ugyanígy kell megismétlődnie, a legkisebb és a legnagyobb dolgoknak egyaránt.

Egyrésztől úgy tűnik, hatalmunkban áll változtatni, hiszen életünkben döntéseket hozunk. Talán ennek semmi köze a szabad akarathoz, de mégis azt a látszatot kelti, hogy az adott szituációban lehetőségem lett volna másképp dönteni, mint ahogy végül döntöttem. Ez adja a szabadság és a felelősség érzését. De van-e valóban bármilyen felelősségem? Hiszen ezek a döntéseim szükségszerűek is. Mivel eleve el volt rendezve a választásom, nem is volt valójában döntési lehetőségem. Így utólag nem kell bánnom egyetlen tettetem sem, nem terhel felelősség a cselekedeteim miatt. A döntést mégis én hoztam meg. Vagyis az örök visszatérés tanában megvan a szabad akarat (én döntök) és az eleve elrendezettség (nem dönthetek másképp, mint ahogy döntök, ha mégis megteszem, az is sorsszerű).

<sup>117</sup> ÍSZ, 289.

<sup>118</sup> ÍSZ, 107.

<sup>119</sup> ÍSZ, 108.

<sup>120</sup> EH, 51.

De vajon milyen hatása lehet a konkrét cselekvés pillanatára, ha ennek a tudatában vagyunk? Nietzsche azt írja *A vidám tudományban*, hogy a kérdés az, akarjuk-e azt, ami van még számtalanszor, és ez a kérdés „nehezedne a legsúlyosabb teherként cselekvésedre!”<sup>121</sup> Ha minden egyes tettünk pillanatában tudnánk, hogy választásunk mostantól a múltban is, jövőben is örökké ismétlődni fog, talán képtelenné válnánk a cselekvésre. Vagy megeshetne az is, hogy éppen emiatt ítélnék meg tévesen a problémát, és emiatt hoznánk rossz döntéseket. Mert amit csak pillanatnyi érdeknek véltünk, valójában hosszú távon hasznos lett volna számunkra. A folyamatos felelősség tehát megmérgezné életünket, nem lennénk képesek a jelenben élni. Mindig azon morfondíroznánk, hogy vajon helyesen cselekedtünk-e.

„De ha minden szükségszerű, hogyan rendelkezhetem tetteim fölött?”<sup>122</sup> Vagyis az előző szituációban felszabadíthat minket a gondolat, hogy teljesen mindegy, hogyan döntünk az adott pillanatban, mivel minden szükségszerű, minden előre elrendezett, csak jól dönthetünk. Nem dönthetünk másképp, mint ahogy dönteni fogunk. Nincsen többé jó vagy rossz, egyszerűen csak választás van. Tehát „Mindennél, amit tenni akarsz, a kérdés: »olyan ez, hogy még végtelenszer tenni akarom?«, a *legnagyobb* nehézkedés”.<sup>123</sup> Mivel nem vagyunk mindentudók, nem láthatjuk át az események láncolatát, hogy a „nagy egész” szempontjából mi lenne a legideálisabb. Isten halála után nincsen olyan parancs, amelyik meghatározná döntéseink helyességét, és nincsen túlvilági jutalom vagy büntetés gondolata sem, amely befolyásolhatná cselekedeteinket. Ezért csak egyetlen mércéje marad cselekvéseinknek: a jelen pillanattal és jelenlegi helyzetünkkel elégedettek vagyunk-e annyira, hogy nemcsak elviseljük, de szeretjük is? És nemcsak elviselnénk, hanem akarnánk is ennek megismétlődését?

„Senki sem felelős azért, hogy egyáltalán itt van, létezik, hogy ilyen vagy olyan jellegű állagú, hogy ilyen körülmények között kell lennie, ilyen környezetben. Lényének, meglétének fatalitását nem lehet kioldani fatalitásából mindannak, ami volt már, s ami lesz még”<sup>124</sup> – mondja Nietzsche. A *Zarathustrában* így fogalmaz: „Ámde egykor visszatér az okozat boga, melybe be vagyok csomózva én magam is – az majd engem is újra megteremt! Az örök visszatérés okai közé tartozom én magam is”.<sup>125</sup> Vagyis minden, ami most van és létezik, következménye annak, sőt szükségszerűen következik mindabból, ami a jelenlegi állapotot megelőzte. És az ezt megelőző állapotok is egy még korábbi állapotnak a következményei. És így a végtelenségig.

Ezzel azonban megint kibúvót találhatunk a felelősség alól. Hiszen, aki nem képes embert felülmúló emberré válni, az ezek szerint nem is tehet róla. Aki pedig azzá válik, nem is tudna mássá válni, a megelőző okok miatt szükségszerűen ez a sors rendeltetett számára. Valójában igazi erőfeszítést sem kell tennie érte. Éppen így a keresztények sem tehetek arról, hogy keresztények voltak, a csöcselék sem tehetett a rabszolgaerényeiről. Én magam sem arról nem

---

121 VI, 194.

122 TATÁR 2000, 31.

123 TATÁR 2000, 31.

124 GERHARDT 1998, 127.

125 ÍSZ, 266.

tehetek, hogy milyennek születtem, sem arról, hogy milyen döntéseket hozok életemben, ezeket rajtam kívülálló és az én életemet megelőző okok befolyásolják. Vagyis az embert felülmúló emberré válás nem az én döntésem, hanem annak a függvénye, hogy fennállnak-e a megfelelő körülmények.

Nietzsche azt mondta, ha mindentudóak volnánk, akkor kiszámítható lenne a világ jelen állapotából a jövőbeli állapota is. Vagyis úgy tűnik, ő nem ad teret a szabad akarat gondolatának, hiszen a döntéseink is kiszámíthatóak és racionális okokkal magyarázhatók. Márpedig ha szükségszerűség van, akkor nem kötelességünk a felelősség felvállalása. Egyedül abban az esetben lennénk felelősek, ha most először történne meg minden. Ha csak a jövőt határoznánk meg, de a múlt nem határozná meg minket. Nietzsche azonban azt mondja, ez a körforgás nem keletkezett. Nem hasonlít a világunkban megfigyelhető egyéb körforgásokra, amelyek viszont létrejövő és elmúló körforgások. Az örök visszatérésnek nincs kezdete, mindig is volt és sosem múlik el.<sup>126</sup> Így nincs olyan cselekvés, amely először történik meg.<sup>127</sup>

Ha a létezésünket megelőző okokról nem tehetünk, lehetünk-e mi magunk a jövő eseményének okozói? Nietzsche egy tervezetében a következőt írja az örök visszatérés gondolatához: „Tudásunk, tévelygésünk, szokásaink, életmódjaink végtelen fontossága minden eljövendő számára.”<sup>128</sup> Ezzel mintha arra szólítana fel Nietzsche, hogy vállaljunk felelősséget az utókorért. De miért is kellene ezt megtennünk? Nekik is megvolt már és meglesz még az életük számtalanszor. Ezen mi már mit sem változtathatunk. Persze most is próbálunk majd az adott szituációnak leginkább megfelelő döntéseket hozni, de végül is úgy fogunk dönteni, ahogy azt mindig is tettük. És ha jobban meggondoljuk, az eljövendőknél ugyanúgy felelősséget kellene vállalniuk értünk. Mivel az eljövendő egyszer múlttá fog válni, amikor új körforgás kezdődik. Mi tehát az utókorunk éppen úgy a múltja, mint a jövője is vagyunk egyben. Az utókor felelőssége befejezni az általunk megkezdett utat.

Mikor Nietzsche az *Ecce homo*-ban visszaemlékezik életére és annak megpróbáltatásaira, azt mondja: „a szükségszerű nem bánt; az *amor fati* legbensőbb természetem”<sup>129</sup>. Tehát nem bánja, hogy sokáig semmibe vették a kortársai, hogy nem kapta meg a neki járó figyelmet, hogy még egy közeli ismerőse is kineveti őt. Nem bánja, mert „az emberiség sorsa nehezedik” vállalára.<sup>130</sup> És ahhoz, hogy feladata birtokában lehessen, igenis kellett mindaz a szenvedés, amelyen végigment élete során.

Látjuk? Nietzsche ismét értelmet adott saját szenvedésének! Nietzsche itt már nemcsak önmagáért, saját sorsáért érez felelősséget, hanem az egész emberiségért kell szenvednie egy nála nagyobb hatalom miatt. Mintha Nietzsche elirigyelte volna Krisztus szerepét. De miért gondolja, hogy neki felelősséget kell vállalnia másokért? Miért nem oldja meg mindenki

126 TATÁR 2000, 151.

127 Vagy tekinthetjük úgy is, hogy minden cselekvés örökkön örökké először történik?

128 TATÁR 2000, 29.

129 EH 122. o.

130 EH, 122.

maga a saját problémáját? Nietzsche erről így nyilatkozik: „erre a föladatra egyes-egyedül én vagyok képes...”<sup>131</sup> A többi ember még túl kicsi, túl gyöngye, az ő feladata pedig túl nagy ahhoz, hogy megoszthatná azt másokkal. Mégis minden ember életét meg fogja változtatni az ő felismerése. A többi ember helyett akarja vinni a keresztet.

## *A véletlen és az akarat hatalma*

„Miként is viselhetném el ember voltomat (...), ha nem volna a véletlennek megváltója ő!”<sup>132</sup> Zarathustra szemében a jelenkor embere nem lehet még cél, legfeljebb csak híd, amely elvezet a célhoz. Ennek egyik oka a kor emberének esetlegessége, vagyis, hogy az emberek nagy része általában csak elszenvedti élete eseményeit, de nem alakítja azt. Mivel nem veszik kezükbe sorsuk irányítását, életük olyanak tűnik számukra, mint amit a véletlenek irányítanak. Érdekes módon ezek a véletlenek gyakran épp a legjobb pillanatban bukkannak fel és a lehető legjobb irányba kormányozzák életüket, de eszükbe sem jut, hogy elgondolkozzanak a változás valódi eredetén. Nem képesek önmagukat elgondolni okként. Az ilyen esetleges személy úgy értelmezi az örök visszatérés tanát, mint ami azt mondja ki, hogy szabad akarat nem lehetséges egy olyan világban, ahol minden ugyanúgy ismétlődik meg. Persze, hogy így értelmezi, hiszen ez a legkényelmesebb számára! Úgyis minden úgy történik, ahogy történnie kell, „minden mindegy”! Hiszen ha kimondjuk, hogy nincsen szabad akarat, akkor fel is sóhajthatunk és hátradőlhetünk. Majdcsak megoldja az élet a problémánkat, nem is kell hát törekednünk a fejlődésre! És amíg így gondolkodunk, valóban ez lesz a helyzet.<sup>133</sup>

Az ember legnagyobb problémájának azt látja, hogy nem tud az időben visszafelé cselekedni, így a múltjára úgy tekint, mint ami szükségszerű, és amin nem lehet változtatni. De miért is kellene bármit is megváltoztatni, ami már megtörtént? Ennek vágya mindig csak abban a személyben és abban az esetben bukkan fel, ha az egyén az aktuális állapotokkal nincsen megelégedve. Tatár György szerint a múlt megváltoztatásának szándéka azért abszurd, mert ez a személy úgy akar megváltozott világban élni, hogy ő maga eközben ugyanaz marad.<sup>134</sup> Nem látja be, hogy ha bármi máshogy történt volna a múltban, akkor ő maga sem ezt az életet élné, amelyet most él. Mivel minden jelenség okok hálójából bomlik ki, ha bárhol átszakítanánk ezt a hálót, az egész létszerkezet megváltozna. A megoldás tehát nem lehet egy visszaható akarat. Azt pedig már láttuk, hogy életünket törekvéseink teszik szeretetre méltóvá, nem pedig annak tökéletessége. Vagyis, aki a jelenével elégedetlen, az nem tett meg mindent annak alakításáért.

<sup>131</sup> EH, 35.

<sup>132</sup> ÍSZ, 171.

<sup>133</sup> Az is kérdéses, hogy vajon az örök visszatérés Nietzschénél valami olyan törvényszerűség-e, amelybe saját döntésünk által lépünk be, vagy tőlünk függetlenül is fennáll, tehát magának a világnak a működése. Szerintem Nietzsche filozófiájában az örök visszatérés létezése az egyén hozzáállásától függetlenül fennáll. Amiben viszont mi fogunk dönteni, az az, hogy elszenvedjük-e ezt, vagy akarjuk is. Tehát nem a világ, hanem az ember állapota lesz a mérvadó.

<sup>134</sup> TATÁR 2000, 114.

Zarathustra „megesett”-nek hívja, mikor a személy úgy tekint élete egyes pillanataira, mintha annak létrejövésében neki semmi szerepe nem lett volna. Ha az ember törekedett, felelősséget vállalt, döntéseket hozott, fejlesztette önmagát, akkor nem tud úgy tekinteni egy eseményre, mint ami csak „megesett”, ami csak a véletlenek összjátéka miatt alakult ki. Akkor tudnia kell, hogy minden, ami eddig a percig történt az életében, a világ jelenlegi állapota az ő elhatározásai és tettei következménye. Semmi sem történt tőle függetlenül. Amíg ezt nem látja be, addig ezek az események valóban véletlenként fognak megjelenni. A világ így válik talánnyá, valami tőlünk teljesen függetlenné, rajtunk kívülállóvá, vagyis valamivé, ami számunkra teljesen idegen. Ekkor az örök visszatérés tana a véletlenek örök megismétlődése lesz. Valójában viszont minden a korábbi tetteink szükségszerű következménye, ezért nincsenek véletlenek. Nincsenek véletlen találkozások. Minden akkor és ott történik meg, amikor éppen annak jött el az ideje. Amikor „Itt az idő!”.<sup>135</sup>

„Minden »megesett« töredék, talány, szörnyű véletlen – mígnem így szól róla a teremtető akarat: »De hiszen én akartam így!«”<sup>136</sup> Rengeteg olyan esemény van életünkben, amit nem tudunk visszavezetni adott okra, hanem csak rácsodálkozunk: nahát, milyen furcsa, hogy történhetett ez meg? Ilyen például Isten halála. De ha nem is tudjuk megfejtani okát, akkor is így kell felkiáltanunk: „nem fontos miért van ez így, ahogy van. Mivel ez így van, mostantól ilyennek is fogom akarni!” Tehát abban a pillanatban, hogy igent mondunk rá, jelentőségét veszíti, hogy szükségszerűség van-e vagy szabad akarat. Azzal, hogy kimondom, „én akarom így”, magamra vállalom a felelősséget a világom állapotáért és megteremttem saját szabadságomat. Igaz, talán mást nem is tehetnék. De ha ezt nem teszem meg, úgy szenvedni fogok a múltam, a „megesett” miatt (Isten halála), és elszenvadni fogom az életet (mert nem tudok embert felülmúlóvá válni). Nietzsche legtalálóbban ezt a *Virradat* 124. szakaszában fogalmazza meg:

„Mit jelent akarni? – Nevetünk azon az emberen, aki szobájából abban a pillanatban lép ki, amikor fölkel a nap és így szól: »azt akarom, hogy a nap felkeljen«; meg azon is, aki nem tud megállítani egy kereket és azt mondja: »azt akarom, hogy a kerék guruljon«; azon nemkülönben, aki a harcban alulmarad és így szól: »itt fekszem, de itt is akarok feküdni«; de a nevetésünk ellenére, vajon máshogy járunk-e el, mint bármelyik az említett három közül, amikor azt mondjuk: »akarom«?”<sup>137</sup>

Vagyis egyrészt csak illúzió, amikor azt hisszük, hogy akaratunk bármit is változtathat a világ folyamatain, vagy alakíthatja annak történéseit. Ugyanakkor nem bizonyítja semmi, hogy ha az előbb említett esetben ez az ember nem lépne ki szobájából a megfelelő pillanatban és nem mondaná azt: „akarom”, akkor is felkelne a nap. Illetve annak az embernek, aki akarja azt, ami magától is éppen megtörténik, ez a történet nem véletlenszerű, rajta kí-

<sup>135</sup> Az „Itt az idő!” gondolata az *Így szólt Zarathustra*-ban többször is felbukkan, amikor Zarathustra még nincsen tisztában feladatával, illetve amikor már szembesült azzal. Ez az idő valójában nem tőle függetlenül jelenik meg, hanem akkor, amikor Zarathustra megérett a feladatra. Csak akkor tudja hirdetni a tanítását, amikor az ő saját ideje, a világ ideje és a többi ember ideje ugyanabban a periódusban mozog. Ekkor van a három világ együttállása.

<sup>136</sup> ÍSZ, 173.

<sup>137</sup> VI, 117.

vülálló esemény lesz, hanem az ő életének részévé válik. A világ állapotai és az élete eseményei között összefüggés fog fennállni. Mint ahogy a művész is egész másként szemléli alkotását, mint a többi ember. Soha senki nem fogja azt úgy szeretni, mint ő maga. Csak az alkotóban lehet meg az alkotó akarat, ami teremtéssé válik.

Nietzsche szerint a véletlen egyszerűen az az eset, amikor nem tudjuk megmagyarázni egy esemény okát, nem tudjuk, miért történik meg.<sup>138</sup> Ugyanakkor felveti annak lehetőségét, hogy talán tényleg nincsenek kauzális viszonyok a világban, csak egyszerűen vannak olyan véletlenek, melyek gyakrabban ismétlődnek a többinél, ezért ezeket logikusnak vagy szükségszerűnek tekintjük. De felhívja a figyelmünket arra, hogy a szükségszerűségnek illetve a véletlennek ezt a kockavető poharát mi magunk, egyes egyének rázzuk. Vagyis hogy valamely esemény mint szükségszerű vagy mint véletlen történik meg, az csakis rajtunk múlik. Szó szerint kezünkben van a döntés.

Az előzőek alapján nemcsak a világ eseményei, hanem maga az individuum is lehet véletlenszerű. Ha nem törekszünk önmagunk megismerésére, nem utazzuk körül a világot (önmagunkat),<sup>139</sup> ha nem vállaljuk fel a megessett eseményekért a felelősséget, akkor valóban véletlenként hullunk bele a világba. Adott esetben először is addig, amíg nem vállaljuk fel Isten halálának tettét. Hiszen láttuk, az esemény tőlem függetlenül is megtörténik, de az már az akaratom döntése, hogy életem részévé teszem, vagy csak elélek az esemény mellett. Véletlenszerű leszek másodsorban addig, amíg azt mondom: lehetséges az embert felülmúló ember, de talán nem jön el soha, „minden mindegy”. Ehelyett azt kell mondanom: képes vagyok embert felülmúló embert teremteni, és mivel a képességem megvan, megvan immár az akaratom is! És ha nem sikerült, ezt a nagy nem-sikerülést fogom „így akartam”-má tenni!

„Nem bír visszafelé akarni az akarat; hogy nem bírja megtörni az időt és az idő vágyait – az akarat legmagányosabb bánata ez”.<sup>140</sup> A múltat el kell fogadnunk ahhoz, hogy a jelennek elégedettek lehessünk, de a jelennek meg kell békélnünk, hogy igent mondhassunk a múltra. Lehetnek múltunkban olyan tettek vagy pillanatok, amelyeket bánunk és legszívesebben meg nem történtté tennénk. A lényeg, hogy mégse rágódjunk mindezen. Mondhatjuk ugyan, hogy bár ne így, vagy ne úgy történt volna ez vagy az az esemény, de attól még nem változik meg semmi. Ezért ahelyett, hogy olyan dologra irányulna akaratum, amire nincsen képességünk, vagyis a múlt megváltoztatására, inkább olyan dologra irányítsuk, ami viszont a hatalmunkban áll. Vagyis a hozzáállásunk megváltoztatására a jelenben.

Mert tulajdonképpen tud visszafelé is akarni az akarat, csak hogy az akaratnak ez a formája meddő, ez az akarat sosem válhat tetté. Míg a jelenbe vagy a jövőbe vetett akarat teremtvé válhat. Ha lenne valóban visszafelé ható akarat és cselekvés, eltörölhetnénk minden régi tévedésünket, hibánkat. De így nem tanulnánk a múltból, nem lenne lehetőségünk a fejlődésre. Születésünktől fogva ugyanazon a tökéletes szinten léteznénk. A fejlődés

<sup>138</sup> VI, 121.

<sup>139</sup> VI, 249.

<sup>140</sup> ÍSZ, 171.



képességének a hiánya azonban az utolsó embert jellemzi. Ha nem lennének hibás cselekvések, nem jelentenének semmit a nagy erőfeszítések és a nagy tettek. Sőt! Ha lenne a múltra ható akarat, nem az lenne az ember feletti teljesítmény, hogy ha megváltoztatnánk a múltat. Sokkal inkább az, ha azt mondanánk, hogy ugyan megváltoztathatnánk, ami történt, de mégsem akarunk élni ezzel a képességünkkel. Szeretjük az életünket és úgy szeretjük, ahogy van, annak minden hibájával együtt.

Az ilyen emberben, aki nem tudja elfogadni múltját olyannak, amilyenné ő maga tette, az emlékezete és a büszkesége vív harcot egymással. Az emlékezete ugyanis azt mondja „Ezt tettem”, a büszkesége, amely viszont nem elégedett a múlttal, így szól: „Ezt nem tehettem”, „Végül – az emlékezet enged.”<sup>141</sup> Nem az egyén uralkodik a múltján, hanem az uralkodik rajta. A büszkeségünk a múltbeli tettekkel együtt a személyt is megtagadja, aki a tetteket végrehajtotta. Ezzel pedig régi énjét, vagyis saját maga múltbeli létezését tagadja. A jelen büszkesége nem tudja elfogadni, hogy korábban kevésbé volt tökéletes, szégyenkezve tekint vissza önmagára. A múltra azonban úgy kell tekintenünk, mint egy korábbi állapotunkra, amelynek folyománya a jelenlegi állapotunk. Ez az oka, hogy ma éppen ott vagyunk, ahol lennünk kell. Ha szégyelljük egy tettünket, vagy előző állapotunkat, minél előbb el akarjuk felejteni, minden emléket meg akarunk semmisíteni, amely felidézhetné azt. Szégyenkezünk magunk előtt, és azt szeretnénk, ha mások nem tudnának róla. De mivel a múltunkat szégyelljük, ezért önmagunkat szégyelljük, mivel a múltunk is hozzánk tartozik. Ha a múltra úgy tekintünk, mint ami tőlünk teljesen független, ha a múltbeli cselekvéseink leválaszthatóak rólunk mint egyénekről, az azt jelenti, nem fogadjuk el magunkat mint időben kibomló individuumokat. Márpedig az individuum túl azon, hogy csak egy pillanatnyi tökéletes egységi állapotot jelent, nem más, mint a múlt, a jelen és a jövő összekapcsolódása egy személyen belül. Ha azt akarnám, hogy engem csak a jelen állapotom szerint ítéljenek meg, az olyan lenne, mintha egy versnek mindig csak az éppen aktuálisan felolvasott sora létezne. Megszűnne versnek lenni, elveszítené az értelmét. Nem tudnánk, miről is szól a vers. Tehát a múltat megváltoztatni nem tudjuk, ezért a jelenbeli hozzáállásunkat kell átalakítani. Ez hozzátartozik az örök visszatérés tanához. A múltunk így is, úgy is örökké visszatér, de amíg megtagadjuk, addig véletlenszerű lesz, akárcsak a személyiségünk.

A jelent nemcsak az nem tudja elfogadni, aki megtagadja a múltját, hanem az sem, aki nem tud célt állítani maga elé, akinek nincsen jövőképe. Akinek a jövő nem ígér mást, mint a jelene, nem kíván új dolgokat, nem vágyakozik önmaga túllépésére. Az utolsó ember az, aki megtagadja saját múltját, amely a jelenét eredményezte. Megtagadja múltját mint őseinek az életét, mint azokat az erőfeszítéseket, amelyek lehetővé tették az ő jelenlegi állapotát. Nem vállalja a múltját, így nem vállal felelősséget a jövő alakításáért sem. Ő az az ember, akinek az életében minden véletlenszerűen történik meg. Ezért lehetséges, hogy a piaci sokaság számára Isten halála nem tett, nem cselekvés, nem akarat, hanem véletlen, valami, ami „megesett”. Ezért az eddigi emberek között, ha volt is egy-egy jól sikerült példány, az sem akarat, hanem a véletlen eredménye volt csupán.

---

141 TJR, 53.

Ezzel szemben az embert felülmúló ember az, „aki igazolja a jövőndőket, és megváltja az elmúltakat: mert a mostaniak miatt akar tönkre menni”.<sup>142</sup> Tehát éppen az utolsó ember ellentettje. Igent mond a múltjára és ezzel felvállalja, hogy továbbviszi a már megkezdett feladatot. Így nem lesz hiábavaló a korábban éltek törekvése. Ő így mond köszönetet őseinek. Hiszen nekik is volt jövőre irányuló akaratuk, és az akaratukat most továbbviszi a jelenből a jövő felé. Ha nem tenné meg ezt senki, akkor hiábavaló lett volna minden korábbi erőfeszítés.

Képzeld el, hogy tényleg megöltük Istent! De esetleg az utókor nem vállalja fel ezt a tettünket mint őseinek a tettét. Az azt jelentené, hogy eldobtuk magunktól a mennyország kapujának kulcsát, egy olyan jövő lehetőségéért, ami végül nem fog valóra válni, mivel a jövő emberei nem látják, hogy a mi tettünk értük is történt. Tehát úgy váltjuk meg az elmúltakat, ha folytatjuk a megkezdett utat. És éppen így, aki majd visszapillant a jövőből a jelenünkre, az saját akaratát látja majd igazolódni általunk. A jövő embere mint a maga múltját fogja megváltani a mi jelenünket. A múlt, a jelen és a jövő többé nem a véletlen műve lesz, hanem a múlt (őseink), a jelen (mi magunk) és a jövő emberének akarata.

## Dél és pillanat

Zarathustra útja során minden fontosabb felismerés délidőn történik. Így a dél nemcsak egy napszak, hanem a világnak és a világot megelő személynek az éppen aktuális állapotát tükrözi. A dél nem más, mint a beteljesedés pillanata.

A dél szimbolizálja a világ és a személy azon állapotát, amikor legközelebb kerül a tökéletességhez. Ez az a pont, amikor nemcsak megszületik a felismerés, hogy Isten halott, hanem amikor az egyén a felelősségét is belátja ebben a helyzetben. És most már viselni is *akarja* ennek a tettek a következményeit. Ekkor mondja ki először, hogy „Minden isten halott: azt akarjuk immár, hogy az embert felülmúló ember éljen”.<sup>143</sup> Ez az ember utolsó akarata a délidőn, vagyis ez egyben a váltás szimbóluma is. Isten szerepének átvétele, az önmagunkért való felelősség felvállalása. Ez a momentum tesz különbségjelet Isten halála mint „megesett” esemény és Isten halála mint az egyén által elkövetett gyilkosság között.

Zarathustra világa délidőn válik teljessé. „Csitt! Csitt! Nem éppen most lett-e teljes a világ?”<sup>144</sup> Ennek kimondásakor ráborul Zarathustrára a hetednap est. A hetedik nap, mint a Teremtés utolsó napja, illetve ennek a napnak is a vége jött el. Az Isten által alkotott világra ráborul a sötétség. A Teremtés véget ér és elkezdődik a teremtett világ élete. Zarathustra teremtésének is ez a kezdete, de mivel a körforgás tanítója, a vége is. A keresztény Isten teremtése így fog egybeesni Zarathustra világának létrejöttével. Ugyanakkor érthetjük úgy is, hogy most ért véget az Isten által létrehozott világ, s csak ezután kezdődhet el az embert felülmúló emberek világa. A múlt lezárult, többé nincs visszatérés. A délidő a körforgás

<sup>142</sup> ÍSZ, 21.

<sup>143</sup> ÍSZ, 99.

<sup>144</sup> ÍSZ, 328.

kezdeté és a körforgás vége, befejezése (Hiszen a kör mentén minden pillanat összeköti a múltat és a jövőt, így válik minden pont kezdetté és befejezéssé, születéssé és elmúlássá. Bármikor eljőhet a dél?). Ezután újabb teremtés kezdődik, vagyis ismétlődik a létezés nagy éve. Újabb kibomlás következik, majd a teljes kibomlás után az erők újabb visszavonása.

A dél pillanata az, amikor árnyékunk saját magunk alatt helyezkedik el, vagyis amikor nem különül el tőlünk, nem lép ki belőlünk. Ez szimbolizálja azt a pillanatot, amikor leginkább önmagunknál tartózkodunk. Az individuum és a világ eggyé válik. A személy nem lép ki önmagából sem a múltba (az emlékezés által), sem a jövőbe (a remény által), hanem a jelen pillanatban helyezkedik el. Amikor az ember magányába vonultan, végre megszabadul a többi ember által ráaggatott tulajdonságoktól és a többi ember miatt viselt maszkjától, s valódi arcát fordítja a világ felé. Először birtokolja igazán a becsületesség erényét. Ez az időnek az a törtrésze, amikor az ember találkozik valódi énjével, mikor nem gondolkodik, hanem megéli önmagát. Hiszen amikor tudatosan gondolkodik, magára vonatkoztatva, önmagáról gondolkodik. Ezzel a mozdulattal szakítja ki magát a jelen pillanathoz. A jelen pillanat megélése helyett külső nézőpontból szemléli, mintegy megduplázza magát, *dividuumként* önmagára reflektál. Önmagát és a világot viszonyba állítja, elhatárolódik. Emiatt a pillanat elveszíti jelentőségét, csak később visszatekintve, múltként fog felbukkanni emlékezetében.<sup>145</sup> Amennyiben viszont meg tudja élni a pillanatot, akkor nem állhat fent az előző részben tárgyalt eset. Vagyis nem fog úgy tekinteni a múltjára, mint amelyben bármit is bánnia kellene vagy meg kellene változtatnia. A múltban cselekvő személyt nem fogja magától különbözőnek tekinteni. Ha az adott pillanatban mint a világával teljes személy éli meg a helyzetet, úgy mindig az adott szituációban lehetséges legjobb döntést fogja meghozni. Utólag megvizsgálva az akkori helyzetét sem fog jobb lehetőséget találni. A világgal egységben csak az adott módon tudott létezni, így megtalálta a cselekvés egyetemes, helyes módját.

A dél önmagában szimbolizálja az elmúltakat és az eljövendőket. Előtte rövidül, utána hosszabbodik az árnyék, egészen addig, míg a nap alkonyba nem hajlik. Éppen így nyúlik ki a jelenből a múlt hátrafelé és a jövő előre. A pillanat olyan, mint egy kiterjedés nélküli, sem térben, sem időben nem létező pont, mégis ez köti egybe a múltat és a jövőt. Ezen a ponton elhelyezkedve van lehetőség a körbetekintésre, az egész létezés teljességének a megtapasztalására. „...midőn az ember pályáját félig befutván megáll közepűt, az állat és az embert fölülmúló ember között”.<sup>146</sup> Látja, ami már elmúlt és látja az eljövendőket. Ez adja a reményt az embernek akkor is, ha ráborul az est, mivel látta az új hajnal ígéretét. Csakis erről a pontról van lehetőségünk felvenni egy olyan perspektívát, amikor már nem látjuk külön a múltat, a jelent és a jövőt, nem ezek szétszakítottságában létezőnk, hanem már csak a kört magát látjuk, magát az egészet, azt, ami úgy, ahogy van, ismétlődni fog. Ez annak a felismerése, hogy minden örökké visszatér. Ha Nietzschének valóban kinyilatkoztatásban volt része, ezt kellett megtapasztalnia.

<sup>145</sup> Nietzsche ezt nevezi az *Emberi – túlságosan is emberi* című művében lépcsőházi boldogságnak. Vagyis amikor csak a pillanat elmúltával jövőnk rá, hogy boldogok voltunk. Ez a „most már késő” gondolata. Lásd ETE, 285.

<sup>146</sup> ÍSZ, 98.

Nietzsche az *Ecce homin*ban úgy fogalmazza meg, hogy a Nagy Dél nem más, mint az emberiség legnagyobb öneszmélése, amikor a „miért? mi végett? kérdését elsőként teszi föl *egészként...*”<sup>147</sup>. Vagyis ez lesz az a pillanat, amikor az ember nem az elmúltra kérdez rá, vagyis: miért így történt? És nem a jövőre kérdez rá: mi lesz majd ha...? Hanem a dél pillanatában az egészet, a mindent, az egységet belátva, felteheti a kérdést: mi végre a körforgás és minden örök visszatérése? Nem egyes tettekre vagy eseményekre kérdez, hanem ezeknek helyére a körforgáson belül. És a válasz éppen ebben az egészben rejlik. Nincsen cél és nincsen ok. Az egész önmagáért létezik, ok és okozat egyszerre.

Szembeszelnünk kell azzal a ténnyel, hogy a körforgásnak nincsen valódi célja, nincsen a szokásos értelemben vett haladás valami felé. A körforgáson túl sincsen semmiféle cél. Nincs más lehetőség, minthogy a körforgáson belül kell azt létrehoznunk és beteljesítenünk. Ezért fontos az embert felülmúló emberré válás. Ha már az egész úgyis értelem nélküli, legalább magunk számára állítsunk valamit, ami miatt nem érezzük feleslegesnek életünk megismétlődését. Legalább nekem legyen ezen belül valami feladatom! Egy végső kitzűzött pont, amit ha elérek, értelmet adtam létezésemnek, hiszen nincsen onnan út, mely tovább vezetne. Láttuk, hogy az embert felülmúló ember után nincs tovább fejlődés, legfeljebb hanyatlás. Tehát létrehozásának a célja a végső pont felvétele. Ez a legtöbb, amit elérhetünk, ami megvalósítható a körforgáson belül, ez lesz a feladatunk.

Zarathustra egyetlen vágya, hogy „készen álljak majd és érett legyenek a hatalmas délidőn”.<sup>148</sup> Vagyis mielőtt véget érne az élete, vagy vége szakadna az éppen telő világciklusnak, megalkossa magát, hogy ne egy félbeszakadt élet ismétlődjön mindörökké. Az ő beteljesedése az, ha az örök visszatérés tanítójává válik. Ezért akart Nietzsche is élni még néhány évet, ezért akarta egy műben megalkotni a tökéletességet, továbbadni tudását, felismeréseit az utókornak. Az ő felelőssége lett, hogy megváltsa az emberek életét azzal, hogy felnyitja szemüket az igazság előtt, mielőtt túl késő lenne. De sokan lesznek, akik nem ismerték fel a feladatukat, és sokan lesznek, akik felismerték ugyan, de nem tudták megvalósítani azt... De „mi múlik rajtam!”, a kör így is teljes lesz. Nincs jelentőségem.

„Ami teljes lett, mind, ami megérett – halni akar! (...) Ámde ami éretlen még, mind élni akar...”<sup>149</sup> Az embert felülmúlóvá válás után, a tökéletesség elérése után valóban nincsen út tovább. Ezért akar elpusztulni magától az, ami megérett és teljessé vált. Talán Isten is a teremtés által érte el a tökéletesség maximumát, ezért választotta ő is a pusztulást.

„Ámde élni akar mind, ami szenved, hogy megérjen majd...”<sup>150</sup> Ezért ragaszkodik annyira az élethez az, aki valójában nem hálálta meg ezt az ajándékba kapott lehetőséget. Nietzsche szerint az ilyen emberek akarják birtokolni az örökkévalóságot. Mi végre? Ha ennek a rövid életüknek nem tudtak értelmet adni, nem tudtak halhatatlant alkotni, hát önmaguk akarnának halhatatlanná válni? De nincs az örök élettel semmi céljuk. Ezért nem is

---

147 EH, 86.

148 ÍSZ, 259.

149 ÍSZ, 382.

150 ÍSZ, 383.

birtokolhatják azt. Aki viszont beteljesítette művét, mi végre ragaszkodna még az élethez? Az élet festményének utolsó ecsetvonását az elmúlás adja meg, ez teszi tökéletessé a képet. Az utolsó hang után beálló csend teszi egészszé a dalt.

Láttuk az embert felülmúló emberré válás három lehetséges megvalósulását. Aki nemz és ez által tökéletesedik, annak létezése értelme immár utódjában él tovább, ő maga már nem vágyhat többre. Aki műalkotást hoz létre, annak továbbélése biztosított a műben, ő legfeljebb egy másik műalkotásra vágyhatna, ám erre csak az olyan művész vágyik, kinek alkotása nem tökéletes. Aki önmagából hoz létre embert felülmúlót, annak az egész élete válik tökéletessé. És mivel a művész szívesen szemléli a kész műalkotást, nem bánja, ha újra vissza kell térnie és meg kell alkotnia azt. Beteljesedett az élete. Kimondhatja nagy Igenjét a létezésre. Mindhárman kimondhatják: „De hiszen én akartam így! Így fogom akarni eztán”.<sup>151</sup> Megkaptuk hát a választ arra, miért is kell műalkotássá válnunk, annak ellenére is, hogy pusztulásra vagyunk ítélve.

De ne higgyük, hogy a halál teljesíti be az egész életművet! Nietzsche szerint a halál csupán fiziológia. Nem a halálnak lesz jelentősége, hanem az azt megelőző életnek. Nem az a fontos, hogy éppen a halál pillanatában fel tudunk-e sóhajtani: szerencsére jókor, éppen elkészült az életem! Ez szinte lehetetlen. Éppen ezért fontos az, amit az előbb tárgyaltunk, hogy minden pillanatban el tudjuk fogadni olyannak az életünket, amilyen éppen aktuálisan, ne akarjuk se a múltat, se a jelent másmilyennek. Ha ezt meg tudjuk valósítani, az azt jelenti, hogy az életünk minden pillanatban a lehető legtökéletesebb állapotban van, mi magunk egész személyekké, individuumokká váltunk. Bármikor jöhet a halál, nem fogunk semmit sem félbehagyni, minden teljes lesz. Ez a dél és a pillanat kiterjesztése egész életünkre. És akkor csak konstatáljuk: ennyi jutott nekem, de nem baj! Akkor így akarom! Mondhatunk rá nemet is, de attól még nem kerülhetjük meg az élet rendjét, attól függetlenül úgyis be fog következni a halálunk. A természet törvényeit nem írhatjuk át. De én döntök: akarom is, ami történik, vagy véletlenként bukkan fel az életemben.<sup>152</sup>

## Teljesség

„Hogy eggyé költsem és összerakjam, mi töredék az emberben és talány és szörnyű véletlen”.<sup>153</sup> A dél tehát az individuum teljessé válása és az a pillanat, amikor „új egységbe olvad minden ellentét”.<sup>154</sup> „Épp most lett teljes az én világom, dél már az éjféli is”.<sup>155</sup> Amikor igent mondunk a világra, teljessé válik és az ellentétek feloldódnak az egységben. Most újra gyönyör a fájdalom, áldás az átok, Nap az éjszaka, bölcs a bolond, dél az éjféli, kezdet a vég.

<sup>151</sup> ÍSZ, 240.

<sup>152</sup> A halál szerepét Nietzsche filozófiájában nagyszerűen járja körül Csejtei Dezső *Filozófiai etűdök a végességre* című művében.

<sup>153</sup> ÍSZ, 240.

<sup>154</sup> EH, 99.

<sup>155</sup> ÍSZ, 383.

Túl vagyunk immár jón és gonoszon... Ezeket a dolgokat csak az ember választotta szét, hiszen mindig mindent értékelni akar. Ő választotta szét mindazt, aminek valódi állapota az egység. Éppen így, ha akarjuk az embert felülmúló ember megszületését, akarnunk kell a csőcselék létezését is. A gyönyör és a szenvedés is egy, csak az ember az egyiket birtokolni, a másikat elkerülni akarja. Zarathustra azt mondja, ha akarjuk a gyönyört, akkor akarjuk a szenvedés visszatérését is.<sup>156</sup> Hogy igent mondhassunk a világra, igent kell mondanunk minden egyes létezőre, és ha a világnak csak egyetlen létezőjére igent mondunk, akkor akarjuk a többit is.

Éppen így, ha csak egyetlen pillanat is van az életünkben, amelynek visszatérését, átélését újra és újra akarjuk, akkor az egész körforgást is akarjuk. Hiszen csak az egész megismétlődésével, minden ok és okozat újbóli megjelenésével jelenhet meg újra az adott pillanat. Ebből viszont az következik, hogy embert felülmúló ember nem csak az lehet, aki tökéletességig fejlesztette saját magát, tökéletes életet élt vagy tökéleteset alkotott. Hanem az is azzá válhat, akinek akárcsak egyetlen olyan pillanat is volt az életében, amelyért akarja ugyanannak örök visszatérését.

Nézzük csak meg az *Így szólott Zarathustrában* a legocsmányabb embert! Felbukkanásától kezdve kétes szerepe van. Ő ölte meg Istent a részvét által. De ugyanakkor mintha ő lenne az embert felülmúló ember is. Hogyan lehetséges ez? Hiszen az embert felülmúló ember nem csak szellemileg, de testileg is a többi ember felett kell, hogy álljon. Hogy lehet mégis a legocsmányabb ember? Erre egyetlen magyarázat lehet, ezt pedig a *Virradatban* leljük meg. Nietzsche szerint a csúfságnak három megnyilvánulási formája van, amelyekre azonban ma már nincsen lehetőség, ezért fokozódik a szépség a civilizációval. Ezek a következők: a szenvedélyek vad kitörései, a testi erőfeszítés, illetve a csúf látvánnyal való félelem ébresztése.<sup>157</sup> Tehát amit mi csúfnak tartunk, csak számunkra az, és csak a megtanult értékeitelések miatt látjuk valóban annak. Illetve ez a csúfság egyszerűen az ösztönök, a természet megnyilvánulása az emberben. Ugyanígy neveztük eddig az ösztönöket gonosznak, mivel el akartuk nyomni őket. A legcsúfabb ember valójában az az ember, aki szenvedélyes, erőfeszítéseket tesz és félelmet ébreszt, aki az ösztönei szerint él. Nem ilyenek képzeljük az embert felülmúló embert is?

De ha továbbra is kétségeink lennének, olvassuk el *Az alvajáró dala* című fejezetet. Az előbb azt mondtuk, emberfelettivé válik, aki az életének legalább egyetlen pillanatára igent tud mondani, mivel azzal az örök visszatérés tanát fogadja el. Azt mondtuk, teljes az élete annak, aki bármelyik pillanatban tárt karokkal üdvözli a halált. A legocsmányabb ember így szól: „én most vagyok elégedett első ízben, hogy leéltem ezt az egész életet. (...) Megéri élni a földön: egy nap, egy ünnep Zarathustrával – és megtanultam szeretni a földet. »Ez volt az élet? – így akarok szólni a halálhoz... – Nosza hát! Még egyszer!«”<sup>158</sup> Így születik meg a legocsmányabb emberből az embert felülmúló ember. Nem Isten megölése, hanem az akarat megszületése által.

---

<sup>156</sup> ÍSZ, 383.

<sup>157</sup> VI, 315.

<sup>158</sup> ÍSZ, 377.

## Irodalom

### *Friedrich Nietzsche felhasznált művei*

- GV (1873–76). Nietzsche, Friedrich: Gondolatok és vázlatok a *Mi, filológusok* című korszerűtlen elmélkedéshez. In: *Ifjúkori görög tárgyú írások*. (Molnár Anna ford.) Budapest: Európa Kiadó, 2000.
- ETE (1878). Nietzsche, Friedrich: Emberi – túlságosan is emberi. In: *A vándor és árnyéka*. (Török Gábor ford.) Budapest: Göncöl Kiadó, 1990.
- VI (1881). Nietzsche, Friedrich: *Virradat. Gondolatok az erkölcsi előítéletekről*. (Romhányi Török Gábor ford.) Budapest: Holnap Kiadó, 2000.
- VT (1882/1887). Nietzsche, Friedrich: *A vidám tudomány*. (Romhányi Török Gábor ford.) Szeged: Szukits Kiadó, 2003.
- ÍSZ (1883–85). Nietzsche, Friedrich: *Így szólott Zarathustra*. (Kurdi Imre ford.) Budapest: Osiris, 2001. (*Im-ígyen szóla Zarathustra*. (Wildner Ödön ford.) Budapest: Grill Károly könyvkiadó vállalata, 1908.)
- TJR (1886). Nietzsche, Friedrich: *Túl jón és rosszon*. (Tatár György ford.) Budapest: Ikon, 1995.
- AMG (1887). Nietzsche, Friedrich: *A morál genealógiájához*. (Vásárhelyi Szabó László ford.) Veszprém: Pannon Panteon, Comitatus, 1998.
- AKR (1888). Nietzsche, Friedrich: *Az Antikrisztus. Átok a kereszténységre*. (Csejtei Dezső ford.) Szeged: Ictus, 1993.
- EH (1888). Nietzsche, Friedrich: *Ecce homo. Hogyan lesz az ember azzá, ami*. 3., átd. kiad. (Horváth Géza ford.) Budapest: Göncöl Kiadó, 2003.
- NVI. Nietzsche, Friedrich: *Nietzsche válogatott írásai*, 2. kiad. (Szabó Ede ford.) Budapest: Gondolat Kiadó, 1984.
- NV. Nietzsche, Friedrich: *Versek – Gedichte*. (Dobos Tamás szerk.) Szeged: Lazi Könyvkiadó, 2005.
- NVL. Nietzsche, Friedrich: *Nietzsche válogatott levelei*. (Romhányi Török Gábor ford.) Budapest: Holnap Kiadó, 2008.



## További irodalom

- BIBÓ 1992. Dr. Bibó István: *Nietzsche. Tanulmány.* Budapest: Hatágú Síp Alapítvány.
- BICZÓ 2000. Biczó Gábor: *A tragédia délelőttije – Az ifjú Nietzsche filozófiai perspektivizmusa.* Budapest: Osiris Kiadó.
- CSEJTEI 2001. Csejtei Dezső: *Filozófiai etűdök a végességre (Schopenhauer, Kierkegaard és Nietzsche a halálról).* Veszprém: Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány.
- GERHARDT 1998. Gerhardt, Volker: *Friedrich Nietzsche.* (Csatár Péter ford.) Debrecen: Latin Betűk.
- ILIÁS 2015. Iliás Katalin: *Nietzsche, Isten, Zarathustra.* Szakdolgozat. A Tan Kapuja Buddhista Főiskola, Budapest.
- SAFRANSKI 2002. Safranski, Rüdiger: *Nietzsche. Szellemi életrajz.* (Györfi Miklós ford.) Budapest: Európa Kiadó.
- SESZTOV 1992. Sesztov, Lev: *Dosztojevszkij és Nietzsche.* (M. Nagy Miklós ford.) Budapest: Európa Kiadó.
- TATÁR 2000. Tatár György: *Az öröklét gyűrtje. Nietzsche és az örök visszatérés gondolata.* 2., jav. kiad. Budapest: Osiris Kiadó.

LAKI ZOLTÁN

## Az „én” titka

### *A husserli fenomenológia szemléleti útjai*

A husserli fenomenológia szerint a tapasztalati világ a saját tudatban van. A tapasztaló mint a tudat alanya nem az egyéni létezők egyike, hanem e világ egyedüli centruma és végső vonatkoztatási pontja: „transzcendentális”, amennyiben minden megnyilvánulást megelőz és magában foglal, egyúttal pedig immanens, amennyiben „itt” van, a legbensőbb és legközvetlenebb önzonosságban. Ez a bizonyosság az ismeretelmélet keretei között lehetővé teszi számunkra, hogy kiiktassuk a személyes, pszichológiai „én” nézőpontját, és meghatározzuk a tudatosság általános jellemzőit vagy törvényeit: az intencionalitást, a konstruktív vagy kreatív jelleget, a szintézisre való képességet és az interszubjektivitást. Ugyanakkor a fenomenológia mélyebb és radikálisabb megközelítésében a tapasztalás tudati természete a lét és a tudat azonosságára utal, az alany egyedülléte saját elfelejtett egyetemességét tükrözi, a tudat általános sajátosságai pedig a korlátlan teljesség és a tökéletes szabadság maradványai. Ez az immanens transzcendencia tárja fel számunkra az énség valódi lényegét és az emberi létállapot meghaladásának lehetőségét – mint ontológiai bizonyosságot, és mint beteljesítésre váró célt, ami az emberi életnek értelmet és értéket ad.

*„Ne keresd kívül, fordulj vissza tenmagadhoz,  
az ember bensejében lakik az igazság.  
Ha pedig azt látnád, hogy saját természeted is változik,  
akkor emelkedj tenmagad fölé.”<sup>1</sup>*

### *Bevezetés*

A hétköznapi világ- és önátélés egyik kevésbé tudatosuló, ám annál inkább meghatározó szemléletbeli alapelve, hogy az *immanencia* és a *transzcendencia*, az emberi és az emberen túli vagy isteni valóság végletesen különbözik egymástól, s e kettő között áthidalhatatlan létbeli szakadék tátong. Más szóval, ami számunkra bensőséges és közvetlenül jelenvaló, az kizárólag halandó emberi lényünkhöz, korlátozott és időbe vetett egzisztenciánkhoz tartozik, ami viszont korlátlan, időtlen és abszolút, azt – ha létezik egyáltalán – saját magunkban nem éljük és nem is élhetjük át, minthogy ember-voltunk eleve adott és megváltoztathatatlan,

<sup>1</sup> SZENT ÁGOSTON 391/2016, 39.72. (Nyíri Tamás fordítása.)

és önmagunkat lényegileg – a létrendi emelkedés és az egyetemesebb állapotokkal való azonosulás értelmében – nem tudjuk meghaladni. Ennek megfelelően az emberi megismerés célja legfeljebb a valóság leírása lehet, eszköze pedig vagy a közönséges érzéki tapasztalás, vagy a tapasztalati tényekből kiinduló, de azoktól elrugaszkodó logikai következtetés és absztrakció. Míg az előbbi általában egy metafizika-ellenes immanentalizmusba torkollik, amely minden magasabb valóságot megismerhetetlennek vagy nem-létezőnek tekint, az utóbbi a névlegességek és spekulatív elgondolások univerzumát hozza létre, egy légvárakból épített „másik” világot, amely a finomabb lelkiülettű embereknek a transzcendencia illúzióját nyújthatja, ám az emberi élet végső problémáira nem ad valós választ.

Ez a kettősség, mely az élet minden területét megmérgezi, mindenekelőtt abból fakad, hogy az ember nem képes a lét tudati jellegére és a tudat isteni természetére közvetlenül reflektálni, vagyis nem képes megragadni azt a valóságot, ami benne itt és most is jelen van, és ugyanakkor önnön személyén túlmutat, a korlátlan szabadság és a mindent felölelő teljesség irányába. Mégpedig azért nem képes erre, mert tapasztalását eltorzítja és átszínezi két mélyen gyökerező, nem-tudásból fakadó meggyőződés: a saját tudattól független létezés képze, illetve az énségnek és az öntudatnak az egyénnel, a partikuláris emberi létezővel való *feltétlen* azonosítása.

A nyugati szellemtörténetben több gondolkozó is kísérletet tett arra, hogy e tévképzeteket ilyen vagy olyan módon kiiktassa, s ezáltal az immanencia és a transzcendencia valódi jelentését és egymáshoz való viszonyát tisztázza. A jelen tanulmányban mi is ehhez kívánunk néhány szempontot adni, segítségül hívva azt a szemléleti módot és keretet, amely véleményünk szerint e kérdés tárgyalására a leginkább alkalmas: Edmund Husserl *fenomenológiáját*.

## 1. A fenomenológiai epoché és a természetes léttapasztalat

A husserli fenomenológia kiindulópontja az emberi megismerés átfogó kritikája. Ha el akarunk jutni azon abszolút evidenciáig, amelyek bármiféle emberi tudás érvényét és igazolását adják, mindenekelőtt „le kell csupaszítanunk” és meg kell tisztítanunk a tapasztalást. Más szóval, a descartes-i *Meditatiók* szellemében át kell értékelnünk minden tudományos vagy tudomány-előtti ismeretet, ítéletet és objektív igazságot, és el kell vetnünk mindazt, ami nem vezethető vissza „az eredeti tapasztalatban vagy belátásban adott dolgokra és tényállásokra.”<sup>2</sup>

„Tehát minél kevesebb értelem, és amennyire csak lehetséges, tiszta intuíció (*intuitio sine comprehensione*); valóban a misztikusok szavai jutnak eszünkbe, az, ahogyan ők az intellektuális szemlélést leírják, ami minden, csak nem értelmi

2 HUSSERL 1929/1972, 231.

jellegű tudás. S az egész művészet abban áll, hogy átadjuk a szót a szemlélő szemnek, és kiküszöböljük a szemlélettel egybeszótt transzcendáló vélekedést, azt ami számunkra állítólag vele együtt van adva, ami gondolatban együtt jár vele, és amit alkalmasint a hozzájáruló reflexió belemagyaráz.”<sup>3</sup>

Rögtön felmerülhet a kérdés, hogy miért van egyáltalán szükség bármifajta tiszta intuícióra, és miben különbözhetne ez a hétköznapi empíriától. Hiszen az utóbbi révén már eleve rendelkezünk egy természetes és magától értetődő evidenciával, a világ tényleges és aktuális meglétének a bizonyosságával:

„Mindenekelőtt a világ létezése magától értetődő – olyannyira, hogy még csak eszébe sem jut senkinek, hogy azt hangsúlyozottan, tételesen kifejtse. Folyamatosan tapasztalatunk van a világról, és ebben a tapasztalatban a világ állandóan és kétségtelenül létezően ott van a szemünk előtt.”<sup>4</sup>

Bár az, hogy a világ van, emberi szempontból valóban kétségbevonhatatlan, az már nem ilyen magától értetődő, hogy milyen módon és értelemben „van”. E tekintetben mindennapi létélményünket és világról alkotott képünket nem vehetjük alapul, minthogy ez egyáltalán nem felel meg annak, amit a világból *közvetlenül* megtapasztalunk. Közönségesen egész életünket (a filozofálás elméleti pillanatait leszámítva) abban a meggyőződésben éljük le, hogy a fizikai világ a tudati átélés körén kívül és attól függetlenül létező valóság, amely egyfajta hatalmas tartályként magában foglal minket magunkat is, mint a testi létezők egyikét (ahogy a testünk, pontosabban a fejünk pedig magában foglalja saját tudatunkat, mint valamiféle fénylő szubsztanciát). Ezt azonban – látszólagos evidenciája ellenére – a tapasztalat nem támasztja alá. Éppen ellenkezőleg, mindaz, ami számunkra ténylegesen létezik, itt és most, saját tudatosságunk fényében jelenik meg, kizárólag ez a tudati fény ruházza fel a „lét” minőségével az élő és élettelen dolgokat. Az aktuálisan fennálló világ sohasem kívül, hanem mindig a tudat terén belül van, sohasem a múltban vagy a jövőben, hanem mindig a tudatra ébredés pillanatában van, és soha nincs benne semmi, ami ne tudati természetű lenne – minthogy minden szubsztanciális alkotóeleme érzéki minőség, s ily módon az érzékelő tudathoz tartozik, annak a vetülete vagy kikristályosodása. Vagyis a lét, ha nem absztrakt módon fogjuk fel, a tudattal, önnön tudati jelenlétünkkel azonos. Ugyanakkor a tudat – lényegi természeténél fogva – sohasem lehet „más”, csakis ön-tudat, azaz „az én tudatom”, ahogy a szubjektum, az „én” sem lehet más, mint az, aki „én vagyok”.

Ilyen értelemben a tapasztalati világ szükségképpen jelenségvilág, vagyis valami olyasmi, amit saját tudatom formál meg és vetít ki képzeletének benső terébe, akár egy álmot. Persze úgy tűnik, mintha *valaminek* a megjelenése lenne, de nem tudhatom bizonyosan, hogy az érzékletek, amiből e világ felépül, egy független és állandó külső valóság lenyomatai-e, és ha igen, valósághű lenyomatai-e. Ugyanígy nem tudhatom, hogy az élő lények, akik világomban

3 HUSSERL 1907/1972, 92.

4 HUSSERL 1929/1972, 232.

megjelennek, a saját tudatomtól elkülönült „más tudatok” tükröződése-e. És amíg erről nem bizonyosodom meg, vagyis nem találok valamit, ami ezt a saját tudati létemen túlnyúló s ily módon közvetlenül soha meg nem tapasztalható realitást igazolja számomra, addig nem fogadhatom el a meglétét, hanem mintegy félre kell tennem, ki kell zárnom a vizsgálódás köréből.

„A világ ahelyett, hogy számunkra természetes módon a tapasztalat léthívében érvényes lenne, csak pusztá létigény számunkra, s ez a többi Énekre is áll, úgyhogy tulajdonképpen jogosulatlan is a kommunikatív többszám használata (...), röviden szólva: az egész konkrét világ nem létező, hanem csupán létfenomén a számomra.”<sup>5</sup>

„Az objektív világra vonatkozó bárminemű állásfoglalásnak ezt a letiltását nevezzük *fenomenológiai epochénak*; ez az a módszertani eszköz, amelynek segítségével tisztán megragadhatom magamat, olyan Én-ként és olyan tudat-életként, amelyben és amely által az egész objektív világ számomra van, úgy, ahogyan éppen számomra van.”<sup>6</sup>

Noha a világ tudattól független létét kétségbe vonom, tudatomban való megjelenését és fennállását nem vonhatom kétségbe. Ezért ha a *clare et distincte* elvéhez hű vagyok, és a valóságra vonatkozó ítéletemet kikezddhetetlen bizonyosságokra akarom alapozni, mindenekelőtt önmagamra és saját tudati folyamataimra kell reflektálnom:

„Minden világi, minden tér- és időbeli lét azáltal van számomra, hogy tapasztalom, észlelem, emlékezek reá, valami módon gondolok reá, megítélem, értékelem, vágyok rá, és így tovább. Mindezt, mint ismeretes, Descartes a *cogito* névvel jelöli. A világ nem más a számomra, mint az ilyen *cogitationes*-ben tudatosan létező és számomra érvényes. *Egész jelentését és létérvényességét kizárólagosan ilyen cogitationes-ből nyeri.* Bennük játszódik le az én egész világéletem. (...) Ha ennek az egész életnek fölébe emelkedek, s ha tartózkodom attól, hogy a létezésére vonatkozóan véleményt alkossak – ez a vélemény a világot közvetlenül létezőnek tekintené –, s ha tekintetemet kizárólagosan úgy irányítom erre az életre, mint a világról való tudatra, akkor a *cogitationes*-em tiszta folyamával együtt megkapom magamat, mint tiszta ego-t.”<sup>7</sup>

„Ez az ego azután először komolyan szolipszista módon filozofál. Apodiktikusan biztos utakat keres, amelyeken járva a tiszta bensőségben fellelhetünk valamit, ami objektív külsőség.”<sup>8</sup>

5 Uo., 233.

6 Uo., 234.

7 Uo., 234.

8 Uo., 229.

## 2. A személyiség meghaladása

A fenomenológiai epoché második lépése a személyiség és az énség megkülönböztetése. Fel kell tennem a kérdést, hogy ki az az „én”, pontosabban fogalmazva „ki vagyok én”, aki – mint egyetlen bizonyosság – a tapasztalati világ alapját képezi és annak középpontjában áll. Közönségesen az emberi személyek egyikeként ismerem fel magam, egy fizikai testtel és az ehhez tartozó lelki vagy mentális szövevénnel azonosulok: az emlékek és tervek, viszonyulások és ítéletek, vonzások és taszítások, gondolatok, érzelmek és szándékok folytonosan változó konglomerátumával. Ez az emberi személyiség viszont a maga egész pszichikus világával egyetemben éppúgy megkérdőjelezhető, mint maga az objektív valóság. Saját személyemet a világban-benne-lét, illetve a többi létezőtől való elkülönülés és a többi emberi lényhez való külsőleges hasonlóság tudata határozza meg, ennél fogva *nem lehet* a tudat valódi alanya és centruma. Másképp fogalmazva, aki „én vagyok”, az lényege szerint *nem lehet* személy – csakis a „tisztá” megismerő, aki mindent tapasztal, de semmivel sem azonos, akinek a léte maga a tudat, mely mindent felölel. A fenomenológiai redukció során tehát képesnek kell lennem arra, hogy kétségbe vonjam és elvessem az emberi individuumok egyikére korlátozódó „én” képzetét, és saját énségemet vagy öntudatomat egy személyfeletti vagy inkább személy-előtti szubjektivitásra vezessem vissza:

„A lelki életet, amelyet minden pszichológia vizsgál, úgy kell felfognunk, mint a világban folyó lelki életet. A fenomenológiai epoché, amelyik tőlem, aki filozofálok, azt követeli, hogy a megtisztított *cartesianus Meditatiók* menetét kövessem, kikapcsolja ítéleti mezőmből az objektív világ létérvényességét általában is, épp úgy, ahogy a világról szóló tudományokat és magamat is mint világbeli tényt. Számomra tehát nincsen semmiféle Én, nincsenek semmiféle pszichológiai értelemben vett pszichikai aktusok, pszichikai fenomének, számomra tehát magam sem létezem mint ember, és saját *cogitatioim* sem léteznek mint a pszicho-fizikai világ alkotórészei.”<sup>9</sup>

„Miután a világot egyetemesen érvényen kívül helyeztem, nem úgy nyerem magamat, mint a világ egy darabját, nem egyedi emberi Én-ként, hanem mint az egyedüli Én-t, amelynek tudatéletében az egész világ és magam, mint a világ objektuma, mint a világban létező ember, értelmét és létérvényességét nyeri.”<sup>10</sup>

Ahogy az úgynevezett külső valóság, amelynek meglétét önkéntelen bizonyossággal feltételezem és minden tapasztalatom szilárd és abszolút vonatkoztatási pontjának tekintem, közvetlenül soha nem jelenhet meg tudatom világában, mert mindig *e mögött* van, a „túlso parton”, az ismeretlen és megismerhetetlen örök sötéttségében, ugyanígy én mint a tudat alanya sem jelenhetek meg ebben a világban, mert mindig *előtte* vagyok, az „innenső parton”, a tudati önazonosság végtelenül bensőséges jelenében.

<sup>9</sup> Uo., 237.

<sup>10</sup> Uo., 235.

„Ha ezt a világot – miután ennek esetleges nem-léte az én tiszta éneket nem függeszti fel, sőt, egyenesen feltételezi azt – *transzcendensnek* nevezzük, akkor az én tiszta létem, vagy az én tiszta énem *transzcendentális*. A fenomenológiai epoché által a természetes emberi Én, és pedig az enyém, a transzcendentalitásra redukálódik; így kell érteni azt, amikor fenomenológiai redukcióról beszélünk.”<sup>11</sup>

Míg a külső tárgyak világa – mint abszolút más – elérhetetlen, s így nem tehetem a fenomenológiai vizsgálódás sarkkövévé, Önmagamra igen, hiszen éppen ez az, ami *valóban* közvetlen, minden tudati aktust és tartamot megelőző bizonyosság: a „mindenképpen apodiktikus *Én vagyok*”.<sup>12</sup> Ez a „vagyokság” nem ennek vagy annak az egyedi létezőnek a benső élete, hanem sokkal inkább az egész tapasztalati világot megnyilvánító és e megnyilvánuláson keresztül önmagára reflektáló tudatosság fénye. A fenomenológiai redukció megköveteli, hogy magamat ebben a közvetlenségben ragadjam meg, és ellenálljak a *pszichológiai szubjektivizmus* kísértésének, avagy a közönséges önátélés inerciális erejének, amely folyton arra ösztönöz, hogy én-tudatomat tárgyasítsam és a világba visszahelyezzem. Husserl szerint ez az a „veszedelmes pont”,<sup>13</sup> amelynél a descartes-i *meditációk* megfeneklettek és irányt tévesztettek, ugyanakkor ez

„...az a nagy fordulat, amelyik – ha helyesen hajtjuk végre – a *transzcendentális szubjektivitáshoz* vezet: (...) mint az *ítéletnek* ahhoz a *végző talajához*, amelyen minden radikális filozófiának alapulnia kell.”<sup>14</sup>

### 3. A lényegkutatás és a tudat objektív törvényei

Ha szemléletemből a tudaton kívüli lét képzetét, valamint a személyes én-érzethez kapcsolódó lelkiséget egyaránt kiiktatom, egy „újfajta végtelen létszféra”, és ezzel összefüggésben „egy transzcendentális tudomány lehetősége” tárul fel előttem.<sup>15</sup> A jelenségvilágot „az én transzcendentális szubjektivitásom teremtette önmagán belül”,<sup>16</sup> és ebben az értelemben szubjektív, ám mégsem az egyéni önkény, a kötetlenül burjánzó individuális fantázia világa. Nincs (vagy nem feltétlenül van) konstans és változhatatlan külső vonatkoztatási pontja, ám kétségtelenül vannak olyan *a priori* meghatározottságai, amelyek megnyilvánulásának minden formájában és módzatában megmutatkoznak, ugyanakkor személyes akaratomtól és értékítéleteimtől teljesen függetlenek, vagyis „objektív” és általános érvénnyel bírnak. Ahogy az önmagamra való reflexióban megragadtam az „én vagyok” bizonyosságát mint a tudati lét személy-előtti centrumát és alapját, ugyanúgy kell most feltárnom e lét benső

<sup>11</sup> Uo., 237–238.

<sup>12</sup> Uo., 239.

<sup>13</sup> Uo., 235.

<sup>14</sup> Uo., 233.

<sup>15</sup> Uo., 239.

<sup>16</sup> Uo., 239.



törvényeit a tudati folyamatok és funkciók tanulmányozásán keresztül. Ily módon mindaz, amit a modern pszichológia az adott emberi egyén lelki életének határoz meg, a fenomenológiai vizsgálódás következő szakaszában egy sajátos „lényegkutatás” tárgya lesz:

„A tiszta intuíció birodalma tehát ugyancsak magában foglalja azt az egész szférát, melyet a pszichológus a »pszichikai fenomének« szférájának tekint, csak hogy azt tisztán magáértvalóan, tiszta immanenciájában veszi. Hogy a lényegszemlélésben megragadott »lényegek« szilárd fogalmakban, legalábbis igen tág terjedelemben, lerögzíthetők, és ezáltal lehetőséget adnak szilárd, a maguk nemében objektív és abszolút érvényű megállapításokra, ez mindazok számára magától értetődő, akik mentesek az előítéletektől. (...) Minden olyan pszichológiai megnevezés, mint amilyen az észlelés vagy az akarat, egyben a »tudatelemzések«, azaz a lényegkutatás rendkívüli terjedelmű domíniuma számára is megnevezésül szolgál.”<sup>17</sup>

Az első lényegi sajátosság, amely a tapasztalás minden módozatát meghatározza, és ugyanakkor az ontológiai jellegű értékítéletek során a legnagyobb zavart okozza, éppen maga a tárgyszerűség, vagy Husserl megfogalmazásával élve az *intencionalitás*. Ez azt jelenti, hogy a tudat mindig kifelé „néz”, saját alanyi centrumától elfordulva valamilyen érzéki vagy mentális tárgy megragadására irányul, és erre támaszkodva, ebben testet öltve nyilatkozik meg:

„Igen nagy, sőt egyenesen döntő jelentőségű azután, hogy figyelembe vegyük a következőt: nem lehet egy kézlegyintéssel elmenni amellett – amit egyébként némelykor Descartes is észrevett –, hogy a világra vonatkozó epoché mit sem változtat azon, hogy a tapasztalat róla való tapasztalat, és a mindenkori tudat róla való tudat. Az ego cogito kifejezést egy taggal meg kell toldani: minden cogito magában foglal bizonyos cogitatum-ot, azt, amire gondol. (...) Azoknak a tudatmódoknak, amelyekben én mint Én élek, alapsajátsága az úgynevezett intencionalitás, a mindenkori valamiről való tudat.”<sup>18</sup>

Habár a tárgy – mint a tapasztalásban ténylegesen adott objektív fenomén – maga is tudati természetű, és ezért teljesen soha nem válhat le arról a tudati-megismerési funkcióról, amely által és amelyen keresztül itt és most jelenvalóvá lesz, ennek ellenére az átélő szubjektum számára mégis „másként”, önnön alanyiságától elkülönült és vele szembenálló létezőként jelenik meg. Más szóval, az objektum az átélő saját tudatán belül, ám szűkebb értelemben vett énségén, pontszerű alanyiságán kívül van. Ez a kettősség nem feltétlenül jelent ontológiai megosztottságot, vagyis önmagában még nem igazolja a tudattól független valóság létét, azonban rámutat arra, hogy az emberi vagy individuális szubjektivitás nemcsak pszichológiai, de szigorúan ismeretelméleti nézőpontból sem lehet végső princípium, emellett pedig (részben) megmagyarázza azt is, hogy a külsőlegesség képzele miatt jön egyáltalán létre és miért van oly masszívan jelen a reflektálatlan hétköznapi tapasztalatban.

<sup>17</sup> HUSSERL 1910/1972, 152–153.

<sup>18</sup> HUSSERL 1929/1972, 240–241.

Másfelől az intencionalitás – az *intentio* szó eredeti jelentésének megfelelően – arra utal, hogy a tapasztalás háttérében mindig egy akarat és egy szándék működik. Ez az akarati jelleg összefüggésbe hozható egy másik lényegi sajátossággal, amelynek értelmében a tudat nem egyszerűen megvilágít és magába emel egy eleve adott valóságot, hanem aktív és kreatív módon, a megismerési folyamatok komplex összjátékán keresztül *konstituálja* a világot.

„Maradjunk bár meg az önmagában leírhatatlan, megkülönböztetés nélküli szemlélésnél, melyet figyelemnek nevezhetünk, akkor is kitűnik, hogy tulajdonképpen értelmetlenség beszélni a dolgokról, amelyek egyszerűen ott vannak, s éppen csak hogy szemlélni kell őket; ez az »egyszerű ottlét« bizonyos sajátos és váltakozó struktúrájú élmények – úgymint észlelés, képzelet, emlékezet, állítás és így tovább – sorozata, s ezekben a dolog nem egyszerűen benne van, mint valami burokban vagy edényben. A dolgok, amelyek reálisan egyáltalán nincsenek meg bennük, magukban ezekben az élményekben *konstituálódnak*. Hogy »egy dolog adva van«, az nem mást jelent, mint hogy ilyen és ilyen módon, ilyen és ilyen fenoménekben megjelenik. S nincs szó arról, hogy a dolgok ezen kívül mintegy még egyszer, magukért valóan is léteznének, s azután »beküldik a tudatba a maguk reprezentánsait«. Ilyesmi a fenomenológiai redukció szféráján belül eszünkbe sem juthat (...).”<sup>19</sup>

A tapasztalati világ tehát nem annyira „van”, mint inkább „létesül”, potencialitások pillanatról pillanatra történő aktualizációján keresztül. Voltaképpen minden jelenség egy lehetőség megvalósulása, amely ténylegessé válva újabb lehetőségek végtelen sorát, a tapasztalás számtalan új horizontját nyitja meg az átélő előtt:

„Az élet potencialitása éppen olyan lényeges, mint aktualitása, és a potencionalitás nem pusztán üres lehetőség. Minden cogito, például egy külső észlelés vagy egy visszaemlékezés stb., magában hordozza, és pedig feltárhatóan a lehetséges és ugyanarra az intencionális tárgyra vonatkoztatható, az Én-ből kiindulva megvalósítandó élmények immanens potencialitását.”<sup>20</sup>

Ugyanakkor az intencionális tárgy konstitúciója az egyedi észleleti és mentális tartamok megjelenítésén vagy kivetítésén túl kiterjed arra is, hogy az átélő szubjektum ezeket a tartamokat egybefogja és egyben látja, vagyis egy sokrétű, ám mégis egységes lét képzetében „szintetizálja”. A tudati lét harmadik lényegi sajátossága ez a *szintézis-alkotóképesség*. Ennek hiányában a világ örökre érthetetlen és értelmezhetetlen maradna, és nem lenne több, mint pillanatról pillanatra felmerülő atomisztikus jelenségek káosza. Voltaképpen mindaz, amit közönségesen észlelek és a maga helyhez és időhöz kötött dologiságában „világként” megélek, szintézisek sorozatának az eredménye:

19 HUSSERL 1907/1972, 39–40.

20 HUSSERL 1929/1972, 248.

„Az észlelésben, az észlelés retentio-ja által konstituálódik az *eredeti idő-tárgy*, csupán az ilyen tudatban lehet az idő adott. Ekként konstituálódik az észlelésre vagy a fantáziára épülő *általánosság*-tudatban az általános, a képzetben viszont, de nem különben az észlelésben is, ha az egzisztencia tételezésétől eltekintünk, a szinguláris *esszencia* értelmében vett szemlélettartalom konstituálódik.”<sup>21</sup>

A szintézis a tudati-megismerési folyamatok szerves összetartozását és együttműködését feltételezi, ez utóbbi pedig a saját tudat egységét, ami az alanyi önazonosságnak, a transzcendentális szubjektum egyetlenségének a megnyilatkozása. Ez a benső egység teszi lehetővé, hogy az elkülönült elemi tudattartamokból egy térhez és időhöz kötött, rendezett világ képe, illetve ezen belül az önmagukkal azonos és másoktól elkülönült „dolgok” képzete kristályosodjon ki:

„A tárgy önmagával való azonossága (*Selbigkeit*) magából a tudatból származik és szintézis eredményeként válik láthatóvá. (...) Ezzel áll összefüggésben, hogy az ego-ban egyetlen cogito sem izolált, olyannyira nem, hogy – mint végül is kitűnik – az egész univerzális élet fluktuálásában, hérakleitoszi folyásában univerzális szintetikus egység. Ennek köszönhető, hogy a transzcendentális ego nemcsak van, hanem magáért valóként van, áttekinthető konkrét egység, egységesen él a tudat új és új móduszaiban, ugyanakkor mégis egységesen és immanens idő formájában állandóan objektiválódva.”

A szubjektum a szintézis aktusában ismeri fel és érti meg a jelenségeket, éppen azért, hogy a térbeli perspektívájukban, időbeli kibontakozásukban és funkcionális minőségükben egyaránt különböző elemi észleleteket egy komplex tárgy képzetében egyesíti, majd pedig ezt az értelmi egységet további szintéziseken keresztül az általános létösszefüggések rendjébe beilleszti. Ilyen módon a szintézisek hierarchiáján keresztül ölt testet az individuális létezők *sokasága*, illetve a dolgok és lények közös, *egyetemes* világa – mégpedig ezúttal is a megismerő tudati egységén belül, de személyes egyediségén kívül.

A szintézisalkotás tehát – az intencionalitáshoz hasonlóan – kétféleképp értelmezhető és két homlokegyenest ellentétes *ontológiai* felfogás alapja lehet, attól függően, hogy a transzcendentális szubjektum vagy a korlátozott egyén nézőpontját helyezzük előtérbe. A döntő kérdés természetesen az, hogy melyik nézőpont fejezi ki magának a létnek az igazságát. Egyáltalán fenntartható-e az ontológiában az a kitüntetettség, amellyel a fenomenológiai redukció során a megismerő alanyt felruháztuk? Másként fogalmazva, vajon az alanyi tudat *tényleg* magában foglalja és önmagából alkotja meg a tárgyi világot, vagy pusztán megérint és leképez egy külső valóságot? És ezzel összefüggésben, vajon a létezők sokszínűsége egyazon lét végtelenségének a kifejeződése-e, vagy pedig valódi megosztottságon alapul, és a különböző egyedi dolgok és lények magában-való létét tükrözi?

21 HUSSERL 1907/1972, 99.

#### 4. Az adottság-természet és az interszubjektivitás

Ezen a ponton a fenomenológiai vizsgálódás egy olyan határhoz érkezik, amely a közvetlen tapasztalat adottságaira támaszkodva már nem léphető át. A jelenségvilág létének és milyenségének oka, vagyis a konstitúció és a szintézis folyamatainak ontológiai alapja ugyanis magában a tapasztalásban nem tudatosul. Más szóval, noha ez a világ kétségtelenül az én tudatomban van, a létét generáló intencionális akarat nem a sajátom, sőt magát a generálódás folyamatát sem élem át. Mintha folyton átaludnám a keletkezés, a konstitúció pillanatát: amikor a tapasztalásra felesemélek, a fenomenális létezők már a maguk lezárt, perfektuált valóságukban előttem állnak. Ugyanakkor a passzivitás és az át-nem-látottság mellett azt is fel kell ismernem, hogy tudati világom rendkívüli mértékben korlátozott és hiányos: egyrészt személyes életemben az elgondolható vagy elképzelhető lehetőségeknek csak elenyészően kis részlete aktualizálódik, másrészt pedig – ezzel összefüggésben – a többi egyedi létező benső valósága vagy élete mindig kimarad, „kiesik” saját léttapasztalatom köréből. E lények és dolgok egy olyan valóságot „jeleznek” és egyúttal zárnak el előlem, amely az ontológiai teljességhez kétségtelenül hozzátartozik, vagyis – valamilyen módon – léteznie *kell*, de személyes értelemben mégsem lehet soha az „enyém”.

A lét eszméje mélyebb rátekintésben mindig együtt jár a feltétlen bizonyosság és a korlátlan teljesség képzetével. Ez nem a tapasztalásból fakad és nem is valamifajta logikai levezetés eredménye, hanem, hogy úgy mondjuk, az ontológia *a priori* igazsága, amely arra ösztönzi az embert, hogy túllépjen saját személyének korlátozott világán. E „túllépésre” azonban ténylegesen nincs lehetőségem, ha önmagamot kizárólag egyénként ragadom meg, és aktuális léthelyzetemet – melyet a mulandóság, a passzivitás és a megfosztottság jellemez – önnön eredendő és lényegi természetemnek tekintem. Ekkor a transzcendencia – e szó nyelvtani jelentésének ellentmondva – abszolút „más” lesz számomra, egy közvetlenül soha el nem érhető valóság. Legfeljebb annyit tehetek, hogy megpróbálok legalább absztrakt és elméleti módon, a logikai következtetés eszközével túlnyúlni magamon, némileg kompenzálva ezzel a benső léthiányt. Például azt mondom, hogy a tudati világomban megjelenő élettelen jelenségek alapja és kiváltó-oka mégiscsak egy tudatomtól független dologi valóság, amelyet ugyan ténylegesen soha, semmilyen módon nem ismerhetek meg, ám éppen saját tudatom hiányosságából és tehetetlenségéből, illetve tapasztalataim adottság-jellegéből következtetni tudok a meglétére. És ugyanígy, a tudati világomban megjelenő élőlények voltaképpen „más tudatok”, „más alanyok” bevetülései vagy lenyomatai, akikkel közvetlenül soha nem találkozhatok, de adottság-jellegüknél fogva következtetni tudok létükre, saját individuális lényemhez való hasonlóságukból kiindulva pedig következtetni tudok „élő-voltukra”.

Úgy tűnik, Husserl végül is erre az útra lép, egy ilyen jellegű ontológia mellett foglal állást. Noha erősen tudatra fókuszáló szemléletéből kifolyólag az élettelen dolgok önmagában-való létét nem fogadja el, úgy véli, a „más tudatok”, vagyis a többi átélő szubjektum léte közvetetten bizonyítható, mégpedig az interszubjektivitás tapasztalatán keresztül. Ez a tapaszt-

talat szerinte azzal magyarázható, hogy az egyes individuumok egyébiránt teljesen független és izolált, befelé nyíló világai valamilyen rejtélyes módon mégis tükröződnek egymásban, akárcsak Leibniz *monászai*:

„Leibniz-cel szólva: A magam eredetiségében, az én apodiktikusan adott *monászsomban* idegen monászok tükröződnek, és ez a tükröződés önmagát következetesen igazoló indikáció. Ha azonban fenomenológiai önexplicációt hajtok végre, és azon belül a jogosultan indikáltat explicálom, kiderül, hogy az, ami önmagát jelzi idegen transzcendentális szubjektivitás; a transzcendentális ego nem önkényesen, hanem szükségszerűen transzcendentális *alter ego*-t tételez magában.

Éppen ezáltal tágul ki a transzcendentális szubjektivitás interszubjektivitássá, interszubjektív transzcendentális szocialitássá, s ez képezi az általában vett interszubjektív természet és világ, továbbá minden ideális tárgyiség szubjektív létének transzcendentális talaját.”<sup>22</sup>

Husserl ezt a lépést a *beleérzés* képességével és az ebben feltáruuló „bizonyossággal” indokolja meg. Ez a következőn alapul. Amikor a fenomenológiai redukció és lényegkutatás során önnön tudati életemre reflektálok, felismerem magamban ennek az életnek néhány elidegeníthetetlen funkcionális sajátosságát – az akaratiságot, a megértés képességét, bizonyos fokú szabadságot stb. –, és felismerem azt is, hogy ezek hozzám mint tapasztaló alanyhoz tartoznak. Ugyanakkor – mintegy kifelé tekintve – látom azt, hogy ezek a sajátosságok bizonyos testi tevékenységekhez kapcsolódnak, úgymint a mozgás, a beszéd és hasonló. Másfelől azt is észlelem, hogy tudati világomban más egyedi létezők is hasonló testi tevékenységeket végeznek, és ebből arra következtetek, hogy bennük is egy tudat – egy másik tudat – működik, és ez az, ami megeleveníti őket:

„Mert én valóban tapasztalok másokat, és nem a természet mellett tapasztalom őket, hanem a természettel egybeszővődve. Ugyanakkor azonban különleges módon is tapasztalok másokat, nemcsak a térben, a természettel pszichológiailag egybeszővődve, hanem úgy is tapasztalom őket, amint ugyanazt a világot tapasztalják, amelyet én tapasztalok, s úgy is, mint akik engem tapasztalnak, s tapasztalják azt, ahogyan én őket tapasztalom stb. (...).

Itt a *beleérzés* transzcendentális teljesítményének valóban fenomenológiai értelmezésére van szükség, ehhez pedig arra, hogy ameddig a mások kérdései, addig a mások s környezetvilágom valamennyi olyan értelmi síkját, amelyhez a mások tapasztalati érvényességének útján jutok, absztraktnál érvényen kívül helyezzük. Éppen ezáltal különül el a transzcendentális ego területén, azaz tudatom területén a sajátosan privát egológiai lét, az én konkrét saját-voltom (*Eigenheit*), amelynek analagonját azután ego-m motivációiból „beleérezem”.

<sup>22</sup> HUSSERL 1929/1972, 269–270.

Minden saját tudatéletemet közvetlenül és sajátlagosan tapasztalok, mint azt magát, de nem így az idegent: idegen érzékelést, észlelést, gondolkodást, érzést, akarást. Ámde mégis – másodlagos értelemben, egy sajátos hasonlóság-appercepció módján – bennem magamban tapasztalom az idegent, az következetesen jelzi magát a számomra, e közben egyértelműen igazolva is önmagát.”<sup>23</sup>

Nyilvánvaló, hogy ez az érvelés a fenomenológia keretei között igencsak problematikus. Egyrészt azért, mert a „hasonlóság-appercepció” pontosan azon a pszichológiai szubjektivizmuson – az énségnek a világba való visszavetítésén – alapul, amelyet Husserl az epoché korábbi fázisában már kizárt az evidens bizonyosságok köréből. Bármit is tapasztalok ugyanis a többi élőlényben, magát az alanyi tudatosságot, az „én vagyóságot” soha nem tapasztalhatom bennük, minthogy természetüknél fogva mások, mint én; a „más én” viszont önmagának ellentmondó fogalom, így elméletileg sem vethetem fel, hogy létezik ilyen. Másrészt pedig a beleérzés ontológiai érvényét éppen az egyik descartes-i módszertani elv, az álom-argumentum kérdőjelezi meg. Az álomban szintén tapasztalok más emberi személyeket, és teljesen bizonyos vagyok benne, hogy ők ténylegesen élnek, és tőlem független egyedi tudatossággal bírnak – egészen addig, míg az álomból felébredve fel nem ismerem, hogy csak álmalakok voltak, a tudat imaginációi, nem pedig önálló szubjektumok.

„Amely test[i] létezőhöz] az álomvilágban az a felismerés társul, hogy »ő boldog«, »ő szenved«, és így tovább, nem pedig, hogy »én boldog vagyok«, és így tovább, az nem élő. Élő az, akiben jelen van [a felismerés]: »én vagyok (*aham iti*)«. (...) Az ébrenléti világban [hasonlóképpen], egy másik test[i] létezőben], amely elkülönül a [saját] öntapasztalástól, az élő-volt kifejeződése, az »én vagyok« nincs meg, [ily módon] nincs egy második élő, mert az [énség] képzele nem létezik benne – ezt akarjuk mondani.”<sup>24</sup>

Ez azonban csak a történet egyik fele, és hiba lenne, ha az álom frappáns, de kétségtelenül leegyszerűsítő példájának ebben a vonatkozásban túl nagy jelentőséget tulajdonítanánk, azt állítva, hogy az interszubjektivitás tapasztalata vagy a beleérzés képessége egyszerűen hamis. Ezek nagyon is igazak lehetnek, sőt akár azt is mondhatnánk, a tudat lényegi sajátosságainak körébe tartoznak, csak hogy – véleményünk szerint – nem annyira az egyedi lények ontológiailag teljesen elkülönült létét „bizonyítják”, hanem éppen ennek az ellenkezőjét, a különbözőséget áthidaló egyén feletti egység átélésének a lehetőségét. Hiszen ha az interszubjektivitás tapasztalata és a „beleérzés” szintén önnön tudatomhoz tartozik – márpedig ahhoz tartozik –, akkor miért gondolnám azt, hogy ezeken keresztül egy tőlem teljesen idegen és létében független másvalakiról szerzek tudomást? Miért ragaszkodnék ehhez az ismeretelméleti szempontból abszurd feltételezéshez, ha szinte önkéntelenül adódik az a másik, sokkal ésszerűbbnek és világosabbnak tűnő következtetés, mely szerint mindenki más saját tudatosságom elfelejtett egyetemességét villantja fel előttem, vagyis azt az „életet”, amely megszámlálhatatlan létállapotban ölthet alakot, de éppen végtelenségénél fogva soha nem korlátozódik – nem korlátozódhat – egyetlen egyénre.

<sup>23</sup> Uo., 268–269.

<sup>24</sup> MADHUSŪDANASARASVATÍ 2009, 150.

Ennek a következtetésnek csak egyvalami mond látszólag ellent: saját aktuális létünk individuális zártsága és a jelenségvilággal szembeni passzivitása. De ha ezt nem megváltoztathatatlan adottságnak tekintjük, hanem pusztán egy olyan partikuláris állapotnak, amely a hétköznapi átélést átható egyéb meggyőződésekhez hasonlóan a nemtudásnak, az önmagunkra való reflexió hiányának a következménye, máris megnyílik előttünk a valódi önmeghaladás lehetősége, és az út, mely a léthiányt betöltve az abszolút önbizonyossághoz vezet. Ehhez első lépésben fel kell tárnunk a tudat azon sajátosságait, amelyek egy magasabb lét, egy magasabb egység, egy magasabb szabadság maradványszerű jelenlétére utalhatnak. És ez könnyebb feladat, mint hinnénk, hiszen voltaképpen végig erről volt szó. Mindössze annyit kell tennünk, hogy a fenomenológia módszertani elveit és a lényegkutatás során feltárt tudati sajátosságokat más, mélyebb összefüggésben értelmezzük, és nem ismeretelméleti igazságokat, hanem egy sajátos ontológia, egy „tudati ontológia” alapjait ismerjük fel bennük.

## 5. A fenomenológia módszertani alapelvei mint ontológiai igazságok

Husserl azokat az evidenciákat, amelyeken a fenomenológiai redukció alapult, és amelyek lehetővé tették a számára, hogy minden materialista és objektív realista előfeltevést egy csapásra kizárjon a megkérdőjelezhetetlen bizonyosságok köréből, csupán módszertani segédeszközöknek tekintette, és nem tulajdonított nekik ontológiai érvényt. Ez azonban bizonyos szempontból következetlen és – az ő szóhasználatával élve – dogmatikus lépés volt a részéről. A fenomenológia éppúgy vonatkozik a létre, mint a megismerésre, és éppúgy bepillantást nyújt az előbbi lényegi természetébe, mint az utóbbiéba. A jelenségvilágban a lét a tudati önátéléssel azonos, és a tudat egyetlen alany tudatossága. Miért ne tekinthetnénk ezt egyúttal az ontológia alapigazságának? Sőt miért engednénk meg egyáltalán másfajta felvetést? Hiszen a tudattól független valóság *lehetőségére* vonatkozó ontológiai meggyőződés ugyanabból a téves szemléleti alapállásból fakad, mint e valóság aktuális meglétére vonatkozó hétköznapi meggyőződés. És ugyanígy, az alanynak – önmagamnak – a kizárólag és szükségszerűen individuális jellegére vonatkozó ontológiai meggyőződés ugyanabból a téves szemléleti alapállásból fakad, mint a pszichológiai szubjektivizmus felvetése. Ha a fenomenológiai redukció valóban következetes és a lényegre irányul, ezekkel is le kell számolnia.

Az eddigi belátásokat tehát ennek a jegyében át kell fogalmaznunk. Az első és legfontosabb annak kimondása, hogy a lét nem pusztán *megjelenik* a tudatban, hanem *maga* a tudat. A tudat a forrás, amiből az egyedi létezők felmerülnek, és az alap, amelyre támaszkodnak, és az anyag, amelyből felépülnek. Ha a lét a maga potencialitásában végtelen és teljes – amint azt egy következetes ontológiai felfogásban tételeznünk kell –, akkor a tudat is teljes,



vagyis természeténél fogva mindent felölel és mindenben jelen van. Ugyanakkor a tudat és a lét egysége azt is jelenti, hogy bármely partikuláris valóság aktuális megléte magával a tudatosulással, a tudati „felfényléssel (szanszkrit *prakāśa*)” azonos. Ennélfogva a világ és bármely létező keletkezésének, fennállásának és megszűnésének az „oka” szintén a tudat:

„Nem helyes, ha figyelmen kívül hagyjuk, hogy a tudat a világ oka – amit a saját tapasztalat az emlékezés, az álom, a gondolkodás vagy a jógikus teremtés tekintetében bizonyít –, és [ehelyett] a természetet, az atomot vagy hasonló [külső dolgokat] gondolunk [a világ okának], amit a mérvadó megismerés nem támaszt alá, és nincs valóságalapja.”<sup>25</sup>

Saját tudati életünkre reflektálva megérthetjük azt is, hogy ami a tudatból fakad, az egyrészt nem lehet eleve és mintegy kívülről adott, másrészt nem jöhet létre sem szükségszerűen, sem véletlenül – hiszen az előbbi esetben a megnyilvánító erő nem a tudat saját ereje, az utóbbi esetben pedig még maga a megnyilvánulás folyamata is tudattalanul zajlik le. A tudati „okság” így lényege szerint nem más, mint tökéletes autonómia, s amennyiben a tudat teljes, ez az autonómia a mindenhatóság és a mindent-tevőség kvalitásának felel meg:

„Az autonóm tudat a világ megvalósulásának oka. Saját akaratából [és] saját vásznán tárja fel a mindenséget.”<sup>26</sup>

„Egyedül a magasztos, fényteli, autonóm tudat az, amely a végtelen számú világok formájában felragyog. Ez az ok-okozati viszony legmagasabb értelme.”<sup>27</sup>

A tudati folyamatok intencionalitása és konstruktív-konstitutív jellege ily módon egy valódi teremtő aktivitásra utal, amelynek háttérében a tudat megnyilvánító akaratát és hatalma működik. Ez a teremtés tökéletesen szabad: a legkonkrétabb, legdurvább fizikai ténylegességek szintjéig hatol, és kreativitásában semmi sem kényszeríti vagy korlátozza, minthogy nincs semmiféle külső szubsztrátum, amelyre támaszkodna, és semmiféle külső minta, amelyhez igazodnia kellene. A tudat az, amely bensőleg a lét minden lehetőségét magában foglalja, és szintén a tudat az, amely e lehetőségeket – mint önnön arcultainak vagy móduszainak végtelen sokrétűségét – autonóm módon önmagából kivetíti és valósággá teszi.

„A [tudat] teremtő tevékenysége abban áll, hogy a különféle térbeli, időbeli és egyéb [meghatározottságokkal bíró] jelenségek egyesítésén és szétválasztásán keresztül megjeleníti a [komplex dologi] jelenségek végtelen sokaságát, a testet, a kék színt és így tovább, amelyek annak ellenére, hogy tudati természetükből fakadóan nem különböznek [a tudattól], különbözőnek tűnnek, hasonlóan a tükörben megjelenő tükörképekhez.”<sup>28</sup>

25 Kšemarāja: *Spanda-nirṇaya*. Kommentár a 2. *kārikához*. In: SINGH 2012, 24–25.

26 Kšemarāja: *Pratyabhijñāḥṛdayam*. 1–2. *sūtra*. In: SINGH 2011, 46. és 51.

27 Kšemarāja: *Pratyabhijñāḥṛdayam*. Kommentár a 1. *sūtrához*. I. m., 48.

28 Kšemarāja: *Spanda-nirṇaya*. Kommentár a 14. *kārikához*. I. m., 80–81.

A tudat tehát bármilyen világot képes megjeleníteni és a kétségbevonhatatlan valóság érzetével felruházni. Mindabba, amit megnyilvánít és látszólag külsővé tesz, önnön lényegét vetíti bele: az objektumokba a létet, az egyedi létezőkbe az önazonosságot, az élőlényekbe magát a tudati életet. Végtelen teljessége a határtalan sokszerűségben nyilvánul meg, és ezt a teljességet, ezt a végtelenbe nyitottságot akkor sem veszíti el, amikor leszűkül egy adott létállapotra, egy partikuláris lény tapasztalati világára. Ezért van – és kell hogy legyen – másság és sokaság annak számára, aki csak „valaki”, és nem a mindenség maga. Ugyanakkor az interszubjektivitás tapasztalata és az egyéni különbözőség vagy szembenállás élménye nem töri és nem is törheti meg a tudat feltétlen egységét, amely minden korlátozott önazonosságnak és egyúttal a „más” és a „sok” bármifajta tapasztalatának a feltétele és alapja.

Az eddigiekből talán már világos, mire akarunk kilyukadni. A tudat *igazán* lényegi sajátosságai – úgymint a mindent-felölelés, a mindenütt-jelenvalóság, a mindhatóság vagy a végtelen teljesség – abszolút mivoltára utalnak, és pontosan megfelelnek azoknak az attribútumoknak, amelyeket a teisztikus vallások Istennek tulajdonítanak. Másfelől a fenomenológiai vizsgálódás, illetve a közvetlen önátélés, amelyre az előbbi támaszkodik, kétségbevonhatatlan bizonyossággként tárja fel azt is, hogy a tudat alanyi tudat, és alanya egyedül én magam vagyok. Ebből két dolog következik: az egyik, hogy Isten semmiféle értelemben nem lehet objektum, hanem csakis alany. A másik, hogy – mivel alanyból nem lehet kettő – Isten végső lényegem szerint *Önmagam* (sz. *ātman*) vagyok. Ez az egyszerre immanens és transzcendens alanyiség az ontológiai megfelelője annak a transzcendentális szubjektivizmusnak, amelyet Husserl az ismeretelméleti redukció módszereként alkalmazott:

„E világon semmi sincs, ami ne a tudatban jelenne meg. Ezért a tudat teremtő aktivitása minden [létező] egyetemes lényege. Tudatos az, aki tud: aki a mindentudás és mindent-megtevés értelmében autonóm. Az, amit tudatosságnak hívunk, az Ő léte: a tökéletes autonómia, mely a mindentudással és mindent-megtevéssel egy. Ezzel egyedül a magasztos, legfelsőbb Śiva rendelkezik, mert minden más (...) tőle függ létében és kibontakozásában [vagyis nem „autonóm”]. (...)

És ez: az Önmaga[m]; nem pedig valaki más, ahogy azt a különbözőség-tanok hívei felfogják – [mint] elkülönült, önálló létezők [sokaságát].”<sup>29</sup>

„A tudat az Űr. A világ lényege szerint saját Magának a tudata. A tudat hajtja végre erőin keresztül Önmaga tudati tetteit. A tudat akkor is tudat [marad], ha megtéveszti a cselekvő alanyt és a cselekvés tárgyának vagy egyebeknek a megosztottsága. És ez vagyok én: maga a tudat, [mely] lét és boldogság, [maga] az Istenség.”<sup>30</sup>

29 Kšemarāja: *Śiva-sūtra-vimarśinī*. Kommentár az 1. sūtrához. In: SINGH 1998, 6.

30 Amarāṇanda: *Svātmayogapradīpa* 4.12. Idézi: TIMALSINA 2006.

## 6. A nem-tudás mint a tudat lényegi sajátossága

Amit tehát közönségesen önmagunknak vélünk, az nem önmagunk, nem lényegi és volta-képpen saját természetünk (sz. *sva-svabhāva*). Ez az önmagunkra vonatkozó nem-tudás (sz. *avidyā, ajñāna*) minden baj gyökere, minden létbizonytalanság forrása. Talán mondani sem kell, hogy itt nem pusztán ismerethiányról van szó, hanem egy létbeli elsötétedésről és zuhanásról, mely analóg azzal, mikor az ember az álomba merülve valódi önazonosságát elfelejti, és magát tévesen az álomalakok egyikével azonosítja. Rendkívül sajnálatos és egyben paradox módon ez is hozzátartozik a tudat természetéhez:

„Ahogy az álmodó tévesen az álom tapasztalójának hiszi magát, úgy a változatlan Önvaló (sz. *ātman*) az illúzió miatt úgy jelenik meg, mint a létforgatagot tapasztaló *jīva* [»élő« lény, egyéni lélek]. Látva az álomszerű testet, érzékeket stb., a *jīva* abba a tévedésbe esik, hogy azt hiszi, ő a test, az érzékek stb.”<sup>31</sup>

A nem-tudás végső soron szintén egy autonóm tettből fakad. Az abszolút szabadság magában foglalja a szabadság korlátozásának lehetőségét, ahogy az abszolút teljesség is magában foglalja a megfosztottság és a részlegesség válás lehetőségét. Ennélfogva amikor az egyetlen és abszolút alany a létezők egyikével azonosul, önnön eredetét és lényegét *szándékosan* fedi el önmaga elől. Megőrzi ugyan az átélő tudatosság fényét – hiszen e nélkül egyáltalán nem lenne semmi –, de autonómiáját, mindenek-felettségét és korlátlanágát *szinte* teljesen megszünteti, és ezáltal egész léte megmásul, egész világa kifordul és beszűkül. Ez az önmagáról megfélemlítő és a földi-emberi világba belemerülő szubjektum az egyéni „én”, vagy szigorúbban fogalmazva, ez vagyok itt és most én magam, mint személy:

„Amikor a legfelsőbb Úr, aki lényege szerint [maga a] tudat, saját autonómiájánál fogva önnön megkülönböztetés-nélküli egyetemességét elrejt, és a megkülönböztetések egyetemes [világát] veszi támasztékul, akkor önnön akaratának és többi [képességének] ereje (sz. *śakti*) korlátozást szenvedni látszik, habár [lényegileg] nem korlátozott. Csak ekkor válik a létörvényben vándorló [individuummá], akit szennyeződések borítanak. Így akaratereje, amely korlátlan és autonóm, korlátozást szenved, és a partikuláris ember-volt tisztátalanságává válik, ami abban áll, hogy [önmagát] hiányosnak gondolja. Megismerő ereje fokozatosan egyre korlátozottabbá lesz a megkülönböztetés világában, [így] mindentudása valaminek a [leszűkült] tudásává lesz. Miután pedig birtokba vette a benső szervet [a személyes önazonosság mentális-intellektuális bázisát] és a megismerő képességeket, szélsőséges korlátozást szenved el, és az elvarázsoltság tisztátalanságává válik, ami abban áll, hogy elkülönült tárgyakat tapasztal. Cselekvő ereje fokozatosan egyre korlátozottabbá lesz a megkülönböztetés világában, [így] mindent-tevéssége valamire irányuló [leszűkült] tevékenységgé lesz. Miután [pedig] a cselekvőképességekre korlátozódott, szélsőségesen behatárolt lesz, és a cselekvés

31 KARAPÁTRA 2012, 32. (Diószegi Ádám fordítása.)

tisztátalanságává válik, ami abban áll, hogy jó és rossz cselekedeteket hajt végre. Ily módon a mindent-tevőség, a mindentudás, a teljesség, az örökkévalóság és a mindenütt való jelenlét hatalma korlátozásnak vetik alá magukat, és sorrendben a részlegesség, a [partikuláris] tudás, a vágy, az idő és a térbeli meghatározottság korlátai között jelennek meg. S mint ilyen, a létörvényben vándorlónak mondjuk őt, aki hatalomban szegény. Azonban ha feltárul előtte saját hatalma, akkor ő Śiva.”<sup>32</sup>

## 7. A fenomenológia három szintje

A fentiek értelmében a fenomenológiának három különböző, de egymásra épülő szintjét jelölhetjük ki, és mindegyik szinten belül meghatározhatunk egy pozitív és egy negatív arculatot vagy megközelítési módot. Az első szinten – ami a szűkebb értelemben vett ismeretelmélet területére tartozik – megtisztítjuk a közvetlen tapasztalást a hozzá társított másodlagos képzetektől, elsősorban a tudattól független valóság képzetétől. Ezáltal eljutunk ahhoz a negatív belátáshoz, hogy nincs *tapasztalat* a tudaton kívül – vagyis csak azt ismerhetjük meg, ami a tudatunkban megjelenik, és úgy, ahogy a tudatunkban megjelenik –, illetve hogy az alany – az „én” – nem azonos a személlyel, és nincs „benne” az általa megismert jelenségvilágban. Másrészt pozitív módon tételezzük a megismerő szubjektum transzcendentális státuszát, mint a megismerés végső vonatkoztatási pontját, és ebből kiindulva feltárjuk a tudat azon lényegi sajátosságait, amelyeken keresztül a megismerés kibontakozik.

A második szinten túllépünk az ismeretelmélet és az ontológia megkülönböztetésén, a korábbi felismeréseket magára a létezésre vonatkoztatjuk, és kiiktatjuk a tudattól független valóság *lehetőségének* a képzetét. Ezáltal eljutunk ahhoz a tagadólagos belátáshoz, hogy nincs *lét* a tudaton kívül – vagyis csak az van, ami a tudatban van, és úgy, ahogy a tudatban van –, illetve hogy a szubjektum korlátozott és hiányos egyéni létállapota nem abszolút és megváltoztathatatlan. Másrészt pozitív módon tételezzük a tudat mélyebb és az emberi önátélésben már csak maradványszerűen megjelenő „isteni sajátosságait”, és ezen keresztül felismerjük saját eredendő és lényegi önazonosságunkat az egyetlen és abszolút szubjektumban, aki a lét végső vonatkoztatási pontja, Isten maga.

A harmadik szinten az isteni önazonosság intuitív bizonyosságát szembeállítjuk azzal, amit ténylegesen önmagunkból és önmagunkként átélünk. Felismerjük a mélységes nemtudást, mely lényünket beszennyezi és megmászja. Ezáltal eljutunk ahhoz a tagadólagos belátáshoz, hogy az istenlétet, a teljességet, az abszolút bizonyosságot itt és most nem birtokoljuk. Hiába tudjuk, hogy végső soron ez a valóság, hogy „így kell lennie”, még sincs így. Másrészt pozitív módon tételezzük ezt mint lehetőséget és célt, mint végső és egyetlen célt, amely az emberi életnek értéket és értelmet ad.

32 Kšemarāja: *Pratyabhijñāhrdayam*. Kommentár a 9. sūtrához. In: SINGH 2011, 71–72.

## Konklúzió

Ahogy a korlátozott egyéni létbe való beletagozódás Isten nézőpontjából egy aktív, hatalmi lehetőség, vagyis nem „megtörténik” Vele, hanem Ő maga valósítja meg, ugyanígy az isteni létbe való felemelkedés az ember nézőpontjából – pontosan „istenhasonlóságánál” fogva – szintén aktív, hatalmi lehetőség, vagyis olyasmi, amit csak önmagamra alapozva és önmagamból kiindulva, akaratlagosan valósíthatok meg. Mivel teremtenyként nyilvánvalóan nem válhatok Istenné, ennek kizárólag akkor van bármiféle értelme, ha képes vagyok felismerni saját énségemben és tudatosságomban az egyetlen isteni alany maradványszerű jelenlétét, mint *immanens transzcendenciát*.

Ahogy láttuk, az interszubbektivitás és a „más” tapasztalata nem mond ellent e bizonyosságnak, sőt adott helyzetben és megfelelő hozzáállás esetén inkább megerősíti és elevenebbé teszi ennek a tételezését. Ha azonban mindezt úgy ragadom meg, mint önálló és egymástól teljesen elkülönült egyének horizontális sokaságát, vagyis az „én”-t makacsul az individualitáshoz, saját magam vagy a többi létező egyediségéhez kötöm, akkor gyakorlatilag kizárom az isteni valóság vagy egyáltalán bármifajta transzcendencia tényleges átélésének a lehetőségét. Márpedig ez a legnagyobb veszély, amelyet a beteljesedésre törekvő embernek minden áron el kell kerülnie.<sup>33</sup>

## Felhasznált irodalom

- SZENT ÁGOSTON 390–39/2016: *De vera religione* (Az igaz hitről). Roma: Le Vie della Cristianità.
- HUSSERL 1907/1972. Husserl, Edmund: A fenomenológia ideája. (Baránszky Jób László ford.) In: VT, 27–110.
- HUSSERL 1910/1972. Husserl, Edmund: A filozófia mint szigorú tudomány. (Baránszky Jób László ford.) In: VT, 111–192.
- HUSSERL 1929/1972. Husserl, Edmund: A párizsi előadások.<sup>34</sup> (Vajda Mihály ford.) In: VT, 227–275.
- VT 1972. Husserl, Edmund: *Válogatott tanulmányai*. (Vajda Mihály ford., szerk., előszót írta). Budapest: Gondolat.
- KARAPÁTRA SVÁMÍ 2012. *A kettősség nélküli tudás lámpása* (*Advaita bodha dīpikā*). (Diószegi Ádám ford.) Budapest, Filosz.

<sup>33</sup> A jelen tanulmányban kifejtett gondolatokat elsősorban dr. László András szolipszizmus-felfogása inspirálta. Az ő személye mellett külön és kiemelten szeretnénk köszönetet mondani Horváth Róbertnek, aki – tudomásunk szerint – Magyarországon elsőként mutatott rá a tudatosság isteni természetére és minőségeire, illetve bizonyos hindu és buddhista hagyományvonulatok ezzel kapcsolatos tanításaira.

<sup>34</sup> Husserl 1929 februárjában Párizsban, a Sorbonne-on tartott előadásainak rekonstruált szövege jelent meg később ezen a címen.

- 
- MADHUSŪDANASARASVATĪ 1937. Madhusūdana, Sarasvatī: *Advaitasiddhi* (with the commentaries Gaudabrahmānandī, Viṭṭhaleśopādhyāyī, Siddhivyākhyā of Balabhadra, and a critical summary called Chaturgranthī by Ananta Kṛṣṇa Śāstrī; Sanskrit text in Devanāgarī script). Bombay: Nirṇaya-Sāgar Press.
- SINGH 1998. Singh, Jaideva (ford., szerk.): *Śiva Sūtras. The Yoga of Supreme Identity*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- SINGH 2011. Jaideva Singh (ford., szerk.): *Pratyabhijñāhṛdayam. The Secret of Self-recognition*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- SINGH 2012. Singh, Jaideva (ford., szerk.): *Spanda-Kārikās. The Divine Creative Pulsation*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- TIMALSINA 2006. Timalsina, Sthaneshwar: *Seeing and Appearance*. Aachen, Shaker Verlag.
- TIMALSINA 2009. Timalsina, Sthaneshwar: *Consciousness in Indian Philosophy. The Advaita doctrine of „awareness only”*. New York: Routledge.

ERMESZ CSABA

## Rejtjelek

### *Jaspers egzisztenciafilozófiája buddhista szemmel*

A két világháború között a bizonytalanság érzésének gyökerén felnövő egzisztencializmus filozófiai irányzata vizsgálódása középpontjába az emberi létezést, a személyiséget, az emberi élet értelmének keresését helyezi. Képviselői között mind a materializmus, mind az idealizmus híveit megtaláljuk, ugyanakkor e gondolkodókat sokkal inkább az emberek mindennapi tevékenységei, érzései, tapasztalatai mögött rejlő közvetlen okok érdeklik és nem a transzcendencia. Az egzisztenciaként definiált egyéni létet olyan határhelyzetekben vizsgálják, amikor az egyén a lét és a nemlét, a születés és a halál, a szabadság és a felelősség – a választás – kérdésével kerül szembe. Az emberi motivációk, az embert valóban emberré tevő indíttatások elemzésére irányuló egzisztencia-filozófia a buddhizmus eszmei és gyakorlati oldalával egyaránt izgalmas összehasonlításra kínál lehetőséget. A dolgozat azt kívánja körüljárni, hogy a két eszmeiség miben hasonlít egymáshoz, hogy a felszíni analógiák mögött van-e azonos vagy legalább közel azonos látásmód, amelynek mélyebb, alapvetően közös gyökerei vannak, még ha a két gondolati rendszer irányultságában el is tér egymástól. Jelen dolgozatban az egzisztencializmus ún. vallásos irányzatát képviselő gondolkodók közül Karl Jaspers elképzeléseit vizsgáljuk és vetjük össze a Buddha Tanával. Tesszük ezt abban a reményben, hogy a két és fél ezer évnyi távolság és az eltérő kulturális háttér ellenére az általunk elemzett 20. századi gondolatok és a Buddha tanításai további vizsgálódásra készíthetik az érdeklődőket.

*„Nézd a világot  
– beleértvén a mennyei lényeket is:  
a tisztánlátástól meg van fosztva az,  
név és forma által lakhelyet teremtvén  
a lények azt képzelik, hogy „Ez a valóság.”  
(Itivuttaka, 2.14.)<sup>1</sup>*

## Bevezetés

A 19. században a nyugati társadalmakban – s a kolonializmusnak köszönhetően Keleten is – zajló folyamatok rezdüléseit néhány nagy gondolkodó megérezte, s az addigi filozófiát egy új váltotta fel általuk. Az anyag és a szellem kettészakadása, a technika idegenné, ellenségessé válása,<sup>2</sup> a bizonytalanság növekedése, a meg hasonlítás, a nagyhatalmi politika

<sup>1</sup> ERMESZ 2010, 53.

<sup>2</sup> Mindez az I. világháború militarista „újításában” vagy a chaplini „Modern időkben” is jól tükröződik.



önzése „csupán” néhány jellemzője annak a kornak, mely a magára hagyott, félelmet, sőt rettegést átélő ember sorsát, küldetését megérteni kívánó filozófiát követelt. Megjelent a színen Schopenhauer, Kierkegaard, majd Nietzsche.

Schopenhauer a nagy német elődök (Kant, Fichte és Schelling), valamint a Kelet kimeríthetetlen szellemi kincseiből – elsősorban az upanisadok tanításaiból – merítve eljut ahhoz a gondolathoz, hogy a világ az ember számára valójában képzeatinek „a szubjektumtól alig elkülönülő objektivációjaként adott”.<sup>3</sup> Nála a megélt létezés éppúgy szenvedéssel teli, mint a buddhizmusban, azonban a szenvedésből nem igazán talál kiutat, ellentétben a Buddha Tanának alapvetésével, a Négy Nemes Igazsággal.<sup>4</sup>

Schopenhauer pesszimista látásmódjánál némiképp reménytelibb az a kép, amit az egyén isteni eredetét megérteni igyekvő dán bölcselő, Kierkegaard fest.<sup>5</sup> Szerinte a társadalmi változás (pl. egy forradalom) nem gyógyítja be az emberiség sebeit, a megoldást az egyéni megigazulás útjában látja, melyhez az esztétikai, etikai út mellett vallásos vezeklő magatartással, vagy misztikus tapasztalással juthatunk el. Nietzsche viszont úgy véli, az akarat alkothatja meg a pusztá életen, addigi önmagán túllépni képes szabad embert.<sup>6</sup>

Jaspers egzisztencialista filozófiájára a fentiekén túl közvetlenül hatott Kant kategorikus imperatívusza, illetve a szabadságról vallott nézetei is. Filozófiai szemléletét – miszerint a filozófia nem tárgyakról szól, hanem a tudásról magáról – elsősorban Fichtének köszönheti. Vérteli filozófusként mindvégig hitt az igazság gondolkodás általi megközelíthetőségében. Ugyancsak hitt az „önállóság” alapján meghatározott szabad „Én”-ben. Magáévá tette Schelling ama gondolatát, melyben a „transzcendentális idealizmus” egyik alapvetése fogalmazódik meg, s amely akár buddhista gondolat is lehetne: „az örök keletkezésben levő Én nem más, mint az önmaga objektumává váló (gondolkodó) létrehozás.”<sup>7</sup>

Meg kell említenünk azonban, hogy a két világháború között egységes egzisztencialista filozófiáról nem beszélhetünk, csupán irányzatokról. Még maguk a német filozófusok sem értenek egyet az egzisztencia, és a hozzá kapcsolódó nézetek tekintetében. Nem fogadják el az egzisztencialista megnevezést sem, és vannak, akik a francia irányzatokat – kiváltképp Sartre nézeteit – elítélik:

„A nyilvánosság létrehozza a maga fantomját, így napjainkban az egzisztencializmus fantomját, és a nyilvánosság mindenre, ami Sartre nevéhez fűződik, úgy tekint, mintha ebbe beletartoznának mindazok, akik egzisztenciáról beszélnek, és akiknek valamiféle közük van Kierkegaardhoz.”<sup>8</sup>

3 JASPERS 1964 [1965]/2000, 207. A buddhista jógácsára filozófiához közelálló gondolatban persze nem az fogalmazódik meg, hogy ne létezne valamiféle egyéni tudattól függetlenül létező valóság; de jelenti azt, hogy e világ az egyén számára csakis a tudaton keresztül nyilvánul meg.

4 L. 389. lábjegyzet.

5 L. GESZTES 2016 (ebben a számban).

6 ILIÁS-NAGY 2016 (ebben a számban).

7 JASPERS 1964 [1965]/2000, 205.

8 JASPERS 1957/1998, 111. Ugyanitt kijelenti azt is, hogy ez az általánosítás zavarja, s felteszi, hogy ezzel Heidegger is így lehet.

Az egzisztencialista irányzat gondolkodói nemcsak a hívös logikát követik, hanem az érzelmek, a szenvedélyek vezérelte egész embert nézik. Eme filozófia általános ismervének tartják, hogy az egzisztenciát az esszencia elé helyezi. Ám mit is jelent mindez? Mit értenek egzisztencián és esszencián? A két fogalom ugyanis nemcsak más bölcséleti irányzatokban bír eltérő jelentéssel, de még az egzisztencializmus egyes képviselői sem teljesen azonos értelemben használják azokat. Sartre értelmezésében például:

„Az egzisztencia megelőzi az esszenciát” kijelentés azt jelenti, „hogy az ember először létezik, előfordul, feltűnik a világban, és csak azután definiálja önmagát. Az egzisztencialista szemlélet szerint az ember kezdetben semmi: ez az oka, hogy nem definiálható. Csak később válik azzá [emberré] és olyan lesz, amilyenné önmagát alakítja.”<sup>9</sup>

E szubjektivista elv szerint az ember képtelen a szubjektivitást meghaladni, minden mozgásával önmagát alakítja.

Heideggernél az egzisztencia a világba vetett és lehetőséggel bíró, a lényegét a létben hordozó „itt-lét” (*Dasein*) megnyilvánulásait jelenti, vagyis azt, amiként az „én” megnyilvánul. Ekképp nála az esszencia az egzisztencia „itt-létenkénti” eredménye. Magyarul: ahány „én” – annyi esszencia.

Jaspers szerint nem a megnyilvánult emberi megélés az egzisztencia, hanem az ember lehetséges léte. Az „itt-lét” pedig az ember világban való objektív léte. Látható, hogy még az alapfogalom definíciója sem azonos, így érthető lehet az egzisztencia-filozófia és az egzisztencializmus megkülönböztetése, szétválasztása. Míg Kierkegaard, Nietzsche valamint Jaspers és Heidegger az előbbi képviseli, az utóbbit az irodalomban Rilke és Kafka készítette elő, és ismert alakjai többek között a francia egzisztencialisták: Sartre, Camus és Marcel.

## Miért éppen az egzisztencializmus és a buddhizmus?

Amikor a *Buddha Dhamma*<sup>10</sup> talaján állva más nézetrendszereket, vallásokat tanulmányozunk, óhatatlanul is összevetjük azokat a buddhizmus szellemi és gyakorlati irányultságával és gyümölcseivel. Ennek során feltűnik, hogy sok eszme és vallás mintha csak az Emberről beszélne, miközben az egyénről mint „érző lényről” megfeledkezik. Az egyéni törekvést alapvető fontosságúnak tartó, sőt praxisa alapjának is tekintő buddhizmussal szemben néhány eszmerendszer mostohán bánik az egyénnel, az individuummal. Sok esetben mintha az ember csak egy mindennek felett álló hatalom bábja, vagy éppen egy véletlennek köszönhető, egyszeri anyagi entitás lenne.

<sup>9</sup> Az egzisztencializmus: humanizmus című előadásban hangzott el 1945-ben. (In: SARTRE 1991 [1947], 36–37; lásd még EGZISZTENCIALIZMUS 1966).

<sup>10</sup> *Dhamma* (sz. *Dharma*) – a Buddha tanítása. Írásunkban alapértelmezésben a páli nyelvű buddhista kifejezéseket használjuk a magyar kiejtésnek megfelelő átírással, de első megjelenésükkor a páli mellett néhol megadjuk a szanszkrit kifejezést is. Pl. mulandó (p. *aniccsa*, sz. *anitya*). Mivel a mahájána buddhizmusban szanszkrit nyelvűek az elsődleges források, annak tárgyalásakor az adott kifejezésnek csak a szanszkrit megfelelőjét használjuk, s ezt jelezzük is – pl. (sz. *maitrī*).

Az egzisztencialista gondolkodók szerint viszont nem csupán a megismerés folyamatában, de a világ megélésében, sőt egyéni megalkotásában is aktív szerepe van az individuumnak. Azt vallják, hogy a kereső ember a személyes, egyéni, szubjektív létezésében, amit egzisztenciának neveznek, megragadhatja igazi valóját – lehetőségként. Az egzisztencia tehát lehetőség, nem az általánosan belüli különös, hanem az egyéni, a megismételhetetlen szubjektív létezés.

Eme egzisztencia az ember önmagát megteremtő szubjektuma, az ember önmegvalósítása, mely az egyéni élmények révén lesz tudatossá. A megismerés kiindulópontja nem lehet más, mint az egyéni lét, a szubjektíven felfogott egzisztencia, s a lényeg kizárólag határhelyzetekben – szorongás, szenvedés, harc, bűn, halál, szembesülés a semmivel –, a lét felfokozott átélésében kerül kapcsolatba az emberrel. A közös téma Jaspers, Heidegger, Sartre és a többi egzisztencialista gondolkodó filozófiájában nem más, mint a hiteles, átgondolt, megtapasztalt emberi létezés.

Egy buddhista gyakorló a megvilágosodásra törekedvén ugyancsak folyamatosan vizsgálja önmaga világhoz való viszonyulását, így a fenti gondolatok arra inspirálnak, hogy a buddhizmus és az egzisztencialista filozófia közötti hasonlónak tűnő pontokat érintve megnézzük, vajon felfedezhető-e közöttük valamilyen szellemi rokonság, netán egyfajta közös kiindulási pont, még ha ez első hallásra meghökkentőnek tűnik is.

### *Miért éppen Jaspers?*

„Mindig a tulajdonképpeni konkrétat kerestem, azt, ami minden körülmények között helytálló.”<sup>11</sup> – vallja Jaspers, és eme igazságkeresésben a filozófia tanítása során eljut oda, hogy nem a nagyszerű elméletekről kíván beszélni, „hanem magáról az igazságról, arról, hogy azt az egyes ember hogyan tudja ma elgondolni.”<sup>12</sup> Az érdekelte, hogy mi a filozófia, mikor nem csupán beszélünk róla, „hanem akkor is, amikor konkrét tapasztalatok során megvalósul.”<sup>13</sup>

Filozófiai tevékenységét két tényező jellemzi. Az egyik a tudományosság igénye. Jaspers mindig is vonzódott a tudományokhoz, úgy vallotta, hogy „tudomány nélkül ma nem lehet igazat szólni”, ugyanakkor tisztában volt azzal is, hogy a tudomány „nem képes fölfogni, miért van egyáltalán tudomány. Nem az élet értelmét mutatja meg, nem iránymutató”<sup>14</sup> – mondja. Szerinte az érvényesnek tartott tudományos kijelentések mellé fel kell sorakoztatni azokat az egzisztenciára hivatkozó filozófiai megnyilvánulásokat is,

11 JASPERS 1957/1998, 94.

12 JASPERS 1957/1998, 46.

13 JASPERS 1957/1998, 47.

14 JASPERS 1957/1998, 47.

melyek nem az „objektív” tudás kinyilatkoztatását célozzák, hanem végső törekvésük a transzcendens felé mutat. A filozófiai logika ugyanis rámutat arra, hogy az „önmagába zárt racionalitás szükségszerűen kudarcra van ítélve,” amennyiben a végtelennel való találkozásakor „abszolútnak tekinti magát;” de a filozófiai gondolkodás – a közvetítő ész által – áttör rajta, „meghaladja az értelmet anélkül, hogy elveszítené azt.”<sup>15</sup> A másik tényezőt filozófiai gondolkodásnak nevezi, melyről *Filozófia (Philosophie)* című háromkötetes művében ír részletesen.<sup>16</sup> Ez a fajta gondolkodás az embert önmagára ébreszti: „belső cselekedeteimet e gondolkodás segítségével hajtom végre, felébreszti bennem a dolgok eredetét, amely a tudomány értelmét is adja.”<sup>17</sup> „Az egzisztenciálfilozófia az a gondolkodás, amely felhasznál minden szakismeretet, de túl is lép ezeken, s amely által az ember szeretne önmagává válni”<sup>18</sup>

Nem a tárgyak megismerésére törekszik, hanem a megismerő alany létének felismerésére a tárgy által. Túllép a létet leíró nézeteken, és „létrehozza önmaga számára a feltételhez nem kötött tevékenység terét azáltal, hogy megidézi a transzcendenciát (mint metafizikát).”<sup>19</sup> A *Filozófiai önéletrajzban*<sup>20</sup> pedig így ír: „...az ember csak akkor lesz saját maga, ha átadja magát a transzcendenciának, ahol nem érheti el sem a siker, sem a kudarc.”<sup>21</sup> A következő gondolatot – talán egy halvány, szerény mosoly kíséretében – mintha figyelmeztetésnek szánná a filozófiával kacérkodóknak: „a gondolkodó ember, ha megöregszik, még kevésbé érzi magát befejezettnek, mint korábban.”

Jaspers úgy véli, hogy az emberiség történetében az i.e. 9–3. század közötti időszakban – melyet tengelykornak (*Achsenzeit*) nevez – megjelenő forradalmi szellemi változások nagy hasonlósága és a filozófiának a vallások további fejlődésében játszott kulcsfontosságú szerepe arra mutat, hogy a további emberi történelmet meghatározó egyedi korról van szó, melyben nem a közvetlen információáramlás, hanem az emberi szellem szintje okozza a hasonló meglátásokat, eredményeket. A *történelem eredete és célja* c. művében<sup>22</sup> felsorolja azokat a nagy gondolkodókat, akik Perzsiában, Indiában, Kínában és Dél-Európában az új szellemiséget megjelenítették. A legnagyobbak közöttük: Indiában Gautama Sziddhártha, vagyis a Buddha; az upanisadok szerzői; Pársva és Mahávíra (a dzsainizmus megalapítói); Kínában Konfuciusz és Lao-ce; a perzsa Zaratusztra; Európában Platón, Arisztotelész, Homérosz, Szókratész, Parmenidész, Hérakleitosz, Thuküdidész, Arkhimédész; az ótestamentumi Illés, Ézsaiás és Jeremiás próféták.

15 JASPERS 1957/1998, 97.

16 JASPERS 1932.

17 JASPERS 1957/1998, 48.

18 Az egzisztencia-filozófiát, amelyben egész tevékenysége értelmét látja, s amelyet követni kíván, először JASPERS 1949/1970 fogalmazza meg. (L. még JASPERS 1957/1998, 50.)

19 JASPERS 1957/1998, 50.

20 JASPERS 1957/1998.

21 E mondatban filozófiai irányultságán túl emberi alaptermészete is megmutatkozik. Jelen dolgozat szerzőjére nemcsak Jaspers eltökélt tudásszomja, gondolatai, tiszta, világos stílusa, hanem határozott, mégis visszafogott ellenzékiisége is nagy hatással volt. Minderről bővebben l. ERMESZ 2014.

22 JASPERS 1949[1935].

Jaspers nézeteit ezen a téren több tudós is osztja, és noha a téma még ma is vita tárgyát képezi, jelen dolgozat szerzője számára e történelemfelfogás nagyon is szimpatikus. Jaspers történelemszemlélete azonban csak az egyik ok, amiért az egzisztencialista (vagy annak tartott) gondolkodók közül rá esett a választás. Buddhistához illő módon a megismerés, a tapasztalás oldaláról kívánjuk körüljárni a világ dolgait, s ebben az olyan egzisztencialista gondolatok is segíthetnek, melyek a benyomásoknak nemcsak az érzelmi oldalát, élmény-aspektusát prezentálják, hanem a tapasztalat ismeretelméleti vonatkozásairól is beszélnek, miközben valamilyen következetes ontológiai háttérrel is felmutatnak.

A fentiek miatt esett a választás az úgynevezett vallásos egzisztencialistákra,<sup>23</sup> s közülük is Jaspersre. Különösen izgalmassá teszi a vele való foglalkozást – és érdekes párhuzamok megfogalmazására ad lehetőséget az különleges szerep, amellyel az egzisztenciát a transzcendenssel való kapcsolatban felruházza.<sup>24</sup>

## 1. Gondolatok a világról

A fő cél egy filozófus számára mi lehetne más, mint létezésünk mibenlétének feltárása. Jaspers a tudományos, objektív megismerés határait bemutató nagy bölcseleti művében<sup>25</sup> kijelenti, hogy a kezdet és a vég után kutat, s valóban, egész munkássága bizonyítja, hogy éppúgy nem veszett el a fő céltől könnyen eltérítő hétköznapi részletekben, mint ahogyan nem hátrált meg a nem kézzelfogható transzcendensről való elmélkedéstől sem. Szerinte a transzcendencia nyelve a „rejtjel” (*chiffre*), egy olyan metafizikai jelkép, amelyet csak az egzisztencia képes felfedni. De bármilyen jelképre bukkan is a kutató, a tudatos szimbolika által – amikor az egyes dolgokat metaforák, hasonlatok által egymáshoz mint külön létezőkhöz viszonyítjuk – csak fogalmi szintű közlésre képes.

A filozófus beszélhet ugyan a műalkotásban tárgyasult létről, de magát a létet nem tudja fogalmi eszközökkel megragadni. Jaspers számára e megállapítás nem csupán a művészet tárgyaira, hanem a *Lét* összes megnyilvánulására, a tapasztalható és a rejtett világ minden jelenségére érvényes. Szerinte a filozófia nem más, mint a *Lét keresése*, amely három fokozaton át három cél felé halad. Az elsődleges cél a világ, minthogy hajt megismerésének a vágya. A világgal való érintkezés eredményeként saját énünkre eszmélünk, és az életünkben felmerülő döntésre késztető határhelyzetek arra inspirálnak,

23 Jaspers filozófiáját – megkülönböztetve Sartre és Camus nézeteitől – vallásos egzisztencializmusnak nevezik. Jaspers maga egzisztenciálfilozófiának hívja gondolatai rendszerét. Ugyanakkor tény, hogy a transzcendens a vallásban találja meg, annak ellenére, hogy gyermekkorától kezdve nem sok köze volt a vallásgyakorlathoz. Szülei nem erőltették, megtette azt, amit az iskola elvárt. Ugyanakkor igazságérzetétől vezérelve a középiskolában az is felmerült benne, hogy kilép az egyházból. Apja rábízta a döntést, de felhívta a figyelmét arra, hogy „csak akkor tudunk együtt élni a többi emberrel, ha rendező elvekhez igazodunk. Az egyik ilyen rendező elvet közvetíti a vallás.” (JASPERS 1957/1998, 121.)

24 Emellett az egzisztencialista filozófia ateista vonulatát is érintjük e munkában. Nemcsak az egyén szerepének felmutatása miatt, de kritikai szempontból is.

25 JASPERS 1932.

hogy a világ mozgatóját keressük. A személyes megélés, a tapasztalás (a rejtjelek felfedése) nélkülözhetetlen, mert „egzisztencia nélkül a világban való tájékozódásunk értelmetlen, s a transzcendencia könnyen babonává válik.”<sup>26</sup>

A világ anyagi realitásait, a gyakorlat eredményeit, a tudományokba foglalt tudást, sőt a tiszta, odaadó elmélkedésből fakadó gondolatokat is „dobozoljuk”, rendszerbe foglaljuk és összekapcsoljuk – világképet teremtünk. Mégpedig többfélét, mondhatni „ahány ház, annyi szokás”. Azonban nincs olyan mindent átfogó rendszer, amelybe az összes többi beleillene, azaz „nincs világkép, csak a tudományok rendszere van”.<sup>27</sup> Tagadva tehát egy abszolút világkép lehetőségét, a tudományos megismerés korlátait a következőkben látja:

1. „A megismerés a világban marad, és emiatt nem képes megragadni magát a világot.”
2. „A jelenségek kutatása közben soha nem gondol senki a lét eredetére.”<sup>28</sup>

Csak magát a jelenséget vizsgálja, mégpedig objektívként elfogadva azt. Minden világkép csak egy metszetét adja az Egésznek. A világ nem tárgy, nem egy zárt dolog és nem magyarázható meg önmagából, mert benne minden dolgot egy másikból kell magyarázni.<sup>29</sup>

Egy világképnek – ahhoz, hogy érvényes lehessen – magában kellene foglalnia az ontológiai alap megfogalmazását is, ekként az egységes világképnek a *Létet* magát kellene szavakba öntenie. Azonban a *Lét* nem fogható fel a tárgyi kategóriákban való gondolkodás által, az a tapasztalat, amit a fogalmi szinten szerzünk, csupán a létezés elemeit, a *Létből* tárgyasult mulandóságot képes visszaadni. Hasonló ez ahhoz, mintha a „semmit” akarnánk feltárni. Bármit is teszünk ennek érdekében, máris megjelenik „valami”.

26 FILOZÓFIATÖRTÉNET II., 129.

27 JASPERS 1950/1989, 85 (L. *A világ* (Die Welt) c. fejezet).

28 JASPERS 1961/2005, 8–9.

29 Éppen úgy, ahogyan a buddhista tanítás magyarázza a kondicionált létezés folyamatát a függő keletkezés láncolata (p. *paticca samuppāda*, sz. *pratītya samutpāda*) által. E tanítás speciális formája a függő keletkezés tizenkét egymáson függő láncszeme, amelynek célja a szenvedést előidéző tapasztalati láncolat konkrét felvázolása. A tizenkét láncszem az összes összetett tartamot – tehát a tapasztalás egészét – felöleli, így átfogó megvilágításba helyezi a szenvedéstől átitatott tapasztalás keletkezésének és megszüntetésének mikéntjét. A tizenkét láncszem (p. sz. *nidāna*) az aktuális tapasztalatban egymást követően jelentkezik, függő keletkezésük azonban gyakorlatilag nem jelent mást, mint azt az elvet, hogy „ha ez megvan, létrejön az” (p. *imasmin szati idam hōti* (l. pl. SzN 12. 62.), sz. *aszmin szati idam bhavati* (l. pl. *Lankāvatāra-sūtra*, II, 41)). Ily módon mintegy állandó körforgásban van a rendszer, amelynek minden egyes pillanatában jelen van mind a tizenkét láncszem. Páli kifejezésekkel: 1. tudatlanság (*aviddžsā*); 2. készített tettek (*szankhāra*); 3. tudatosság (*vinnyāna*): individualizáció; 4. név és forma (*nāma-rūpa*): tudat és tudathordozó; 5. hat bejárat (*salājātana*): a hat érzékszerv (elmével együtt); 6. érintés, érintkezés, tapasztalás (*phassa*): a külső tárgyak, az érzékszervek, valamint a hat fajta tudatosság összeérése; 7. érzet (*védanā*): az érintkezés nyomán felkelő érzelmi minőségek; 8. létszomj (*tanhā*): szomjúhozás a tárgyi világra; 9. tapadás (*upādāna*): a vágyakozás fokozódása, a megrögzött ragaszkodás; 10. létrejövés (*bhava*); 11. (újja)születés (*dzsāti*); 12. öregedés és halál (*dzsarāmarana*). A függő kapcsolódás általános tétele inkább ontológiai irányultságú, és az a célja, hogy magyarázatot adjon a világban levő minden jelenség – élő és élettelen – keletkezésére. Alapját tekintve nem más, mint az ok-okozati törvény következetes, de különböző formákban történő alkalmazása minden olyan filozófiai kérdésre – mint például a kezdet és a teremtés –, amelynek megoldását más filozófiai rendszerek egy egységes alap, szubsztancia, egyetemes lélek, vagy „mozdulatlan mozgató” létezésében keresték. Lásd: Agócs 2002, 13.

A tapasztalati tárgyak, az ún. „létezők” világából – melyek valójában folytonosan változó alakzatok – olyan ugrással juthatunk el a *Léthez*, amely ugrást minden egyénnek önmagának kell megtennie. Ezt az ugrást az embernek magányosan kell végrehajtania, másképp nem is lehetséges. A *Lét* felismeréséhez nincs konkrét szabály, hisz ha volna ilyen, az már fogalmi lenne, vagyis a létezők mulandó világához tartozna s nem a *Léthez*, melyet az értelem a maga teljességében felfogni képtelen, szavakban kifejezni pedig még kevésbé képes.<sup>30</sup>

A filozófusok megegyeznek abban, hogy a megismerésnek két módja van. Henri Bergson erről ezt mondja: „az első magában foglalja azt, hogy körös-körül járjuk a dolgot: a második, hogy beléje hatolunk.” Míg első esetben szimbólumokkal fejezzük ki magunkat, és szubjektív álláspontunk is érvényre jut, addig a második „semmiféle álláspontból sem indul ki, és semmiféle szimbólumra sem támaszkodik.”<sup>31</sup> A tudományok elemeznek, szimbólumokkal operálnak, fogalmi igazságokat hangsúlyoznak, ellenben a dolgok valódi mélységébe hatoló, s azt feltárni szándékozó metafizika – Bergson szavaival – „az a tudomány, mely szimbólumok nélkül akar boldogulni.”<sup>32</sup>

A „hagyományos” megismerés mindenesetre a megismerő és a megismert, az alany és a tárgy viszonylatáról beszél, amikor a világ dolgait az emberi tapasztalás szempontjából vizsgálja. A jelenségek tudatunk tárgyai, s tudatunk az értékelő alany. A husserli fenomenológia szerint azonban a tudatunkban tükröződő tárgy nem maga a tárgy, hanem annak a tudatunkban megjelenő képe: a fenomén.<sup>33</sup> E gondolat a buddhista episztemológia tanításaival rokon. A megismerés tárgyai tehát saját tudatunk aspektusai, ekként felmerül a kérdés: mennyire vagyunk képesek a valóságot visszatükrözni, s egyáltalán: mi a „valóság”?

A buddhista ismeretelmélet kétfajta igazsága valójában az igazság két szintjét jelenti. E két igazság:

- (i) relatív (elpalástoló, hétköznapi, közmegegyezésen alapuló) igazság (sz. *szamvriti szatja*);
- (ii) Végső Igazság (sz. *paramártha szatja*).

Hétköznapi szinten könnyen beláthatjuk, hogy amit látunk, az nem a végső valóság. De a két igazságot együtt csak egy megvilágosodott látja. A végső valóságot fogalmi úton, szavakkal nem lehet kifejezni. Csak közvetlen tapasztalás lehet róla. Mindegyik buddhista iskola „egyetért abban, hogy végső valóság csak az lehet, ami éppen úgy létezik, ahogy az érzékelésben megmutatkozik”, „elkendőző” valóság pedig az, ami nem úgy létezik, ahogyan látszik.<sup>34</sup>

30 Heidegger is jelzi az általa kijelölt egzisztenciálék egyike, a beszéd kapcsán, hogy a hallgatás eleme a beszédnek. A létről való beszéd kényszere mindaddig előtör, amíg a valódi *Lét* fel nem tárulkozik. Akkor már nincs helye a beszédnek.  
31 STEIGER 1992, 302.

32 STEIGER 1992, 304.

33 *Fenomén* az a jelenség, amely az intencionális élményben adott és a megismerő tudat számára jelenvalóság. Amikor látok egy tárgyat, nem lehetek biztos abban, hogy a látvány híven képviseli az objektumot, de az biztos, hogy van egy látásélményem az illető dologról. Az ismeret tárgya nem maga az objektum, hanem a „fenomén” lesz. (L. LAKI 2016, ebben a számban.)

34 AGÓCS 2002, 32.



Az érzékelés ok-okozati folyamat. Eredménye egy olyan érzékelő tudatpillanat, amely kiindulási pontját tekintve az öt érzékszervhez és az elméhez tartozik, és az érzékelés négy típusát<sup>35</sup> hozza létre. Az elmebéli érzékelés (sz. *mánasza-pratjaksza*) az önjegyű<sup>36</sup> tárgyat először helyesen érzékeli, vagyis az érzékszervi észlelés (sz. *indrija-pratjaksza*) és a fogalmi megismerés közötti tudatpillanat még helyes. A tudat képes az öt érzékszerv mindegyikének eltérő impulzusait felismerni az ún. érzékszervi tudat(osságok)<sup>37</sup> által.

Az elme, mely az indiai hagyomány szerint a többi öt érzékszervhez hasonló (noha azoktól eltérő) érzékelő képességgel bír, az elme-tudatosság révén érzékeli és koordinálja az érzékszervek általi impulzusokból az adott érzékszervi tudatosság által nyert „vetületet” (sz. *ákára*). „Ugyanakkor szubjektív tudattartalmak, például szenved (sz. *klésa*) is fellépnek érzékelés közben.”<sup>38</sup> Ennek következtében a vetületből a hibás beidegződések, hajlamok (sz. *vászaná*) hatására létrejön a „tükörkép” (sz. *pratibimba*), ami a tárgy által kiváltott fogalmi képre utal, s a „tükörkép” alapján létrehozuk a valós dolog (tév)képzetét, majd azt a tapasztalati tárgyra kivetítjük.

A „külső” tárgy mellett fellépő „belső” tárgyak közt olyan „korábbi tapasztalatokból származó, „karmikus” maradványok, csíraszerű hajlamok (sz. *vászana*) találhatók, mint a ragaszkodás (sz. *rága*), az ellenszenv (sz. *dvésza*) és a beszűkültség (sz. *móha*)<sup>39</sup> különböző megnyilvánulási formái. A pusztá érzékelést követő pillanatban a tudat elkezd beazonosítani a dolgot, hogy elhelyezhesse saját világában. A megfelelő kifejezés megtalálása után azt rögzíti.

Az önjegyű tárgy megítélésének, vagyis a fogalomalkotásnak két fázisa van: 1. keresgélés (sz. *vitarka*); 2. rögzítés (sz. *vicsára*). A tárgynak mindig valamilyen *vetülete* jelenik meg a tudatban, s a vetület teszi lehetővé a tárgyak megkülönböztetését. A vetület kettős természetű: egyrészt hasonlít a tárgyhoz, másrészt tudati természetű, csak a tudat számára valóságos. A folyamat olyan gyorsan s automatikusan zajlik le bennünk, hogy nem is vesszük észre, ekképpen a valósággal azonosítjuk a tudatunkban létrejött fogalmi kategóriát.

35 Az érzékelés négy típusa: 1.) Érzékszervi érzékelés (sz. *indrija-pratjaksza*). Az öt érzékszerv valamelyike által megragadott tárgy fogalommentes érzékelése. 2.) Elmebéli érzékelés (sz. *mánasza-pratjaksza*). A tisztá érzékszervi érzékelés pillanatát követő tudatpillanat, amely amellet, hogy megragadja a tárgy vetületét, közvetlenül csak tudatilag észlelhető jelenségeket (pl. érzeteket és szenvedet) is érzékeli. 3.) Önmegismerő érzékelés (sz. *svaszamvédanā-pratjaksza*): a tudat önmegismerő tevékenysége, amelyet a tárgy megismerésével egyidejűleg fejt ki. 4.) Jogi-érzékelés (sz. *jógi-pratjaksza*): meditáció útján kifejelezhető különleges érzékelés, amely a tárgy finom jellegzetességeiről, például az állandótlanságukról vagy az ürességükről is tudomást szerez. (AGócs 2002, 39–40.)

36 A buddhista ismeretelmélet szerint „az érzékelés tárgya csak önjegyű (sz. *szvalaksana*), a következtetése pedig csak általános jegyű (sz. *számánja-laksana*) tárgy lehet. Az önjegyű tárgyak azok a *valós dolgok*, amelyekből a világ felépül, az általános jegyűek pedig *képzeletbeliek*, amelyeket az ember fogalmi tevékenysége hoz létre. A következtetés gondolati folyamat, amely eleve eltorzítja a dolgokról alkotott tudásunkat, amennyiben nem közvetlenül észleli azokat. A gondolat felfogja ugyan tárgyát, de nem a valós tárgyat, hanem a fogalmat érzékeli.” (AGócs 2002, 13.)

37 Az öt érzékszerv, azaz a szem, fül, orr, nyelv, test mindegyikéhez és az elméhez is tartozik egy, az adott szerv tárgyat (látvány, hang, szag, íz, testi érzet, *dharmák*) azonosító ún. érzékszervi tudat(osság) aspektus (szem-tudat, orr-tudat, nyelv-tudat, test-tudat) valamint az elme esetében az elme-tudat.

38 AGócs 2002, 41.

39 AGócs 2002, 41.

„A fogalomalkotás a második, a harmadik és a negyedik halmaz (sz. *szkandha*) szintjén történik, tehát nem csak értelmi, hanem érzelmi és indulati mozzanatok is közrejátszanak benne. Többnyire az érzet (p. sz. *védanā*) jelentkezik legelőször, és közvetlenül ez váltja ki a késztetést (sz. *szanszkára, csétanā*), amely a fent leírt folyamaton keresztül létrehívja az ítéletet, azaz a fogalmat.”<sup>40</sup>

Miközben a tudat a tárgyat érzékeli, önmagát is észlelnie kell, mégpedig az észlelés függvényében.

„Miközben egy tárgy képét magára ölti, önmagát is megnyilvánítja valamiképpen, de csak akként tud megnyilvánulni, amivel azonosítja önmagát... a tudat tehát mindig úgy létezik, hogy belefeledkezik egy tárgyba...”<sup>41</sup>

A tudat állandóan tevékenykedik: egyrészt észleli a külvilágot, másrészt létrehoz egy belső világot. A belső világ különbözik az érzékszervi tapasztalatok világától. A vizsgálódások amellet, hogy eltorzítják a tapasztalt képet, felszínre hoznak sok kérdést is. A buddhista filozófia episztemológiai iskolája<sup>42</sup> szerint a gondolkodás a valóság megismerésében fontos szerepet játszik, de figyelmeztet, hogy a gondolataink nem azonosak a valósággal.

A megválaszolandó kérdés nemcsak az, hogy mi módon szerezhetünk tudomást helyes ismeretről, hanem az is, hogy valójában mi az elsődleges, vagyis helyes, mérvadó ismeret (*pramána*). Ekként a *pramána* kétféleképpen értelmezhető: (i) az ismeret megszerzésének lehetőségei, eszközei; és (ii) maga a mérvadó ismeret.

A buddhista filozófusok értelmezése szerint mérvadónak csakis a valóban új ismerteteket lehet tekinteni.<sup>43</sup> A legszélesebb körben elfogadott tibeti meghatározás szerint a mérvadó ismeret „újonnan szerzett megbízható ismeret” (tib. *gsar-du mi bsu-ba'i shes-pa*). Fontos, hogy amíg a nyugati álláspont szerint a tudás valamilyen elsajátított ismeretet jelent, addig indiai nézőpontból az ismeret olyan pillanatnyi esemény felfogása, mely annak elmúltával már emléknymunkának számít. Az ismeretnek ezt az átmeneti jellegét a buddhizmus erősen hangsúlyozza.

A fogalmi gondolkodás helyes következtetések révén a világ pontosabb látásához vezethet. A meditáció által pedig a tudatot hozzászoktathatjuk egy másfajta látáshoz – a meditáció nem más, mint a fogalmi belátás gyakorlati elmélyítése.

40 AGÓCS 2002: 42. Az öt *szkandha* a későbbiekben részletezésre kerül.

41 AGÓCS 2002: 38.

42 A buddhista episztemológia megalapozója, Dignága működése a hatodik század első felére tehető. Ismeretelmélete heves ellenállásra talált az ortodox hindu filozófia (különösen a *njája* és a *mímánszá*) gondolkodói körében. Dignága gondolatait mintegy száz évvel később Dharmakírti fejlesztette tovább, és munkássága folytán a buddhista ismeretelmélet meghatározója lett.

43 Az ortodox iskolák szerint a helyes megismerés (sz. *pramána*) útjai, módjai, eszközei, forrásai: (i) érzékelés, azaz közvetlen személyes tapasztalás (sz. *pratyakša*); (ii) következtetés (sz. *anumāna*); (iii) összehasonlítás, analógiára épülő következtetés (sz. *upamāna*), (iv) és a ([védikus] tekintélyen alapuló) szó (sz. *śabda*).

Kora új tudományos eredményeire hivatkozva Jaspers tagadja bármilyen, „evidens módon meghatározható ’végső’ elemi részecske”<sup>44</sup> létét, a kézzelfogható anyagi formákat illúzióknak tekinti, s nem lényegi valóságnak. Akár a buddhizmust is felhozhatná példának, amikor a dolgok látszatjellegét, jelenségszerű mivoltát fogalmazza meg. A létezés jelenségszerűségének állítása rokonítható a buddhista alaptanítások „állandóság nélküli” (*aniccsa*),<sup>45</sup> „önmaga-nélküli” (*anattá*) és „üres” (p. *szunnya*, sz. *súnja*)<sup>46</sup> fogalmaival. Jaspers anyagi világunkat felfoghatatlannak tartja, s egyben többnek is, mint pusztá anyagi képződménynek.

A legegyszerűbb dologban is az Egész misztériumát látja, és nagyon határozottan kiáll az öröklétre való emberi törekvés mellett. Az a véleménye, hogy „van bennünk valami, ami nem képes elhinni, hogy elpusztítható,”<sup>47</sup> miközben az ittlétünket állandó „halálhangulat” lengi be. Ugyanakkor az a véleménye – s ebben buddhistaként egyetérthetünk vele – hogy, ha az ember a halál jelenlétét „egyenesen az élet jelenségei közé sorolja”, akkor pszichikai gátakat rombolván le, a „gyászos kedv helyett az életöröm részesévé lesz.”<sup>48</sup>

Ebben a jaspersi gondolatban tömören megfogalmazódik a buddhista hozzáállásnak az az aspektusa, melynek külső megnyilvánulását a *buddhák* mosolya tükrözi. Jaspers az örökkévalóságot, a mulandó dolgok átalakult újratestesülésében látja.

44 JASPERS 1964 [1965]/2000, 18.

45 Minden tartam, ami az öt tapasztalati halmaz (sz. *szkandha*) körébe tartozik – képződmény (sz. *szamszkrita-dharma*), vagyis dolog (sz. *bháva*). Ezek mulandóak, előbb-utóbb alkotóelemeikre esnek szét. „A ‚dolog’ mint filozófiai kategória meghatározása: „ami képes hatást kelteni” (sz. *artha krijá*), a dolog léte tehát pusztá hatás, azon felül semmi.” (AGÓCS 2002: 20.) Mivel pedig változás nem lehetséges olyan dolgok esetében, melyeknek léte pusztá hatás, ebből az következik, hogy minden képződmény léte csupán egy pillanatig tart. Ha egyszer elmúlik, e tulajdonság már eleve benne kellett, hogy legyen. Ha a dolog nem lenne a saját természeténél fogva mulandó, akkor soha semmi nem tehetne benne kárt és örök időig léteznie kellene. Ha azonban valami egyszer mulandó, akkor minden egyes pillanatban mulandó, következésképpen nincs benne állandóság, azaz „állandóság nélküli, állandótlan” (sz. *anītja*). (L. AGÓCS 2002, 20.)

46 „Az *anātman* kifejezés csak az upanisadokban megtalálható *ātman*-tan ismeretében értelmezhető, ugyanis a buddhizmus ezzel egy olyan gondolatot visz végig következetesen, amely már azokban is szerepelt. E tanok attól óvják az embert, hogy önmagát bármiképpen meghatározza, beazonosítsa, nehogy összetévesse önmagát a valóság valamely töredékes aspektusával.” (AGÓCS Tamás 2002, 23.) A „nem-én” tehát olyan eszköz, amellyel a Buddha eleve kizárta egy ilyen tudati mozdulat lehetőségét. Az „én” folyton változó *szkandhák*ból tevődik össze, és folytonosan újabb és újabb összetevődésként jelenik meg. Nem azonos sem a *szkandhák* összességével, és egyikkel sem azok közül. Az „én” csak egy folytonosan változó folyamat, melynek egyetlen eleme sem állandó. A felfogó tudat nem konkrét létező, hanem pillanatonként változó késztetések halmaza, a felfogott tárgy sem konkrét létező, hanem pillanatnyi összeállítás. A tapasztalás alanyának és tárgyának egymástól függő voltát megállapítva, nem nehéz a *dharmák* ürességének (sz. *dharmma-súnjátá*) belátása. Nem pusztán „éntelenségről”, hanem „önmaga-nélküliségről, magátlanságról” beszélünk. A jelenbeli tudatosulás pontja, amelyben alany és tárgy találkoznak (a tapasztalás pillanata), végső soron fixálhatatlan és megfoghatatlan. Ha ez így van, akkor végső soron a tárgy léte is tetten érhetetlen és megfoghatatlan. Ekképpen a buddhizmus kétféle önmaga-nélküliségről (magátlanságról) beszél: (i) a személyek önmaga-nélkülisége (sz. *puḍgalanairātmanja*) és (ii) a *dharmák* önmaga-nélkülisége (sz. *dharmma-nairātmanja*). A dolgok konkrét létének képzetét ugyanaz a tudati mozzanat kelti, amelyik az én-képzetet létrehozza. „A magátlanság fogalma tehát a Buddha tanításának alappillére, melynek jelentősége a mahájána filozófia „üresség” (sz. *súnjátá*) fogalmában teljesedik ki.” (AGÓCS 2002, 24.)

47 JASPERS 1964 [1965]/2000, 176.

48 JASPERS 1964 [1965]/2000, 183.

Ezt írja: „Önmagában véve minden (evilági dolog) mulandó ugyan, de az állandó ismétlődés révén mégis örökkévalóvá lesz az időben.”<sup>49</sup> Nem a dolog szűnik meg, hanem az állapota változik, miáltal akár el is veszítheti fogalmi behatároltságát s új fogalmi keretet vehet fel. Jelen dolgozat szerzője ezt a gondolatot a következőképpen fogalmazta meg a *Találkozásaim Buddhával* című könyvében:

„...minden pillanatnyi „véges” állapot oka egy másik pillanatnyi „véges” állapotnak, tehát a „véges” állapot nem szűnik meg, hanem átalakul, így valódi „véges” állapot nincs.”<sup>50</sup>

## 2. Gondolatok a Végsőről

Bár e dolgozat korlátozott keretei között nem térhetünk ki a buddhizmus és az egzisztencia-filozófia ontológiai alapjának részletes elemzésére, de semmiképp sem kerülhet meg e két szellemi irányzat Végsőről vallott nézeteinek ismertetése. Annak ellenére is számíthatunk közös gondolatokra, hogy a buddhizmus kizárja egy személyes Teremtő szerepét, Jaspers pedig, mint látni fogjuk, eljut a keresztény Isten-felfogásig.

Mindent tárgyiasítunk, erre törekszünk a *Lét* esetében is, holott a *Lét* valójában valami egészen más, mint a létezők. A *Lét* maga sem nem objektum, sem nem szubjektum. A megismerés tárgya – fogalmazhatunk így – a világban van, de nem maga a világ, amely ennek ellenére nem pusztá látszat, hanem jelenséggént megjelenő realitás. A létezés nem csupán objektum, és nem csupán szubjektum, s nem is csupán a kettő kapcsolata. Szubjektum és objektum között van az, ami által a létezésről egyáltalán beszélhetünk, ami által egy tárgy a tapasztaló számára tapasztalattá lesz, ami által a létezés a *Létből* értelmezhető lesz, s ez a valami – Jaspers szavával – az Átfogó (*das Umgreifende*).

„Azt neveztem Átfogónak, ami sem nem tárgy (objektum), sem nem gondolkodási folyamat (szubjektum), hanem mindkettőt magában foglalja... egyszerre szól mindkettőn keresztül, mint olyasmi, ami egyidejűleg a tudat, valamint a lét transzcendenciája.”<sup>51</sup>

Az Átfogót úgy határozza meg, mint azt, ami minden létezőt átfog anélkül, hogy őt egy másik átfogná. Ez maga a szubjektum-objektum kettősségében, osztozottságában megnyilvánuló Lét. Így ír erről a *Bevezetés a filozófiába* (*Einführung in die Philosophie*) című munkájában:

„Hogy a létező, mint olyan, tárgy nem lehet, világos. Minden, ami tárgyammá lesz, kiválik ebből az átfogóságból, s velem szemben helyezkedik el, mint ahogyan

49 JASPERS 1964 [1965]/2000, 177.

50 ERMESZ 2008, 86.

51 JASPERS 1957/1998, 96.

én is kiválok belőle mint alany. Számomra a tárgy valamely meghatározott létező dolog, maga az átfogó tartalom pedig homályos marad tudatom számára. Csak tárgyakon keresztül világosodik meg; úgy válik mind világosabbá, ahogyan a tárgyak tudatomban megvilágosodnak. Az átfogó tartalom maga nem lesz tárgygyá, de az én és a tárgy dichotómiájában nyilvánul meg. Háttér marad. Szemmel láthatóvá teszi a jelenséget, ám önmaga megmarad mindig valaminek, ami átfogó.”<sup>52</sup>

Jaspers a világot tüneményyszerű realitásnak tekint, melyet ama – realitásként, objektumként nem leírható – *Átfogó* hordoz.

„A jelenségszerűséget a valóság hordozza, az átfogó, amely maga sohasem fordul elő világi realitásként, kikutatható tárgyként.”<sup>53</sup>

Mi, emberek az *Átfogó* öntudattal rendelkező megjelenési formái vagyunk, mely képes tárgyakra irányuló gondolatokat létrehozni, hamis és helyes tudatot hordozni, mely utóbbi csak egyféle lehet. Jaspers szerint a helyes tudat minden megismerhetőt tartalmaz, de „egyetlen individuális léttel bíró tudatforma számára nem elérhető”,<sup>54</sup> ezért ezt *alaptudatnak* vagy általános tudatnak nevezi. Ez a gondolat mintha egy mindentudó isteni tudatról szólna, ugyanakkor a megvilágosodott tudatállapot „halandó” számára való megvalósítását kétségbe vonná. A buddhizmus tanításában a helyes tudat a valóságot úgy látja, ahogy az valójában van, a többi „egyéni” tudat, bármily magas szintű látással bír is – hamis tudat.

Jaspers tisztában van azzal, hogy gondolkodásunk megbicsaklik akkor, amikor önmagunkat próbáljuk a gondolkodásunk tárgyaként kezelni.

„Ha magunkat tesszük gondolkodásunk tárgyává, a másikká válunk, de ugyanakkor megmaradunk a gondolkodó én-nek is, mely önmagáról gondolkodik. De ez az én semmiképpen sem fogható fel objektumnak, mert az objektumot az összes tárgy tárgyiséga jellemzi. Gondolkodásunknak ezt az alapfeltételét az alany és a tárgy kettősségének (dichotómiájának) nevezzük. Amikor ébren és tudatunknál vagyunk, mindig ennek érvénye alatt állunk.”<sup>55</sup>

Gondolkodásunknak e megosztottság az alapállapota, és ezt a dualitást a teljes világra kiterjesztjük. Nemcsak önmagunk szemlélésében okoz gondot a kettős látásmód, de meghatározza – Jaspers szavaival élve – „gondolkodó itt-létünk” egészét.

52 JASPERS 1950/1989, 31.

53 JASPERS 1964 [1965]/2000, 39. (Idézi NYÍRI 1977, 443.)

54 JASPERS 1964 [1965]/2000, 48.

55 JASPERS 1950/1989, 30–31.

Amikor megvilágosodása után nem sokkal a hétnapos összpontosításból kilépve a Buddha a világra pillantott, „meglátta a sok izgalomtól izzó és a szenvedélyből, az ellenszenvből valamint a káprázatból született sok hév miatt lángban álló élőlényeket. Aztán, tudatában lévén ennek jelentőségével, ama eset kapcsán az Áldott kijelentette:

Lángban áll e világ.  
Az érintkezés sújtja,  
a betegséget „énnek” nevezik,  
mert bármi is van, azt az „én”  
[valaminek] értelmezi,  
így más lesz belőle...”<sup>56</sup>

A Buddha tanításának az alapját képezi ennek az alapvetően hamis duális látásmódnak a felismerése, okainak feltárása, s ezek tudatosítása révén a helyes látás elérése. A buddhista meditáció eme kettősség megszüntetését célozza meg, mely által a gyakorló képes a dolgokat úgy látni, „ahogy azok valójában vannak.”

Térjünk vissza az Átfogó tárgyalásához. *Jaspers* az Átfogó alábbi létmódjait írja le:

- |                           |                      |
|---------------------------|----------------------|
|                           | 1. Értelem           |
|                           | 2. Transzcendencia   |
| Létezés<br>(egzisztencia) | { 3. Világ           |
|                           | { 4. Szellem         |
|                           | { 5. Általános tudat |
|                           | { 6. „Eleven ittlét” |

A *transzcendencia* az, amely sohasem válik világgá, de a világ által megmutatkozik. A világ mindaz a kondicionált „valóság”, ami körülvesz bennünket. A létezés egyrészt „itt-lét” (*Dasein*), másrészt általános tudat a szubjektum-objektum felosztásában; harmadrészt *szellem*, tehát eszmék hordozója. Az „én” mint Átfogó aspektus átfogja a létezést mint Átfogó aspektust. A hit átfogja a létezés egészét, ugyanakkor az Átfogónak a létezésben megnyilvánuló létmódjai magukban hordozzák a *Lét* igazságát. Az „ittlét” hite az „én” itt vagyok evidenciája, igazsága: az érzékelhető jelenvaló. Az általános tudat hite a helyes érvényességének a megtapasztalása. Igazsága: az ellentmondásmentes kategóriák, a helyes látás. A *szellem* hite az eszmékkel való telítettség. Igazsága: az eszmék igazsága. Az *egzisztencia* hite az, hogy önmagam a transzcendencia által adottan létezem. Igazsága: a hit maga.

<sup>56</sup> *Udāna* 3.10. (*Lóka Szutta – A Világ [megtekintése]*.) Idézi ERMESZ 2009, 79.

Jaspers azonban úgy véli, hogy – bizonyos határhelyzetekben – van mód a *transzcendálásra*, amely az „ittlét” meghaladását, a minden új tapasztalatra való készség megmutatkozását jelenti; ekképpen, ha „a spontán – és kellőképpen intuitív – filozófiai elgondolás során az Átfogó világot, szellemet, tudatot egyaránt kitöltő létmódjaként tárul fel, az egzisztencia számára lehetővé teszi a transzcendencia megtapasztalását.”<sup>57</sup>

Jaspers a *Filozófiai logika* (*Philosophische Logik*) című munkában<sup>58</sup> beszél arról, hogy az igazság sokféle történeti formában jelenik meg, vagyis a „nagybetűs” Igazságot az egyének igazságai hordozzák. Persze az ismereteknek mindig vannak határai, s az ember soha nem juthat el egy olyan pontra, hogy az egészet áttekinthetné. Megjegyezzük, nincs is rá szüksége, viszont szüksége van a gondolkodás uralására az igazság kinyilvánításához. Jaspers a *Filozófia* (*Philosophie*) című művében a létezőket három szférára osztja: (i) a „tárgylét”-re, azaz a világra, amely a tudomány tárgya; (ii) az „én-lét”-re, ez a szubjektivitás szférája; (iii) valamint az emberen és a világon „túli” „transzcendens-lét”-re. Jaspersnél a transzcendencia nemcsak egyszerű forrás, hanem maga az istenség. Késői műveiben az abszolútum, a transzcendencia, az Átfogó és Isten szinonimákká válnak. Az ember feladata az, hogy a tárgyasult dolgok meghaladásával elérje a transzcendens szférát, mely mind a jelenségek, mind a rájuk irányuló gondolkodásunknak az alapja.

„Minden tudomány voltaképpen értelmezés”<sup>59</sup> – írja Jaspers, csak azt ismerhetjük meg, a tudás szintjén csak az jelenik meg, amiről mondani tudunk valamit. „Számunkra az egész lét: értelmezés”,<sup>60</sup> ami a fogalmakban megjelenik, az a *kifejtett lét*. Azonban a *kifejtett létben* az alapot, a *létet* magát keresve nem találunk semmi maradandót, ahogy azt a létezés jelenségszerűségének kapcsán fentebb már említett buddhista *anattá* tanítás is tartja. „A lét, melyet ismerünk, nem a lét önmaga, nem a teljes lét”,<sup>61</sup> azonban a létező dolgok lehetőséget adnak a lét feltárására.

Jaspers kijelenti – és ebben a buddhisták és a keresztény misztikusok is egyetértenek – hogy „az abszolút realitás nem ragadható meg semmiféle értelmezéssel”,<sup>62</sup> azaz a Végső Valóságról fogalmi szinten semmiféle állítás nem lehetséges, kizárólag az közölhető, hogy mi az, amivel nem azonosítható. Az Átfogó létmódjairól lehet filozofálni, de magáról az Átfogóról való bölcselkedés a Létbe való közvetlen behatolást jelentene, ez pedig nem lehetséges, mert bár önmagát tárgyként fedi fel számunkra, de a Lét maga nem tárgy. Nem lehet fogalmi igazságot képezni róla, hiszen azáltal tárgyasítanánk.

57 JASPERS 1964 [1965]/2000, 219.

58 JASPERS 1947.

59 JASPERS 1950/1989, 86.

60 JASPERS 1950/1989, 87. E gondolattal összevethető a buddhizmus ama tanítása, miszerint a *létezők* bármelyikét tekintjük is, mindegyik névvel illethető és rendelkezik valamilyen alakkal, formával. Névvel és formával (p. sz. *nāma-rúpa*) jellemezzük az összes érzékszerv (szem, fül, orr, nyelv, test) s az elme tárgyait is. Ekképpen az érzékszervi tapasztalások – látvány, hang, szag, íz, tapintásérzet, valamint az elme érzelmi és gondolai tartalmai – mind kifejtés, mind értelmezés.

61 JASPERS 1950/1989, 88.

62 JASPERS 1950/1989, 88.



### 3. Gondolatok az emberről

Jaspers szerint az egyes tudományágak sokféle tudást nyújtottak az emberről, de ez a tudás az emberről mint egészről nem ad teljes körű ismeretet. Felteszi a kérdést, hogy egyáltalán megragadható-e az ember a róla szerezhető ismeretek által, vagy van valami azon túl is, ami nem megismerhető, nem tárgyasult, de mégis jelenvaló. Minket most elsősorban a transzcendencia és az egzisztencia viszonya érdekel.

Jaspers szerint a transzcendencia az egzisztencián keresztül képes „felfedni magát”. Ennek jelei a világban létező mulandó dolgok, beleértve az egzisztenciával bíró emberi lényt is, aki a transzcendenst általában önmagától elválasztva egy külön világba vetíti, de mivel a transzcendencia képezi az egzisztencia forrását, kell, hogy valami nyoma legyen az egzisztencia legalapvetőbb mozzanataiban. Emlékezzünk rá, hogy az Átfogónak, mely maga a Lét, Jaspers több létmódját írja le – 1. értelem, 2. transzcendencia, 3. létezés, ami tartalmát tekintve: (i) világ, (ii) szellem, (iii) általános tudat, (iv) „eleven ittlét” –, ugyanakkor későbbi értelmezésében az Átfogó, a Transzcendencia, az Abszolútum és Isten szinonimák. A továbbiakban Átfogó alatt ez utóbbit értjük.

Az Átfogó közvetlenül nem ad jelt magáról, csak közvetve, ún. rejtjelek (*chiffre*) útján. E rejtjelek utalnak az emberi egzisztencia lényegére, esetlegességére, törekenységére, valamint a hit szükségességére. Az ember egzisztenciája, ami az ember konkrét létének a meghaladása az Átfogó irányába, a cselekvésben világosodik meg, azaz az egzisztenciát nem lehet fogalmilag megérteni, csak átélni. Az egzisztencia rá van utalva az Abszolútumra, de nem azonos vele. Ráutaltságának alapja a szabadság. Jaspers úgy véli, az ember megközelíthető mint a létezés tárgya, s úgy is mint „szabadsággal felruházott egzisztencia, mely a kutatás számára megközelíthetetlen.”<sup>63</sup>

A szabadság akkor következik be, ha a választás szabadságát választjuk. Rajtunk múlik: az „itt-létet” választjuk, mely csupán az egzisztencia lehetősége, vagy az „itt-létből” lépést teszünk a transzcendencia felé. Az ember csak „ugrással” juthat el a tárgyak világától az Átfogóhoz, a transzcendens léthez, értelmi úton nem. Jaspers „ugrása” pszichés, hitbeli, amit az embernek magányosan, szabad választása szerint kell végrehajtania. Nem kétséges, hogy ezen az úton ki kell mondani: akarnom s vállalnom kell a magányt, ha önmagammal s a legmélyebb kapcsolattal szembe akarok nézni. A transzcendenssel való bensőséges kapcsolat csakis a fogalmi gondolkodáson túli *egyedüllet*ben valósulhat meg.

Jaspers leszögezi: „az ember alapjában véve több, mint amit megtudhatunk róla.”<sup>64</sup> Azt, hogy nem csak egy vak erő bábjai vagyunk, a legtöbb ember érzi, és azt sem vitathatja komolyan senki, hogy folytonosan döntéseket kell hoznunk, s eme döntésekről

<sup>63</sup> JASPERS 1950/1989, 69.

<sup>64</sup> JASPERS 1950/1989, 70.

felelősek vagyunk. Jaspers szerint amennyiben elismerjük a *létezés* követelményeit, melyekkel szembe kell néznünk, s a tetteinkért felelősséget vállalunk – akkor tudatában vagyunk a szabadságnak. Az ember szabadsága egyben a végességünk tudomása is. Az embernek a *feltétlen* és a *végtelen* alapján kell önmagára tekintenie mint múltó lényre, mert a feltétlen végtelen és a hit képezi az alapját, mivel csak a feltételektől függőről tudunk. Az embernek megvan az a választási lehetősége, hogy maga döntsön arról, hogy mit tart önmaga számára lényegesnek, s mit nem. Ám a külső feltételek közepette szüksége van egy olyan ösztönre, amely őt saját létezése felé irányítja. Ezt Jaspers határszituációnak nevezi. „A feltétlent titok fedi, belső döntés útján csak a határhelyzetekben határozza meg az ember útját.”<sup>65</sup>

A határhelyzet, a határszituáció lehet egy gyógyíthatatlan betegség, büntudat, szenvedés, haláleset, ami lelki megrázkódtatást, katarzist vagy „összeomlást” idéz elő, s minden esetben újabb eszközöket jelent az egzisztencia megnyilvánulásához. A határhelyzetekben az egyén radikálisan magára hagyatott, s nagy szüksége van a hitre. Erről a hitről beszél Ábrahám próbatételének elemzésekor Kierkegaard is *Félelem és reszketés* c. művében:

„A végtelen rezignáció az utolsó stádium, amely megelőzi a hitet, oly módon, hogy senkinek sem lehet hite, aki nem tette meg ezt a mozdulatot, mert csak a végtelen rezignációban tudatosul számomra örökérvényűségem, s csak aztán lehetséges, hogy a hit révén megragadjam a létezését.”<sup>66</sup>

Jaspers úgy látja, hogy létünk végső kérdéseiben csak magunkra számíthatunk, mert lehetnek (és vannak is) olyan helyzetek, amikor a létet nem a megszokott tér- és időkeretek között, hanem attól független élményként tapasztaljuk, azaz egzisztenciálisan értelmezzük, s magával a *Lét* valóságával szembesülnünk. Ekképpen „a filozófia feladata nem más, mint a *lét* megvilágítása (*Existenzerhellung*)”,<sup>67</sup> mégpedig az analízist meghalódó tetteinkben megnyilvánuló létmegélés révén. E folyamatban el kell tudnunk érni létünk tudatosítását, ami nem más, mint énünk önmagával folytatott párbeszéde az elmélkedés útján, ráadásul ez a tudatosulás nem önmagunkban zajlik, hanem a másokkal való együttélés kommunikatív feszültségében.<sup>68</sup> *Bevezetés a filozófiába* című munkájában írja, hogy a megváltást hirdető vallásokhoz hasonlóan a filozófia a megváltást kereső embernek „ezt nem tudja nyújtani, mégis minden filozófia – a megváltás analógiájára – túllép a világon.”<sup>69</sup>

Jaspers egyaránt bírálja a pozitivizmust és a hegeli idealizmust is. A pozitivizmust azért, mert az okozati összefüggések teljes feltárhatóságát állítja, tehát nincs helye a megismerhetetlennek, ekként ellentétbe kerül a Jaspers által megfogalmazott transzcendenssel.

<sup>65</sup> JASPERS 1950/1989, 62.

<sup>66</sup> KIERKEGAARD 1843/1986, 56.

<sup>67</sup> FILOZÓFIATÖRTÉNET II., 129.

<sup>68</sup> Megjegyezzük, hogy ez az önmagunkkal folytatott beszéd egyfajta „meditációs praxis”-nak is tekinthető.

<sup>69</sup> JASPERS 1950/1989, 24.

Hegelt azért, mert csak a Szellemet fogadja el és igazi valóságként az eszmei létet, a fogalmi gondolkodás szerepét eltúlozza, miszerint minden létezőnek a lényege a fogalom, a megismerés pedig a szellem önfelismerése. Az egyes létezőket csak az eszméből való részesülésük arányában tekinti valóságosnak. Jaspers a két nézetrendszer közös hibájának tartja azt, hogy az általános kiemelésével (abszolutizálásával) elnyomja az egyest. A pozitivizmus az egyént az általános pusztá eseteként, míg a hegeli idealizmus az Átfogó önállótlan tagjaként kezeli. Elsődleges hibájuknak tartja azt, hogy az egzisztencia döntései helyett az általános döntéseit hirdetik. (A Hegel által hirdetett szellem-fenomenológia ama felfogása, miszerint az egyén csak az objektív szellem történelmileg megjelenő mozzanata, már Kierkegaard szerint is demoralizálja az egyént.)

Jaspers szerint a tudományok, a zárt filozófiai rendszerek, a művészet és a vallások egyike sem képes válaszolni az egyes ember problémáit feszegető kérdésekre. Az ember mindaddig nem lehet igazán ember, véli Jaspers, amíg pusztán a sokaság egy tagjaként merül fel (akár gondolhatunk az egyén Hegel által fent említett szélsőségesen degradált szerepére is). Az embernek pedig ahhoz, hogy igazán emberré válhasson, arra van szüksége, hogy szabad legyen. A megoldást Jaspers az egyén egzisztenciájában (egyéni létezésében) keresi. *A filozófia* c. munkájában már így ír erről: [Az egzisztencia] az, ami önmagához és önmaga révén a transzcendenciához viszonyul.<sup>70</sup> „Az egzisztencia nem fogalom, hanem mutató, amely minden tárgyiságon túlra utal.<sup>71</sup> A jaspersi egzisztencia ugyanakkor semmiképp sem azonos a Heidegger által az ember (mint létező) megnevezéseként használt *ittlét* (*Dasein*) kifejezéssel, azonban a *Dasein*, a létben alapozódó aktív létezés Heideggernél egyben egzisztencia is, amennyiben képes a lét titokzatos világára megnyílni, így az egzisztencia mindkét gondolkodónál egyfajta kapocs a transzcendens felé.

Jaspers filozófiájával a hiteles egzisztencia megvalósítására törekedett. Az egzisztencia az ember mindenkor elidegeníthetetlen szubjektivitása, ami nem más, mint a szabadság maga, amely lehetővé teszi az ember számára, hogy önmagát megteremtse. Az emberi szabadság pedig a transzcendensben rejlik. Eme transzcendens Heideggernél a „semmi-lét”, *Sartre* esetében az „üresség, hiány”, a vallásos egzisztencialisták szerint pedig Isten, aki bár megismerhetetlen, de a szellemi alkotásokban manifesztálódik az Isten felé való törekvés, Isten kifejezésének vágya, még ha ez fogalmi eszközökkel lehetetlen is. Amíg Heidegger filozófiájában a Semmivel áll szemben az ember, addig *Sartre* úgy véli, hogy nem a Semmi az Abszolútum, hanem a szabadság, mely által az ember megvalósíthatja önmagát. Az Istent önként nélkülöző *Sartre* esetében a transzcendencia az ember önmagából való kilépése értelmében jelenik meg, ekként a támasz nélküli ember „segítség nélkül kénytelen percenként

70 JASPERS 1932, I., 15. (Idézi NYÍRI 1977, 444.)

71 JASPERS 1932, I., 26. (Idézi NYÍRI 1977, 444.)

kigondolni az embert...<sup>72</sup> Eszerint az ember szembehelyezkedhet a világ dolgaival, a megélés minősége pedig az egyéni múlik. Ezzel Jaspers is egyetért, de a megélés igazi forrását (kiemelten a filozófiai gondolkodás valódi forrását) a határhelyzetek tudatosulásában látja.

Jaspers szerint az ember a létezésének végső értelmét önmagában az emberben nem találhatja meg, csakis a transzcendencia által. Azonban az egzisztencia, a transzcendencia és a szabadság oly mértékben elválaszthatatlan egymástól, hogy a valódi szabadság csak akkor nyilvánulhat meg, ha az ember a létezésen túllépve az Abszolútummal kapcsolatba lépve megvalósítja az ugrást létének pusztá állításától valódi önmagához, eléri a tulajdonképpeni szabadságot, azt a nyitottságot, ahol egyszerre nyitott a világra, s egyszerre független is tőle, mivel Istenhez kötve él. „Isten számomra olyan mértékben van, amily mértékben én szabadságomban igazi önmagammá válok.”<sup>73</sup>

Ezzel összhangban beszélnek a korai upanisadok a Brahman-Átman viszonyról, de hasonlóan fogalmaz Eckhart mester is, amikor azt tanítja, hogy az embernek olyan „szegénynek” kell lennie, hogy ne legyen benne egyetlen hely sem, amelyben a különbözőség megtelepedhessen. Isten valójában „minden lét és különbözőség nélkül való” – mondja Eckhart, majd kijelenti, hogy abban a „létben” – „ott voltam én magam, saját magamat akartam, saját magamra ismertem rá, hogy ezt az embert megteremtsem. És ezért vagyok saját magam oka.”<sup>74</sup> Lehetséges, hogy a buddhista praxis végső pontján születő felismerés (talán nevezhetjük így: immanens transzcendencia) is ezt a szabadságot mutatja fel (és a tudomást is, hogy önmagunkat a transzcendenciának köszönhetjük). Eckhart azt mondja, az ember, habár születése miatt halandó, a léte alapján örök. Kijelenti: „örök születésemben született minden dolog, én voltam önmagam és minden dolog oka, és ha úgy akartam volna, nem lennék sem én, sem bármi más.”<sup>75</sup> Íme, az ember. Maga teremti önmagát, és szenvedésteremtő világát is. Keresztény misztikusként, egzisztencialistaként és buddhistaként egyaránt. Micsoda lehetőség, s micsoda felelősség! Nem véletlenül szólnak így a Buddha szavai:

„Nem tud akkora kárt okozni  
ellenség az ellenségnek, gyűlölködő  
a gyűlölködőnek, mint amekkora kárt  
a rosszul irányított elme okozhat nekünk.”

(Dhp. 42.)<sup>76</sup>

72 EGZISZTENCIALIZMUS 1966, 223.

73 JASPERS 1950/1989, 48. Vö. „*tat tvam aszi*” („Az te vagy”) a *Cshándógja-upanisad*ban (CshU 6.8–16.): „Ez a legfinomabb alap (sz. *animan*), amiből az egész [mindenség] felépül (sz. *aitadátmjam idam szarvam*), ez az igazság, ez az Önmaga (sz. *átman*). Az te vagy, Svétakétu.” (CshU 6.8.7., FÓRISZS 2016, 203.) A „*tat tvam aszi*” felismerése és tapasztalása, amikor nyilvánvalóvá válik, hogy az ember hordozza Brahman természetét, sőt végső soron azonos azzal. Ehhez el kell oszlatni a nem-tudást, az *avidjá* mögött álló vágyat, fel kell ismerni a világ egységes jellegét. „Azt amiből a lények születnek, ami által élnek, amibe haláluk után visszatérnek – azt próbáld megismerni, mert az a Brahman.” (*Taittirija upanisad*, 3.1., vö. TENIGL-TAKÁCS 1998, 172.) E Brahman csak negatív fogalmakkal írható le – jelenségszerű tulajdonságát állítani hiba.

74 ECKHART 1964 [1965]/2000, 149.

75 ECKHART 1964 [1965]/2000, 149.

76 FÓRISZS 2012, 26.

## 4. Rejtjelek

„Ó hogyan létesült ez a Teremtés?  
Talán magát formálta meg, talán nem?  
Legfőbb memmyből ki letekint reája,  
Talán az tudja, vagy nem tudja Ő sem?”<sup>77</sup>

Évezredekén átívelő érzés az, hogy van valami a világban, valami rejtett, amelyet megfogni nem tudunk, de érezzük, hogy e kortalan valami nélkül semmiféle kérdést nem tehetnénk fel, mert mi magunk sem lennénk. Aki erre a rejtélyre rákérdez, megváltozik: a hétköznapi ember – és nem az számít, hogy milyen idős kultúra tagja – „mintha fölébredt volna, amikor ez az ébredés megtörtént, ott kezdődik az ember mint ember.”<sup>78</sup> Az ember rádöbben arra, hogy létezése nem az igazi lét, s elkezd keresni Azt. Ez a minőségi ugrás az egyes ember életében naponta végbemehet, s aki ezt az ugrást megteszi, rájön, hogy nemhiába van itt, ebben a világban, s az is nyilvánvaló lesz számára, hogy az, aminek a hiányát érzi, amire vágyik „az nem lehet a Semmi, hanem Valami kell, hogy legyen.”<sup>79</sup>

Jaspers választ keres arra, hogy mi módon, milyen rejtjelek által küld üzenetet számunkra ama Valami, s e kutatás során kiválaszt néhány rejtjelet, hogy közelebbi vizsgálatnak vesse alá. Keresi a választ arra a kérdésre is, hogy miként fejezheti ki az ember a saját énjét (e tekintetben most hagyjuk figyelmen kívül az „én” ontológiai státuszára vonatkozó eltérő nézeteket), hogyan juttatja érvényre az egyén azt a tényt, hogy különbözik a többi embertől, miközben valahol mégis van bennük valami közös.

Feltételezi, hogy a rejtjelek sokkal nagyobb erővel hatnak a szabad emberre, mint a kézzel-fogható dolgok. A *transzcendencia rejtjelei*<sup>80</sup> című könyvében hat rejtjelet dolgoz fel: 1. a világban lévő rossz; 2. az Egy Isten; 3. a személyes Isten; 4. az emberré lett Isten; 5. emberi elgondolás a Mindenhatóról a megismerésben és 6. a Szentháromság. A következőkben ezek közül az istenség három alapvető rejtjelét vizsgáljuk meg részletesebben.

### Az Egy Isten

A transzcendencia nyelve Jaspers számára a rejtjelek nyelve, ebben az értelemben maga Isten is rejtjel, az ember önmegvalósítása pedig nem más, mint a Végtelen Egy rejtjele. A Végtelen Egy lehet az arisztotelészi *Első Mozgató*, a szent tamási *Első Ok*, vagy a keleti gondolkodás területéről a védánta *Brahmanja*, vagy a taoizmus *Tao* fogalma.

<sup>77</sup> FÖRIZS 1995, 149. *A teremtés himnusza* (RV X.129.)

<sup>78</sup> JASPERS 1961/2005, 17.

<sup>79</sup> Noha a „semmi” érzése rendre felmerül, például a „a folytonosság hiányában, a felejtésben.” JASPERS 1961/2005, 20.

<sup>80</sup> JASPERS 1961/2005.

Minthogy Jaspers kiindulási alapja a keresztény Istenkép, rögzítsük a katolikus egyház által képviselt istenfogalmat: „Az Isten azon lény, a ki magától van, végtelenül szeretetreméltó, tökéletes, boldog és az egész mindenségnek Teremtője és Ura.”<sup>81</sup> A sorba első ránézésre semmiképp sem illik bele a buddhizmus, minthogy a *Dhamma* nem igényli semmiféle „istenként tisztelhető” ontológiai alap létét a világ működésének magyarázatához.

A nem-szubsztancialista buddhista tanítás szerint nem létezik szubsztanciális valóság. Ugyanakkor a *Buddha* azt is mondja, hogy:

„Van, szerzetesek, [egy] nem született, nem keletkezett, nem teremtett, nem felépített. Ha nem lenne ez a nem született, nem keletkezett, nem teremtett, nem felépített, nem fordulna elő, hogy a felszabadítás a születettből, a keletkezettből, a teremtettből, a felépítettből ismeretes lenne. Azonban, éppen azért, mert van [egy] nem született, nem keletkezett, nem teremtett, nem felépített, a megmenekülés a születettből, a keletkezettből, a teremtettből, a felépítettből felismert.”<sup>82</sup>

Jaspersnél az emberi létezésben olyképpen tükröződik az Egy, mint vízcseppben a Nap, ahol a vízcsepp jómagunk s a Nap a transzcendens, és abban látja az emberi lét értelmét, hogy az ember az Egy felé irányuló vízcsepp legyen. Az emberi létezés önmagát keresve tör az Egy felé, és miközben szembesül azzal, hogy önmagáért kell harcolnia, az Egy „azáltal fejt ki hatását, hogy az emberek egymással kapcsolatba, viszonyba lépnek.”<sup>83</sup>

Az Egy minden ember számára az Egyetlen: tőle függ az egyén létezése, amit az ember sokszor megérez, s e megérezés inkább félelemmel tölti el, semmint kereső izgalmal. Ám ha az Egyet az emberek bármiféle alakban elképzelik, s kinyilvánítják egyetlen Istenné ebben a világban, akkor Abszolúttá teszik, képviselőjeként önmagukat az igazság birtokosának kiáltják ki, s menten harcra kelnek a többiekkel eme „Egy Isten” nevében. „Teljesen megfélekeznek arról, hogy a többiek az Egy által éppolyan fontosak és jók a transzcendenciának, mint ők maguk.”<sup>84</sup>

A kereszténység történetére is jellemző eme kizárólagosság gyakorlása, gondoljunk csak a keresztes háborúkra vagy az egyes felekezetek közötti sokszor véres „vitákra”. „Ez a következőképpen annak, ha valaki a minőségi Egyből numerikus Egyet csinál”<sup>85</sup> – mondja Jaspers, s ezzel egy buddhista nagyon egyet tud érteni.

81 SPIRAGO 1898, 64. Továbbá, íme egy modernebb megfogalmazás: „Isten: az összes vallásban a Legfőbb Lény, metafizikailag minden lét végső alapja és oka, az Ószövetségben Jahve, az Újszövetségben a három isteni személy, az Atya, a Fiú és Szentlélek egy lényege. Minden létezés, mozgás és élet forrása, maga a transzcendencia.” MKL > Isten. A lexikon személyként határozza meg Istent, az angyalokat, az embert (MKL > személy). A három isteni személyt, a Szentháromságot illetően l. JASPERS 1961, ill. ERMESZ 2014.

82 „Atthi, bhikkhavé, adzsátam abhūtam akatam aszankhatam. Nó csétam, bhikkhavé, abhavissa adzsátam abhūtam akatam aszankhatam, najidha dzsátassza bhūtassza katassza szankhatassza nissaranam pannyájétha. Jaszma csa khó, bhikkhavé, atthi adzsátam abhūtam akatam aszankhatam, taszmá dzsátassza bhūtassza katassza szankhatassza nissaranam pannyájatīti.” (Nibbāna Sutta, Ud 8.3; Adzsátasutta, Itivuttaka 2.6. [43], ford. Ermesz Csaba).

83 JASPERS 1961/2005, 79.

84 JASPERS 1961/2005, 86.

85 JASPERS 1961/2005, 86.

## A személyes Isten

Amikor az ember Istent megszólítja, a személyes hangnem „csupán” egy rejtjelhez szól, a „Te” nem a transzcendencia. Az ember főleg az ima révén igyekszik felvenni Istennel a kapcsolatot. Kérdezi, faggatja a Teremtőt, válaszokat akar hallani tőle – úgy véli, ez időnként meg is valósul –, ezáltal Isten még homályosabbá válik számára. Az ima nem kerülhető meg – véli Jaspers –, mivel az, aki nem tudja vagy nem akarja megszólítani Istent, filozófiai eszmefuttatásokban fogja imáját kinyilvánítani, ám szavai a személyes Isten helyett közvetlenül a transzcendenciára irányulnak. A személyes Istent valóban az ember „teremti magának, de hát ez a legkevésbé sem csoda, hiszen éppen így válik emberré, mégpedig személyes emberré”, vagyis amilyen mértékben Isten az egyén számára felismerszik, olyan mértékben „növekszik az emberben a személyiség karaktere.”<sup>86</sup>

„...[Az] alany-tárgy, szubjektum-objektum kettéválásából igenis felismerjük és átlátjuk fogságunkat, s ezért vagyunk képesek meg is haladni azt, gondolatilag és filozófiailag fejlődni”<sup>87</sup> – írja Jaspers. Hozzátehetjük, hogy nem csak elméletileg, de a gyakorlatban is létezik ez a fejlődés. A buddhista praxis éppen a létezés fenti aspektusát kihasználva igyekszik a tudatszintet minél magasabb szintre emelni, hogy a „gondolati és filozófiai fejlődést” is meghaladva leszámoljon a „fogsággal”.

Jaspers szerint a keleti istenek nem gyakorolnak oly hatást ránk [nyugatiakra], ahogy a régi görögök istenei sem, mint a Biblia Istene: „VAGYOK, AKI VAGYOK.”<sup>88</sup> Isten ugyanis a világfelettsége ellenére mindig személyes, és mindig tevékeny. Vajon ha az ember a „személyiség rejtjelét”, a személyes Isten létét kétségbe vonja, nem szükségszerű a transzcendencia valóra keltése is? Illetve ha nincs jelen a személyes Isten, az nem jelentheti-e azt, hogy: „e hallgatás voltaképpen a transzcendencia velejárója?”<sup>89</sup> Amikor a Csendben gondolkodásunk véget ér – elérkezik a megfoghatatlanhoz, a „tiszt, egzisztenciális viszony[hoz], ami a transzcendenciahoz fűz bennünket, ami által elnyerjük szabadságunkat...”<sup>90</sup>

Cselekedeteink innentől már valóban szabadok, lehetőségeink összességét birtokolván, a transzcendencia a „személyes önmegvalósításunkat, saját szabadságunkban – lehetővé teszi.”<sup>91</sup> E gondolatmenet emlékeztet a megvilágosodást célzó kiüresítési folyamatra, illetve összevethető Eckhart Mester azon gondolataival, melyek végső foglalatla eme felkiáltásban

<sup>86</sup> JASPERS 1961/2005, 91.

<sup>87</sup> JASPERS 1961/2005, 93.

<sup>88</sup> Mózes II. 3. 13–15.: „[13.] Mózes pedig monda az Istennek: Ímé én elmegyek az Izráel fiaihoz és ezt mondom nékik: A ti atyáitok Istene küldött engem ti hozzátok; ha azt mondják nékem: Mi a neve? mit mondjak nékik? [14.] És monda Isten Mózesnek: 'VAGYOK, AKI VAGYOK.' És monda: Így szólj az Izráel fiaihoz: A VAGYOK küldött engem ti hozzátok. [15.] És ismét monda Isten Mózesnek: Így szólj az Izráel fiaihoz: Az Úr, a ti atyáitoknak Istene, Ábrahámnak Istene, Izáknak Istene és Jákóbnak Istene küldött engem ti hozzátok. Ez az én nevem mind örökké és ez az én emlékezetem nemzetségről nemzetségre.” (KAROLI BIBLIA [évszám nélkül].) A Mózesnek adott kinyilatkoztatás tanítása az, hogy Isten, amikor a nevét közli, nem szolgáltathatja ki magát az embernek. A név, amit mond – „Vagyok, aki vagyok”, héb. *'ehje 'aser 'ehje*; gör. *ego eimi ho on*; lat. *sum qui sum* – nem Isten meghatározása, de felfoghatatlanságát fejezi ki, és azt is jelzi, hogy örök és jelen lévő.

<sup>89</sup> JASPERS 1961/2005, 99.

<sup>90</sup> JASPERS 1961/2005, 100.

<sup>91</sup> JASPERS 1961/2005, 100.



testesül meg: „Ezért kérem Istent, hogy szabadítson meg 'Istentől'; mert lényegi létem Isten fölött áll, amennyiben Istent, mint a teremtmények kezdetét fogjuk fel.”<sup>92</sup> És Eckhart még ezen is túlsz. Nem csoda, hogy nézeteit hallván nem lelkesedett az egyház: „Ha pedig nem lennék, 'Isten' sem lenne: annak, hogy Isten 'Isten', én vagyok az oka; ha nem lennék, Isten sem lehetne 'Isten'”.<sup>93</sup>

Vegyük észre, hogy kétféle Istenről beszél. Az egyik Isten lényege: *Sum qui sum*, a „vagyok, aki vagyok”, a másik 'Isten' pedig a transzcendencia rejtjeleként az ember által emberközeli tett isten-képmás. Eme Isten-más tehát *nem* a „minden lét és különbözőség nélkül való” Isten, hanem annak rejtjele. Annak, hogy a valódi Istent templomi 'Istenné' tettem, én, az ember vagyok az oka, tehát ha én, az ember nem léteznék, nem létezne az az Isten, amely az emberben „képként” él ama transzcendens valóságról, melyet néven nevezni nem tud. Eckhart is épp' ezzel a meg nem nevezhető transzcendens végsővel való „kapcsolatfelvétel” miatt kíván megszabadulni a fogalmi gondolkodás 'Istenétől'.

## Az emberré lett Isten

Mivel a keresztény hit Egy Istenről beszél, így nem valamely isten megtestesüléséről van szó, mint az indiai felfogásban,<sup>94</sup> hanem arról, hogy a Jézusban való megtestesülés „az egyetlen Isten egyetlen inkarnációja.”<sup>95</sup> A hívő látja, hogy Jézust keresztre feszítik, „mert emberként a legvégsőig vállalta a szenvedést”,<sup>96</sup> majd eme hívő arról hall, hogy a szeme láttára meghalt emberré lett Isten feltámadott, s ezt hitelt érdemlő szenttanúk igazolják. A Golgota hívő és nem hívő számára egyaránt elfogadható realitása mellett a feltámadás „realitása” a nem hívő szerint nem lehetséges, „hiszen a véges dolgok logikája és összefüggései szerint ab ovo lehetetlen.”<sup>97</sup>

Jaspers szerint azonban a megtestesülés hírére minden emberben, hívőben és nem-hívőben egyaránt megjelenik az elégedettség abbéli örömeiben, hogy maga az Isten jelent meg közöttünk. És ezzel a megelégedéssel együtt az ember azt is kimondja, hogy nem akar tovább ember lenni, mert ha az Isten emberré lett, minek is fáradozzon az ember a számára amúgy is ingoványos úton, ha Isten megoldotta helyettünk a feladatot. Így fogalmaz: „bizony, ki kell mondanom, hogy az Isten emberré válásába, megtestesülésébe vetett keresztény hit révén mindez kézzelfogható valósággá lett.”<sup>98</sup>

Úgy véli, hogy az emberi fáradozásról való lemondásnak van egy másik aspektusa is, melyet némiképp megvilágíthat egy Kierkegaardtól származó gondolatmenet. Eszerint ha Jézus azt mondta, hogy ő Isten, akkor az ember két dolgot tehet: „vagy imádkozva térdet hajt,

92 ECKHART 1964 [1965]/2000, 149.

93 ECKHART 1964 [1965]/2000, 149.

94 Mint például Krisna, aki Visnu isten tíz kiemelt inkarnációja (sz. *avatára*) közül a nyolcadik a hinduknál.

95 JASPERS 1961/2005, 101.

96 JASPERS 1961/2005, 101.

97 JASPERS 1961/2005, 102.

98 JASPERS 1961/2005, 102.

vagy pedig a kivégzését követeli”, azt, aki az egyik lehetőséget sem választja, Kierkegaard „emberi mivoltából kivetkőzött szörnyeteg”-nek nevezi, mivel „még az is hidegen hagyja, hogy egy ember istennek akarja kiadni magát.”<sup>99</sup> Ez utóbbi, aki Istennek képzei magát, az ő szemében beteg, s ápolásra szorul. A közönyös „szörnyeteg” nem vesz részt az inkarnációba vetett hit megnyilvánulásaiban, lemondva ezzel az emberi mivolt egy más dimenziójának esetleges tapasztalásáról.

A Kierkegaard által kínált három lehetőség közül a közönyön és a hívő leborulásán kívül megfogalmazott kivégzés követelése – a vagy-vagy lehetőségei: „térdet hajtás” vagy halál! – Jaspers számára egyenesen ijesztő; ugyanakkor felteszi a kérdést: vajon a dán filozófus nem egy rejtjelet vázol-e föl akkor, amikor a zsidó nép Jézus iránti lehetséges mozdulatai közül a „kivégzésének követelését” az egyik alternatívaként jegyzi? A másik választható lehetőség – az előtte való leborulás –, mint tudjuk, nem történt meg. Vajon nem az a rejtjel van Jézus kivégzésének követelése mögött, hogy „állandóan az igazság megsemmisítésére törekszünk”?<sup>100</sup> Vajon arról lenne szó, hogy Jézus az az ember, aki önmagában a rejtjele annak, hogy az emberek az igazságot nem engedik felszínre jutni, és ebben a tettben mi, emberi létformában élők mindannyian egyformán cinkosak lennénk?

Jaspers szavaival „az apostolok hite nem más, mint ez: Isten emberré lett.”<sup>101</sup> Az elérhetetlen Isten emberközeli lett, hogy a távoli Isten közvetítőjeként a „kegyelemnélküliség állapotában” lévő emberiségen segítsen. A „skolasztika atyjaként” is tisztelt teológus filozófus Canterburyi Szent Anzelm tanítására hivatkozik, miszerint Isten az Ádámmal megjelent bűn elégtételének saját fia megfeszítése által kerít sort az emberiség megváltására, vagyis Krisztus halála igazságot szolgáltatott Istennek az emberiség által elkövetett bűnökért. E tömör fogalmazás persze Jaspers szerint is csak arra való, hogy az „értelem által megragadhatóvá” tegye Jézus megjelenésének rejtjelét.

Nicolaus Cusanus gondolatait idézve megjegyzi, hogy Isten a világot úgy teremtette meg, hogy az „végtelen és individualizációt, 'egyéniesülést' hordoz magában. Isten képmása ugyanis, de korlátozott képmás a korlátozott individuumban”.<sup>102</sup> Az ember mikrokozmosz, mely az egész univerzumot hordozza magában, „konkrét módon azonban az emberiség csakis és kizárólag az egyénekben, az egyes emberekben létezik.”<sup>103</sup> Isten azáltal teremt bennünket, hogy lehetővé teszi számunkra önmagunk megteremtését.

Ezen alapokból kiindulva Cusanus azt mondja, tételezzük föl, hogy Isten individuum, ekként az összes individuumnál nagyobb lenne, ez pedig csak az emberi természetben lehetséges. Az ember az egyetlen, aki „természetében az egész univerzum képviselőjének lehetőségét hordozza.”<sup>104</sup> Amennyiben Isten emberi alakot öltene, úgy ez az ember tökéletes

<sup>99</sup> JASPERS 1961/2005, 103.

<sup>100</sup> JASPERS 1961/2005, 104.

<sup>101</sup> JASPERS 1961/2005, 127.

<sup>102</sup> JASPERS 2005: 129.

<sup>103</sup> JASPERS 2005: 129.

<sup>104</sup> JASPERS 2005: 129.

lenne, s amennyiben a testet öltés egyszeri eset, úgy ez az ember nem lehet más, mint a legnagyobb konkrét individuum, a „Legteljesebb Konkrétum” – azaz Isten.

Isten a fiát, a Logoszt, az Örök Igét azért küldi közénk emberi alakban, hogy képesek legyünk felfogni és megtapasztalni őt. A Jézust Isten fiának hívő Cusanus számára Krisztus testéhez természetesen a legmagasabb rendű szellemiség tartozik, ekképpen már a fogantatása sem a megszokott módon történik, s csak az tudja megérteni a teremtet világbéli tetteit, aki hisz benne. Cusanus számára a filozófiai alapelv a tudós tudatlanság (*docta ignorantia*). Isten azonban fogalmilag megragadhatatlan, inkább a misztika nyelvén lehet szólni Róla.

Cusanus szavaival: „Mert a legkisebb egybeesik a legnagyobbbal, a pont a mindenséggel, a legnagyobb megalázás a felmagasztalással, az erényes ember leggyalázatosabb halála a dicsőséges élettel.”<sup>105</sup> Jézus halála szükségszerű, mert halál nélküli halandóként élve nem teljesül be a példaadó feltámadás. Jaspers úgy véli, hogy Cusanus gondolatai olyan értelemben igazak, ahogy az igazság az időben megjelenik mint az időfeletti igazság leképeződése. Ahogy Isten emberre válását a hívő látja, az Cusanus számára jel, Jaspers szóhasználatával: rejtjel.

Jaspers szerint az istenség három alapvető rejtjele (egyetlen Isten, személyes Isten, emberre lett Isten) közül egyik sem fedezhető fel gondolkodás nélkül, mert jóllehet a gondolkodásban kategóriákat elemzünk, de célunk a túljutás a fogalmiságon. Azonban a „tárgyfeletti kategóriákról” lehetetlen úgy beszélni, hogy azok megfeleljenek a kiinduló (fogalmi szinten megállapított) kategóriáknak, mivel hétköznapi valóságunk tárgyai képtelenek visszaadni a tárgyakat meghaladó világ tapasztalatát.

Jaspers axiómaként mondja ki a letagadhatatlan igazságot, miszerint „nem mi teremtettük magunkat”,<sup>106</sup> ekképpen számára evidens, hogy alárendelteként a „szabadságunk okai nem mi vagyunk”.<sup>107</sup> Szabadságunk forrásánál, „a transzcendencia őseredeti gondolatában”<sup>108</sup> nemhogy semmiféle tárgy, de semminemű létezés sincs. Nem létezik olyan objektum, mellyel a viszonyt a szabadság révén rendezni kellene. Nincs dualitás. Amikor a szabadság kérdése felmerül, bilincsbe verve ugyan, de felismerjük a béklyók tényét, s e meglátás révén ráébredünk arra, hogy „nem kényszerülünk rá arra, hogy hagyjuk magunkat becsapni.”<sup>109</sup>

A Buddha a Négy Nemes Igazságként ismert tanításában elsőként a következőt fogalmazza meg: a világban jelen van a szenvedés<sup>110</sup>, a szenvedés okaként a vágyakhoz való ragaszkodásunkat jelöli meg, majd a jaspersi gondolathoz nagyon hasonlót tanít: van mód megszabadulni a világban jelenlévő szenvedéstől, végül megadja a megszabadulás

105 CUSANUS 1964 [1965]/2000, 167.

106 JASPERS 1961/2005, 111.

107 JASPERS 1961/2005, 111.

108 JASPERS 1961/2005, 112.

109 JASPERS 1961/2005, 113.

110 A sz. *duhkha* egyesek szerint a sz. *duh-sztha* (kellemetlen, kényelmetlen, nem-örömteli) prákritizálódott alakja, míg mások szerint eredeti jelentése: „rossz (sz. *duhi*) lyuk [a kerékagy közepén] (sz. *kha*). A *duhkhát* gyakran egy nagy, csikorgó kerékhez hasonlították. Ellentéte a sz. *szukha*, aminek a jelentése a Ríg Védában többek között „gyorsan/könnyen futó.”

módszerét is – ez a Nemes Nyolcrétű Ösvény.<sup>111</sup> A filozófiai gondolkodást preferáló Jaspers számára az első igazság nyilván evidens, az okot megjelölő második is elfogadható lehet az egyéni tetteket kiemelten kezelő egzisztencia(lista) filozófusnak.

Azonban míg a Buddha az állandó lényeggel bíró én-be vetett hit megsemmisítését hangsúlyozva a valódi tudásra történő ráébredés ösvényét hirdeti, addig Jaspers a kiutat az egyén lényegiségének kibontakoztatásában látja, mégpedig az egzisztenciának a transzcendens felé való közelítése által. Ha egy pillanatra figyelmen kívül hagyjuk az ontológiai alap különböző felfogását, láthatjuk, hogy mindkét irányultság az ember által megvalósítható legnemesebb szándékot célozza meg. Mi lehet nemesebb annál, minthogy az ember az adott létezését tisztán látja és megéli?

Az embert Isten a maga hasonlatosságára teremtette – mondja a Biblia. Az ember tehát jogosan próbálja alkotóját elképzelni. Az ember, minthogy Istenről képi fogalma nincs, a „hasonlatosság” nevében antropomorfizálja teremtőjét, ekként ahelyett, hogy a *teomor* ember – Jaspers is e szót használja – isteni képmásként cselekedne, Istent ruhazza fel emberi alakkal. Eme gesztus a személyes isten esetében még helyénvaló is, de a tudati kategóriáink elől elzárkózó transzcendens vonatkozásában még a tér és az idő fogalma is értelmetlen, nemhogy a forma.

Jaspers tisztában van vele, hogy a keresett szabadság ott van, ahol a konkrét rejtelek formái kötöttségei már nem érvényesek. Eme túllépéshez a kulcsot a „filozofálásnak az összefüggései közt” keresi, s eközben a keleti meg a nyugati gondolkodás közötti különbséget végül is a világ igenlésében, vagy a tagadásában látja. A nyugati szellemiség a szabaddá tevő elméletek mellett voksol, de miközben azon a helyen akar lenni, ahol a rejtelek nem hatnak, eme üdvös állapot mellett mégiscsak akarja a rejteleket. Mindezt azzal magyarázza, hogy a világ igenlése az emberi létezés velejárója. Úgy véli, abszolút igazság az ember számára nem létezik, az egyén legfeljebb csak azt tudhatja, hogy mire törekszik s hogyan, minthogy az emberi létezés folytonos szembesülés a világgal, és eme tapasztalás során a cél: „egymástól teljes mértékben különböző életutakat bejárni.”<sup>112</sup>

111 [1.] „Ez pedig, bhikkhuk, a szenvedés nemes igazsága: a születés szenvedés, az öregség szenvedés, a betegség szenvedés, a halál szenvedés, kapcsolat azzal, ami nem kedvelt szenvedés, elválasztás attól, ami kedvelt szenvedés; röviden, a ragaszkodás öt halmaza szenvedés.” (*Idam khó pana, bhikkhave, dukkham ariyasaccsam: dzsáti-pi dukkhá, dzsarā-pi dukkhá vjādhī-pi dukkhó maranam-pi dukkham, appijēhi sampajjogó dukkhó, pījēhi vippajjogó dukkhó, jam p' iccsham na labhati tam-pi dukkham; samakkhittēna pañcs 'upādāna-kkhandhā dukkhā.*)

[2.] „Ez pedig, bhikkhuk, a szenvedés eredetének nemes igazsága: ez a szomj az újjászületéshez vezet, a vágyhoz és élvezethez kapcsolódva, gyönyört találván itt és ott, vagyis: a vágy az érzéki élvezetekre, a létezés iránti vágy és a nemlét iránti vágy.” (*Idam khó pana, bhikkhave, dukkha-samudajam ariyasaccsam: jājam tanhā pónobbhavikā nandi-rāga-szalagatā tatra-tatr-ābhinandini, szejjathidam: kāma-tanhā, bhava-tanhā, vibhava-tanhā.*)

[3.] „Ez pedig, bhikkhuk, a szenvedés megszűnésének nemes igazsága: a teljes elhalványítás, megszüntetés, elhagyás, lemondás, megszabadulás és szabadság (függetlenség) éppen ama szomjtól. (*Idam khó pana, bhikkhave, dukkha-niródham ariyasaccsam: jō tasszā-j-éva tanhāja aszesza-virāga-niródhó cságó patinisszaggó mutti anālajō.*)

[4.] „Ez pedig, bhikkhuk, a szenvedés megszüntetéséhez vezető ösvény nemes igazsága: a nemes nyolcrétű ösvény, mégpedig: helyes nézet, helyes szándék, helyes beszéd, helyes cselekvés, helyes megélhetés, helyes erőfeszítés, helyes éberség, helyes összeszedettség.” (*Idam khó pana, bhikkhave, dukkha-niródha-gāminti patipadā ariyasaccsam: ajam-éva arijō atthangikō maggō, szejjathidam: sammā-ditthi sammā-szankappō sammā-vācsā sammā-kammantō sammā-ādzsivō sammā-vājānō sammā-szati sammā-szamādhi.*) (*Dhammacakkappavattana Szutta.*)

112 JASPERS 1961/2005, 144.

## Befejezés

Jaspers szerint a „megtestesült” mítoszokat rejtjelekként kell kezelni, s általuk „a transzcendencia mindent átfogó csöndes hatalmassága és tisztasága adja azt a közeget, amiben megtaláljuk önmagunkat.”<sup>113</sup> Mindvégig hangsúlyozza, hogy a rejtjelek „a transzcendencia valóságának nyelvezetével”<sup>114</sup> azonosak, de nem magát a transzcendenciát jelentik. A tudomány – „a tudományosságnak nevezett babona”<sup>115</sup> által – önelégülten úgy véli, hogy mindent tudni fogunk, és egyaránt nélkülözvén transzcendenciát és egzisztenciát a világ megismert szeletét az egészre vonatkoztatva megfosztja a Mindenséget a titokzatosságától.

Hamvas Béla szerint az egzisztencia akkor szólítható meg, ha folytonosan leválasztjuk mindazt, ami nem egzisztencia – de mi módon különböztessük meg az egzisztenciát a leválasztandó nem-egzisztenciától? Hamis ösvényen járunk, ha valami konkrét dolgot akarunk az egzisztencia kifejezéssel láttatni. Talán merész a gondolat, de mégis, úgy tűnik, hogy a buddhista függő keletkezés tanítása szerint leírt létesülési-megélési folyamat némiképp segíthet megérteni az egzisztencia mozgását.<sup>116</sup>

Az ember eljuthat odáig, hogy felismeri önmaga „ürességét”, s ez a megértés jó esetben az egzisztencia potencialitás-jellegének felismerését is jelentheti. Eljuthat a világ „ürességének”, sőt az elérhetetlen, elképzelhetetlen és az önmaga potencialítását s egyben aktivitását lehetővé tevő abszolút „ürességnek” a felismeréséig is. Így juthat el ahhoz a szemlélethez, mely egyaránt megment a nihilizmustól és az eternalista látásmódtól is.

Akár a *zen* – mondhatnánk, s van is ebben a párhuzamban valami. Azonban a *zen* kerüli a fogalmi gondolkodást, a fogalmiságon való túllépés ürességének Csendjében véli megtalálni a Végsőt. A párhuzam nem is olyan erőltetett. Maga Jaspers mondja, hogy az alany és a tárgy, a tapasztaló és a megtapasztalt között kapcsolatot megteremteni képes „Átfogó” a Lét sokféle megnyilatkozási módja, „mely módok mindegyike az egzisztenciafilozófiai elgondolásban, avagy orientális szóhasználattal: a meditációban tárul fel.”<sup>117</sup> Persze arról szó sincs, hogy Jaspers a meditációt ajánlja mint a Végsőhöz való eljutás praxisát, de a párhuzam, amit állít, így is figyelemre méltó.

A valóság megértése nemcsak a buddhistának fontos, a valóságot nem látó egyén Jaspers szerint is önmagára káros döntéseket fog hozni. „A lényegi kérdés tehát nem más, mint az: mi a valóság” – és az igazság feltárása kapcsán rögtön ki is jelenti, hogy „nekünk, embereknek

<sup>113</sup> JASPERS 1961/2005, 148.

<sup>114</sup> JASPERS 1961/2005, 145.

<sup>115</sup> JASPERS 1961/2005, 146.

<sup>116</sup> Hangsúlyozni szeretnénk, hogy az egzisztencia-filozófia nem „dobozolt” kategóriák jól összeszedett rendszerével magyarázza a világ dolgait. Ez a filozófia inkább hozzáállás, magatartás, amely a mindig változó közegben a mindig változó „itt és most” megélésére buzdít.

<sup>117</sup> JASPERS 2000: 218. Vö. JASPERS 1961/2005, 142. Szerinte a meditációt a Nyugat nem fogja használni, nem is akarja (no, ebben tévedett); számunkra, nyugatiak számára az a kérdés, hogy „túl akarunk-e lépni a rejtjeleken, avagy sem.” Úgy véli, hogy a nyugati gondolkodás nem a rejtjeleken túli elmélyedést, hanem magukat a rejtjeleket keresi, hiszen szabadságát a bennük rejlő üzenetben véli megtalálni. Azonban a rejtjeleknél megrekedt ember sosem értheti meg a rejtjel valódi lényegét, s még kevésbé láthatja a rejtjel forrását, így a túllépés igénye adott.

őszinteség nélkül semmi esélyünk sincsen.”<sup>118</sup> Milyen igaz, s ha őszinték vagyunk, nem tehetünk mást, mint hogy körbenézünk és azt mondjuk: íme, ez a valóság.

Ha buddhisták vagyunk, a szanszára szóval illetjük azt, de inkább mosolyogva, semmint elkeseredve, mert tudjuk, hogy e valóságos káprázatot végül is magunk hoztuk létre – ha úgy tetszik – az egzisztencia által. A filozófia az igazságot keresi, de Jaspers véleménye szerint választ sosem kap. A lényeg az, hogy őszinték legyünk, noha Jézus példáján láttuk, hogy a „föl-tétel nélkül őszinte, tiszta, szeretetben gyökerező, kompromisszumot nem ismerő ember a világ valósága által megsemmisítettik.”<sup>119</sup> Van igazság ebben: az igazságért kiállók valóban szembetalálják magukat a világgal, mert a világ fél az újítóktól, túl sok érdek sérül fellépésük során. A Buddhát is érték támadások, bizonyára egész életében voltak ellenlábasai. Mindez mit sem változott az elmúlt sok-sok évszázad alatt.

Jaspers azt mondja, hogy a jézusi rejtjel alapot adott a Nyugatnak Isten megtapasztalásához. Az egzisztenciát – egyrészt mint a lehetséges, másrészt mint a megvalósult létezést – más módon fölmutató Buddha éppígy szolgált rejtjelként Keleten.<sup>120</sup> Az ő tanításaiban sincs másról szó, mint ama Igazság felfedezéséről s praxisként a világ minél kevésbé fájdalmas megéléséről, csakhogy az út végén nem a mennyei boldogsággal kecsegtet, hanem igazi tudással. Persze ez nem az a tudás, aminek révén az emberiség „kihúzta a gyufát” Istennél, hiszen éppen amiatt vagyunk itt, e létforgatagban, hanem az azt meghaladó Tudás.

A megvilágosodás lehetősége az emberben rejlő adottság, nem vallási nézetek függvénye. Jaspers a *Transzcendencia rejtjelei* c. könyvében<sup>121</sup> említ egy verset. Ha nem közölné, hogy ez egy középkori európai költemény, akár buddhista gondolatnak vagy *upanisad*-versnek is vélhetnénk.

„Jövök, de nem tudom honnan,  
Vagyok, de nem tudom ki,  
Meghalok, ki tudja mikor,  
Megyek, ki tudja hová;  
Kész csoda, hogy oly vidám vagyok!”<sup>122</sup>

Íme a rejtjelek találkozása.

<sup>118</sup> JASPERS 1961/2005, 151.

<sup>119</sup> JASPERS 1961/2005, 153.

<sup>120</sup> Ján. 14. 8–9.: [8.] Monda néki Filep: Uram, mutasd meg nekünk az Atyát, és elég nekünk! [9.] Monda néki Jézus: Annyi idő óta veletek vagyok, és még sem ismertél meg engem, Filep? A ki engem látott, látta az Atyát; mi módon mondd azért te: Mutasd meg nekünk az Atyát? (KÁROLI BIBLIA [évszám nélkül].)

„Hosszú ideje akarok eljönni, Uram, hogy lássam az Áldottat, de nem volt meg az erő eme testben, hogy eljöjjön és lássa az Áldottat. „Egy szót se halljak, Vakkali! Mi látnivaló van ebben a hitvány testben? Az, aki látja a *Dhammát*, Vakkali, engem lát; az, aki engem lát, a *Dhammát* látja. Valóban a *Dhammát* látva, engem lát; engem látván a *Dhammát* látja.” (*Vakkali Szutta*, SzN 22.87, ford. Ermesz Csaba.)

<sup>121</sup> JASPERS 1961/2005.

<sup>122</sup> JASPERS 1961/2005, 154.

## Rövidítések

héb. – héber

lat. – latin

mt. – megtekintve

p. – páli

sz. – szanszkrit

tib. – tibeti

CshU – *Cshándógja upanisad*

MKL – *Magyar Katolikus Lexikon*

RV – *Rigvéda*

SzN – *Szamjutta Nikája*

Ud. – *Udána*

## Irodalomjegyzék

### Karl Jaspers felhasznált művei

JASPERS 1932. Jaspers, Karl: *Philosophie*. 3 Bände (I. *Philosophische Weltorientierung*; II. *Existenzerhellung*; III. *Metaphysik*). Berlin: Springer.

JASPERS 1947. Jaspers, Karl: *Von der Wahrheit*. (= *Philosophische Logik 1*), [Mit Namen- und Sachverzeichnis. Sachverzeichnis bearbeitet von Maria Salditt.] München: Piper.

JASPERS 1949[1935]. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Zürich: Artemis, 1949.

JASPERS 1949/1970. *Die Gegenwärtige Situation der Welt*. Erläutert von Makio Takiuchi. [Japán jegyzetekkel ellátott német szöveg.] Tōkyō: Dōgakusha, 1970.

JASPERS 1950/1989. Jaspers, Karl: *Bevezetés a filozófiába*. (*Einführung in die Philosophie*. Zwölf *Radiovorträge*. Zürich: Artemis, 1950.) Ford. Szathmáry Lajos. Budapest: Európa.

JASPERS 1957/1998. Jaspers, Karl: *Filozófiai önéletrajz*. (*Philosophische Autobiographie*. In: *Karl Jaspers*. Herausgegeben von Paul A[rthur] Schilpp. Stuttgart: Kohlhammer [= Philosophen des 20. Jahrhunderts], 1957, 1–80.) Ford. Bendl Júlia. Budapest: Ozirisz.

JASPERS 1961/2005. Jaspers, Karl: *A transzcendencia rejtjelei*. (Chiffren der Transcendenz. Die Baseler Abschiedsvorlesung von Professor Karl Jaspers. In: *National Zeitung*. Schweizerische Tageszeitung. Basel. Nr. 323, 16.7.1961.) Ford. Szegedi János. Budapest: Kairosz Kiadó.



JASPERS 1964 [1965]/2000. Jaspers, Karl: *A filozófiai gondolkodás alapgyakorlatai. (Kleine Schule des philosophischen Denkens. Vorlesungen, gehalten im 1. Trimester des Studienprogramms des Bayerischen Fernsehens, Herbst 1964. München: Piper, 1965.)* Ford. és az utószót írta Szerémy György. Budapest: Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó.

## *További irodalom*

A Tan Kapuja Buddhista Főiskola előadásain készített [kiadatlan] jegyzetek (2009–2014).

AGÓCS 2002. Agócs Tamás: *Buddhista ismeretelmélet*. Budapest: A Tan Kapuja Buddhista főiskola jegyzete.

AGÓCS kézirat. Agócs Tamás (ford.): *Csecangpa Ratna Sri Buddhi Rinpócse tanítása a bódhicittáról* (a fordító személyes átadása).

BÁNFALVI – MIGRAY 2001. Bánfalvi András (ford.) – Migray Emőd (ford. és bevezetőt írta). *Szív szútra – Mahájána buddhista szentíratok*. Budapest: Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó.

BARDÓCZI 2012. Bardóczy Gábor: *Zéró és Origó (A metafizikai gondolkodás végkövetkeztetései, a „metafizikai végpont” kétféle megközelítése. Ezek megjelenési módjai a keleti és a nyugati filozófiai és vallási megismerés nyelvvezetében)*. (Diplomamunka, A Tan Kapuja Buddhista Főiskola, Budapest).

CHODRON 1990. Chodron, Thubten: *Working with Anger*. Singapore: Amitabha Buddhist Centre.

CUSANUS 2000. Cusanus, Nicolaus: *A tudós tudatlanság*. Budapest: Kairosz Kiadó.

CS. KISS 2011. Cs. Kiss Lajos: Max Weber filozófiai hagyatéka. In: *Szociológiai szemle* 21(2): 47–75.

ECKHART 2000. Meister, Eckhart: *Tizenöt német beszéd* (ford. Schneller István). Pomáz: Kráter Műhely Egyesület.

EGZISZTENCIALIZMUS 1966. Köpeczi Béla (szerk.): *Az egzisztencializmus*. Budapest: Gondolat.

ERMESZ 2008. Ermesz Csaba: *Találkozásaim Buddhával*. Budapest: Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó.

ERMESZ 2009. Ermesz Csaba (ford.): *Fejezetek a páli kánonból (Khuddaka patha, Udāna)* Budapest: Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó.

ERMESZ 2010. *Itivuttaka – Ezt mondotta a Buddha*. Szerk., ford. és lábjegyzetekkel ellátta Ermesz Csaba. Budapest: Szenge Kiadó.

ERMESZ 2014. *Rejtjelek*. Szakdolgozat. A Tan Kapuja Buddhista Főiskola, Budapest.

FÓRIZS 2002 [2012, 1994]. *Dhammapada – Az Erény Útja*. Páli eredetiből ford., jegyzetekkel és magyarázatokkal ellátta Fórizs László. Második, jav., páli-magyar tükrökiadás, Budapest: Gaia. [Northumberland: Aruna Publications, 2012; Budapest: Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, 1994].

- FÓRIZS 1995. *Rigvéda – Teremtéshimnuszok*. Írta és szerk., védikus szanszkrit eredetiből ford., jegyzetekkel és magyarázatokkal ellátta: Fórizs László. A fordítást a védikus eredetivel egybevetette: Körtvélyesi Tibor. Budapest: Farkas Lőrinc Imre Kiadó.
- FÓRIZS 2016. *Klasszikus upanisadok II. A Brihadáranjaka és a Cshándógja upanisad*. Szerkesztette, védikus szanszkrit eredetiből fordította, jegyzetekkel és magyarázatokkal ellátta Fórizs László. A fordítást a védikus szanszkrit eredetivel egybevetette, és a szöveget gondozta Laki Zoltán. Budapest: Filosz.
- GESZTES 2016. Gesztes Napsugár: Kierkegaard: egy bio-gráfiai olvasat. A bio-gráfiai értelmezés relevanciája Kierkegaard korai műveiben. In: *Keréknymok*, 10. szám, 5–31.
- ILIÁS-NAGY 2016. Iliás-Nagy Katalin: Isten halálától az akarat születéséig az örökkévalóság körforgásában – Friedrich Nietzsche Így szólott Zarathustra című műve alapján. In: *Keréknymok*, 10. szám, 32–69.
- KANT 1991. Kant, Immanuel: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Budapest: Gondolat.
- KÁROLI BIBLIA [évszám nélkül]. Károli Gáspár (ford.): *Szent Biblia*.
- KIERKEGAARD 1986. Kierkegaard, Soren: *Félelem és reszketés*. (fordította és jegyzetekkel ellátta Rácz Péter) Budapest: Göncöl.
- NORMAN 2000 [1997]. Norman, K. R. (tr. from the original Pali): *The Word of the Doctrine (Dhammapada)*. Oxford: The Pali Text Society.
- NYÍRI 1977. Nyíri Tamás: *A filozófiai gondolkodás fejlődése*. Budapest: Szent István Társulat.
- PÁL 2011. *A klasszikus upanisadok I. A bevezető tanulmányt írta, ford., jegyzetekkel és magyarázatokkal ellátta Pál Dániel; a fordítást a szanszkrit eredetivel egybevetette, és a szöveget gondozta Balogh Dániel*. Budapest: Filosz.
- POROSZ 2009. Porosz Tibor: *Kognitív folyamatok a meditációban* (Szubjektív tudás – Objektív tudomány. A XVI. Magyar Kognitív Tudományok Konferencia publikációinak gyűjteménye) Budapest: A Tan Kapuja Buddhista Főiskola Kelet–Nyugat Kutatóintézete – L'Harmattan.
- REYNOLDS 2010 (2000). Reynolds, John Myrdhin (transl. and commentary): *Self-Liberation through Seeing with Naked Awareness*. An Introduction to the Nature of One's Own Mind from The Profound Teaching of Self-Liberation in the Primordial State of the Peaceful and Wrathful Deities. A terma text of Guru Padmasambhava expounding the view of Dzogchen, rediscovered by Ridgzin Karma Lingpa. Foreword by Namkhai Norbu. Ithaca, NY: Snow Lion Publications.
- SARTRE 1991. Sartre, Jean-Paul: *Existencializmus*. Budapest: Studió, 1947; Budapest: Hatágú Síp Alapítvány (reprint).
- SÍPOS 2000. Sípos Zoltán: A meghiúsulás metafizikája. In *Orbis* 2000/1–2.

- SKILTON 1997. Skilton, Andrew: *A buddhizmus rövid története*. Budapest: Corvina.
- SPIRAGO 1898. Spirago Ferencz (ford.): *Katholikus katekizmus*. Szatmár: A „Pázmány-sajtó” nyomása.
- STEIGER 1992. Steiger Kornél (szerk.): *Bevezetés a filozófiába – szöveggyűjtemény*. Budapest: Holnap.
- STEINTHAL 1885. Steintal, Paul (szerk.): *Udānaṃ*. London: Pali Text Society – Oxford University Press Warehouse.
- SZENCZI 1984. Szenczi Miklós (szerk.): *Akárki – Misztériumok, mirákulomok, moralitások*. Budapest: Európa.
- TENIGL-TAKÁCS 1998. *Upanisadok*. Ford., jegyzetekkel és magyarázatokkal ellátta Tenigl-Takács László. Budapest: Ursus.
- V. KIRÁLY 1996. V. Király István: *Határ – Hallgatás – Titok (A zártság útjai a filozófiában és a létben)*. Kolozsvár: KOMP-PRESS Korunk Baráti Társaság.
- WALSHE 2013 (2007). „*Vakkali Sutta: Vakkali*”, SN 22.87, translated from the Pali by Maurice O’Connell Walshe. Access to Insight (Legacy Edition), 30 November 2013. [<http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/sn/sn22/sn22.087x.wlsh.html>, mt: 2016. március 15.]

### Internetes források

- DHAMMACSAKKAPPAVATTANA SZUTTA, SN 56.11. [<http://www.buddha-vacana.org/sutta/samyutta/maha/sn56-011.html>, mt.: 2016. március 14.]
- FILOZÓFIATÖRTÉNET II. Az Esztergomi Hittudományi Főiskola *Filozófiatörténet II* című online jegyzete. [<http://users.atw.hu/ehf2009/Filozofiatortenet2/FilozofiatortenetII.doc>, mt.: 2016. március 14.]
- ITIVUTTAKA 2013 (2005). „*Itivuttaka: This Was Said (by the Buddha)*”, edited by Access to Insight. Access to Insight (Legacy Edition). [<http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/kn/iti/index.html>, mt.: 2016. március 15.]
- KATOLIKUS KATEKIZMUS. *A Katolikus Egyház Katekizmusa. A Római Katolikus Egyház tanításának összefoglalása*. [Az 1997-ben megjelent hivatalos latin szöveg alapján készült fordítás.] [<http://www.katolikus.hu/kek/>, mt.: 2016. március 16.]
- MKL. *Magyar katolikus lexikon*. [<http://lexikon.katolikus.hu/>]. (A lexikon szerzői: <http://lexikon.katolikus.hu/ROVIDITESEK/SZERZO.HTML>) [mt.: 2016. március 15.]

POROSZ TIBOR

## *Fényélmények a buddhista meditációkban*

Az írás a hétköznapiakban is előforduló szemkáprázások, illúziók és hallucinációk nyugati és buddhista értelmezéseinek bemutatása után a megváltozott tudatállapotok közül a buddhista meditációkban tapasztalható fényélmények típusait írja le. A cikk ezeknek az élményeknek az értelmezésekor az entoptikai jelenségek megjelenésének és viselkedésének működési mechanizmusait vizsgálja, és erre támaszkodva kimutatja, hogy a téves valóságképet nyújtó hallucinációk és a meditatív látomások valóságképe között alapvető a különbség.

### *Bevezetés*

## 1. A vizuális élmények főbb típusai

### 1.1. A mindennapi látásélmények

Az egészséges látórendszerrel rendelkezők mindennapjait meghatározóan befolyásolják a vizuális élményeik. Ezek segítik a tájékozódást a környezetben, és a nem-verbális információk begyűjtésének legfőbb forrásai. Többször hisszük, amit látunk, és úgy véljük, hogy a valóságosnak megfelelően látjuk a dolgokat. E szempontból az álmok felidézése nem jelent nagyobb problémát, hiszen azok a tudatos ébrenléttől eltérő elmeállapotból születtek, így azokat nem valóságos produktumoknak lehet tekinteni. Hasonlóképpen, a trükkös képek megtévesztő benyomásait vagy a bűvészek mutatványait, a filmkockákból eredő folyamatos mozgás képzetét és más optikai illúziókat a mindennapitól eltérő, tehát nem valóságos képélményeknek tekinthetjük. Sokaknál azonban csupán rákérdezés után tudatosul, hogy fáradtság idején vagy éppen relaxált állapotban, elalvás előtt vagy felébredés után – tehát tudatos éber állapotokban – különböző alakzatokat, fényeket látnak. Vajon ezek a mindennapi képek valóságosak? A hétköznapi látásélmények értelmezésében némi további elbizonytalanodást okozhat az, ha a „látás” kifejezés metaforikus használatával találkozunk. Ekkor kiderül, hogy a szokásos látásélményeink nem kielégítőek, hiszen vannak olyan ismeretek, viszonylatok és kapcsolatok, amelyek ugyan a mindennapokhoz tartoznak, mégis a köznap vizuális élményeken túliak. Tehát lehet valamit „belátni”, de ez a megszokottat meghaladó „tudás” ekkor nem feltétlenül nyer tudatosuló vizuális megjelenítést is. A spirituális

utak azonban már a hétköznapiságot meghaladó és tudatosuló tényleges vizuális élmények belátásairól tudósítanak, amelyek szerintük nem kevésbé, hanem sokkal inkább valóságosak, mint a mindennapi vizuális élmények.

A vizuális élmények sokfélesége valamennyi kultúrát élénken foglalkoztatta. A nyugati megközelítés a normális hétköznapi vizuális érzékelés, valamint az észlelési hibák keletkezésének és működésének tudományos megismerésében ért el jelentős eredményeket, míg a megváltozott tudatállapotok világa éppen napjainkban válik izgalmas kutatási területté a számára. Ebben nagy segítségére van a buddhizmus, ami a keleti hagyományok közül a legrészletesebben és a legkifinomultabban foglalkozik a gyakorlatban és az elméletben a tudat állapotaival, és amelyek eltérő irányzatai a megváltozott tudatállapotok különböző aspektusainak működéseiről adnak egyedülálló ismereteket. A tudományos és a hagyományos buddhista módszerű kutatás így egymást kiegészíti és erősíti.

A buddhizmus és a kognitív pszichológia egyetértenek abban, hogy az érzékelés és az észlelés két, egymástól jól megkülönböztethető folyamat, amennyiben az érzékelés az érzékszerv találkozása tárgyával (páli: *phassa*; szanszkrit: *sparśa*), valamint az ebből keletkező érzéki benyomás, míg az észlelés (p.: *saññā*; sz.: *saṃjñā*) az így keletkezett információ mentális feldolgozása, voltaképpen egyfajta – többnyire nem tudatos és nem tudatosuló – értelmezése. A kétféle történés folytonosan áthatja egymást, és különleges helyzetektől vagy bizonyos meditatív állapotoktól eltekintve együtt vesznek részt az érzékszervi tapasztalásban (POROSZ 2000):

(a) tárgy + érzékszerv = tudatosság,

(b) tudat + érzékszerv = tárgy.

A tapasztalási folyamatban a késztetéseket, motivációkat tartalmazó tudat szerepe korántsem passzív, a tapasztalás nem fogható fel a tárgy-érzékszerv-tudatosság mechanikus lineáris meneteként, hanem kétirányúan aktív, egy egészet képező folyamat. Ennek megfelelően a látórendszer pusztán fiziológiailag is hierarchikusan szerveződik olyan idegsejtekből álló pályarendszert képezve, amelyen az információ két egymással ellentétes irányba terjed (VIDNYÁNSZKY 2003). Az alulról felfelé haladó (*bottom-up*) felszálló útvonal a szemben levő retinából a vizuális jelet az agykéreg alatti területeken áthaladva az agy halántéki (*temporalis*) vagy fali (*parietalis*) látási kérgi területeihez juttatja. Viszont a már meglevő ismereteink alapján álló elvárások befolyásolják észlelésünket, így eldönthetik, hogy ténylegesen mit látunk meg és mit nem, ezért ez esetben a látás során az információ felülről lefelé (*top-down*) is halad a magasabb területekről a talamuszig és az agytörzsig. Ezzel a beérkező vizuális ingerek információit a tudat figyelmi mechanizmusa feldolgozza, vagyis a figyelmi folyamat kiválaszt, szelektál, illetve a figyelmi szintet, azaz az éberséget fenntartja, hogy azután a beérkezett vizuális információt a tudat értelmezze.

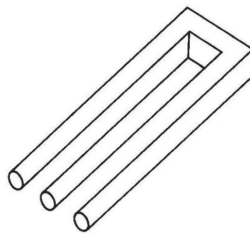
A buddhizmus szerint az észlelési folyamat a hétköznapi átlagemberek esetében mindig egyfajta torzult képet nyújt a világról, a Buddha szerint tehát a feladat az, hogy a valóságot

olyannak lássuk, mint amilyen az valójában (p.: *yathābhūtam*). Mivel erre teljességgel csak a szenvedéstől megszabadult megvilágosodottak képesek, ezért a tapasztalás folyamata és a valóságot értelmező tudat „megtisztítása” a torzításoktól közvetlenül üdvtni jelen-tősséggel bír. Mindennek nyomán felmerül az a kérdés, hogy amennyiben a tapasztalás folyamatából eltávolítják a tudat torzító értelmezést adó észlelési folyamatát, akkor vajon az érzékszervi benyomások mindig a valóság hű képét adják-e?

## 1.2. A tudat torzítása által kiváltott vizuális illúziók

Az a külső tárgy által okozott inger, amit tévesen észlelnek vagy félreértelmeznek becsapja az észlelőt, aki így csupán valóságosnak ható illúziót lát (latin *illudere*: „utánoz, csal, kísért”). Az illúzióknak sokféle típusa létezik (PARISH 1897; FISH 2009; BLOM 2010). A *fizikai illúzió* egy külső tárgy fizikai tulajdonságainak eredménye, amelyet más személyek is észlelhetnek. Ilyennek tekinthető a tükörkép, a vízbe mártott evezőlapát látszólagos megtörése, a lencsék fénytörése, vagy például egy mesterséges fényben narancssárgának tűnő piros színű tárgy. A *fiziológiai illúziók* az észlelési rendszerből fakadnak, és bár a fizikai illúziókhoz hasonlóan szükségképpen bekövetkeznek, mások által – tehát úgymond objektíve – nem észlelhető jelenségek, mint amilyen például egy erős fényű tárgy vagy egy hosszasan figyelt ábra utóképe, illetve a kontraszthatások. A geometriai-optikai illúziók, a lehetetlen formák vagy a kétértelmű ábrák olyan *kognitív illúziók*, amelyek a külső világ természetéről képezett automatizálódott tudattalan következtetések modellszerű illusztrációi. Érzéksalódásunk számára nem jelent problémát akár olyan háromdimenziós tárgy két síkban történő ábrázolása és észlelése sem, amely tárgy a valóságban háromdimenziós térbeli kiterjedéssel egyáltalán nem is létezhet. Ezt az esetet illusztrálja az úgynevezett „ördög villája”:

E látvány nézésekor is hiába van tudásunk arról, hogy ilyen tárgy valójában nincsen, mégis reális háromdimenziós benyomásunk támad. Valójában az észlelés torzulásai meglehetősen stabilitással vannak jelen a hétköznapijainkban, hiszen amikor csecsemőkorban felépül a tárgyállandóság, a nagyság- és formakonstancia, valamint a gyakorlati tér és idő állandósága, akkor már kialakulnak az érzéksalódási konstanciák is (Révész 1934/1985).



1. kép. Az ördög villája

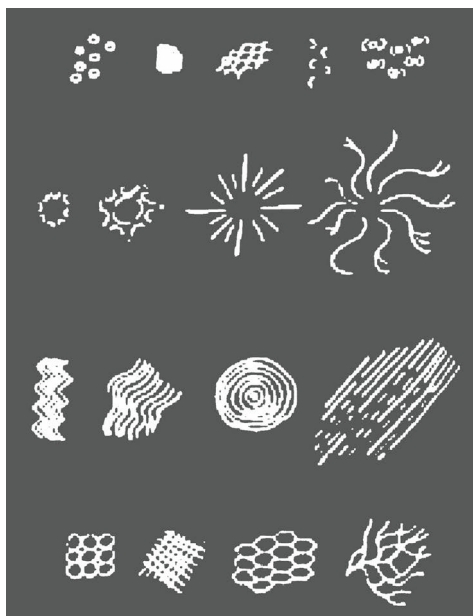
A buddhizmus a tudat torzító hatását meglehetősen széles körben üdvtni keretbe illesztve értelmezi. A Buddha szerint az észlelés, a gondolkodás és a nézetté merevedett gondolatok működésekor a mohóság, a harag és a zavarodottság hatására torzulások (p.: *vipallāsa*) lépnek fel, vagyis a valóságnak a tényleges jellegzetességeivel ellentétes értelmezése jön létre: a mulandót állandónak tartjuk, a szenvedést boldogságnak véljük, a szubsztancianélküli valóságot szubsztanciával rendelkezőnek gondoljuk és a taszítót vonzónak találjuk (AN 4, 49). A valóság állandótlanágát, szubsztancialitásának hiányát a Buddha a buborék, a délibáb és a varázslat példájával illusztrálja (SN 22, 95). Ekkor nem ezek valótlan mivoltáról szól, hanem olyan fizikálisan reális alapú jelenségeket említ, amelyeket

tévesen valósan meglevő állandó lényegiséggel rendelkezőnek értelmezünk, szerinte tehát a valóság csak ennyiben nevezhető varázslatnak (p.: *māyā*).

A későbbi buddhizmus – különösen a mahájána irányzat – a hiányt, az ürességet hangsúlyozza, így szerinte például a buborék nem más, mint a víz hiánya a víztől körülvéve, ilyen értelemben a buborék csak látszólag valóságos. Ehhez hasonlóan úgy vélik (pl. *Laṅkāvatāra Sūtra*, *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra*), hogy a tudat tévesen tekinti valósnak a bűvész varázslatát, a tükörképet, a délibábot, a szivárványt, a villámot, a felhőket, a fény hiányát jelző árnyéket, a visszhangot, az optikai illúziókat, mint amilyen például egy égő fáklya gyors körbeforgatásából keletkező tűzkör, az álmokat, a víziókat, sőt, a festményeket is. E példázatok mindig a hétköznapi tudat megcsalatottságára hívják fel a figyelmet.

### 1.3. A tudati értelmezéstől mentes vizuális élmények

A tudati értelmezéstől mentes legkézenfekvőbb vizuális élmény az, ha a csukott szemünket enyhén megnyomjuk, így a fizikai stimuláció által kiváltott szemképrázás, *foszfén* (görög *phoosz/phaoosz*: „fény”; *phainein*: „látszik”) érzékelhető, azaz köznapi kifejezéssel élve „csillagokat látunk”. Ezek a foszfének kizárólag *entophthalmikusak* („szemen belüliek”), nem a látórendszer egészéhez, hanem a szemhez mint érzékszervhez kapcsolódnak.



2. kép. Drog-kiváltotta alakzattípusok (Forrás KLÜVER 1966)

Hasonló élményeket nyújthatnak bizonyos drogok is. Heinrich Klüver arról számolt be, hogy a meszkalin által kiváltott kép nyitott vagy csukott szemmel is látható. A geometriai alakzatok formaállandók, és típusaik szerint lehetnek a rácsozat különböző formái, mint lécezet, áttöréses szálminta, lépsejt mintázat és sakktábla, lehetnek pókháló mintázatúak, vagy alagút, tölcser, áttjáró, kúp alakúak és spirál formájúak (KLÜVER 1928/1966).

Ugyancsak szemképrázás váltható ki elektromos stimuláció segítségével is. Az első kísérletet a cseh fiziológus Johannes Purkinje (Jan Evangelista Purkyně) végezte 1819-ben, amikor az egyik elektródát a homlokára, a másikat a szájára rögzítette, és így galvanikus foszfénket látott (WADE – BROŽEK 2001).

Otfrid Foerster német idegsebész 1928-ban már arról számolt be, hogy ha az agy nyakszirtle-benyének felszínét elektromosan stimulálta, akkor a páciens fényélményt tapasztalt. Az elektronikusan kiváltott foszfének kiterjedt vizsgálatát azonban Max Knoll végezte az 1950-es

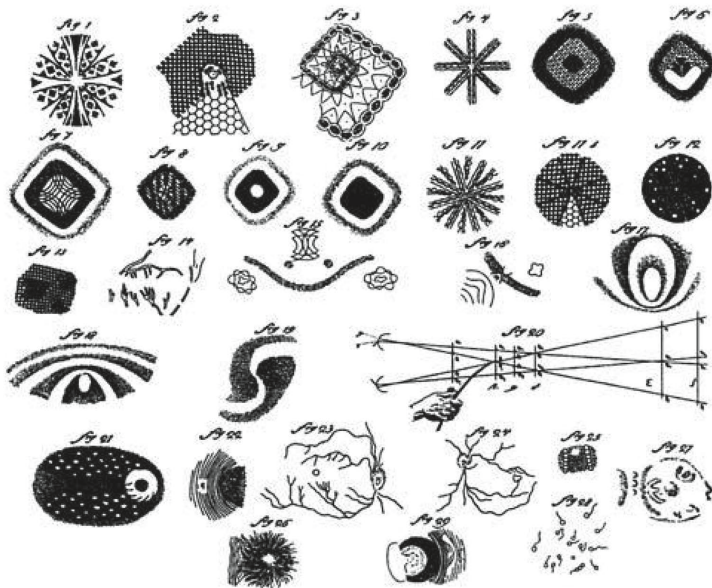


évek végén. Eredményei szerint az agyhullámokkal megegyező rezgésszámban (másodpercenként 5–40 ciklus) történő elektromos stimuláláskor a frekvencia váltakozásától függően a geometriai formák alábbi 15 mintázata adódott (REICHEL–DOLMATOFF 1975):



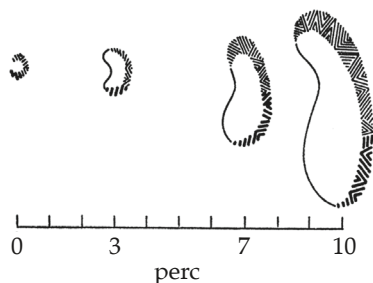
3. kép. Agy elektromos stimulálásával kiváltott mintázattípusok (Forrás: REICHEL–DOLMATOFF 1975)

Az alakzatok megjelenésének többféle fiziológiai oka lehet, amelyek alapján Purkinje a szemképrázás különféle típusait állapította meg (WADE – BROŽEK 2001): fény és árnyék alakzatok (1–4. ábra); a szemgolyó fizikális nyomására keletkező alakzatok (5–14. ábra); galvanikus fény alakzatok (15–16. ábra); vándorló felhős, ködös sávok (17–19. ábra); vakfolt (20. ábra); fénylő körök (21–22. ábra); a retina érhálózatának mintázatai (23–24. ábra); a szemben belüli vérkeringés észlelése (25. ábra); görbe vonalú sugár (26. ábra); pulzáló alakzat (27. ábra); repülő szárnyak (28. ábra); láng gyűrű (29. ábra).



4. kép. Purkinje-féle alakzattípusok (Forrás: WADE – BROŽEK 2001)

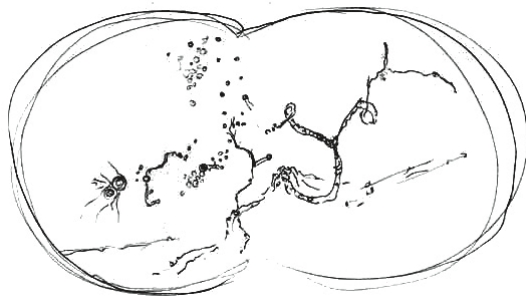
A fentiekén túl a szubjektív akaratlagosságtól teljesen függetlenül jelennek meg és kontrollálhatatlanul viselkednek a migrén – és saját tapasztalatom szerint fáradtság – esetén tipikusan megjelenő szikrázóan fényes, cikkcakkos szélű, vese vagy kör formájú alakzatok is, amelyek 15–20 percen keresztül láthatók, és közben addig növekedhetnek, amíg végül elhagyják a látóteret.



5. kép. A szikrázó szkotómata terjedése (Forrás: BLOM 2010)

Mivel ezek közepén gyakran egy sötét folt – szkotóma – található, ezért a szkotómák közé sorolják be. A *szkotóma* (görög *szkotosz*: „sötétség”) kifejezés eredetileg a sziget-szerű látáskiesésre utal, amikor a látómezőben levő sötét folt területét normális képi élmény veszi körül.

A buddhizmus példái közül kiemelhető az ún. szembetegség, amit ugyanakkor szintén a tudat tévesen értelmező tevékenységének illusztrálására mutatnak be, noha az ennek kapcsán felidézett látásélmények voltaképpen nem szubjektív torzítások, hanem valós fiziológiai jelenségek. A *Laṅkāvatāra Sūtra* és Csandrakírti ezen vizuális élmények említésekor szembetegségről (sz.: *timira*; tibeti: *rab-rib*) szólnak, mert az ekkor látható „haj” (sz.: *keśa*) vagy „hajcsomó-, hálószerű” (sz.: *keṣaṇḍuka*, t.: *skra-shad*) jelenségek szerintük csak látszólag valójában létező dolgok. Erre utal a szembetegséget jelölő szanszkrit *timira* kifejezés szó szerinti jelentése is („sötét, homályos”), következésképpen az egészséges szem csak ezek nélkül láthatja olyannak a valóságot, mint amilyen az ténylegesen (MA 6:29; 6:41; 6:54 és 108; PP 261; 274; 360; 373; 432). A tüneti leírások alapján az egyik lehetőség az, hogy a példában arról a mindennapi élményeinkből ismeretes látásélményről lehet szó, amely a 12. századi Grassus leírása alapján a „repkedő legyek” (*muscae volitantes*) megnevezést kapta. Amennyiben nyitott szemünket úgy irányítjuk egy homogén, világos külső térre, hogy közben kívülről nem fókuszálunk, kis foltok, fonalak, szálak, körök jelennek meg a látótérben. Ezek az egymást gyakran átfedő „üvegszerű úszó” (*vitreous floaters*) jelenségek valójában a szem üvegtestében levő fényvisszaverő koleszterinkristályok, elhalt sejtek, sejtteredékek.



6. kép. Úszó jelenségek a látásmezőben (Forrás: Tausin 2011)

A buddhista példázat magyarázatai világossá teszik azt is, hogy a beteg és az egészséges szem csupán hasonlatok, így a „szem betegsége” nem orvosi, hanem üdvtani jelentéssel értelmezhető, tehát valójában nem szervi bajra, hanem a valóság téves észlelésére utal. Ennek ellenére a buddhizmus által említett „szembetegség” másik értelmezési lehetősége, hogy valóban szembetegségről, a szkotóma látáskiesést okozó foltjairól van szó.

Viszont ettől lényegében különbözik a gyakorlók által jól ismert „meditatív látáshiány”, amikor a nyitott szemmel meditáló előtt eltűnik a környező világ, tulajdonképpen a látás érzékelése szűnik meg, de az élmény nem „fekete”, hanem inkább látáshiány, egyfajta „üres-látás”. Ez utóbbi élmény leginkább a „vizuális neglect” betegségre hasonlít, amikor a beteg látórendszere ugyan ép, de a látóteréből beérkező információk nem válnak tudatossá, azok nem láthatók, mert az agy magasabb látókérgi területei károsodtak (GULYÁS – KOVÁCS – VIDNYÁNSZKY 2003). A meditációban nyilvánvalóan nem ezen régiók károsodásáról, csupán azok blokkolódásáról lehet szó.

#### 1.4. A hallucinációk

A szkotóma régebben a „negatív hallucináció” megnevezése volt (PARISH 1897), amidőn a külső környezetben valóban jelenlevő tárgy vagy az onnan érkező inger nem észlelhető. Ezzel szemben a „pozitív hallucináció” olyan látásélményt ad, amely a külső környezetben valójában nincsen jelen, a gondolkodás zavart, a valóságtól elkalandozik (latin: *alucinari*).

A hallucinációk külső inger hiányában megjelenő vizuális élmények, amelyek a külső térbe vetülnek, és azt a benyomást keltik, mintha valódiak lennének. Bár többnyire rendkívül részletgazdagok, megjelenésük, történéseik és elmúlásuk akaratlagosan nem befolyásolható. A normális észleléshez hasonlóan a színes tárgy képe „alulról felfelé” aktiválja a látókéreg színeket észlelő *ventrális* régióját (V 4), de a képek megformálásában emellett szerepet kapnak a kulturális meghatározottságok is. Összehasonlításuként megemlíthető, hogy a *képzelet* képei nem vetülnek ki a térbe, nem részletesek, viszont akaratlagosan aktívan alakíthatók, „felülről lefelé” irányuló folyamat eredményei, miközben a színes tárgy képe nem aktiválja a V 4 régiót (SACKS 2013).

A mindennapok élményvilágához tartoznak az ugyancsak akaratlan, irányíthatatlan, kontrollálhatatlan és autonóm, az elalvás előtti éber állapotban spontán megjelenő *hypnagog hallucinációk*. Ezek a személyes élményektől függetlenül, az agy primitívebb, kéreg alatti területeiről „alulról felfelé” irányuló folyamatokként indulnak, de agykérgiek, tehát a képeket a látókéreg állítja elő. A képek fényereje és a körvonalaik abnormálisan intenzívek és részletesek, de nem vetülnek ki a térbe, nem keltik a valódiság hatását, nincsen jelentésük, azonban gyors és bizarr átváltozásokon mennek keresztül. Ehhez hasonló a *hypnopomp hallucinációk*, amelyek a felébredés után jelennek meg. A különbségek ellenére a fenti két jelenséget gyakran egyaránt a *hypnagog* megnevezéssel illetik. A *hypnagog* képek egyértelműen nem álmok. Igaz, az álmokban

is működnek „alulról felfelé” irányuló folyamatok is, de az álomképek felülről irányítottak, vagyis „felülről lefelé” irányuló folyamatok eredményei, személyesek, az álmodó többnyire résztvevője álmának, amely epizódyszerű, folyamatos, koherens és van témája, története (SACKS 2013).

### 1.5. Az ébrenlét és az alvás határterületei

Az elalvás és a felébredés folyamata alatt megfigyelhető hypnagog és hypnopomp állapot tudatos átélése és meghosszabbítása az alapja a hindu *jóga alvás* (sz.: *yoga-nidra*) (SATYANANDA 2001) és a tibeti *buddhista tantrikus álomjóga* (t.: *rmi-lam*) (NAMKHAI 2002) típusú meditációknak. A napokon vagy heteken át végzett intenzív – legkevesebb napi négy-hat órás – meditációk esetén egyébként is tapasztalható az a jelenség, mely szerint a gyakorló a napközben fenntartott magas fokú éber figyelem következtében alvás alatt álmában tudja azt, hogy most éppen álmodik. Ez az alvás-tudatosság az ébrenlét és az alvás határán jelentkező hallucinációk tudatos átélésével intenzív nappali gyakorlás nélkül is létrehozható és fenntartható. Az álomjóga – melynek célja megmutatni azt, hogy az ébrenlét világa nem különbözik az álomvilág illuzórikus természetétől – az álmokkal tudatosan végrehajtott transzformációkat is végez alvás közben, mint amilyen az álmok képzése, átalakítása, elosztatása, átrendezése, stabilizálása, lényegesítése, visszatartása és visszafordítása. Az álmok tudatos irányítása ugyanakkor nem korlátozódik az „álomjóga” néven ismert keleti gyakorlatrendszerre, hiszen számos tradicionális kultúrájú nép mindennapi életének része (GARFIELD 1974), de a modern nyugati kultúra is kialakította a saját technikáit. A nyugati „éber álmodás” (*lucid dreaming*) gyakorlóit elektromiográfia (EMG) által is kimutathatóan az álmodás során szokásos izomtónus csökkenést mutatnak a test tengelye mentén és az áll izmainál, miközben képesek akaratlagosan cselekedni – például ujjukat mozgatni –, gondolkodni és emlékezni. Álmuknak nemcsak passzív szemlélői, hanem aktív résztvevői is, akik tudják, hogy az álmok saját teremtményük. Számukra az álomképek fényének intenzitása növekszik, a látvány szokatlanul világos, képileg gazdag. Olykor testen kívüli élmények is előfordulhatnak (LABERGE 1986).

### 1.6. Az élet és a halál küszöbén

Az ébrenlét és az álmodás közötti átmeneti állapotok ugyan hétköznapi spontán tapasztalatok, mégis, a hétköznapiságon túli megváltozott tudatállapotok világába vezetnek. Hasonló jellegűek az élet és a halál közti átmeneti állapotok, a *halálközeli élmények* is. Ezek számos vonásukban a hypnagog élményekre emlékeztetnek, de a tipikus halálközeli élmény egymásra következő lépések sorozatából áll, amelyeknek minden állomását azonban nem feltétlenül mindenki tapasztalja meg a halálközeli élményei során. Így előfordulhat testen kívüli élmény, tapasztalható alagúton áthaladás, tündöklő fénnel szembesülés, másik világgal, illetve rokonokkal és egyéb lényekkel találkozás és aktív kommunikáció velük, leperereghetnek az élet fontos eseményeinek a képei, végül születhet döntés a visszatérésről (MOODY 1975).

A korai buddhizmus théraváda felfogása szerint a haldokló különböző képek formájában szembesülhet életének korábbi üdvös vagy káros tetteivel (p.: *kamma*), illetve azok képzetével (p.: *kamma-nimitta*), vagyis az arra utaló jellegzetes, kiemelt képpel (pl. gyilkolás esetén a karddal), avagy láthatóvá válik a következő újraszületése helyének a képze (p.: *gati-nimitta*) (Vism XIV.).

A klinikai halál állapotába jutott haldokló élményeitől különböző tapasztaláshoz vezet a tibeti *közties lét* (t.: *bar-do*) gyakorlatrendszer, amely a halált követően, tehát az agyhalál beállta után kezdődik, vagyis a halál és az újraszületés közötti állapotokat mutatja be. Eszerint a halott (!) először az anyag, szín és forma nélküli alapvető tiszta fénnel (t.: *'od-gsal*) találkozok, és amennyiben arra felkészült vagy a fénnel még az életében találkozott, felismerheti a tudat tiszta természetét és a nirvánába térhet. Ha ez elmarad, a továbbiak során a halott a következő 49 nap során eleinte különböző „formánélküli” (sorrendben: kék, fehér, sárga, vörös és zöld) színeket, majd szivárványt lát, de mindig választhat a tiszta vagy a zavaros fény felé haladás között. A halál utáni átmeneti állapot következő fázisában álmokképekhez hasonló „formált” hallucinációk láthatók, melyekről az életében megfelelő gyakorlatokat végzett illető felismerheti, hogy azok csupán a tudatának illúziói, így ekkor még elérheti a nirvána megtapasztalását. Ennek eredménytelensége esetén azonban a halott vizionálása a harmadik fázisába lép, amikor az újraszületés helyének, a szülőanya méhének a megtalálása történhet meg (AGÓCS 2009).

## 1.7. A megváltozott tudatállapotok

A megváltozott tudatállapotok nem csupán az élet végének extrém helyzeteiben fordulhatnak elő, mert ezeket a szokásos mindennapi élethelyzetek extrémé válása is előidézhetheti. Az efféle extrém helyzeteket számos esetben mesterségesen, mintegy az egyének szokásos életvitelén kívülről idézik elő, legyen szó akár egy-egy közösség rituális eljárásáról, különféle meditációkról, avagy hipnózisról, esetleg pszichoaktív hallucinogén szerekről. Arnold M. Ludwig a széles értelemben vett megváltozott tudatállapotokat kiváltó főbb tényezőket – a pszichedelikus drogok mellett – az alábbiak szerint gyűjtötte össze és tipizálta (LUDWIG 1969):

- *a szenzoros és mozgásos depriváció, illetve az ismétlődő monoton stimuláció* (magányos bezártság; sivatár környezet, mint a tenger, a sarkvidék, a pusztaság; hipnózis; repülőgép pilóták nagy magasságban; extrém unalom; hypnagog és hypnopomp állapotok; alvás és rokon jelenségek, mint az álmodás és szomnambulizmus; kísérletes deprivációs állapot)
- *az érzékek túlterhelése miatt felfokozott mentális állapot, vagy/és mozgásos aktivitás, vagy/és felfokozott érzelm fizikai tevékenységgel, megerőltetéssel vagy e nélkül* (mély érzelmi izgatottság és mentális kimerültség; túlmozgásos transz; megszállottság; samanisztikus vagy profetikus transz törzsi ceremóniákon; tűzjáró vagy orgiasztikus transz; dervis tánc; hosszas maszturbáció miatti transz)

- *a fókuszált vagy szelektív felfokozott figyelmi állapot* (hosszas vigilancia őrségben; buzgó imádkozás; mély mentális elmélyedés egy feladat végrehajtásakor, mint írás, olvasás, problémamegoldás; a figyelem teljes odaszentelése egy dinamikus vagy karizmatikus előadónak; elnyújtott légzés hangjának figyelése; tartós figyelése dobznak, metronómnak vagy sztroboszkópnak)
- *a csökkent, passzív figyelmi állapot vagy relaxáltság* (misztikus, transzcendentális állapotok; passzív meditáció, relaxáció; álmodozás; álmoság; merengés; médium vagy önhipnotikus transz; mély esztétikai élmény; kreatív, megvilágosodott, belátásos állapot; szabad asszociációs állapot pszichoanalitikus terápia alatt; olvasási transz, különösen verssel; nosztalgia; zenetransz a nyugtató altatókba merülve; mély kognitív és izom relaxáció, mint a vízben lebegő napfürdőzés esetében)
- *a szomato-pszichológiai tényezők* (alacsony vércukorszint koplalás miatt; magas vércukorszint; kiszáradás; pajzsmirigy és mellékvese diszfunkciók; alvásmegvonás; túllégzés; narkolepszia; a halánték lebeny lekötöttsége, mint pl. álom állapotok és *deja vu* jelenségek; migrén vagy epilepsziás roham előérzete).

A megváltozott tudatállapotok kiváltásának egyik legsajátságosabb eszköze a meditáció, amelynek jellegzetessége a droghasználattól mentes tudatos gyakorlás. A meditáció egy spirituális útnak csupán egyik – gyakran a legfontosabb – eleme, ráadásul még egy hagyomány egy bizonyos típusú meditációjának is több, egymástól jól megkülönböztethető eljárásokat és élményeket nyújtó szakasza létezhet. Ennek ellenére lehetséges a meditatív élmények megjelenéseit, működését, változásaik jellegzetességeit, illetve az előforduló szabályszerűségeiket tipizálva bemutatni.

## 2. A meditációk vizuális élményei

### 2.1. A meditáció típusai

Noha a meditációk voltaképpen bármely érzékszervi benyomásra épülhetnek, mégis gyakran kapcsolódnak vizuális élményekhez is, illetve a kifejezetten vizuális természetű eljárások is együtt járhatnak egyéb érzékszervi tapasztalással is. A meditáció végzése során a vizuális és egyéb érzékszervi élmények mellett a *kognitív*, tehát érzelmi, orientációs, képzeti, szimbolikus, reprezentatív, konstruktív, rendező, motivációs, illetve reflektív elemek is a meditációs eljárások folyamatába illeszkedhetnek.

A meditációnak rendkívül sokféle módzata létezik és osztályozásuk is több kritérium alapján lehetséges, amelyek közül a jelen írásban a meditációk tipizálásának meghatározó szempontja az intrapszichés dinamikai működési elvek (POROSZ 2007b) figyelembe vétele. Alapvetően kétféle meditációs módszerről lehet beszélni, egyfelől a valamennyi meditációs kultúra gyakorlatában megtalálható „összpontosítás” rendkívül változatos gyakorlatairól, másfelől a Buddha által feltalált „belátás” módszerű eljárásról (POROSZ 2007b; POROSZ 2009).



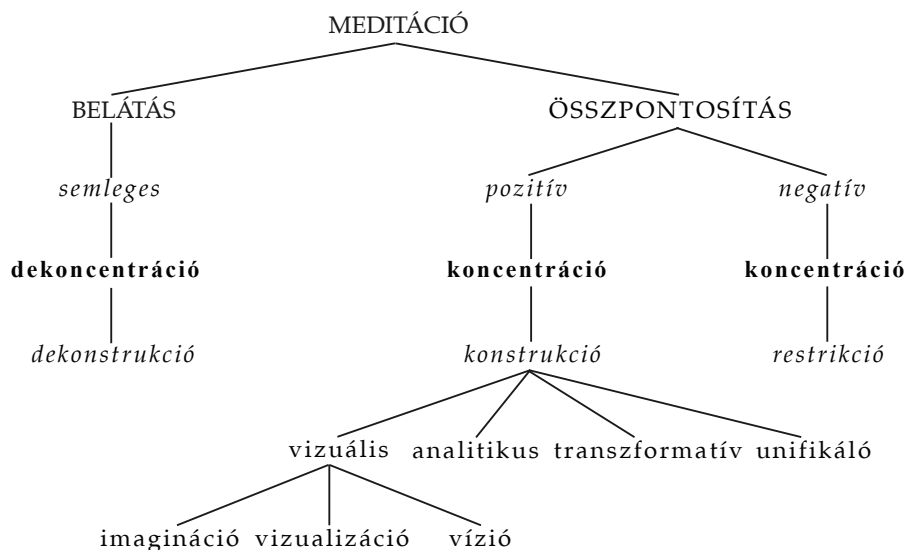
A Buddha „belátás” típusú meditációs gyakorlata „semleges”, *receptív*. Egy kezdeti összpontosítási gyakorlatot követően a figyelem nem koncentrálódik tovább, fókusza nem szűkül, hanem fokozatosan tágul, egyre több mindenre terjed ki, miközben éppen ezért a figyelem intenzitása nem csökken, hanem növekszik. A gyakorló a meditáció tárgyát reflexió nélkül pusztán *decentrált* figyelemmel kíséri, azt mentálisan nem manipulálja, a tapasztaltakra nem reagál, azokat nem elemzi, nem sorolja be, hanem csupán az itt és mostban levő éber figyelemmel tudomásul veszi keletkezésüket, létezésüket és elmúlásukat. Ez a tapasztalás magas fokú figyelem mellett *dekoncentrált*, tehát az érzéki benyomásokra még csak *decentráltan* (a koncentrálás fókuszát váltogatva) sem összpontosít, a tapasztalati mező mindegyik benyomását szűrés és válogatás nélkül egyenlőnek tekinti. Mivel ekkor a sokféle, ám *dekoncentráltan* egyenlő „súlyú” érzéki benyomás miatt a meditációnak már semmilyen benyomáscsoport sem tárgya önállóan, így ez egyfajta magas szintű éber tudatosságú „nem-meditáció” állapotnak is nevezhető. Ennek következtében végül a tapasztaltakra történő mindenféle cselekvésbeli, érzelmi vagy gondolati reakció, asszociáció és értékelés megszűnik, így egyfajta nem-reaktív beállítódás jön létre. Az ilyen *nem-reaktív* élmény strukturálatlan, tehát minden korábbi mentális struktúrát és sémát szétör, ezért a mindennapokban is elvezet a gondolkodási és cselekvési automatizmusok *dekonstruktív* lebontásához, hogy végül olyannak tegye megtapasztalhatóvá a valóságot, amint az van.

Az „összpontosítás” gyakorlatai a meditatív eljárások legszélesebb körű alkalmazási módszereit jelentik. Ezek legnagyobb csoportja a „pozitív” technikák sora, a másik a „negatív” gyakorlási módszer. A „pozitív” meditációs gyakorlatok pozitív jelzője nem értékítéletre utal, hanem arra, hogy a meditáció tárgyát kiemelten a figyelem előterébe helyezik, valamilyen módon kezelik, valahogyan bánnak vele. E módszer legalapvetőbb eljárása a *koncentráció*, az összpontosítás (p., sz.: *samādhi*), azaz a tapasztalási mező, a figyelem körének *szűkítése* és a figyelem *rögzítése* minél kisebb területre (pl. lángra vagy légzésre), minél kevesebb érzékszervi benyomásra. A figyelem terét lehatároló összpontosítás itt nemcsak bevezető technika – mint a semleges eljárásnál –, hanem önálló meditációs módszer. A „pozitív” típusú meditáció jellemző eszköze a mentális *konstrukció*, vagyis valamifajta valóság tudati felépítése. A gyakorló a mentális *manipulációk* (pl. felemelés, forgatás, egybeolvasztás) végzése során többnyire a hagyományok által meghatározott koreográfia szerint cselekszik, miközben az ilyen mentális műveletek közül számos nem is feltétlenül kapcsolódik vizuális élményhez. A vizuális meditációkban is használt, de nem vizuális módszerű műveleti technikák közé tartozik a meditatív racionális fogalmi *analízis*, a tapasztalatok vagy érzelmi affektusok *transzformációja*, esetleg azok *generatív* kiterjesztése, és a meditáció tárgyának úgymond a „lényegi” tulajdonságával (pl. a láng fényével vagy akár egy úgynevezett „végső” szubsztanciával) történő *unió* vagy azonosulás, tehát egyfajta egység-élmény elérése (POROSZ 2009).

Amennyiben a vizuális meditatív konstrukció csupán az *individuális* emléknymokra támaszkodik, és a kezdeti egyéni érzéki benyomásokat vagy érzelmeket elképzelt körülményekbe, *kitalált élethelyzetbe* illeszti, azt *kreatívan* megformálja, strukturálja, tudatosítja, úgy az „*imagináció*” eljárásáról lehet szó. Az imagináló nézőpontja lehet *kívülről*, amikor a „kivetített” képben ön-



magát is kívülről látja a kreált helyzetben, de lehet *egocentrikus* nézőpontú is. Ha a konstrukció során valamely *jelen levő valós* egyéni érzem vagy érzékelési benyomás a *hagyományok által meghatározott képi megjelenítés* formáját nyeri el, akkor vizualizációról beszélhetünk. A „vizualizáció” ezért kettős értelemben is *reproduktív*, hiszen nemcsak az egyén valós élményeit mutatja meg, hanem az egyes kulturális hagyományok strukturált szemléletrendszerének szabályozott egységeit vagy elemeit is, amelyekbe az egyéni élményeket és tapasztalati benyomásokat beilleszti. Az így megjelenő kép lehet egy szimbolikus jelentést hordozó hangsor, szabályok szerint elrendezett vallási szimbólum, ikonográfiai alak, valamilyen „lény”, illetve jól körülhatárolható testi energiapályákat és energiaközpontokat követő testi érzés látásélménye. A vizualizáció főként *egocentrikus* nézőpontú, azaz a *tudatos* képalkotás egyfajta „szubjektív kameraállásból” látja a megjelenített helyzetet, aminek aktív részese is. A meditatív mentális konstrukció harmadik válfaja a *vízió*. A „vízió” spontánul fellépő szokatlan, esetleg több érzékszervi hallucináció (hang, szag, íz, testérzés) által kísért, az álmokhoz hasonló, azonban azoknál fényesebb, színeesebb képi hallucináció, amit egyes esetekben a hagyományok „jelenésként”, a tényleges transzcendens valóság megtapasztalásaként értelmeznek.



1. ábra. A meditáció főbb típusai

Az összpontosítás „pozitív” eljárását önálló módszerként és szélsőségesen gyakorolva a meditációs élmény „negatív” változata érhető el. Ekkor az összpontosítás már említett szűkítő folyamata végletesen *restriktív*. A test, a beszéd és a tudat mozgásának visszafogásával az egyetlen pontra szűkített figyelem nyomán a meditáció tárgya fokozatosan elvonatkoztat mindenféle érzékszervi észleléstől, végül teljesen leáll mindenféle érzékszervi észlelés, leáll a táplálkozás, a légzés, a szívverés, a gondolkodás, leáll minden fizikális és mentális cselekedet, bekövetkezik az ebben az értelemben vett megszűnés (p., sz.: *nirodha*) tetszhalott állapota.

A különféle meditációk az alkalmazás során a legtöbb esetben kiegészítik egymást, kombinálnak vagy éppen egymásra épülnek. A buddhista gyakorlásra az jellemző, hogy amennyiben a törekvő nem kizárólag a „belátás” meditációt végzi, tehát használja a „pozitív” – vagy akár a „negatív” – eljárásokat, úgy azokból kilépve azután mindegyik tapasztalatára mintegy rávetíti, alkalmazza a saját „semleges” módszerét. A gyakorló ezzel a korábbi élményeket átértelmezi, pontosabban inkább minden értelmezéstől mentessé teszi, így számára a valóság olyannak tárul fel, amilyen az valójában.

## 2.2. Vizuális élmények a meditációkban

A meditatív vizuális élmények minden olyan kultúrában ismertek, ahol a meditációnak valamely formáját gyakorolják. Ezen ismeretek többnyire a szóbeli útmutatások és a személyes konzultációk témái, azonban egy részüket bizonyos archaikus szövegek, illetve a későbbi kézikönyvek és kommentárjaik leírták. Közülük az alábbiakban csupán a buddhista tapasztalatok bemutatására van mód. A buddhista meditációk fényélményei meghatározó jelentőségűek a buddhizmus tanainak fejlődése során, mivel döntően hozzájárultak ahhoz, hogy az egyes irányzatok miként alkalmazták a térbeli gondolkodás szemléletét, és erre támaszkodva számukra hogyan vált alapvetővé a vizuális gondolkodás úgy az analitikus filozófiai absztrakció, mint a szimbólumokat felhasználó képi gondolkodás használatakor, illetve végül hogyan vált kidolgozott rendszerre a „fény teológiája” (POROSZ 2014).

### 2.2.1. A Buddha vizuális meditatív élményei

A Buddha a hétköznapi értelemben vett fényt és látást csupán a vizualitás egyik módjának tekintette. Ezen kívül néhány ritka alkalommal szólt a saját meditatív látásélményeiről, valamint a paranormális képességek (p.: *abhiññā*) vízióiról, ugyanakkor a fény metaforikus értelmezését is gyakran alkalmazta abban az értelemben, hogy a tudás fénye legyőzi a sötétséget. Ennek megfelelően a „hús szem” (p.: *maṃsa-cakkhu*) mellett számos más „szem”-ről vagy látásképességről is beszélt (SN 6, 1; MN 26; AN 10, 21; AN 8, 12; MN 77; SN 6, 5; SN 12, 70; DN 1; DN 2; DN 21), amikor is persze a „szem” kifejezés nem csupán a fizikai érzékszervet jelöli, hanem egyfajta látásmódra is utal. A „hús szem” mellett a Buddha többi „szeme” a mindent látó szem (p.: *saṃanta-cakkhu*), a buddha szem (p.: *buddha-cakkhu*), az égi szem (p.: *dibba-cakkhu*) és a Tan szeme (p.: *dhamma-cakkhu*). A „mindent látó szem” értelemszerűen mindent lát, viszont a „buddha szem” azt a tudást jelenti, amelyik ismeri a lények képességeinek alacsonyabb vagy magasabb fokát. Az „égi szem” az a paranormális tisztánlátás (*clairvoyance*), amely más lények tetteit látja. A „Tan szeme” a Tan látása, tudása. Gyakran használt formulában a Buddha tanítását meghallgatónak az előadás végén kinyílik a Tan szeme, vagyis az illető folyamba lépett lesz, és elindul a három alsóbb ösvényen.

A Buddha fenti öt „szeme” mellett a Buddhával egyenrangú megvilágosodást elért Méltó (p.: *arahat*) már a bölcsesség szemével (p.: *paññā-cakkhu*) rendelkezik. Ezeken kívül a vizuális paranormális képességekhez tartozik még a korábbi létformák felidézése (*retrokogníció*), valamint a jövőbelátás (*prekogníció*), tehát a jövőbeni újraszületések ismerete is.

A Buddha sajátos kifejezése a közvetlen tudásra – amikor a dolgokat olyannak lehet látni, mint amilyenek azok valójában – a „tudva-látás” (p.: *ñāṇadassana*). Szerinte a káros befolyásokat csak az pusztíthatja el, aki tud és lát. A látás egyaránt vonatkozik a normális és a paranormális érzékelésre, és a káros befolyásokat csak az ésszerű megfontolás látásával lehet megszüntetni (MN 2). Ennek a tudásnak a forrása a tudati szennyeződések eltávolítása, ezért ennek birtokában elmúlik a dolgokhoz kötődés és ragaszkodás, így elérhető a végső megszabadulás a szenvedéstől (AN 10, 1).

Ennek az útnak a legfontosabb eszköze a mindennapok helyzeteiben is folyamatosan fenntartott éberség készenléte (p.: *satipaṭṭhāna*), ami a „belátás” (p.: *vipassanā*) meditáció módszere. A belátás gyakorlásának kezdeti szakaszában az összpontosítás végzése szükséges, hogy azután a dekoncentrált figyelmű magas szintű éberség kialakulhasson. A Buddha szerint ezt az éberséget a gyakorlás során a mindennapokon túl az „összpontosítás” (p.: *samādhī*) típusú meditációk eljárásaira is alkalmazni szükséges, nehogy annak elért fokozatai végső állomásoknak tűnjenek.

A Buddha megfogalmazása szerint a tudat (p.: *citta*) szennyeződésektől, foltoktól mentes állapota fénylő (p.: *pabhassara*) (AN 1, 9). A szennyezett tudat a megfelelő rendszeres gyakorlással megtisztítható, ellenőrzés alá vonható, és csapongása a meditáció, az összpontosítás során lenyugtatható és egyhegyűvé változtatható.

Mindennek megfelelően a Buddha szerint az összpontosításnak (p.: *samādhī*) négy kibontakoztatási iránya lehetséges (AN 4, 41). Az egyik az elmélyedés (p.: *jhāna*) négy fokán végighaladva az evilági boldogságban tartózkodáshoz vezet. A másik a tudva-látás megszerzését eredményezi, aminek során fény (p.: *āloka*) keletkezik, majd ezt éjjel és nappal megtartva a tudat fénylő lesz. A következő változat az éber figyelem átlátó képességét (p.: *satisampajañña*) váltja ki, amely az érzések, az észlelés és a gondolatok keletkezését, fennállását és elmúlását tudatosítja. Végül a negyedik irány a káros befolyások megszüntetését hozza magával és a személyiség tévképzetét felszámolja.

Az összpontosítás során a fény keletkezésének feltétele a vágy, az ellenszenv és a tompaság legyőzése (AN 4, 198; AN 5, 75). Ez azonban csak hosszas erőfeszítésekkel érhető el. Példa erre, hogy a Buddha a megvilágosodása előtt az összpontosítást gyakorolva ugyan látott fényt és formát, de azok hamar eltűntek. Ennek okát abban találta meg, hogy még számos mentális problémával küszködött, mint amilyen például a kétely, a figyelem hiánya, a tompaság, az izgatottság, a gyengeség, a vágyódás és a félelem. Ezek legyőzésének folyamatában hol csak fényt, hol csak formát látott, viszont amikorra már mindkettőt észlelte, akkor hol csekély, hol mérhetetlen volt a fény és a forma.

Végül is a felülemelkedett egykedvűség megvalósítása segítségével a tudva-látás keletkezett, majd annak tudata, hogy útját befejezte, nem fog többet újraszületni (MN 128).

A Buddha tapasztalata szerint a fény érzékelése csupán a meditatív vizuális élményeinek a kezdete volt, és az élmények három szakaszban követték egymást. A Buddha beszámolója szerint a megvilágosodása előtt eleinte csak (1) fényt (p.: *obhāsa*) látott, azonban amikor (2) fényt és formákat (p.: *rūpa*) is látott, a tudva-látása jobban megtisztult. Később mindehhez még (3) istenségeket is társított, akikkel társalkodott is, és akkor a tudva-látása még jobban megtisztult (AN 8, 64).

A Buddha elmondása szerint a gyakorló az elmélyedés első szintjének – a „*formai*” területnek – a négy fokába merülve képes arra, hogy egy fizikai tárgy belső mentális képzetét (p.: *nimitta*) létrehozza (MN 36; MN 122), amely ily módon ugyan még egy lehatárolt konkrét térben, de már nem fizikai, hanem tudati térben jelenik meg. Ez a belső tudati tér lehet az alapja annak, hogy a meditációs tapasztalás egyes fokain különböző, külső fizikai tárgy észlelésétől már független fény (p.: *obhāsa*) és formák (p.: *rūpa*) láthatók (MN 128), illetve égi formák jelennek meg és égi hangok hallhatók (DN 6). Mindernek következtében e belső tudati képzetek a fizikain túli „tisztá” formák, de nem pusztá pszichikai jelenségek, hanem egyúttal a létesülés, tehát az újraszületés létsíkjai is, ahol a magasabb létsíkok alakot öltött lakói, a magasabbrendű istenségek élnek.

Az elmélyedés első szintjének első fokán a Buddha elmondása szerint a saját testét a tudatában összpontosította és tudatát a testében összpontosította, így egy az elme által teremtet (p.: *manomaya*) másik testet hozott létre, amely boldogabb, könnyebb és sugárzóbb, mint korábban, és ez a teste a Brahmá világokig terjedt (SN 51, 22). Az első elmélyedés második fokán már a fénylő (p.: *pabhassara*) istenségek (csekély fényűek, mérhetetlen fényűek, sugárzó fényűek) világa található, a harmadik fokon a ragyogó (p.: *subha*) istenségek (csekély ragyogásúak, mérhetetlen ragyogásúak, sötétséget beragyogók) világa tapasztalható, végül a negyedik fokon pedig az úgynevezett Tiszta Földek (p.: *suddhāvāsa*) lényei tartózkodnak. Ugyanakkor az elmélyedés második szintjén, vagyis a „*formanélküli*” elmélyedésben létrejövő képzetmentes (p.: *animitta*) tudatösszpontosításkor a tudat számára már nincsen tárgy, a gyakorlás során már nem jelenik meg fényeket, színeket, formát vagy alakot tartalmazó mentális képzet (MN 121).

Amint az látható, a létszintek és a tudatszintek a Buddha szerint nem választhatók el me-reven. Azért lehetséges az érzéki létforma (p.: *kāma-bhava*) világában újraszületni, mivel a hétköznapi érzéki területen (p.: *kāma-dhātu*) léteznek a test, a beszéd és a tudat által végrehajtott ok-okozati hatású karmikus tettek (p.: *kamma*). Hasonló a viszony a formai és a formanélküli újraszületések létállapotai (p.: *rūpa-dhātu, arūpa-dhātu*), valamint az elmélyedés formai és formanélküli szintjei (p.: *rūpa-bhava, arūpa-bhava*) között (AN 3, 76–77). A különböző létformák – vagyis az elmélyedés során megtapasztalt világok és lények – voltaképpen az emberi létforma tudatállapotainak megfelelő állapotok. Így például, ha valaki erkölcstelen és a társadalmi környezete is erkölcstelen, akkor az a félisten-titánok (p.: *asura*) létállapotát éli meg félisten kísérettel. Az a személy, aki erkölcstelen,

de a kísérete erkölcsös, az az istenségekkel (p.: *deva*) kísért titán létformát tapasztalja. Aki erkölcsös, de a kísérete erkölcstelen, az az istenség létállapotában időzik félisten-titán kíséréttel. Végül az istenek létformája istenség kíséréttel azt jelenti, hogy valaki erkölcsös és a társai, a kísérete is erkölcsös (AN 4, 91).

## 2.2.2. Vizuális meditatív élmények a buddhizmus főbb hagyományaiban

### A fények és a lények megjelenése

A Buddha saját beszámolói szerint az éberség gyakorlásának kezdetén, illetve az összpontosítás meditáció magasabb fokain más-más vizuális élményekkel szembesült. Az ilyen jellegű tapasztalatokat később – a buddhizmus kialakulásakor – elsőként a *théraváda* irányzat összefoglalta, és pszichológiai elemzéssel részleteiben is bemutatta.

Szerintük a „belátás” meditáció gyakorlása során az előrehaladást számos jel mutatja, amelyek között az egyik a fény (p.: *obhāsa*) megtapasztalása. Ez a fény egyes szerzeteseknél csak azt a helyet világítja be, amelyen ül, másoknál az egész szobát, megint másoknál az egész kolostort, vagy a környéket, a mérföldekre levő területet, az egész földet, vagy a világokat a legfelsőbb lényekig. Ez a jel azonban a belátás foltjának tekintendő, mivel ha ezeket az élményeket a gyakorló végeredménynek tekinti és itt megáll, akkor azok a továbbhaladás akadályává válnak (Vism XX.). A magas szintű figyelem létrejöttét követően egy vizuális képzet (p.: *nimitta*) tapasztalható, amely azonban nem mindenkinél egyforma. Egyeseknél könnyűséggént jelenhet meg, mint gyapot, mint selyemgyapjú vagy mint léghuzat, másoknál különböző alakú lehet, tehát csillag alakú, kristálygömb alakú vagy gyöngy alakú, ismét másoknál keménység hatású, mint a gyapotmag vagy a keményfából készült szög. A megjelent képzet lehet hosszú, mint a zsinór vagy a fűzér, vagy mint a füstoszlop, de lehet szétterülő pókháló, felhőréteg, lótuszvirág, kerék küllő, holdkorong, napkorong alakú is (Vism VIII.).

A modernkori szerzők a kortárs meditációs mesterek gyakorlatait bemutatva hasonló fényjelenségekről számolnak be. Olyan képzetek megjelenését említik, mint amilyen a forgó tűzijáték, a gyöngy nyaklanc, a gyémánt lánc, a csillagok, a Hold vagy a bolygók fénye, a villám fények, a gyapot, a hulló virágfüzérek, a felszálló füst, a pókháló, az égen úszó felhő, a lótuszvirág, a szekér kereke, a Hold fényudvara vagy a napsugár, esetleg erdők, hegyek, építmények (BYLES 1962). A théraváda irányzat képviselői szerint a belátás meditációban e képzetek a kezdeti összpontosítás eredményei és az éber figyelem fokozódását jelzik, de hosszabb távon végül is mindegyiküket gátló tényezőkként kell felfogni.

Az „összpontosítás” meditáció kezdeti lépései nemcsak a belátás gyakorlásához, hanem másik lehetőségként az elmélyedés első szintjére is elvezethetnek. Ennek során a gyakorlási területekre irányított figyelem nyomán létrejövő mentális képzet a meditáció tulajdon-

képpen tárgy. E képzetnek három szintje létezik: az előkészítő képzet bizonytalan képe, a felfogott képzet eidetikus képe és a képmás képzet. A meditációban elsőként az előkészítő képzet (p.: *parikamma-nimitta*) jelenik meg, amelynek jellegzetessége, hogy az érzékszervi észleléskor tapasztalható kép még nyitott szemmel is bizonytalan. Ez a szint valamennyi gyakorlási terület segítségével elérhető, az előkészítő összpontosítás kezdeti fázisának felel meg. A felfogott képzet (p.: *uggaha-nimitta*) jellegzetessége, hogy eidetikus kép jelenik meg, azaz a képzet csukott szemmel is pont olyannak látszik, mint amilyen nyitott szemmel az érzékszervi észleléskor tapasztalható látvány. Ez a szint valamennyi gyakorlási terület segítségével elérhető, és az előkészítő összpontosítás végső fázisának felel meg. Végül a képmás képzet (p.: *paṭibhāga-nimitta*) a felfogott képzet utáni szinten tapasztalható, amikor a felfokozott figyelmi állapotban megélt nagy jelentőségű élmények különösen élénk és erőteljes vissza-visszatérő, perszeveráló emlékképeihez hasonló rendkívül intenzív kép jelenik meg. A leírások (Vism IV.) szerint 100-szor és 1000-szer világosabb, mint a felfogott képzet; nincs színe és hiányzik a meditációs tárgy eredeti természeti alakja, vagyis inkább idealizálódott másolatként pusztán az összpontosításban levő észlelés teremtménye. A képmás képzet a közelítő összpontosítás meditációs szintjén jelenik meg. Ezt követően a teljes összpontosítás elérésével az első elmélyedés formai szintje következik, ahol már ikonikus alakok, istenségek – elsőként a Brahmá istenségek – jelennek meg.

### A fényélmények manipulációja

Egy ősi Srí Lanka-i meditációs kézikönyv a fent bemutatott gyakorlatokat már nem pusztán spontánul – bár szükségképpen – megjelenő fényélményekkel kísért folyamatként írja le, hanem a tudatos „vizualizáció” manipulatív alkalmazását is az eljárások közé sorolja (WOODWARD 1982). A kézikönyv szerint az előkészítő, a felfogott és a képmás képzet fényjelenségei annak függvényében változnak, hogy mi a meditáció tárgya. Ennek megfelelően a föld elemről meditálva az előkészítő képzet a szentjánosbogárhoz hasonló, a felfogott képzet olyan, mint a reggeli Nap szelíd sugara, a képmás képzet pedig kék és sárga virágokhoz hasonlít. A tűz esetében a három egymásra következő élmény az esthajnalcsillag, az arany szín és a felkelő Nap sugara stb. E gyakorlatok sajátossága, hogy ezeket a fényélményeket először az orrhegyen kell megfigyelni, majd a szívbe, végül a köldökhöz kell vezetni. Amikor a meditáció tárgya a légzés, akkor a tér elem jelenik meg az orrhegynél, és mind a három képzet formájában a fényt fokozatosan el kell távolítani az orrtól egy ujjnyira, majd egy arasznyira és egy könyöknyire. Ekkor a fény különböző színárnyalatú gyöngyfűzérhez vagy virágkoszorúhoz hasonlít. Ezt követően a fényt tovább kell terjesztetni egészen addig, amíg a világot betölti, végül az egész eljárást visszafelé is el kell végezni. Az öt részre tagolt elmélyedés fokaira szintén saját fényjelenség jellemző. Az első olyan, mint a szentjánosbogár, a második a Hold fényudvarához hasonlít, a harmadik elmélyedés a Vénusz fényét idézi fel, a negyedik a Nap fényudvarának látszik, és végül az ötödik elmélyedés fényjelensége a fehér virágra emlékeztet.

Modern szerzők manapság is előszeretettel alkalmaznak ilyen műveleteket a fényjelenségek uralására és kezelésére. Az egyik változat szerint a légzésfigyelésnél keletkező képzeteket – közülük legjobb a fénylő fehér fény, ami megtisztítja a testet – elsőként is a fej méretéig kell kiterjeszteni, majd ezt a fényt a mellkasba kell levinni, és onnan a test minden részére kiterjeszteni. A képzetek felett meg kell szerezni az uralmat, így akaratlagosan végezhetők velük különféle műveletek, mint a kitágítás, az összenyomás, a távolba helyezés vagy közelre hozás. Végül a fényjelenség tetszőlegesen megjeleníthető és eltüntethető (DHAMMADHĀRO 1979).

A vizuális élményt nyújtó meditációk különleges fajtája a „felidézések” nevű gyakorlatsor egyike, a Buddha felidézése (p.: *buddhānussati*; sz.: *buddhānusmṛti*; t.: *sangs-rgyas rjes-su dran-pa*; kínai: *nianfo/guanfo*; japán: *nenbutsu, kanbutsu*). Ez eredetileg a Buddha erényeinek recitálását jelentette, azonban a Buddha iránti hit felerősödésével végül is a Buddha ikonikus ábrázolásainak megszületéséhez járult hozzá (POROSZ 2014). Ennek sajátos ábrázolása a – torinói lepelre emlékeztető – „Buddha árnyéka”. A Buddha „árnyéka” vagy „tükörképe” (sz.: *Buddha bimba* vagy *pratibimba*; k.: *foyingxiang*; j.: *butsu eizō*) a sem valóságos kép, sem illuzórikus ábra, illetve az egyszerre valóságos és illuzórikus kép egyik megjelenítése. A legenda szerint az árnyék-kép eredete az, hogy a magadhai Bimbiszára király a Buddháról egy portrét kívánt adni Rauraka királynak, de az egybehívott festők képtelenek voltak levenni a szemüket a modelljükről, ezért a Buddha az árnyékát a papírra (más változat szerint vászonra) vetette, így a festőknek már csak ki kellett színezniük annak körvonalát (BOGEL 2010).

A Buddha felidezésének gyakorlata csupán az ikonikus mentális képalkotás alapját képezi. Kidolgozottabb változata a „Tiszta Föld” iskolánál az egyes Buddha-aspektusok és birodalmuk, azaz Tiszta Földjeik vizualizációja, aminek kiváló példája az Amitábha („mérhetetlen fény”) buddhát és „Boldogságos” nevű birodalmát rendkívüli részletességgel „felidéz” meditációs szútra (INAGAKI 2003).

A kanonizálódott Buddha-ábrázolások később olyan vizualizációs meditációk kialakításához vezettek, amelyekben a Buddha vagy valamilyen megszemélyesített Buddha-aspektus, illetve más megvilágosodott lényegűek elképzelt alakját a „megvalósítás” gyakorlata során éppoly mentális manipulációknak vetik alá, mint a fentiekben említett fényjelenségeket.

A megvalósítás (sz.: *sādhana*) nevű, mantrák recitációjával és kéztartásokkal (sz.: *mudrā*) kísért eljárás egyik – itt rendkívül röviden vázolt – tipikus menete azzal kezdődik, hogy a gyakorló az üres térben egy lótuszvirágot vizualizál. Lehetséges, hogy abból egy mantra szövege indul ki az óramutató járásával egyező irányú spirál formájában kiterjedve, majd a virágból egy fénylő Buddha, Buddha-aspektus vagy bódhiszattva emelkedik ki. Ezt követően az alak a térbe emelkedik, majd önmagával egy szintre emeli a gyakorlót is, akivel energetikai kapcsolatba lép, energiája egy részét átsugározza rá. Közvetlenül ez után a felidézett alak és a gyakorló egyesülnek: vagy úgy, hogy a gyakorló az energia-aspektusba olvad, vagy előbb a gyakorló a vele szemben levő alakot a saját feje fölé helyezi, majd saját nézőpontja szerinti irányba fordítja, végül a saját testébe vezeti, ami által önmaga a másikká válik. A gyakorlat végén az összes mentálisan felépített képzet visszatér a kiinduláshoz, így az üresség



mindezek végső lényegeként lesz felismerhető. A *sādhana* vizualizációkat gyakran alkalmazó „nagy pecsét” (sz.: *mahāmudrā*) nevű rendszerben a gyakorló önmagát olyan üres formaként is megtapasztalja, amely bármilyen tartalommal képes egyesülni, bármilyen struktúrára vagy mintázatra képes ráhangolódni, így tudata a színtől, formától, létezésről és nem létezésről mentes eredendő tiszta fény élményeként lesz érzékelhető (TASHI 1993; BROWN 2006).

### Az univerzális valóság fényként tapasztalása

Athéraváda irányzat mellett más korai iskolák is említést tesznek a meditatív fényjelenségekről. Közülük kiemelhető a *szarvástiváda* iskola egyik meditációs kézikönyve, amely számos leírásában már a későbbi mahájána, sőt, a tantrikus buddhizmus néhány alapvető gyakorlati elemét is felvonultatja (CHAN 2013). Érdekessége, hogy a fényjelenségek szokásos bemutatása mellett azok sajátos viselkedéséről is beszámol. Leírása szerint a fények a gyakorló testébe áramlanak, azt teljesen feltöltik, majd a világ minden irányába szétszóródnak, azután ismét összegyűlnek, de immár egy mandalát, a világ strukturált diagrammját formázzák. A kozmikus mandalába rendeződő fényjelenségek a lényegüket illetően azonosak a gyakorló testi-energetikai élményeivel.

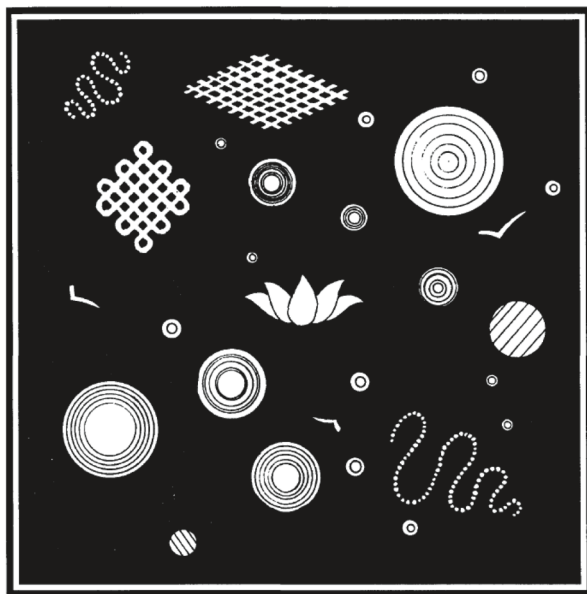
A japán ezoterikus buddhista tanok (j.: *mikkyō*) jellemző sajátossága az elmélyedés és a rituális képalkotás egybekapcsolása. Ebben a képek nem illusztrációi vagy másolatai az égi erőknek, hanem maguk az erők. E vizuális kultúrának a legismertebb típusai a kozmikus mandalák festményei és a hozzá kapcsolódó rituálék. A rituális eljárás a mandala megnézésével vagy megértésével a gyakorlót a testével együtt az univerzum részévé teszi. Az eljárás a kéztartások, a mantra recitációk mellett a vizualizáció (j.: *kansō*, *kannen*) eszközét is alkalmazza. Alapvető rituális forma a beavatás (sz.: *abhiṣeka*; j.: *kanjō*). A rituálé során vannak formák, amelyeket „néznek”, és vannak, amelyeket kezelnek, manipulálnak. A „látás” vagy „tisztánlátás” (sz.: *vipaśyanā*; k.: *guan*; j.: *kan*) a létezés valós természetének megértéséhez vezető út, amely két különféle meditációt jelenthet, a „vizualizációt” és a „látást”. Az elmélyedés vizualizációja (j.: *kansō*) lehet materiális képalkotás (pl. ikon), és lehet immateriális (*eidetikus*) forma képzése (BOGEL 2010).

A tibeti tantrikus buddhizmus is a tudat és a valóság fényként (sz.: *prabhāsvara*; t.: ‘*od-gsal*) történő különböző megtapasztalási lehetőségeiről szól. Közülük az „idő kereke” (sz.: *kālacakra*; t.: *dus-kyi ‘khor-lo*) gyakorlás célja a halál és a születés megtisztítása, majd transzformálása (DHARGYÉY 1985). Ami ezeket megtisztítja, az a Buddha három teste, amely így ösvénnyé válik. Az úton haladás során a gyakorló megvalósítja a három buddha-test (abszolút természet, energia minőség, anyagi megtestesülés) hasonmását, amelyek ugyanolyan természetűek, mint a valódi buddhatestek. Ahogyan a halál után az elemek feloldódnak és tiszta fény tapasztalható, majd ezt a köztes lét szakasza követi, végül a születés avagy a fogantatás, úgy a meditatív gyakorlás állomásai hasonlóak. Az elemek fokozatosan feloldódnak, majd az üresség és a Buddha abszolút természetű „Valóság-testével” (sz.: *Dharma-kāya*; t.: *chos-*

*sku*) történő azonosulás tapasztalható. Azok számára, akiknek ez elérhetetlen, a köztes léttel megfigyelhető energetikai „Öröm-test” (sz.: *Sarībhoga-kāya*; t.: *longs-sku*) megtapasztalása lehetséges. Akiknek még ez is elérhetetlen, azok a Buddha anyagilag megtestesült „Átváltozás-testének” (sz.: *Nirmāṇa-kāya*; t.: *sprul-sku*) élményében részesülhetnek. Ez a vizualizációval a belső energiavezetéseket is használó meditatív folyamat minden főbb lépésénél ugyanolyan fényjelenségeket mutat, mint amilyenek a haláltól az újrászületésig tartó folyamat során is megjelennek. A gyakorlat megfelelő végzésekor az előrehaladás meghatározott sorrendű négy nappali és hat éjszakai jele lesz látható, amelyek olyanok, mint a füst, a délibáb, a szentjánosbogár, a vajlámpa lángja, a tűz, a Hold, a Nap, a sötétség, a villámlás és a kék csepp. Ezt követően a kék csepp közepében egy hajszál vastagságú fekete fonal jelenik meg, amely makulátlan fénysugarakat bocsát ki. E fonal közepében az „Öröm-test” Vadzsraszattva formájában látható, akit mandalájában körül vesz a kísérete és a három világ. A gyakorló a cseppet és a fekete fonalat testének középső energiacsatornájában, az „idő csatornájában” az égi szemével láthatja. Itt a végső és változatlan tudat az „idő” és a módszer, ami minden akadályt megszüntet, míg a három világ határtalan jelenségei a „kerék” és a bölcsesség, így a tudat és a jelenségek egysége az „idő kereke” (NORSANG 2004).

A tibeti jóga néven is ismert Nárópa hat jogagyakorlatának (t.: *Nāro chos-drug*) eszközei a belső hő (t.: *gtum-mo*; sz.: *caṇḍālī*) fejlesztése, az illúzió-test (t.: *sgyu-lus*; sz.: *māyā-deha*, *māyā-kāya*) gyakorlata, az álom-jóga (t.: *rmi-lam*; sz.: *svapna*), a tiszta fény (t.: *'od-gsal*; sz.: *prabhāsvara*), a halál utáni átmenet köztes létének (t.: *bar-do*; sz.: *antarābhava*) és a tudat másik testbe helyezésének (t.: *pho-ba*; sz.: *saṃkrānti*) gyakorlatsorai. Ezek végzése során az előrehaladás jeleiként, amikor a gyakorló az öt elem energiáját összegyűjtve azokat testének középső energiacsatornájába vezeti, az éjszakai és a nappali módszerek fényélményei tapasztalhatók, mint amilyen a füst, a délibáb, a szentjánosbogár, a lámpaláng, a nem-született üresség fénye, a Hold, a Nap, a villámlás és a szivárvány, a Nap és Hold együtt, illetve egyes esetekben még fényfoltok és szikrák is megjelennek (EWANS-WENTZ 1934/1958; MULLIN 2005). A ragyogó fény megtapasztalását célzó tiszta fény (t.: *'od-gsal*) gyakorlatrendszer a tudat tiszta természetének eléréséhez vezet, amikor a tudat fényes, fogalmakon túli terében a tudat és az érzéki tapasztalás jelenségei egységben jelennek meg, a tudat a kettősségen túli állapot értelmében véve üres, azaz a meditáció következtében olyan fogalmi dualitásoktól válik mentessé, mint például a szubjektum és objektum, a szenvedés és a megszabadulás a szenvedéstől.

A meditatív fényjelenségek szempontjából kiemelt figyelmet érdemel a „nagy beteljesülés” jelentésű *dzogcsen* (t.: *rdzogs-chen*; sz.: *mahāsandhi*, *mahāsaṃpanna*) iskola (NAMDAK 1993; LONGCHEN 1996; REYNOLDS 1996; NAMKHAI 2000; WANGYAL 2000; DOWMAN 2010). Meditációinak első lépése az „elvágás”, a „trekső” (t.: *khregs-chod*) gyakorlása, vagyis az eredendő tisztaság belátása és fenntartása, ami stabilizálja az egyént az alapvető természetes állapotban, amennyiben az üresség valóságát nem duálisnak érti meg. Erre építve a „közvetlen átkelés”, vagyis a „tögal” (t.: *thod-rgal*; sz.: *vyutkrāntaka*) ön-tökéletes spontán jelenlétet elérő gyakorlatai következhetnek. Ezek végrehajtásához szükséges megérteni, hogy a hétköznapi élet látomásai csupán illúziók és képzeletbeliek, ugyanis e gyakorlatban is számos látomás jelenik meg.



7. kép. Tögal szimbólumok (Forrás: WANGYAL 2000)

A *tögal* gyakorlása negyvenkilenc napos sötétben töltött elvonulással történik, vagy a Nap, a Hold, illetve az ég bámulásával. Ezek lehetővé teszik a víziók spontán megjelenését a térben. A szenvedés létforgatagához (szanszára) kötődő karmikusan tisztátalan látomások és a tiszta látomások is a jelen-tudat (t.: *rig-pa*; sz.: *vidyā*) energiájának kivetülései a külső térbe. Ami az egyénen kívüli manifesztációnak tűnik a külső térben, az valójában a belső térben létezik. A belső tér belső jelen-tudata végül is azonos a külső térben megjelenő víziókkal. A belső tér nem más, mint a szívben levő üregben a belső fény (t.: *nang-'od*; sz.: *antarajyoti*), ami az egyén saját energiájának része, az egyén eredeti állapotának saját sugárzása. A fizikai szív üregéből a belső fény a *ka-ti* nevű átlátszó vagy fehér vezetéken halad, majd a testet a fizikai szemem keresztül elhagyja, ezzel a belső fény kívülre vetül.

E látomások fejlődésének négy fázisa van: (1) a mustármag méretű kis fénygömb (t.: *thig-le*; sz.: *tilaka, bindu*), vagy láncolatá összefűződő alakzatainak a felbukkanása, melyek kívülről jövőeknek tűnnek, és vízeséshez hasonló intenzív mozgásokat produkálnak; mindenütt szivárványszerű színes fényeket, fehér pontokat, kör alakú szivárványokat lehet látni a térben, amelyekből később a csillagszerű többi fényjelenség származik; (2) a látomás nagyobb és fényesebb lesz, mozgása lelassul és leáll, ezáltal a fénygömbben szivárványok, örvénylő szivárvány körök és istenségek láthatók, valamint előfordulhatnak ún. „textuális” víziók, vagyis különböző betűk jelenhetnek meg; (3) a látomás még nagyobb lesz, a fénygömbben betűk, valamint a békés és a haragvó istenségek és mandaláik láthatók; ekkor megszűnik a különbség a belső és a külső, az objektum és a szubjektum között, a külső világ egésze *lumen naturale* fényként látható, ezért megérthető, hogy minden külső létező belső lényege a fény, ami anyagi tárggyá válik; végül (4) valamennyi forma, istenség vagy mandala víziója

megszűnik, így a látomások visszaoldódnak a természetes állapotba, és mivel lényegüket illetően ezek üresek, feloldódnak a tulajdonságok nélküli eredeti állapot ürességébe, ahonnan származnak; ekkor minden dualisztikus fogalom, egyáltalán a fogalmiság megszűnik; ennek az állapotnak az elérésével a test tiszta fény-testté válik, és a fény szivárvány-testének megvalósítása következik.

A fénygömb (t.: *thig-le*) víziójának fejlődése a gyakorlónál a fent említett négy fázisban történik, melynek végcélja és eredménye a szivárvány-, vagy fény-test. A szivárvány-test (t.: *'ja'-lus*; sz.: *indracāpa-kāya*) a halálkor érhető el a *trekcsö* gyakorlattal. Ekkor az egyén fizikai teste alkotóira bomlik, és tiszta sugárzó energiává válik, csupán a haját és a körmöket hagyva hátra. A folyamat általában hét napig tart, miközben a test fokozatosan zsugorodik.

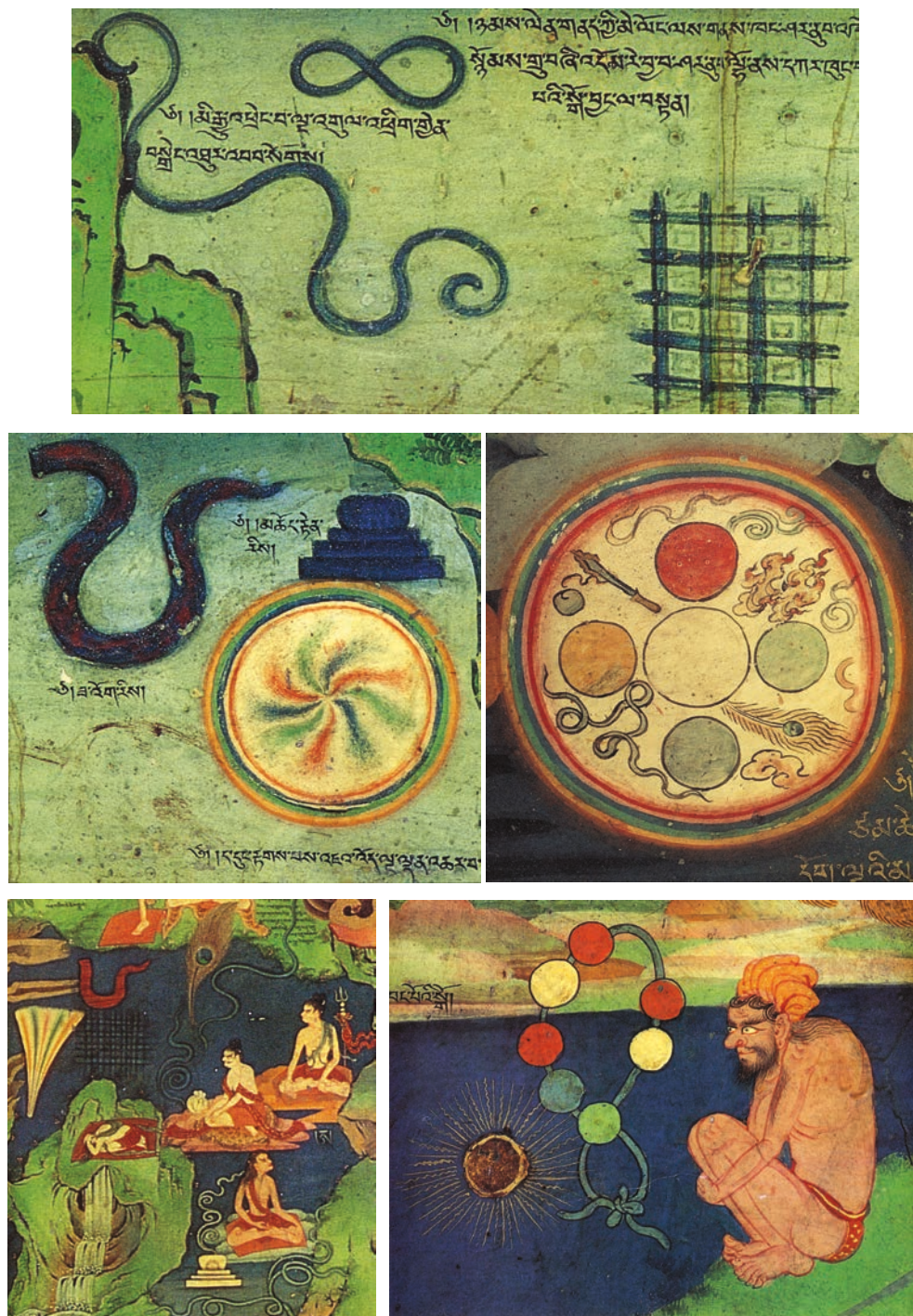
A *tögal* gyakorlattal megvalósítható fény-test (t.: *'od-lus*; sz.: *prabhā-kāya*) szintén azt jelenti, hogy a durva fizikai test tiszta sugárzó energiává válik, vagyis ezen megfordítás, visszafordítás (t.: *ru-log*) során az anyagi test fizikai elemei a megfelelő színű fénybe oldódnak, és az ég dimenziójában jelennek meg, így a gyakorló a saját eredeti feltételeibe oldja magát. A nagy áthelyezés (t.: *'pho-ba chen-po*) hasonló folyamatai szintén a *tögal* gyakorlattal járhatnak, de nem szükségszerűen a halál folyamatában.



8. kép. Példák a *tögal* víziókra. A 20. század eleje. (Forrás: Royal Library's Oriental Collection, Koppenhága)

A dzogcsen gyakorlataiban világosan megkülönböztetik a vizualizációt a spontán vízióktól. A „vizualizáció” (t.: *dmigs-pa*; sz.: *prabhāva*) a tudat működésének kreatív folyamata, amikor a tisztátalan karmikus látomások tiszta látomásokká, konkrét valóságokká transzformálódnak, amikor a gyakorló istenséggént vizualizálja magát a mandala tiszta dimenziójában. A „vízió” (t.: *snang-ba*; sz.: *āloka*) azonban a tudat dimenzióján túl van, vagyis mindannak a tisztátalan vagy tiszta, megfigyelt és megfigyelő jelenségnek a dualitást meghaladó integrációja vízióval, ami az elmélyedés során spontánul felmerül. Ez nem a tisztátalan tisztává transzformálása, mert minden itt és most tiszta, ahogyan éppen van, vagyis spontánul tökéletesek, mert a tudat természetének manifesztációi, a tudat kimeríthetetlen energiájának potencialitásai.





9. kép. Falfestmény részletek a Dalai Lámák templomának titkos szobájában (Forrás: BAKER – LAIRD 2000)



10. kép. Falfestmény részlet a Dalai Lámák templomának titkos szobájában (Forrás: BAKER – LAIRD 2000)

### 2.3. Az entoptikai jelenségek modellje

Mivel a meditáció a megváltozott tudatállapotoknak csupán az egyik lehetséges típusa, ezért felvethető, hogy vizuális élményeinek mélyebb megértését segítheti az egyéb megváltozott tudatállapotokban előforduló hasonló jelenségek viselkedésének a megismerése. A vizuális jelenségek működésének összehasonlítására kiváló eszköznek kínálkozik az entoptikai jelenségek modellszerű vizsgálata.

A görög eredetű „entoptika” kifejezés jelentése: a „látáson/szemen belül” (*entosz*: „belül”; *opszisz*: „látás”). A kifejezést a 19. század óta hagyományosan a vizuális észlelés szemen belül keletkezett fiziológiai vagy patológiai változásaira alkalmazták. Az entoptikai jelenségek így nem azonosak a hallucinációkkal, vagyis nem mindegyikük hallucináció.

Az „entoptika” kifejezést ettől eltérő jelentéssel, vagyis a szemtől a látóidegen át a látókéregig terjedő látórendszer egészén belül bárhol keletkező szemképrázások, víziók vagy hallucinációk megnevezésére elsőként a látomásokat kutató C. W. Tyler alkalmazta egy cikkében (TYLER 1978). Az e szóval megnevezett jelenségek vizsgálata ugyanakkor csak egy évtized múltán került ismét a középpontba J. D. Lewis-Williams és T. A. Dowson munkássága nyomán (LEWIS-WILLIAMS – DOWSON 1988).

Ők az entoptikai jelenségeket megkülönböztették a hallucinációktól, mivel a *geometriai min-áztatokat képező entoptikai jelenségek* a látórendszerből származnak, és vagy a szemgolyó fizikai stimulálása nyomán keletkező entophthalmikus *foszfének*, szemképrázások, vagy a szemgolyó mögötti területről származó *formaállandók*. Ehhez képest a hallucinációk nem rendelkeznek alappal az optikai rendszer valódi szerkezetében, lehetnek valamennyi érzékszervvel tapasztalhatók, kulturálisan meghatározottak és ikonikus képek, tehát például állatokat, testi és lelki élményeket tartalmaznak (LEWIS-WILLIAMS – DOWSON 1988). A neuropszichológusok által is jól ismert gyakori élmények a szomatikus hallucinációk, melyek során a törzs és a végtagok megnyúlnak vagy megrövidülnek, plusz ujjak, lábak vagy karok érzékelhetők, és gyakran fájdalmas szúró-hasogató érzések tapasztalhatók (LEWIS-WILLIAMS 2002). Adott esetekben a már amputált végtagok fantom fájdalma is előfordulhat.

Az egész testet elöntő, vagy a nemi szervre, illetve a gerinc vonalára lokalizálódó energia-áramlások szintén e különleges, a szokásos hétköznapiól eltérő testi élményekhez tartoznak.

Lewis-Williams és Dowson felismerték, hogy a módosult tudatállapotokban megjelenő geometriai mintázatok egyetemleges és állandó formák, amelyek az élményt kiváltó módszerektől, valamint a kultúráktól és a történelmi koroktól függetlenül lényegében ugyanúgy mutatkoznak meg és viselkednek. Ez a közös neuropszichológiai alapot feltételezhető felismerés támasztékot nyújthat a drogok, a tudatosan előidézett és megélt megváltozott tudatállapotok, a paleolitikus kori sziklaművészet régészeti leletei és a néprajzi művészeti analógiák alaposabb megértéséhez. A megváltozott tudatállapotok megértésének érdekében egy a látórendszerben formálódott képekre támaszkodó modellt dolgoztak ki.

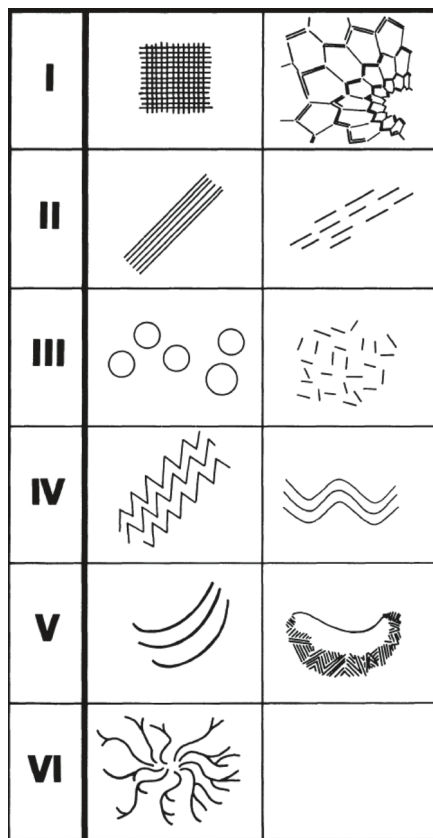
Modelljük három komponensből áll (Lewis-Williams – Dowson 1988):

- az entoptikai jelenségek tipizálása
- az észlelés feletti uralom elvei
- a megváltozott tudatállapotok alakulásának fázisai.

Szerintük az entoptikai jelenségekhat alapvető típusú változat szerint csoportosíthatók:

- I. Egyszerű rácsozat vagy továbbfejlődött változatai.
- II. Párhuzamos vonalak.
- III. Korongok és kis pettyek.
- IV. Cikkcakk vonalak (szögletesek vagy hullámosak).
- V. Egymásba fonódó láncívek, amelyek külső íve szaggatott cikkcakktól alkothat.
- VI. Vékony „spagetti” vonalak.

Ezek az entoptikai jelenségek formaállandók, univerzálisak, fehéren izzó, vibráló, mozgó, forgó, és néha megnövekedő mintázatok. A formáknak ezek a mozgásai szabályszerűségeket mutatnak, és végső soron hét alapelv szerint rendeződhetnek alakzatokba.



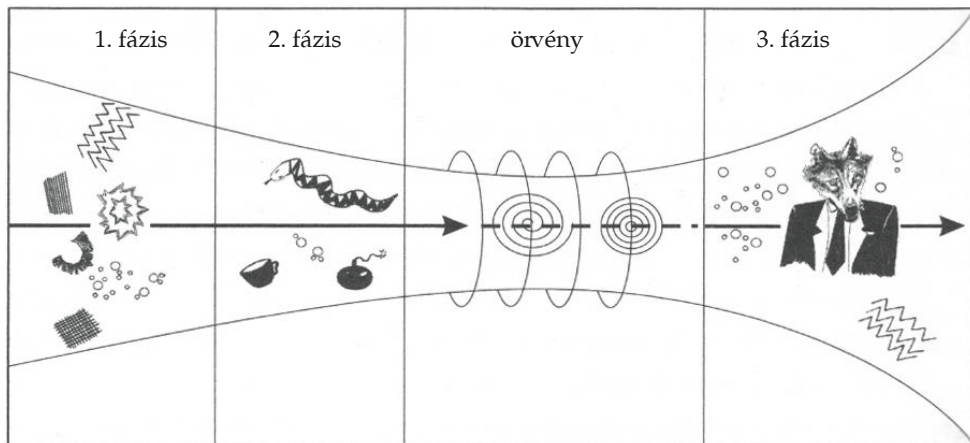
11. kép. Az entoptikai élmények típusai  
(LEWIS-WILLIAMS – DOWSON 1988 alapján)

Az első alapelv a replikáció avagy *másolás*, azaz a hat alapforma valamelyikének a megismétlődése. A második alapelv a *fragmentáció*, vagyis amikor az entoptikai jelenségek kisebb részekre töredeznek, mint a rácsozat létrává válásakor. A következő az előbbivel ellentétes irányú *integráció* mozgása, amikor pl. a rács egyesül a cikkcakk vonalakkal. Ezek mellett előfordulhat még a formák *egymásra vetülése*, valamint a *mellérendelődés*, vagyis a formák egymás



mellé helyeződése, és a *megkettőződés*, amikor a forma megkettőzött képek sorozatává alakul, mint például a görbék koszorú láncolatává válásakor. Végül az entoptikai jelenségek viselkedése lehet az *elforgatás*, amikor a képek a látótérben forognak (LEWIS-WILLIAMS – DOWSON 1988).

Az entoptikai jelenségekre jellemző geometriai alakzatok nem csupán egymással kombinálódó műveletekre képesek a fentiek szerint, hanem ezek mellett a megváltozott tudatállapotok egyik fázisaként is tapasztalhatók. Lewis-Williams és Dowson a képek alakulásainak három fázisát különböztették meg. Az *első szakasz* pusztán az entoptikai jelenségek tapasztalása nyitott vagy csukott szemmel. Az ekkor érzékelhető képek a külső térbe kivételül látszanak, viselkedésük tudatosan nem befolyásolható, színük a legkülönbözőbb változatú lehet, és gyakran a látómező közepén levő világos fény elfedi a periférikus képeket. A *második szakaszban* az alany megkísérel jelentést adni az entoptikai képeknek, azaz ikonikus formává dolgozza azokat. A harmadik szakaszhoz haladva először egy átmeneti állomásban a kép megváltozik, egy örvény vagy forgó alagút tapasztalható, ami az alanyt körül veszi, és ami az észlelési információkat kizárja. Az ekkor tapasztalható képek az első spontánul keletkezett ikonikus képek, melyek az örvényt eltakarják, és ezzel utat engednek a további ikonikus képeknek. Ezekhez a képekhez gyakran erőteljes érzelmi tapasztalás is társul. Az ezt követő *harmadik szakaszban* növekszik a kép életszerűsége, és miközben a kép immár ikonikus, az entoptikai geometrikus forma is fennmaradhat. E szakaszban az ikonikus képek egymással akár bizarr alakokat produkálva kombinálódhatnak.



12. kép. Az entoptikai jelenségek fázisai (Forrás: LEWIS-WILLIAMS – PEARCE 2005)

A három fázis fenti leírása egyfajta ideáltipikus modell, így nem feltétlenül e szerint következnek egymásra. Előfordul, hogy az első után a harmadik következik, vagy az első kimarad, esetleg az első szakasz képei átfedik a harmadik szakasz ikonikus képeit, netán csupán az első szakasz látható, a többi nem. Ezek a fázisok ezért inkább kumulatívak, mintsem szekvenciálisak. A három fázis meglelte a meszkalin és az LSD használatakor a leginkább egyértelmű. Az ikonikus hallucinációk viselkedése, kapcsolódásuk és viszonyuk végül is ugyanazzal a hét elvvel írható le, mint ami az entoptikai jelenségek műveleteire is jellemző (LEWIS-WILLIAMS – DOWSON 1988).

### 3. A meditatív vizuális élmények működési mechanizmusai

#### 3.1. A fiziológiai megközelítés

A nyitott szemmel végzett meditációk kézenfekvő és gyakran alkalmazott formája „összpontosítás” típusú, vagyis egy bizonyos kiválasztott külsődleges meditációs tárgy folyamatos figyelemmel kísérése. Ebben az esetben a cél elsősorban az összpontosítottság és a figyelmi szint növelése, melynek fokát az jelzi, hogy mennyi ideig sikerül a tekintetet és a figyelmet a kiválasztott tárgyra rögzíteni. A külsődleges tárgy segítségével végzett meditáció látási folyamata a figyelem alacsonyabb szintjein megegyezik a hétköznapi látás esetén találhatóval. Hétköznapi szinten normálisan a szemem keresztül a fényerő, a szín, a mélység, az irány és a mozgás ingerei érkeznek a látótelepben (*thalamus*) levő látási központokon, az oldalsó térddestesten (*corpus geniculatum laterale*) és a talamusz hátsó pólusán (*pulvinar*) áthaladva a nyakszirti (*okcipitalis*) lebenyben található elsődleges látókéreghez, ahonnan az elsődleges feldolgozást követően két fő pálya indul a homloklebeny (*frontalis*) teljes képet létrehozó kérgé felé. A nyakszirti (*okcipitalis*) kéregből induló, a cselekvésirányításban részt vevő, mindenekelőtt a mozgásra és a mélységre vonatkozó információkat feldolgozó, a tárgyak helyét meghatározó útvonal a fali (*parietalis*) lebenyben levő látókérgi területeken keresztül érkezik a homloklebenyhez (O – P pálya). A nyakszirti kéregből induló, a tárgy leírásával foglalkozó, főként az irány és a szín információit feldolgozó útvonal a halántéki (*temporalis*) lebeny látókérgi részein keresztül jut a homloklebeny kérgéhez (O – T pálya). Ha választani kell, vajon egy tárgy mozgására vagy színére irányítjuk-e a figyelmünket, akkor a színre irányuló figyelem esetén a színészleléssel foglalkozó területek válnak aktívabbá, viszont a nem figyelt mozgással foglalkozó területek gátlás alá kerülnek, és megfordítva. Ugyanakkor a fizikai tárgyra irányított hosszantartó meditatív figyelem-összpontosítás magasabb szintjén a tárgyat letapogató mikro-szemmozgások megszűnnek, így a meditáció tárgyának hétköznapi szinten szokásos kognitív feldolgozási folyamata, a fogalmi besorolás menete a kezdeti szakaszban megakad (AUSTIN 1998). A gyakorló például nem „lángot” lát, hanem színeket és formát, vagyis az érzékelés a tárgy fizikai tulajdonságainak megragadására redukálódik.

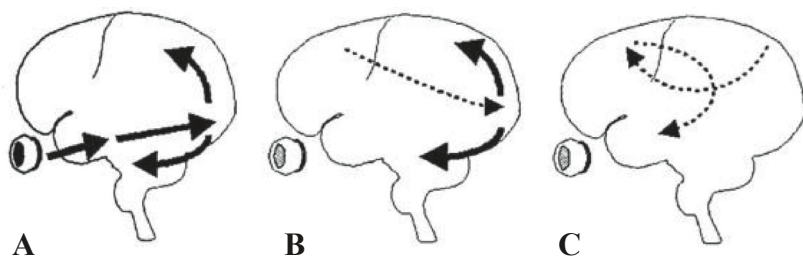
Amikor a meditáció során a figyelem akaratlagosan egy pontra irányul, akkor ebben a folyamatban a homloklebeny mozgatóközpontjai is szerepet játszanak, amennyiben az onnan leszálló rostok a híd (*pons*) retikuláris rendszerébe jutnak, melynek sejtnyúlványai a szemmozgató izmok agytörzsi magjába érve a megfelelő irányba állítják be a szemet. Ezzel egy időben a retikuláris rendszer izgalmi (*arousal*) állapota növekszik. Egyes vallási szimbólumként kezelt meditációs tárgyak, mint például a geometrikus alakzatú *jantrák* és *mandalák*, vagy a geometrikus elrendezésű, de emberalakos ábrázolású tekercsképek, másként *thankák* – különösen, ha a szimbolikus jelentéseket színek is hangsúlyozzák – már az érzelmi folyamatokat is aktiválják a limbikus rendszerben. Míg a mandulamag (*amygdala*) mellett elhelyezkedő hippocampusz feltérképezi az érzékelt látványt és összeveti azt a korábban tapasztalt hasonló benyomásokkal, addig a szemből a talamuszba jutó érzékek a hippocampusz aktivitására reagáló mandulamagba is érkeznek, mely a látványt egy (többnyire kellemes) kísérő érzelmi jeggyel ruházza fel. Minél intenzívebb érzelmi hatásról

van szó, annál nagyobb a mandulamag izgalmi állapota. A mandulamagból egy idegpálya vezet az agytörzsbe, ahol *noradrenalin* termelődik, ami áthatja az agytörzset, a limbikus rendszert és az agykérget, így általánosságban fokozza az agy reakciókészségét.

A különböző agyterületek elektromos stimulálásával végzett vizsgálatok eredménye szerint (AUSTIN 1998) az egyszerű, elvont, elemi *geometria*i alakzatokból álló képi hallucinációk az elsődleges vizuális mező, a nyakszirti lebeny ingerlését követően keletkeznek. Az összetett, *ikonikus* dolgokat, élőlényeket a nyakszirti és a halántéklebeny közös (*occipito-temporalis*) területén vagy más asszociációs területeken végzett ingerlés után lehet látni. A hallucinációk megjelenésének fiziológiai folyamata érthetőbbé válik azáltal is, ha a látás működésének gátló folyamatait kísérjük figyelemmel. Az elsődleges látóközponti kéreg folytonos túlingerlése a retinán megőrzött kép stabilizálásával a szokásosnál több impulzust juttat a talamusz oldalsó térdestestének (*corpus geniculatum laterale*) magjához, ahol egy negatív visszacsatolós mechanizmus kezd működésbe lépni, mely gátló hatást fejt ki a vizuális üzenetek irányába, így egy, a külső fényhatásoktól blokkolt üres, de nem teljesen fekete vizuális mező jön létre. Normális esetben a nyakszirti kéreg gátolja a kéreg alatti látásközpont oldalsó térdestest magját, ami által olyan gátló mechanizmus működik, amely az emlékezet kapcsolási köreit korlátozza, azonban ha e gátló mechanizmus sérülés következtében hiányzik, akkor a hallucinációk számára szabaddá válik az út. Az eddigiek alapján tehát az valószínűsíthető, hogy az elmélyült összpontosító meditáció nyomán e gátló mechanizmus működése a normálistól eltérővé válik, ezért a létrejött üres mezőben víziók jelenhetnek meg.

A meditáció során jelentkező képi hallucinációk forrása nem külső inger által keltett stimulálás, hanem a tudaton, illetve az agyon belüli események folyamánya. Ezek a képzeti fellángolások az agyban rendszerint a halántéklebeny mélyén a hippocampusban történhetnek, ugyanis a formákra és a térbeli megismerésre emlékezés szempontjából döntő hippocampus és az érzelm számára fontos mandulamag (*amygdala*) elektromos stimulációja mentális jelenségeket ébreszt. A hallucinatív képek keletkezésének kezdetét keresve segítség lehet az az orvosi tapasztalat, mely szerint a halántéklebeny – különösen a jobb halántéklebeny kérgének – elektromos ingerlése képi hallucinációkhoz vezet, mégpedig rendszerint a kezdeti ingerlés befejeződése *után* beálló nyugalmi fázisban.

A csukott szemű vizualizációs meditációk alatt a képzelet nemcsak konstruktíve képet alkot, hanem a térben megjelenő képzetrel különböző műveleteket is végrehajt. Az ábrázolás, letapogatás, közelítés, távolítás, forgatás, kitágítás, összenyomás, ráhelyezés, belefoglalás, egybeolvadás stb. műveletei kapcsán felmerül a kérdés, hogy a látási képzelet során ténylegesen mely agykérgi területek aktiválódnak, vajon azok az agyi területek és mechanizmusok működnek-e, melyek a tényleges fizikai térben történő vizuális manipulációk alatt is aktívak? Az egyik válasz szerint ugyanazok az agyterületek aktívak, mint a fizikai látás során, csak éppen nem azonos sorrendben; azaz először egy magasabb agykérgi központból érkezik utasítás az elsődleges látókéreg mozgósítására, ahonnan a normális látási folyamatnak megfelelően (az O–T és az O–P pályán) a magasabb látási központok felé halad az információ. A másik nézet szerint a PET-vizsgálatok éppenséggel azt mutatják, hogy nem ugyanazon agykérgi területek aktiválódnak, mint a normális látás során, mert az alacsonyabb látókérgi területek – köztük az elsődleges látóközpont – nem lépnek működésbe, csupán a magasabb szintű feldolgozást végző területek, melyekhez a látási képzelet során működésbe lépett egyéb agykérgi aktivációk is társulnak (GULYÁS 2002).



13. kép. Látás és képzelet. „A”: a normális látás útvonala; „B”: a képzelet útvonalaról alkotott első nézet; „C”: a második nézet illusztrációja (Forrás: GULYÁS 2002)

A vizuális meditációkhoz gyakran társul intim vagy ritualisztikus környezet, szimbolikus alakokkal és színekkel alátámasztott érzelmi kapcsolat, valamint hangok kiejtése és a testtartással, illetve kéztartással kifejezett kinesztetikus megerősítés. A meditáció kontextusa az ismétlések során olyan érzelmi állapotot teremt, amely magának a képnek az emlékezetben rögzítését, a kontextuális kódolást segíti elő, így a meditáció eljárása alkalomról-alkalomra nagyobb hatásúvá válhat. Más oldalról az is megállapítható, hogy a kevésbé ritualisztikus meditációkban a képekkel történő képzeletbeli eljárás során hiányzik a tényleges fizikai térben végzett manipulációk alkalmával meglevő mozgásos és az azzal járó proprioceptív, kinesztetikus, egyensúlyi információ. Azonban, amint azt a *virtuális térben* végzett manipulációs kísérletek mutatják, ez a helyzet a mentális (tér)képkészítő folyamatokat nem hátráltatja, sőt, a mozgásos és egyensúlyi információ hiánya hosszú távon még inkább jobban is ösztönzi a pusztán mentális műveletek használatát (KÁLLAI – LÁBADI – OSVÁTH – MAKÁNY – KARÁDI 2004; KÁLLAI 2004).

A „belátás” meditáció összpontosító szakaszában az eredményes előrehaladás egyik gyakran emlegetett nagyhatású jele egy mindent betöltő *fehér fény hirtelen felvillanása*. Ez esetben az ébrenlét és az alvás közötti átmeneti szakaszhoz hasonló jelenségről lehet szó. Az álomnélküli alvás idején az oldalsó térddestest magjának alacsony a tüzelési rátája, viszont a deszinkronizált agyhullámú álom állapotába zuhanás kezdetekor az agytörzs mélyén levő acetil-kolin (ACH) sejtek által ingerelt oldalsó térddestest sejtei kisülnek, ami hirtelen egy mindent elborító fehér fény élményét adja (AUSTIN 1998). Ezt a fényt gyakran a „megvilágosodás fényének” gondolják, miközben a tényleges kialakulás, vagyis a nirvána a buddhizmus szerint ekkor még nem feltétlenül érkezett el. A fényjelenségek észlelése, az elragadtatás, a nyugalom, a fokozott éberség, a tiszta észlelés megtapasztalásai a gyakorlás további menetében jelenhetnek meg, azonban csak ál-nirvánaként értékelhetők (GOLEMAN 1998). A minden szenvedéstől mentes, az újraszületések folytonos körét már megszakított nirvánikus állapotra a nyugati kultúrában a 19. századi fordítók és kommentátorok nyomán jelenleg is szívesen használják a „megvilágosodás” kifejezést, de a nirvána elérését kifejező szó a Buddha eredeti megnevezése szerint a „felébredés” (p., sz.: *bodhi*). Ugyanakkor a fehér fény megtapasztalása esetén a buddhizmusban is számos metaforikus értelmezés társul az élményhez.

### 3.2. A módosított entoptikai modell

A meditatív fényjelenségek idegéletteni értelmezése meglehetősen óvatossággal kezelhető csupán, hiszen az elektromos ingerléssel kiváltott hallucinációk véletlenszerű reprodukciók. Közülük számos akkor sem ismétlődik, ha ugyanazzal az elektródával ugyanazon a helyen történik a későbbi stimulálás, míg más esetekben pedig egy adott élmény a stimuláció után spontánul visszatér (AUSTIN 1998). Ha a fentiekből nyerhető is információ arról, hogy a meditatív képpalkotásokban vélhetően mely agyi területek játszhatnak szerepet, mindez arra nem ad választ, hogy egyáltalán mi váltja ki az egyes területek aktivitását. Az egyes agyterületek aktivitása és a megjelenő hallucinációk közötti korreláció még nem feltétlenül jelent oksági viszonyt is.

Viszont úgy tűnik, hogy a meditációkban előforduló vizuális élmények – ha ugyan nem is a kiváltó tényezőknek a mibenléte, de – megjelenésének és viselkedésének szabályszerűségei az entoptikai neuropszichológiai modell alapján megfelelőképpen értelmezhetők. A meditációk kezdeti összpontosító fázisaiban is feltűnnek bizonyos geometriai mintázatok, láthatók lehetnek örvénylő fényjelenségek, amelyeket ikonikus alakok megjelenése követhet, miközben a geometrikus képek is fennmaradhatnak. A meditatív képek kombinációja, spontán viselkedése vagy tudatos manipulációja szintén leírható az entoptikai jelenségek működési elveivel. Mindez azt feltételezné, hogy ugyanazok a működési mechanizmusok érvényesülnek a különféle megváltozott tudatállapotok, mondjuk a meditációk és a drogok hatásai következtében. Talán egy szűkebb értelemben vett megközelítés számára ez az értelmezés elégséges lehet, azonban figyelemre méltó, hogy ebből a szempontból nem látható a különbség a hallucinációk és a víziók között. A kérdés ezért az, hogy a meditatív élmények magyarázatára kielégítő lehet-e, ha a hallucinációk analógiájára kezelik azokat?

A buddhizmus különböző irányzatai alkalmasint eltérő megfogalmazásokban, de egyetértenek abban, hogy a válasz a *pszichoenergetikai* működési mechanizmusok megértésében rejlik. A buddhizmus számára nem a megtapasztalt élmények tartalma (a „mi?”), például a konkrét alakzat válik lényegessé, hanem az a folyamat vagy annak a mechanizmusnak a formai működése (a „hogyan?”), ami ezeket az élményeket előállítja. Akár egyfajta elme által teremtetett (p., sz.: *manomaya*) testről vagy éppen energia-testről szólnak, akár meghatározott útvonalú energiavezetékek működését említik, minduntalan felmerül az a gondolat, hogy ezek a megtapasztalható élmények voltaképpen a tudat megnyilvánulásai. A víziókban spontánul megjelenő, változatosságban rendkívül gazdag kínálatú fények, alakok és színek a hagyományok szerint teljesen egyéni tartalmak, az adott személyiség egyedi sajátosságaiból erednek. Viszont szerintük a tudat – és ezért az energiák természete – lehet hétköznapi, szennyezett, és lehet megtisztított, így az érzéki benyomások is ennek függvényében különböznek egymástól. Fiziológiai vagy neuropszichológiai nézőpontból mondható, hogy ugyanaz a mechanizmus – bármit is neveznek meg ekként – működik a hagyományok értékítélete szerinti negatív hallucinációk esetében, mint a pozitívak megtapasztalásakor, de úgy tűnik, ezen a ponton még nem lehet megállni. Ez az értelmezés önmagában még nem elegendő annak megértéséhez is, hogy a hagyományok határozottan megkülönböztetik a téves valóságképet nyújtó hallucinációtól a valóságot feltáró víziókat. Mindez csupán szubjektív önáltatás lenne?

A több ezer éves hagyományok tapasztalatai alapján az látszik igazolhatónak, hogy a személyiség bizonyos működési mechanizmusai kétféle irányba is tudnak hatni. Többek között ezt mutatja a történeti Buddha számos megfogalmazása is, amelyek szerint az egyes üdvtanilag pozitív vagy negatív értékű mentális élmények adott esetben ugyanazon pszichés működési mechanizmusok eredményei. Így például bármennyire is végső célnak tekinthető a szenvedést kiváltó kondicionáló befolyások, a késztetések, a drive-ok elhagyása, ennek eléréséhez előbb az úgynevezett negatív késztetésekről a pozitív irányú motivációkra kell váltani. Ehhez hasonlóan, a Buddha elmondása szerint hét évnyi hiábavaló törekvését követően, a saját megvilágosodása előtt akkor ért el a pszichikai fordulóponthoz, amikor felismerte, hogy nem kell félnie a boldogságtól, azt nem aszketikusan kerülnie vagy elvetnie kell, hanem annak alantas és káros formája helyett az üdvtanilag pozitív típusát kell megtapasztalnia, mert különben e nélkül továbbra is beleragad a szenvedés világába. Ezt a tapasztalatát olyannyira alapvetőnek vélte, hogy azt másoknak többször is megfogalmazta útmutatásként.

Emellett a Buddha alapvető gondolataihoz tartozik az észlelési folyamatnak az az értelmezése, amely szerint az érzéki benyomások kognitív feldolgozása során a keletkező képzetek és fogalmak nem egyszerűen megjelennek, hanem kiterjednek, megsokszorozódnak, asszociációkkal szaporodnak, így ezzel a konstruált világgal végül is a szenvedés egyik forrásává válnak (POROSZ 2000; POROSZ 2013). A Buddha szerint ezért az a feladat, hogy ezektől a kiterjesztésektől (p.: *papañca*) dekonstruktív eljárással meg kell szabadulni, ami által például egy fizikai fájdalom ugyan érezhető, de az nem válik a gondolati kiterjesztéssel szenvedéssé. Ugyanakkor a Buddha a tanítói tevékenysége során nem csupán gondolati fogalmi rendszert használt, de számos esetben logikailag érvelt, vagy a hasonlatok képzeteit is segítségül hívta.

Szintén ezt a kettősséget alkalmazta a későbbi buddhizmus is, amely – a Buddhától eltérően – egyre nagyobb súlyt fektetett a „pozitív” meditációk konstruktív elemeinek a gyakorlására. A tantrikus buddhizmus kifinomult rendszerében már rendkívül kidolgozottan alkalmazzák azt az eljárást, amellyel a különböző negatívnak tekintett érzelmi affektusok negatív tartalmától (a kategorikus affektusoktól) megszabadulnak, de azt pozitívvá cserélik, miközben megőrzik és tudatosan használják a működési mechanizmusnak azt a formáját (a vitalitás affektust), amely a „negatív” tartalmú affektust is működtette. Például a „harag” tartalomnak a mechanizmusa formailag az „eltávolítás, leválasztás”, viszont ezt a mechanizmust továbbra is működtetve a gyakorló elérheti az érintetlenséget az érzéki világtól, eljuthat a ragaszkodástól mentességhoz. Ugyanígy megtörténhet az is, hogy az agresszió dinamikus energiává, tetterővé transzformálható (Bővebben lásd: POROSZ 2007b; POROSZ 2009).

A buddhizmus szerint még a köztes lét vagy a meditációk látomásai is lehetnek tiszták vagy tisztátalanok, miközben a működési elvük egymással és az illúziókkal (pl. délibáb) is közös, mert mind egyfajta káprázat, varázslat (sz.: *māyā*, t.: *sgyu-ma*) eredményei. Mégis, mi akkor a különbség köztük? Mitől függ az egyiknek negatív, míg a másiknak pozitív értékelése? Mit jelenthet az, hogy a pozitív minősítésű vízió a tényleges valóság megtapasztalásához vezethet?



A hagyományok tapasztalatainak eredményeképpen az állapítható meg, hogy a hallucinációktól eltérően a meditatív vizuális élmények és víziók megjelenésével járó gyakorlás során

- (1) jelen van egyfajta magas fokú éber figyelem,
- (2) lezajlik egyfajta *megtisztulás*,
- (3) a gyakorló a *nem materiális örömök* felé fordul,
- (4) megtörténik a *személyiség transzformációja*,
- (5) a tudat *magasabb szintű organizátor* lesz,
- (6) növekszik a személyiség *integratív* működése.

Az intenzív figyelmi éberségű tudatosság nem csupán az élmény átélésének intenzitását fokozza, hanem ezalatt egyúttal a vizuális tapasztalatok iránti reflektív viszony kialakulását is eredményezheti. Ezzel megteremtődik az alapja annak a megtisztulási folyamatnak, amelynek során az éber figyelmet akadályozó korábbi „durva” ösztönkésztetéseket és affektusokat enyhítik, csökkentik, szublimálják vagy éppen eltávolítják, leválasztják a szelfről. Ennek nyomán a személyiség „szubtilisebb” örömforrások felé fordul, amelyek egy részét a meditatív élmények nyújthatják. A személyiségnek ez az átalakulása együtt jár egy új életforma kialakításával, a mindennapi élet átszervezésével. A tudat organizátor szerepe is magasabb szintűvé válik, vagyis az intrapszichés működések, a késztetések és az érzelmi affektusok megmaradó vagy átalakult módozatai a személyiség konfliktusmentes részeivé válnak. A személyiség identifikációjában túllép a partikuláris egyéni testi-mentális nézőpontra, és ennek révén spirituális közösségekkel, eszményekkel vagy elvekkel, esetleg a megtapasztalt szubtilisebb élményekkel történő azonosuláshoz jut el. A személy koherenciájának tágabb szerveződése egyben átélhetővé teszi az immár kozmikus táguló környezetével meglevő integrációt, amelyben az egyén és a világ nem áll konfliktusosan szemben egymással.

A Maslowtól kölcsönzött hasonlattal élve ekkor a hétköznapi szint egyfajta „fennsík élmény”, míg a meditatív állapot „hegycsúcs élmény” (MASLOW 1970). A viszonylag rövid ideig tartó „csúcselemény” meghaladja a mindennapok szokásos dichotóm tapasztalását, tárgy és alany partikularitását, így a tapasztalásban nem maradnak elemei az objektivitásnak és a szubjektivitásnak fogalmi struktúrák, tér és idő kategóriák, reflektivitás vagy más vonások formájában. Ehhez képest a „fennsík élmény” még mindig magaslat, viszont a reflektivitás keretein belül egyesíti a mindennapit a partikularitás meghaladásának élményével, az időben mulandót az időn kívülivel, tehát a hétköznapi is a csúcs nézőpontjáról érzékeli, illetve hétköznapi szinten teszi megélhetővé a csúcseleményt.

A hallucinatív és a meditatív élmények ezen különbségei nyomán az az értelmezés adódik, hogy bár az alapvető működési mechanizmusok azonosak, azonban a fentiekben felsoroltakat képviselő vagy legalább azok irányába mozdító meditatív vizuális élmények minősülhetnek pozitívnak vagy tisztának, míg az ezekkel ellentétes hatásúak negatívnak,



tisztátalannak. Ráadásul a beszámolók és leírások szerint a vizuális élmények szintjén ennek megfelelően a pozitív irányba ható benyomások fényesek, míg a negatív hatásúak inkább sötétek, tompák.

Az eddigiekre tekintettel célszerűnek látszik Lewis-Williams entoptikai modelljének a pontosítása, kiegészítése. Az eredeti elképzelés a fent bemutatottakon túl tartalmazza azt a megközelítést is, amely a tudatos éber és problémaorientált gondolkodástól a tudattalan világáig terjedő spektrumban írja le a tudat lehetséges – bár nem feltétlenül bekövetkező vagy egymásra épülő – szokásos hétköznapi állapotait:

éber gondolkodás – álmodozás – hypnagog állapotok – álmodás – tudattalan.

Ugyanakkor ez a mintázat már a hallucinációk értelmezésének érdekében is korrekcióra szorult, így ugyanennek a spektrális beosztásnak megfelelően egy alternatív, felfokozott élelenségű befele irányuló útvonal megfogalmazása is szükségessé vált (LEWIS-WILLIAMS 2002):

ébergondolkodás – álmodozás – entoptikai jelenségek – képi megmunkálás – hallucinációk.

A meditatív állapotok beillesztése céljából további kiegészítés hajtható végre a modellen, amely egy újabb – nem szükségképpen egymásra következő fázisokból álló – alternatív útvonalat vázol fel a hallucinációkat a meditációktól elválasztó fentebb bemutatott különbségek figyelembe vételével:

éber gondolkodás ——— imagináció – entoptikai jelenségek – vizualizáció – víziók  
                                   — álmodozás – entoptikai jelenségek – képi megmunkálás – hallucinációk  
                                   — álmodozás – hypnagog állapotok – álmodás – tudattalan

E tudatműködések formai vonásaira összpontosítva megállapítható, hogy az azonos spektrumba eső tudatállapotok azonos vagy nagyon hasonló mechanizmusok alapján írhatók le. A képzelet álmodozásának egyéni fantázia konstrukciói a már jól ismert képi elemeket kombinálják, miközben esetleg akár spontán folyást is engedhetnek a képek átalakulásának, váltakozásának. Amint az látható volt, a meditatív imagináció az egyéni fantáziavilág ehhez hasonló, de tudatosabb és célirányosabb mozgósítása. Az entoptikai jelenségek geometriai alakzatai és a hypnagog élmények spontánul jelennek meg és viselkedésük akaratlagosan nem befolyásolható, függetlenül attól, hogy milyen tényező váltotta ki azokat. Ez tapasztalható az „összpontosítás” meditáció kezdeti fázisaiban, illetve ha kizárólag a „belátás” gyakorlatát végzik. Az álmodás, az entoptikai jelenségek ikonikussá alakítása és a meditatív vizualizáció egyaránt olyan tapasztalatokkal végzett vizuális műveletek, amelyeknek valós (testi, érzelmi, energetikai vagy fény) élmények az alapjai, és amelyek közül a legtudatosabban végrehajtott manipuláció a vizualizáció. Végül a tudattalan spontánul fellépő és akaratlagosan nem befolyásolható működése párhuzamba állítható a hallucinációt eredményező mechanizmussal, amivel rokon a vízió, amennyiben a külső inger itt is hiányzik, és a megélt élmény a tényleges valóság benyomását kelti, miközben a geometriai mintázatok itt is fennmaradhatnak.

A buddhizmus szerint annál tisztább egy vízió, annál inkább a tényleges valóságot mutatja meg, minél kevésbé szennyezett, vagyis minél tökéletesebb a virtuális gondolati és képzeleti kiterjesztések dekonstruktív lebontása. Ennek teljes végrehajtásakor már nem csupán a kiterjesztés és azok működésének megmerevedett sémái és automatizmusai törnek szét, hanem már egyáltalán a tudat működése is megszűnik.

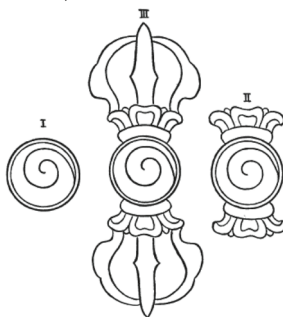
### 3.3. A potencialitás elve

A nyugati pszichológia a tudat kondicionált működését sok szempontból részletesebben feltérképezte, mint a buddhizmus. Ezekre az esetekre vonatkozóan éppen az automatikussá vált kondicionáltság miatt érvényes lehet annak a tudományos módszertani követelménynek a teljesítése, hogy a vizsgált tudati események számtalanszor és mindig ugyanúgy megismételhetők legyenek. Viszont a buddhista pszichológia a tudat kondicionálatlan állapotait jobban ismeri és alaposabban feldolgozta, mint a nyugati pszichológia, bármennyire is idegen vagy furcsa (metaforikus, szimbolikus) nyelvezetet használ is olykor ennek leírására. Ezekben az esetekben azonban éppen a deautomatizált kondicionálatlanság miatt a tudat ezen állapota nem állítható elő újra meg újra tetszőlegesen a vizsgálat számára.

A tudat buddhista vizsgálata során nem csak azt kérdezik: „Hogyan működik a tudat?” A tudat természetét valójában azon kérdésre adott válasz figyelembe vételével értik meg: „Hogyan *nem* működik a tudat?” A meditatív gyakorlatok során ugyanis találkozni lehet azzal az állapottal, amikor hétköznapi értelemben véve nincsen tudati esemény sem a tárgyra irányultság – az *intenció* –, sem a tudatállapotok minőségei – a *qualia* – formájában. Amikor a tudat nem figyeli, nem vizsgálja a tudat működését, de arra sem törekszik, hogy ne vizsgáljon, azt a csan/zen buddhizmus „nem-tudat”-nak (k.: *vu-hszin*, j.: *mu-sin*), a tibeti dzogcsen hagyomány „jelen-tudatnak” (t.: *rig-pa*) nevezi. A „nem-tudat” nem a gondolkodás vagy a cselekvés alanya, és nem is megragadható tárgya. Ez a beállítódás már mindenféle reflexión túlra vezethet, amikor a dualizmus, a reflexió és a kondicionáltság valamennyi formája megszűnik. Mivel ekkor végül is gyakorlatilag bármely kondicionáló befolyás és késztetés megengedett, ugyanakkor egyik sem képes befolyásoló, késztető hatást kiváltani, ezért ezt a helyzetet a tudat *nem kondicionált* határtalan állapotának is szokás nevezni. Ugyanakkor a buddhizmus a hétköznapi életben nem törekszik a reflektivitás teljes feladására, csupán az én-képzet téves identifikációit számolja fel, ezért a nem-tudat „csúcsmélysége” a mindennapokban „fennsík élményként” fenntartható.

Mindebből az következik, hogy a tudati események értelmezési mezeje nem más, mint a tudat „nem működése”. Ekkor a tudat „nem működése” egyfajta vonatkozási pont a tudatműködések számára, ahogyan például a papír fehérsége és a szóközők is azok a betűk, a szavak számára. A tudat nem működése mint vonatkozási pont azonban nem valóságos vagy képzeletbeli alakzat, hanem az események megjelenésének, viszonyba kerülésének szabályszerűségekkal, autonóm törvényszerűségekkal leírható *lehetősége* (Bővebben lásd: POROSZ 2007a).

Míg a konvencionális szemlélet számára érvényes a *horror vacui*, a buddhizmus fő célja az ürességnek mint gyakorlati lehetőségnek itt és most történő megélése. A tudat a határtalan nyitottság tereként nem csupán potencialitás, hanem egyben a nyitottság által lehetővé tett dinamizmussal „megtöltött” is. A potencialitást mint univerzális elvet a tantrizmusban szimbolikusan gyakran ábrázolják örvényként, illetve a kör középpontjából kiinduló spirálként, amelyből a valóság alakzatai kibontakoznak. Ennek képi megjelenítése lehet a *Kālacakratantra* rendszerében használatos kozmikus mandala (POROSZ 2014), vagy a tudat hatalmi erejének gyémánt jogarként szimbolizált megjelenítése, amelyből a létező világ polarizáltsága kibomlik (GOVINDA 1966).



14. kép. A potencialitás csíracseppjéből kifejlődő lótvuszvirág és a gyémánt jogarként ábrázolt poláris létezés kibomlásának három fázisa (Forrás: GOVINDA 1966)

Ebben az esetben az örvény szerepének és helyének értelmezése a fentiekhez képest megváltozik, hiszen az örvény immár nem egyszerűen az entoptikai formák komplex ikonikus formákká változásának átmeneti fázisa, hanem valamennyi jelenségnek, így a geometriai entoptikai élmények felbukkanásának is eredendő alapja.

Mindezzel kapcsolatban számos félreértésre adhat okot a buddhizmus nyelvhasználati módja, amely gyakran metaforákkal fejezi ki magát, hiszen ha a metaforákat szó szerint értik, akkor az eredeti gondolat helyett egy másik felfogás adódik (POROSZ 2010; POROSZ 2013). A tudat „fénylő” vagy „fény” jellegű természetének kifejezése esetében érdemes megfontolni, hogy egyfelől valóban bizonyos meditációk során megtapasztalt vizuális élmények megfogalmazásáról lehet szó. Másfelől az átvitt értelmet nézve a metaforák kulcsjelentését kell megtalálni. A fény metaforájában a fénynek más dolgokat megvilágító, a dolgok valódi természetét feltáró, ezzel egyúttal a mások felé irányuló „aktív” jellegzetessége fejeződik ki, így a szó a tudat statikus entitásként történő értelmezése ellen hat. Mindezeket tekintetbe véve a tudat „eredendő” tisztaságára, illetve a tudat megtisztíthatóságára vonatkozó megfogalmazások sem időbeli kifejezések. Nem arra utalnak, mintha a múltban létezett volna a tudat szennyeződés nélküli állapota, amely azután beszennyeződött és az eredeti állapot visszanyeréséhez most e szennyeződéseket el kell távolítani, hanem voltaképpen arra a potencialításra történik bennük utalás, hogy a „tudat” a hétköznapi káros késztetettségek szennyeződésétől – tulajdonképpen a kondicionáltság állapotától – különválasztható, és így a kondicionálatlan állapot elérhető. Ez az állapot nem ontológiai kiindulópont vagy végpont, hanem közvetlenül itt és most bármely tudatpillanatban rendelkezésre álló lehetőség.

## Rövidítések

|      |                         |
|------|-------------------------|
| AN   | <i>Aṅguttara-Nikāya</i> |
| DN   | <i>Dīgha-Nikāya</i>     |
| MA   | <i>Madhyamakāvatāra</i> |
| MN   | <i>Majjhima-Nikāya</i>  |
| PP   | <i>Prasannapadā</i>     |
| SN   | <i>Saṃyutta-Nikāya</i>  |
| Vism | <i>Visuddhimagga</i>    |

## Irodalom

- AGÓCS 2009. Agócs Tamás (ford.): *Tibeti halottaskönyv. A bardó útmutatás nagykönyve*. Budapest: Cartaphilus Könyvkiadó.
- AUSTIN 1998. Austin, J.H.: *Zen and the Brain. Toward an Understanding of Meditation and Consciousness*. Cambridge, Massachusetts/London, England: The MIT Press.
- BAKER – LAIRD 2000. Baker, I. A. – Laird, T.: *The Dalai Lama's Secret Temple. Tantric Wall Paintings from Tibet*. New York: Thames and Hudson.
- BLOM 2010. Blom, J. D.: *A Dictionary of Hallucinations*. New York – Dordrecht – Heidelberg – London: Springer.
- BOGEL 2010. Bogel, Cynthia J.: Contemplations and Imagery: Issues Relevant to Ancient Japanese Esoteric Buddhist Icons, Ritual Practice, and Cultural Contexts. In: *Pacific World*, 3/12, 191–222.
- BROWN 2006. Brown, D. P.: *Pointing out the Great Way. The Stages of Meditation in the Mahāmudrā Tradition*. Boston: Wisdom Publications.
- BYLES 1962. Byles, M.: *Journey into Burmese Silence*. London: Allen and Unwin.
- CHAN 2013. Chan, Yiu Wing: *An English Translation of the Dharmatrāta-Dhyāna-Sūtra* (T. 15, no. 618) – *With Annotation and a Critical Introduction*. Hong Kong: The University of Hong Kong.
- DHAMMADHĀRO 1979. Dhammadhāro, Ajaan Lee: *Keeping the Breath in Mind and Lessons in Samādhi*. Rayong, Thailand: Buddha Dharma Education Association Inc.
- DHARGYEV 1985. Dhargyev, Geshe Lharampa Ngawang: *A Commentary on the Kālacakra Tantra*. Dharamsala, India: Library of Tibetan Works and Archives.
- DOWMAN 2010. Dowman, K. (ford.): *Maya Yoga. Longchenpa's Finding Comfort and Ease in Enchantment*. Kathmandu, Nepal: Vajra Publications.

- 
- EWANS-WENTZ 1934/1958. Ewans-Wentz, W. Y.: *Tibetan Yoga and Secret Doctrines or Seven Books of Wisdom of the Great Path*. London: Oxford University Press, Inc.
- FISH 2009. Fish, W.: *Perception, Hallucination, and Illusion*. New York: Oxford University Press, Inc.
- GARFIELD 1974. Garfield, P.: *Creative Dreaming*. New York: Ballantine Books.
- GOLEMAN 1998. Goleman, D.: *Különleges tudatállapotok a buddhizmusban*. Budapest: Buddhista Misszió.
- GOVINDA 1966. Govinda, L. A.: *Grundlagen tibetischer Mystik. Nach den esoterischen Lehren des Großen Mantra OM MAÑI PADME HÜM*. Zürich–Stuttgart: Rascher Verlag.
- GULYÁS – KOVÁCS – VIDNYÁNSZKY 2003. Gulyás Balázs – Kovács Gyula – Vidnyánszky Zoltán: A vizuális tudat. In: Pléh Csaba – Kovács Gyula – Gulyás Balázs (szerk., 2003), In: *Kognitív idegtudomány*. Budapest: Osiris Kiadó, 619–649.
- GULYÁS 2002. Gulyás Balázs: Vizsgálhatók-e tudatos és nem tudatosuló agytevékenységek funkcionális képző eljárásokkal? In: Vizi E. Szilveszter – Altrichter Ferenc – Nyíri Kristóf – Pléh Csaba (szerk., 2002): *Agy és tudat*. Budapest: Books in Print Kiadó, 61–92.
- INAGAKI 2003. Inagaki, Hisao (ford.): *The Three Pure Land Sutras*. Berkeley, CA: Numata Center for Buddhist Translation and Research.
- KÁLLAI – LÁBADI – OSVÁTH – MAKÁNY – KARÁDI 2004. Kállai János – Lábadi Beatrix – Osváth Anikó – Makány Tamás – Karádi Kázmér: A téri reprezentáció különböző szintjei valós és virtuális térben. In: László János – Kállai János – Bereczkei Tamás (szerk., 2004): *A reprezentáció szintjei*. Budapest: Gondolat Kiadó, 31–43.
- KÁLLAI 2004. Kállai János: *A téri tájékozódás és a szorongás*. Budapest: Janus/Gondolat.
- KLÜVER 1928/1966. Klüver, H.: *Mescal and the Mechanisms of Hallucinations*. Chicago: University of Chicago Press.
- LABERGE 1986. LaBerge, S.: *Lucid Dreaming: The Power of Being Awake and Aware in Your Dreams*. New York: Ballantine Books.
- LEWIS-WILLIAMS 2002. Lewis-Williams, J. D.: *The Mind in the Cave*. London: Thames and Hudson.
- LEWIS-WILLIAMS – DOWSON 1988. Lewis-Williams, J. D. – Dowson, T. A.: The Signs of All Times: Entoptic Phenomena in Upper Palaeolithic Art. In: *Current Anthropology*, 29, 201–245.
- LEWIS-WILLIAMS – PEARCE 2005. Lewis-Williams, J. D. – Pearce, D.: *Inside the Neolithic Mind*. London: Thames and Hudson.
- LONGCHEN 1996. Longchen, Rabjam: *The Practice of Dzogchen*. Ithaca, N. Y.: Snow Lion Publ.
- LUDWIG 1969. Ludwig, A. M.: Altered States of Consciousness. In: Tart, C. T. (szerk., 1969): *Altered States of Consciousness. A Book of Readings*. New York: Wiley & Sons.
- MASLOW 1970. Maslow, A. H.: *Religion, Values and Peak Experiences*. New York: Viking.

- MOODY 1975. Moody, R.: *Life After Life*. New York: Bantam.
- MULLIN 2005. Mullin, G. H.: *The Six Yogas of Naropa. Tsongkhapa's commentary entitled A Book of Three Inspirations: A Treatise on the Stages of Training in the Profound Path of Naro's Six Dharmas, commonly referred to as The Three Inspirations*. Ithaca, N. Y.: Snow Lion Publications.
- NAMDAK 1993. Namdak, Lopon Tenzin: *Heart Drops of Dharmakaya. Dzogchen Practice of the Bon Tradition*. Ithaca, N. Y.: Snow Lion Publications.
- NAMKHAI 2000. Namkhai, Norbu Cshögyal: *The Crystal and the Way of Light. Sutra, Tantra and Dzogchen*. Ithaca, N. Y.: Snow Lion Publications.
- NAMKHAI 2002. Namkhai, Norbu: *Álomjóra és a természetes fény gyakorlata*. Budapest: Kristály Alapítvány.
- NORSANG 2004. Norsang, Gyatso Khedrup: *Ornament of Stainless Light: An Exposition of the Kālacakra Tantra*. Boston: Wisdom Publications.
- PARISH 1897. Parish, E.: *Hallucinations and Illusions. A Study of the Fallacies of Perception*. London: Walter Scott.
- POROSZ 2000. Porosz Tibor: *A buddhista filozófia kialakulása és fejlődése a théraváda irányzatban*. Budapest: A Tan Kapuja Buddhista Főiskola.
- POROSZ 2007a. Porosz Tibor: Mit csinál a szél, amikor nem fúj? A „tudat” terei és idői. In: Mund Katalin – Kampis György (szerk., 2007): *Tudat és elme. A XIV. Magyar Kognitív Tudományi Konferencia előadásai*. Budapest: Typotex, 103–134.
- POROSZ 2007b. Porosz Tibor: A meditáció pszichodinamikájának alapjai. In: *Keréknymok*, 2, 119–141.
- POROSZ 2009. Porosz Tibor: Szubjektív tudomány – objektív tudás. Kognitív folyamatok a meditációban. In: Csörgő Zoltán – Szabados Levente (szerk., 2009): *Szubjektív tudás – objektív tudomány. A XVI. Magyar Kognitív Tudományi Konferencia publikációinak gyűjteménye*. Budapest: A Tan Kapuja Buddhista Főiskola Kelet-Nyugat Kutatóintézete – L' Harmattan, 126–149.
- POROSZ 2010. Porosz Tibor: A buddhista pszichológia és gyakorlati alkalmazása Nyugaton. In: *Mentálhigiéné és Pszichoszomatika*, 11/2, 85–113.
- POROSZ 2013. Porosz Tibor: A Buddha nyelvhasználata az antik nyelvértelmezések középútján. In: *Keréknymok*, 7, 41–74.
- POROSZ 2014. Porosz Tibor: Rejtett dimenziók a buddhizmus vizuális gondolkodásában. In: *Keréknymok*, 8, 109–152.
- REICHEL-DOLMATOFF 1975. Reichel-Dolmatoff, G.: *The Shaman and the Jaguar: A Study of Narcotic Drugs among the Indians of Colombia*. Philadelphia: Temple University Press.

- 
- RÉVÉSZ 1934/1985. Révész Géza: Az optikai és haptikus téri csalódások rendszere. In: Révész Géza (1985): *Tanulmányok*. Budapest: Gondolat, 246–334.
- REYNOLDS 1996. Reynolds, J. M. (ford.): *The Golden Letters*. Ithaca, N. Y.: Snow Lion Publications.
- SACKS 2013. Sacks, O.: *Hallucinációk*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- SATYANANDA 2001. Satyananda, S.: *Yoga Nidra*. Munger, Bihar: Yoga Publication Trust.
- TASHI 1993. Tashi Namgyal, Takpo: *Mahāmudrā. The Quintessence of Mind and Meditation*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- TAUSIN 2011. Tausin, F.: The Eye Floater Phenomenon. In: *EdgeScience*, 6/January–March, 14–17.
- TYLER 1978. Tyler, C. W.: Some New Entoptic Phenomena. In: *Vision Research*, 18, 1633–1639.
- VIDNYÁNSZKY 2003. Vidnyánszky Zoltán: A vizuális figyelem. In: Pléh Csaba – Kovács Gyula – Gulyás Balázs (szerk., 2003): *Kognitív idegtudomány*. Budapest: Osiris Kiadó, 219–234.
- WADE – BROŽEK 2001. Wade, N. J. – Brožek, J.: *Purkinje's Vision: The Dawning of Neuroscience*. Mahwah, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, Inc.
- WANGYAL 2000. Wangyal, Tenzin: *Wonders of the Natural Mind. The Essence of Dzogchen in the Native Bon Tradition of Tibet*. Ithaca, N. Y.: Snow Lion Publications.
- WOODWARD 1982. Woodward, F. L.: *Manual of a Mystic. The Yogāvacara's Manual*. London: The Pali Text Society.



FARKAS VIKTOR

## Áthallások

### *Gondolatok a Dhammapada versei kapcsán*

A szerző a *Dhammapada* verseinek költői képeit, szimbolikáját vizsgálja a buddhista alaptanítások tükrében, intuitív módon, konnotációk, asszociációk segítségével reflektálva azokra. A leírtak inkább tekinthetők egyéni reflexiónak, mintsem filozófiai vagy filológiai elemzésnek. A téma intuitív kiterjesztése a képzettársítások révén túlmutat a buddhista filozófia keretein, így más tradíciók tanításai és modern kori költői képek is szerepelnek a reflexióban. A hasonlóságok mellett hangsúlyt kapnak a vizsgált *Dhammapada* fordítások és értelmezések eltérései is.

### *Bevezetés*

Rövid elemzésemben a *Dhammapada* két magyar, illetve három angol nyelvű fordításából meríték példákat a *Dhamma* (*Dharma*)<sup>1</sup> megjelenésére és szimbolikájára; továbbá igyekszem más összefüggésekbe helyezve több oldalról is megvilágítani a *Dhammapada* rendkívül egyszerű, közérthető, mégis ékesszóló tanításait. A buddhizmus e szentszövege már-már túlmutat magán a szűken értelmezett buddhista tanon, így több esetben is az egyetemes szellemi tradíció időtlen bölcsessége sugárzik át a művön. Nem véletlen tehát, ha más – korábbi, egykorú vagy épp későbbi – keletkezésű vallási tanításokat is megidéző bennünk az *Érény Útja*.

### *A Virág-ciklus*

A verscsokrot nevesítő virág jelképe a maga egyszerűségében is tökéletes szimbolikát hordoz. Virágzó, ami él, ugyanakkor a mulandóság jelképe is, amint Buddha felmutatta a virágot Mahákásjapa számára. A virág, amint beérik, gyümölcsöt terem. A vágóvirágok, Mára virágai karma-gyümölcsöt teremnek, mely nem jelent valódi táplálékot az ember számára, így az nem képes jóllakni a gyönyörökkel: „a Halál legyőzi a vágy virágait gyűjtőt”.<sup>2</sup> A virág szimbolika megfordul Lao-ce tanításaiban: „az út virága” csak a „külső tudás”<sup>3</sup>, ezért a bölcs

1 A továbbiakban zárójelben általában a kifejezések szanszkrit megfelelői szerepelnek.

2 FÖRIZS 2002a, 31. (Dhp. 48.)

3 TAO TE KING, 38. vers.

a beérlelt gyümölcsöt – a belső tudást – akarja; nemkülönben a *Rigvéda* magas fára fészkelő, mézező madarai (RV. I.164.22.): „Fent az édes gyümölcs, mondják, a csúcán, / De ahhoz csak az atyát ismerő jut.”<sup>4</sup>

A *Dhammapada* felébredettje (p. [sz.] *buddha*) „szétszórja Mára virág-nyilait”,<sup>5</sup> vagyis nem fog rajta a vágyvilág kísértése, mivel „a vágy minden virágszárát kitepte”.<sup>6</sup> Azonban nemcsak vágyvirágok kísértik az embert, az erény útjának is vannak virágai, melyek illata – nevezetesen lényege, tartalma, vagyis dharmája – „örömet visz a szívekbe”.<sup>7</sup> Így tükrözi vissza a hétköznapi jelenségvilág (*dharma*) a Tant (*Dharma*). Sőt, a Dhp. 49. versszak szimbolikája még ezen is túlmutat: a bölcs feladata akként létezni a világban, hogy önmaga és a világ is általa érintetlen, intakt maradjon, tehát anélkül éljen, hogy „ártana a virágnak, hogy elváltoztatná annak színét vagy illatát”.<sup>8</sup> E megfogalmazás már a taoista nemcselekvő (k. *wu-vej*) bölcs eszményét is megidézi.<sup>9</sup>

Nem alaptalan az sem, ha keresztény áthallások jutnak eszünkbe a Virág-ciklus sorai kapcsán: a „halál birodalmát”<sup>10</sup> és az evilágit legyőző Krisztus mondja, hogy „Miért látod meg a szálkát embertársad szemében, amikor a magadéban a gerendát sem veszed észre?”<sup>11</sup> melyre szinte szó szerint rímel a Dhp. 50. és a későbbiekben a 252. versszaka:

„Ne mások hibáival, bűnös cselekedeteivel  
vagy mulasztásaival foglalkozzatok,  
hanem saját hibáitokkal, bűnös cselekedeteitekkel  
és mulasztásaitokkal törődjete.”<sup>12</sup>

„Mások hibáit úgy tárjuk fel és szórjuk világá,  
mint a gabonaszemekről leváló pelyvát,  
saját hibáinkat viszont úgy takargatjuk,  
mint vesztes dobást a csaló.”<sup>13</sup>

A Dhp. 51–52. versszakai a szándék-beszéd-cselekvés összhangjára – egyben a Nemes Nyolcrétű Ösvény 2–3–4. tagjára – hívják fel a figyelmet, ami a hitelesség megteremtője, vagyis: aki „aszerint is él, amit mond”<sup>14</sup> az „olyan, akár a gyönyörű színekben pompázó,

4 FÓRIZS 1995, 113.

5 VEKERDI 1999, 8. (Dhp. 46.)

6 FÓRIZS 2002a, 31. (Dhp. 46.)

7 FÓRIZS 2002a, 35. (Dhp. 58.)

8 FÓRIZS 2002a, 31. (Dhp. 49.)

9 „Szó nélküli tanítással / s a nem-cselekvés hatalmával / mi sem mérkőzhet e világban” (TAO TE KING, 43. vers); „Ezért a bölcs / nem jár, hanem megismer, / nem néz, hanem megnevez, / nem cselekszik, hanem végbevisz.” (TAO TE KING, 47. vers.)

10 FÓRIZS 2002a, 31. (Dhp. 44.)

11 BIBLIA, Mt, 7,3.

12 FÓRIZS 2002a, 33. (Dhp. 50.)

13 FÓRIZS 2002a, 107. (Dhp. 252.)

14 FÓRIZS 2002a, 33. (Dhp. 52.)

jóillatú virág”.<sup>15</sup> A virág szimbolika itt új tartalommal telítődik, s mintegy magasabb létrendi szintet is tükröz vissza: immár nem a világ jelenségeinek metaforája, hanem magának a buddhista bölcs törekvőnek, a szellemi megvalósítás útján járónak. A szándék-beszéd-cselekvés hármas egysége később, a Harag-ciklusban tér vissza fordított sorrendben, a tett-szó-gondolat hármas egységeként a Dhp. 231–233. versszakokban. A Harag-ciklus mondandóját szem előtt tartva már a fordított sorrend használata is beszédes.

A Dhp. 51–52. versszakainak sorai – melyek szerint nem elég a beszéd, a szándékot tettekre kell váltani – ismét keresztény kontextusokat idéznek meg számomra: míg Szent Pál tanítása szerint a legfontosabb üdvösség-kritérium a szeretet, addig Jakab Apostol szerint ez nem elégséges, a jó cselekedet is szükséges az üdvösség elnyeréséhez.<sup>16</sup>

## A Bölcs- és a Koldus-ciklus

Miként a tomboló széllal dacol, s közben rendületlen a kőszikla, akként az erény útján járó is megingathatatlan (Dhp. 81.), mint az Újszövetség bölcs embere, „aki sziklára építette a házát”.<sup>17</sup> A Buddha által kijelölt utat járó koldus (p. bhikkhu, vagyis kolduló szerzetes) „a Törvényben lakozik, a Törvényben örvendezik, a Törvényben mélyed el” és „színről-színre látja a Törvényt”.<sup>18</sup> Állhatatosságát a Törvény (*Dharma*) adja, s az maga a bölcs által tárul fel a világ számára (Dhp. 79.), miképp azt Buddha is felmutatta a haldokló Vakkali számára: „aki látja a *Dhammát*, engem lát; aki engem lát, a *Dhammát* látja;”<sup>19</sup> illetve keresztény asszociációként: „Én vagyok az út, az igazság és az élet.”<sup>20</sup>

„Ó koldus, ürítsd ki ezt a csónakot!”<sup>21</sup> – A csónakban ülő utazó, azaz a tudathordozó-test és a tudat képe közismert metaforája a buddhizmusnak, mely a későbbi tibeti létkerék ábrázolásokon a Független Keletkezés negyedik láncszemének (p. [sz.] *námariipa*, vagyis névalakzat) rendre visszaköszönő illusztrációja. „Lám üresen milyen könnyedén mozog!”<sup>22</sup> Pusztán a kiüresített tudat töltekezhethet fel tetszőlegesen a formákkal, hiszen „csak ami nincs, annak van bokra”,<sup>23</sup> s az Üresség Házában látja a koldus színről-színre a Törvényt.<sup>24</sup>

15 FÖRIZS 2002a, 33. (Dhp. 52.)

16 Lásd Jakab levele (Újszövetség).

17 BIBLIA, Mt, 7,24.

18 FÖRIZS 2002a, 151, 155. (Dhp. 364, 373.)

19 DARVAS 2009.

20 BIBLIA, Ján, 14,6.

21 FÖRIZS 2002a, 153. (Dhp. 369.)

22 FÖRIZS 2002a, 153. (Dhp. 369.)

23 József Attila, 1933–1934. tele: Eszmélet, 4.

24 FÖRIZS 2002a, 155. (Dhp. 373.)

## Az Öregség-ciklus

A Dhþ. 146. versszak kezdő sorai – „a világ szüntelen lángban áll!”<sup>25</sup> – erőteljesen megidézik Buddha Tűzprédikációjának<sup>26</sup> szavait, mely szerint lángban állnak az érzékszervek, a gondolkodás. Mi magunk tüzelünk-égünk tehát, de a világban látjuk a lángot: „Sebed a világ – ég, hevül / s te lelkedet érzed, a lázat”<sup>27</sup> – szól a későbbi korok költője.

Az egész tudati tapasztalás a szenvedély, a harag és a nemtudás hármasságában ég, s ez utóbbival bomlik ki a függő keletkezés tizenkét tagú láncolata is, amelyet utolsó láncszemként az öregség-halál (p. [sz.] *dzsarámarana*) egysége zár le. Nem véletlen tehát, hogy e sorok az Öregség-ciklusban kaptak helyet. A szenvedélyből kibontakozó tűz-vész-szenvedés hármassága ezután a Boldogság-ciklusban (Dhþ. 202.) ismétlődik, s a Négy Nemes Igazság első két tagját verselve végigvezet a létvágytól a szenvedésig.

Az öregség-halál stádiumának végső, még felismerhető minőségeként felbukkanó, szerteszt heverő galambfehér csontok képének látványa (Dhþ. 149.) egyértelmű utalás Buddha kilenc temetői szemlélődésére, a Mahászatipatthána szuttából.<sup>28</sup>

## A Harag- és Tisztátalanság-ciklus

„Ki a szívében fellobbanó haragot visszafogja,  
mint jó harcos a meglódult harci szekeret,  
azt hívom én kocsihajtónak[.]”<sup>29</sup>

A kocsi-szimbolika a *Katha-upanisad* kocsi-hasonlatát (KU 3.3–4.)<sup>30</sup> mintázza, melyben a lélek (*átman*) a test (*saríra*) kocsijában (*ratha*) ül utasként (*rathin*)<sup>31</sup>, a kocsihajtó (*száráthi*) az eszmélet (*buddhi*), az érzékek (*indrija*) a lovak, az érzéktárgyak ([*indrija*]*visaja*) az utak, a lélekből [ / testből] (*átman*), érzékekből (*indrija*) és elméből (*manasz*) összeálló [személy] pedig a tapasztaló (*bhókttri*)<sup>32</sup>.

A Dhþ. viszont nem a kocsi felépítéséről, hanem a használatáról szól: „a meglódult harci szekeret” visszafogó kocsihajtót állítja elének eszményképpül, vagyis azt a jó harcost (*ksatrija*), aki a *Katha-upanisad* szerint nem más, mint kocsi gyeplőjét kézben tartó *buddhi*.

25 FÖRIZS 2002a, 71. (Dhþ. 146.)

26 „Minden lángban áll, szerzetesek.” (*Mahávagga*, 1.21.)

27 József Attila, 1933–1934. tele: *Eszmélet*, 6.

28 *Dígha Nikája*, 22.

29 FÖRIZS 2002a, 97. (Dhþ. 222.)

30 Vö.: TENIGL-TAKÁCS 1998, 197.

31 A római harcmóddal szemben Indiában a harcos a kocsin maradt és a hajtóval együtt vívták a csatát. A leghíresebb páros Krisna és Ardzsuna a *Mahábháratából*.

32 „A lélekből/testből, érzékekből és elméből összeálltat tapasztalónak hívják a bölcsek.” (*átma-indrija-mano-juktam bhóktá-iti áhur manisínah*).

A harag visszafogása tehát a buddhi szerinti élet, azaz eszmélés. Sőt, bár harcosnak született az ember, de „jó harcos”-sá csak úgy válhat, ha „nem haragos” – véli Lao-ce.<sup>33</sup>

A mű Harag-ciklusának eszményi embere (Dhp. 223–224.) mindig jóval viszonyozza a rosszat, amiképp a Boldogság-ciklus kezdő versszakában (Dhp. 197–199.) is: boldogan élve a gyűlölködők között, kín nélkül élve a betegségben szenvedők között, mohóság nélkül a kapzsik között. Ekként szól Krisztus is: „ne szálljatok szembe a gonosszal, hanem annak, aki arcul üt jobb felől, tartsd oda másik arcodat is”.<sup>34</sup> Szintúgy Lao-ce: „gyűlöltre feleljen megbecsülés”,<sup>35</sup> azaz erényes viselkedés.

Ha nem is szó szerint, de utalásszerűen sorra jelennek meg a Dhp. 224–226. versszakokban a buddhista *pancsa-síla* erényei: „a nem-ártásban megszilárdult”, „mindig igazat szól”, „ha kell, mindenét odaadja”, „teljes önuralomra tett szert”, „szüntelenül éber”.<sup>36</sup> Tükörszerűen, megfordítva követik a fentieket a rákövetkező ciklus anti-*pancsa-síla* szavai, mint intőn felemelt ujj:

„Aki életet öl,  
hazugságot szól,  
elveszi, ami nem az övé,  
más felesége után koslat,  
vagy erős, részegítő italokat iszik,  
az az ember önnön gyökereit ássa ki.”<sup>37</sup>

## Az Út-ciklus

E versfüzér első szakasza (Dhp. 273.) négy aspektusból – az út, az igazság, az erény és az ember oldaláról – láttatja velünk a beérkezettséget, melyből a negyedik rámutat magára a felébredett emberre, vagyis arra, „aki lát”,<sup>38</sup> tehát a látás fogalma e fordításban a nem-tudástól (*avidjá*) való megszabadultsággént értelmezhető. A látás e jelentéstartalommal a Dhp. 281. versszakban tér vissza ismét, melyben a felébredett útja a régi szent risik útjával azonosul.<sup>39</sup> A Rigvéda egyes himnuszaiiban társteremtőként tisztelt szent risik<sup>40</sup> szintén

33 TAO TE KING, 68. vers: „A jó hadvezér nem harcias, / a jó harcos nem haragos”.

34 BIBLIA, Mt, 5,39.

35 TAO TE KING, 63. vers

36 Vö. öt, tartózkodás' (*jama*), *Jógaszútra*, 2.30.: tartózkodás az élet megsértésétől (/nem-ártás) (*ahinszá*), tartózkodás a hazugságtól ([hűség az] igazság[hoz]) (*satja*), tartózkodás a lopástól (*asztéja*), tartózkodás a nemi élettől (/szüzesség) (*brahmácsarja*), tartózkodás a szerzéstől/kapzsiságtól ([önként vállalt] szegénység/egyszerűség) (*aparigraha*). FÓRIS 2002b, 27.

37 FÓRIS 2002a, 105. (Dhp. 246–247.)

38 FÓRIS 2002a, 117. (Dhp. 273.). Megjegyzés: látó, tudó, tudással (*vidjá*) bíró.

39 FÓRIS 2002a, 119. (Dhp. 281.): „a régi szent risik útjára rátalál” – A szövegrész tetszőlegesen értelmezhető a Buddha előtti buddhák láncolatára (lásd a Buddhavamsza felsorolását a Buddha előtt élt 27 megvilágosodottról; Khuddaka Nikája, 15.), vagy a védikus szent risikre történő utalásként a Rigvédából.

40 Vö.: FÓRIS 2005, 297.

túl vannak a nemtudáson, látók (p. [sz.] *kavi*). Bár a Dhp. nem azonosítja feltétlenül a két szerepkört, mégis a „régí szent risik útjára rátalál”<sup>41</sup> kifejezés a buddhizmus útját a védikus tradícióval összekapcsolja.<sup>42</sup> A látás a Tao Te Kingben is többletjelentéssel bír: „aki látását megtisztítja, elkerüli a tévedéseket”.<sup>43</sup>

A Dhp. 277–279. versszakok a létesülés három ismervének (*trilaksana*) tanítását adják vissza, melyen a teljes buddhista tanrendszer és világkép nyugszik. Ezek rendre:

- „Egyetlen összetevő sem örök”<sup>44</sup> – a maradandóság-nélküliség tana (*anittja vāda*);
- „Valamennyi összetevő szenvedéssel teli”<sup>45</sup> – a nem kielégítő létezés tana (*dukkha vāda*);
- „Minden dharma lényeg-nélküli”<sup>46</sup> – az önazonosság-mentesség tana (*anātma vāda*).

Különös a Dhp. 282. versszakában – s ezzel együtt egy igen korai történelmi időszakban – megjelenő, inkább a későbbi mahájána buddhizmusban hangsúlyt nyerő tanítás, mely szerint a törekvőnek nem szükséges megszereznie semmit, mivel a tudat tiszta természete vagy a tudat ürességtermészete, illetve más megközelítésben a felébredés lehetőségének csírája (*tathāgata garbha*)<sup>47</sup> eleve benne van, amit csak fel kell ismernie:

„Az elme leigázása tudást szül.  
Hiánya a tudás elvesztésével jár.”<sup>48</sup>

Az idézett második sor ugyanis eleve feltételezi egy meglévő tudás elvesztését, ha az önigázás (*jōga*) elmarad. E sorok kiterjesztett értelmezése szerint út sincs, hiszen a cél magunkban van, ami viszont e ciklus címadó kifejezéseként mutat számunkra görbe tükröt.

## A ciklusokon túl

Földi javakban bővelkedő ember nem jut el a Nirvánába (Dhp. 75, 177.), hasonlóan a krisztusi tanításhoz: „könnyebb a tevének átmenni a tű fokán, mint a gazdagnak bejutni az Isten országába,”<sup>49</sup> vagy Lao-ce szavaihoz: „aki sokat gyűjt, több kárt szenved”.<sup>50</sup>

41 FÖRIZS 2002a, 119. (Dhp. 281.)

42 Ennek lehetősége Vekerdi József fordításában nem bomlik ki, mivel Vekerdi nem alkalmazza sem a *lāt*, sem a *risi* szavakat. A *vidjā-avidjā-risi* jelentéstartalmának – számomra rendkívül értékes, a fordítást dicsérő – többlet-jelentéstartalma kizárólag Főrizs László fordításában nyerhet teret. Az eredeti páli nyelvű szövegben így szerepel: „*ettē tajjā kammāpathē viśodhajā / ārádhajā maggamisippavēditam*”. (Dhp. 281cd in: PÁLI TÍPTAKA.)

43 TAO TE KING, 10. vers; Megjegyzés: a megvilágosodott tudatot a kínai tradícióban a folt nélküli, megtisztított tükör képe közvetíti.

44 FÖRIZS 2002a, 117. (Dhp. 277.)

45 FÖRIZS 2002a, 117. (Dhp. 278.)

46 FÖRIZS 2002a, 119. (Dhp. 279.)

47 Buddhama, buddhacsíra.

48 FÖRIZS 2002a, 119. (Dhp. 282.)

49 BIBLIA, Mt, 19,24.

50 TAO TE KING, 44. vers.

A későbbiekben a Három Drágakőként ismertté vált beavatási formula (*Buddha, Dharma, Szangha*) jelenik meg a sorok közé bújtatva a mű 296–297–298. versszakaiban, míg a három gyökérok (vág, harag, tompaság) a 356–357–358. versszakokban kap helyet.

Indra felbukkanása sem véletlen a műben, bár a buddhizmusban nem számottevő a védikus istenek jelenléte. Esetében a Dh. 30. vers az éberséget emeli ki, mint Indra erényét. Ennél azonban többről van szó: Indra az erdei vándoraszkekéták védelmező istene a korábbi védikus tradícióban. A Varuna égisten elől menekülő Róhita, Hariscandra egyetlen fia, kit apjának fel kellene áldoznia Varuna számára – a Sunahsépa legenda szerint – az erdőbe menekülve bujkál, remete (*sramana*) életet élve. Az erdei életet évről-évre feladó, s a falka-ba látogató Róhitát Indra, Varuna ellenlábasa veszi rá minden egyes alkalommal, hogy maradjon távol a civilizációtól és szüntelenül vándoroljon, hogy ez által őrizze meg éberségét és győzze le a ragaszkodásait.<sup>51</sup> A jelképrendszer azonban itt is többszintű: Róhita halálra született, mint minden halandó, apja a halál feltételével kapta Varunától,<sup>52</sup> s e menekülése nem más, mint a halállal dacolás, a halhatatlanság útjának keresése, melyben Indra a kulcs. Így válik Róhita alakja a bikkhu ősképvé, s hordozza tovább a buddhizmus Indra szellemi örökségét: az éberséget és a ragaszkodásmentes életet.

## Rejtélyes képek

A *Dhammapada* helyenként nehezen magyarázható, már-már zavarosnak tűnő részeit mélyebb, a korábbiakban nem tárgyalt szimbólika-tartalmat közvetítenek felénk – ha készek vagyunk befogadni azt.

A tövishúzás (Dh. 275.) a szenvedés megszüntetésének, a felébredésnek a jelképe: az élet megsebzett, a tövis okozta szenvedés elkerülhetetlen, amíg ki nem húzzuk azt saját talpunkból, s nem szembesülünk a sebből feltárló vérrel, vagyis a lényeggel. Csak mi húzhatjuk ki a tövist, hiszen mi magunk léptünk bele (*karma*), magunk okozuk szenvedésünket.

A mű legbizarrabb képe a szülőgyilkos büntelen bráhmána<sup>53</sup> (Dh. 294–295.), mely olyan mértékben abszurd és ellentétes a Buddha által képviseltekkel, hogy nem mehettünk el mellette.

51 HAUG 1863, 460–471. Indra mondataiból néhány: „Living in the society of men, the best man (often) becomes a sinner (by seduction, which is best avoided by wandering in places void of human dwellings)”; „The feet of the wanderer are like the flower, his soul is growing and reaping the fruit; and all his sins are destroyed by his fatigues in wandering.”

52 Megjegyzés: Hasonlóan Nacsikétaszt is apja a 'halálnak adja' a *Katha-upanishad*-ban.

53 Megjegyzés: a bráhmána szó véleményem szerint ez esetben nem a kasztot jelöli, inkább 'szent ember' értelemben fordítható, bár tény, hogy az eredeti páli szövegben az „*anighó jātī brāhmaṇo*” szerepel. (Dh. 294d és 295d in PÁLI TIPITAKA.) Acharya Buddhakarakhita szintén a 'szent ember' értelemben, a 'holy man' angol kifejezéssel fordította. (BUDDHAKARAKHITA 1996, XXI.)



„Még ha megölte is anyját és atyját,  
s megölt két hős, ksatria királyt,  
sőt alattvalóival együtt az egész királyságot,  
bűntelen jár a bráhmána.

Még ha megölte is anyját és atyját,  
s megölt két, a szent tanban jártas királyt,  
és ötödikként egy tigriserejű hőst,  
bűntelen jár a bráhmána.”<sup>54</sup>

Különlegessége, hogy akár még a szó szerinti értelmezést is lehetővé teszi, mely szerint a megszabadult bármit megtehet, tettei nem eredményeznek karmát, s az erkölcs viszonyrendszerében nem megítélhetők. Aki a folyón átkelt, a tutajt hátrahagyja. Az erkölcsön, karmán már túljutott felébredett azokra már csak rátekinthet. Az erkölcs érvényessége a legfelső létfrendi szinten már értelmezhetetlen, mivel az erkölcsi többletek és veszteségek is csak a lét kétségei között vergődőt érintik. Erre asszociál Lao-ce verse is, aki szerint az erkölcs a Tao állapotának sérüléséből, érvényen kívül helyeződéséből származtatható: „Mikor a nagy *út*-at semmibe dobták, / megjelent az *erkölcs* és *méltányosság*.”<sup>55</sup> Patandzsali úgy fogalmaz a Jógaszútrában, hogy „az Igázó tettei nem feketék és nem fehérek” vagyis nem minősíthetők, az erkölcs rendje alá nem vonhatók, „míg másoknál háromfélék”.<sup>56</sup>

Ennek ellenére úgy gondolom, a szülőgyilkos bűntelen bráhmána költői képe szó szerint nem értelmezhető, ugyanakkor a rendelkezésre álló megfontolásokon túl, más értelmezés is lehetséges.<sup>57</sup> A tanítás itt is mélyebb gyökerekből táplál minket: Aki 'megölte' anyját és apját, az nem kötődik züleihez, mert felnőtt, maga mögött hagyta a szülői házat, mondhatnám az „meglett ember, akinek szívében nincs se apja, anyja”,<sup>58</sup> s immár a szangha tagjaként él. Vagy miként Jézus mondta: „aki apját vagy anyját jobban szereti, mint engem, nem méltó hozzám”,<sup>59</sup> valamint „azok az anyám és testvéreim, akik hallgatják és tetté váltják az Isten szavát”.<sup>60</sup> Ugyancsak a szülőkről szólhat a rákövetkező egy-egy sor: két hős ksatrija vagy két „tanban jártas” bráhmána, a szerzetes származásától függően. Így öli meg bűntelenül a szent ember az egész királyságot, mivel a szangha tagjává válva már nem támaszthat sarjakat magából, s így kihal az uralkodói ház. A tigris megölése utalás lehet a tigrislovaglásban<sup>61</sup> agyonhajszolt,

54 FÖRIZS 2002a, 123. (Dhp. 294–295.)

55 TAO TE KING, 18. vers

56 TENIGL-TAKÁCS – FARKAS 1994, IV./7.; Megjegyzés: Az Igázó a jóga útját követő megszabadult, aki önmagát leigázta. A háromféle minőség szerinti tett: világos, ragaszkodó és homályos.

57 K. R. Norman szintén amellel érvel, hogy a kép csak metaforaként értelmezhető, de értelmezésére nem tesz kísérletet. (NORMAN 2000, 133.)

Acharya Buddhharakkhita a buddhista hagyomány szerint értelmezi a metaforát, mely szerint: a meggyilkolt anya = sóvárgás; és apa = hiúság, önösség; a két király = a két végletes szemlélet (nihilizmus és az öröklétbe vetett hit); az elpusztított ország = az alany-tárgyi tapasztalat kettősségének felszámolása; a tigris = akadály. (BUDDHARAKKHITA 1996, XXI)

58 József Attila, 1933–1934. tele: Eszmélet, 10.

59 BIBLIA, Mt, 10,37.

60 BIBLIA, Lk, 8,21.

61 Megjegyzés: A tigrislovaglás az önuralom ősképeinek metaforájaként csak jóval később, jellemzően a tantrikus tradíciókkal kap hangsúlyt. Az indiai, belső-ázsiai és kínai tradíciókban egyaránt ismert.

s akarattunk alá kényszerített tigrisre. A tigris a fékevesztett sakti<sup>62</sup> erők, a létezésben benntartó, szinte már legyőzhetetlennek tekintett vágyaink, sóvárgásaink (*trishná*), és késztetéseink, ösztöneink (*szanszkára*) szimbóluma. A pusztában a tigrissel szembetalálkozó ember nem tud elmenekülni a tigris elől: az egyetlen biztonságos hely, ahol a tigris nem talál rá, nem éri őt el – magának a tigrisnek a hátán van. A tigrist egyre vadabb vágára kényszerítve lovagolja meg: túlhajtva saját vágyait, késztetéseit – ezzel mintegy örökre kiegészítve azokat magából, egészen addig, míg a tigris teljesen ki nem fullad, s lovasa akarata alatt össze nem roszkad. A tigris megölése a létezésben benntartó erők felszámolása – önmagunkban. Azon erőké, amelyekről az avatatlan úgy hiszi, azok önmaga, hozzá tartoznak, legbensőbb lényegét alkotják. E képrendszer az önigázásra (*jóga*) való utalássorozatot lehet, mely hangsúlyossá teszi a korai buddhizmus erőteljes jógikus alapjait.

A szellemi úton felemelkedő, a halálán győzedelmeskedő szerzetes az Égbe repülő madárként rajzolódik ki előttünk: hol vadlúdként csodaszárnyon szállva a napúton<sup>63</sup> át (Dhp. 175.), hol az emlékhálót, azaz a karmikus kötelékek tárházát<sup>64</sup> szétszakító, magasba törő hattyúként (Dhp. 91–92.), kinek röptét nehéz követni, mivel a Buddha által kinyilatkoztatott ösvény fáradtságos. E versszakok képei a védikus tradíció visszateremtési áldozatában gyökerezhetnek: „Éjsötét úton, vízbe öltözötten, arany madarak repülnek az Égbe,”<sup>65</sup> mely során Agni önáldozatával támasztódik fel a Teremtésbe belelényegült, s ezáltal belehalt Pradzsápati; akárcsak az áldozati gyűlésen részt vevő, a halhatatlanságot elérő „éber madarak.”<sup>66</sup>

62 Sakti a hindu mitológiában Siva istennek, a jóga urának vágykeltő felesége, aki a kimozdíthatatlan összpontosításába (*szamádhi*) merült férje ellenpólusaként az örök csábítás, sóvárgás léterőit testesíti meg.

63 A napút fogalma érdekes asszociációs lehetőségeket hordoz magában az upanisadok vonatkozásában: a *Brihad-áranjaka-upanisadban* Praváhana ad tanítást az öt tűzről, s az elhunytak halált követő útjának két típusáról, az ősök útjáról (*pitrijána*) és az istenek útjáról (*dévaajána*). Utóbbi a Napba távozást (napút) követően a Brahman világaiban ér véget. Azok az elhunytak, akik „a vadonban a hitnek és az igazságnak szentelődnek” az istenek útjára lépnek, számukra nincs többé visszatérés az újrameghalás körforgásába (vö. létforgatag, p. [sz.] *szanszára*). (BU 6.2.1–16.) A napúton szálló madarak jelképe tehát az újrameghalás világából szabadulókra tett utalásként is értelmezhető.

64 Vö. Dhp. 174.: „Az emberek akár a hálóból zárt madarak.” (FÖRIZS 2002a, 81.) Az emlékháló (p. *szatimat*) a későbbi korokban *álaja-vidzsnjána* néven ismertté vált fogalom előképének is tekinthető. Ugyanakkor a *szatimat* 'emlékháló'-ként történő értelmezése nem jelenik meg más fordításokban:

– „Hajlékban nem talál békét a bölcs, és magasabbra tör. Mint tó vizéről felszálló hattyú, elhagyja otthonát.” (VEKERDI 1999, 12.) Vekerdi fordításában láthatóan nem találunk asszociációt az emlékhálóra;

– „The mindful keep active, do not delight in settling back. They renounce every home, every home, like swans taking off from a lake.” (THANISSARO 1998, 47.) A Tiszteletreméltó Thanissaro Bhikkhu fordításában és kapcsolódó magyarázataiban – mely a 91. versszak esetében hiányzik – ez az értelmezés szintén nincs jelen;

– „The mindful ones exert themselves. They are not attached to any home; like swans that abandon the lake, they leave home after home behind.” (BUDDHARAKKHITA 1996., VII.) Acharya Buddhharakkhita fordítása és jegyzetei szintén elkerülik e jelentéstartalmat;

– „They do not delight in a house. Like geese leaving a pool, they leave their various homes.” (NORMAN 2000, 14.) Ugyanakkor K. R. Norman a Dhp. 91. versszakával kapcsolatban megjegyzi, hogy amennyiben az *Udānavarga* 17.1-beli „*ogha*” páli kifejezést a szanszára folyásaként fordítjuk, akkor az egyaránt hozzákapcsolható a vadludak (hattyúk), illetve az éberség kifejezésekhez is (NORMAN 2000, 86.), tehát a versszak víz/tó jelképe a szanszárában tartó erők jelentéstartalmát hordozhatja, melyet a vadlúd (hattyú) hátrahagy.

Érdemes megjegyezni, hogy a 2011. évi Budapesti Buddhista Nyári Egyetemen Prof. Richard Gombrich egy felé intézett kérdésre válaszolva a Dhp. 91a sor értelmezése kapcsán költői képként („as a poetical image”) szintén elfogadhatónak tartotta („it’s an option”) a többlet jelentéstartalommal bíró „emlékháló szétszakad” kifejezés használatát.

65 FÖRIZS 1995, 123. (RV. I.164.47.)

66 FÖRIZS 1995, 113. (RV. I.164.21.)

Ha a lét ontológiai tagadását<sup>67</sup> végletes szemléletnek tekintő középutas szellemiségű buddhizmus a 'nincs' kifejezését alkalmazza, fel kell tennünk a kérdést, hogy milyen értelemben nincsenek a jelenségek. „Nincs út az úrben”,<sup>68</sup> tehát a megvilágosodás nem kondicionálható, ami szellemiségében egyfajta szembefordulás a védikus tradícióval, mely az égi, a földi, az áldozati és az erkölcsi törvény által meghatározott, fenntartott Teremtést hirdette.<sup>69</sup> A szembenállás azonban csak látszólagos, ugyanis az úr (*ákása*) nem teremtett, múlhatatlan, ahogyan ezt Jádzsnyavalkja is kifejtette Gárgí számára a *Brihadáranjaka-upanisad* bráhmána versenyén.

A nem teremtetthez nem vezethet teremtett út, az csak akkor tud feltárulni, amennyiben a teremtett visszahúzódik. „Kívül nincs remete”<sup>70</sup> – nem is lehet, mivel azt belül kell megelnünk.

## Befejezés

A vizsgált fordítások között jelentős tartalmi különbségek mutatkoznak a szövegből nyerhető asszociációk, összefüggések tekintetében. Vekerdi József magyar nyelvű fordítása – az általam vizsgált esetekben – csak kevés számban biztosított asszociatív kapcsolatot, s ezek is jellemzően a buddhista tan lehatároltságán belül jelentkeztek. A vizsgált angol nyelvű fordítások közül a legtöbb asszociációs kapcsolatot K. R. Norman fordítása és kapcsolódó jegyzetei biztosítják. Fórizs László fordítása viszont nem csak buddhista kontextusokat enged felmerülni az olvasóban, aminek köszönhetően e szent szöveg már-már tradíciók feletti magasságba emelkedik, s további elmélkedésre ösztönöz.

## Felhasznált irodalom

- BUDDHARAKKHITA 1996. *Buddharakkhita*, Acharya (tr.): *The Dhammapada (The Buddha's Path of Wisdom)*. [http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/kn/dhp/dhp.intro.budd.html, megtekintve: 2016. július 06.]
- BIBLIA 2013. *Katolikus Biblia*, Budapest: Szent István Társulat. [http://szentiras.hu/SZIT, megtekintve: 2016. július 06.]
- DARVAS 2009. *Vakkali szutta (Szamjutta Nikája, 22.87)*. Ford. Darvas Gabriella. [http://a-buddha-ujja.hu/Szutta/Samyutta-22-87-dg, megtekintve: 2016. július 06.]
- DEUSSEN 1938 (1897): *Sechzig Upanishad's des Veda*, aus dem Sanskrit übersetzt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen von Dr. Paul Deussen. Brockhaus: Leipzig.

<sup>67</sup> Nihilizmus.

<sup>68</sup> FÓRIZS 2002a, 109. (Dhp. 254–255.)

<sup>69</sup> Vö. BU 3.8.3–9. Az upanisadbeli úrré rászótt Teremtés érdekes párhuzamokat hordoz az – egyfajta alapként értelmezett – ürességre épülő jelenségvilággal (*dharmák*), melyet egyes buddhista iskolák képviselnek.

<sup>70</sup> FÓRIZS 2002a, 109. (Dhp. 254–255.) Remete: buddhista gyakorló, koldus (p. *bikkhu*).

- FÓRIZS 2002a (2012, 1994). *Dhammapada – Az Erény Útja*. Páli eredetiből ford., jegyzetekkel és magyarázatokkal ellátta Fórizs László. Második, jav., páli–magyar tükörkiadás, Budapest: Gaia. [Northumberland: Aruna Publications, 2012; Budapest: Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, 1994].
- FÓRIZS 2002b (1994). *Patañjali: A jóga vezérfonala*. Szanszkrit nyelvből fordította, jegyzetekkel és magyarázatokkal ellátta: Fórizs László. Második, jav., bőv., szanszkrit–magyar tükörkiadás. Budapest: Gaia. [A Dhammapada függelékeként: Budapest: Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, 1994].
- FÓRIZS 1995. *Rigvéda – Teremtéshimnuszok*. Írta, a himnuszokat védikus szanszkrit eredetiből fordította, jegyzetekkel és magyarázatokkal ellátta: Fórizs László. A fordítást a védikus eredetivel egybevetette: Körtvélyesi Tibor. Budapest: Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó.
- FÓRIZS 2005. Fórizs László: „Hosszú, mély sötétség”: Dírghatamasz és Whitehead. In: *Folyamat és kaland: tanulmányok Whitehead filozófiájáról* (szerk. Csikós Ella, Karsai Gábor). Veszprém: Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, 290–313.
- FÓRIZS 2016. *Klasszikus upanisadok II. (Brihadáranjaka, Cshándógja)*. Szerkesztette, védikus szanszkrit eredetiből fordította, jegyzetekkel és magyarázatokkal ellátta Fórizs László. A fordítást a védikus eredetivel egybevetette, és a szöveget gondozta Laki Zoltán. Budapest: Filosz.
- GOMBRICH 2011. Richard Gombrich: *Pali Intensive Course and Open Discussion*. Budapest Buddhist Summer School (A Tan Kapuja Buddhista Főiskola, unpublished video).
- HAUG 1863. Haug, Martin (tr. from the original Sanskrit): *The Aitareya Brahmanam of the Rig-veda*. Bombay: Government Central Book Depot.
- NORMAN 2000. Norman, K. R. (tr. from the original Pali): *The Word of the Doctrine (Dhammapada)*. Oxford: The Pali Text Society.
- OLIVELLE 2008 (1996): *Upaniṣads*. A new translation by Patrick Olivelle. Oxford World’s Classics Series. Oxford University Press, Oxford.
- PÁL 2011. *A klasszikus upanisadok I.* A bevezető tanulmányt írta, ford., jegyzetekkel és magyarázatokkal ellátta Pál Dániel; a fordítást a szanszkrit eredetivel egybevetette, és a szöveget gondozta Balogh Dániel. Budapest: Filosz.
- PÁLI TIPIŦAKA. *Chaṭṭha Saṅgāyana Tipiṭaka* [<http://www.tipitaka.org>, megtekintve: 2016. július 06.]
- ROEBUCK 2003 (2000): *The Upaniṣads*. Translated and edited by Valerie J. Roebuck. Revised edition. Penguin Books, London.
- TAO TE KING 2015. Lao-ce: *Tao Te King* (Tőkei Ferenc kínai eredetiből készült fordítása alapján ford. Weöres Sándor). Budapest: Helikon. [<http://mek.oszk.hu/00100/00191/00191.htm>, megtekintve: 2016. július 06.]

- TENIGL-TAKÁCS – FARKAS 1994. Tenigl-Takács László – Farkas Attila Márton (ford.): *Patandzsali – Az igázás szövétneke (Jóga-szútra)*. Budapest: A Tan Kapuja Buddhista Főiskola. [http://mek.oszk.hu/00500/00586/html/#\_Toc30255722, megtekintve: 2016. július 06.]
- TENIGL-TAKÁCS 1998. *Upanisadok*. (Ford., jegyzetekkel és magyarázatokkal ellátta Tenigl-Takács László.) Budapest: Ursus. [http://mek.oszk.hu/01300/01326/01326.pdf, megtekintve: 2016. július 06.]
- THANISSARO 1998. Thanissaro, Bhikkhu Ven. (ford.): *Dhammapada – A translation*. [http://www.buddhanet.net/pdf\_file/damapada.pdf, megtekintve: 2016. július 06.]
- VEKERDI 1999. Vekerdi József (páli eredetiből ford.): *Dhammapada – A Tan ösvénye*. Budapest: Terebess Kiadó.

# Programok, események

## *25 év a Tan Kapujában*

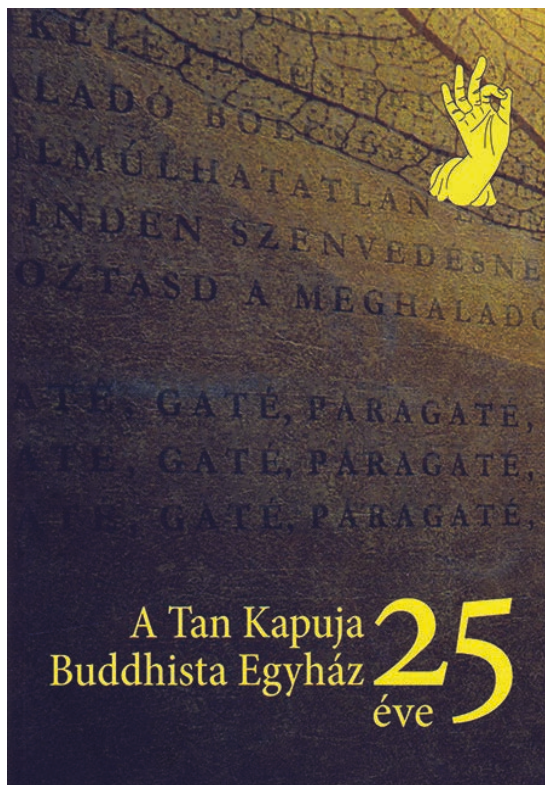
2016-ban több jelentős évfordulóra is sor kerül. A rendszerváltásnak nevezett 1989–90-es folyamatok hatása révén az 1991-es év volt az, amikor már több kézzel fogható következménye is megjelent az átalakulásnak. Így ebben az évben sok intézmény, szervezet megalakulása zajlott le. Számunkra, magyarországi buddhisták számára a legjelentősebb természetesen a különböző buddhista közösségek hivatalos megalapítása volt, így A Tan Kapuja Buddhista Egyház megalakulása, illetve a Főiskola létrejötte is.

Természetesen hosszú út vezetett odáig, amíg '91-ben létrejöhetett napjaink legnagyobb magyarországi buddhista intézménye és közössége. Nyugodtan kijelenthetjük, hogy ez az út Kőrösi Csoma Sándorral kezdődött és remélhetőleg nem a mi generációnkkal végződik.

Majdnem 25 évnek kellett eltelnie az alapítók első találkozásától az Egyház bejegyzéséig, a Főiskola elindulásáig, azóta pedig újabb 25 év pergett le. A Tan Kapuja Buddhista Egyház 108 alapítótag és öt buddhista közösség közreműködésével alakult meg 1991. május 27-én este 7 órakor. A májusi időpont közel esett a buddhisták legnagyobb ünnepéhez, a Vészákhoz, vagyis Sákjamuni Buddha születésének, megvilágosodásának és parinirvánába távozásának ünnepéhez.

A Tan Kapujában az idei év egyértelműen az elmúlt 25 év megünnepléséről, egy negyedszázados időszak lezárásáról szól. A hivatalos ünnepséget az idei Vészákon tartotta meg az Egyház, ahol a hosszú évek során már jól megszokott ceremónia ezúttal a jubileum köré szerveződött. Az ünnepségen A Tan Kapuja Buddhista Egyház elnöke, Mireisz László ünnepi beszéde mellett az Egyházhoz kapcsolódó közösségek vezetői is megszólaltak, anekdotáztak, vagy épp a Tan különböző megközelítéseire hívták fel a figyelmet.

A hivatalos ceremónia után koncertekkel folytatódott az est, így a nagy számban megjelent ünnepelni vágyó lények meghallgathatták a Samsara Boulevard koncertjét, Kenéz László sakuhacsi-furulya előadását, valamint Laár András és Szekeres Attila mantramuzsikáját. Az ünnepelés mellett az elmúlt korszak lezárását is szimbolizálandó, bejelentésre került Farkas Pál távozása az egyház igazgatói posztjáról, akit Cser Zoltán vált eme pozícióban.



Az ünnepség másik fontos és kimelt eleme a május elején frissen megjelent *A Tan Kapuja Buddhista Egyház 25 éve* című könyv volt, amely sok-sok közreműködő áldozatos munkájának köszönhetően kerülhetett az ünneplők kezébe.

A kötetben a kronológiai történet mellett bemutatásra kerülnek a Tan Kapujához köthető különböző közösségek, intézmények, megszólalnak az Egyház alapítói, a Főiskola egykori rektorai, személyes történeteket olvashatunk a Főiskola egykori tanáraitól, dolgozóitól és diákjaitól, eddig nem ismert részleteket tudhatunk meg az Egyház és a Főiskola történetéből, szemezgethetünk a diplomások és abszolváltak névsorából, valamint száznál is több fotón követhetjük végig az elmúlt 25 év pillanatait.

A szerkesztők ugyanakkor egy pillanattig sem ringatták magukat abban a tévhitben, hogy minden, az Egyház és a Főiskola történetében fontosabb szerepet vállaló lényt sikerül majd megszólaltatniuk a kötetben, bár törekvéseik ez irányba haladtak. Ha bárkit kihagytak volna a könyvből, attól ezúton is elnézést kérnek, és kérik, hogy az esetleges javított kiadásban, vagy a 30-as jubileumra készülő kiadványban szerepelni vágyók jelezzék ebbéli szándékukat a megfelelő helyeken.

Végezetül álljon itt *A Tan Kapuja Buddhista Egyház 25 éve* című könyv előszava, Mireisz László tollából:

Üdv a Megvilágosodottnak, a Tannak és a Közösségnek!

Életünk fontos részei a jubileumok, a mérföldkövek. Alkalmat adnak arra, hogy egy pillanatra megállva visszanezzünk a megtett útra, örömeinkre, sikereinkre, küzdelmeinkre és eredményeinkre, és így megalapozottabban határozhatjuk meg az eljövő idők feladatait és tennivalóit.



A buddhizmusban is sok ilyen mérföldkő volt. Asóka megtérése, a mahájána, majd később a vadzsrajána megjelenése, ezeken belül pedig a különböző iskolák és irányzatok létrejötte mind egy-egy mérföldkőhöz köthető. Az időben legutolsó fontos esemény talán az volt, amikor 60 éve, 1956-ban Újdelhiben a Buddha Parinirvána 2500. évfordulóján szimpóziumot tartottak, amelyen elhangzott Őszentsége a XIV. Dalai Láma sokat emlegetett beszéde:

„A Fényességes Buddha egyik szútrájában megjövendölte, hogy 2500 esztendővel a parinirvána után a Dharma a »vörös arcú emberek földjén« is ragyogni fog. A tibeti bölcsek ezt a jóslatot valamikor saját hazájukra vonatkoztatták, de egyikük, Srí Szakja másképpen magyarázta a kinyilatkoztatást. Szerinte a jóslat Európára utal, ahol a Dharma szintén ragyogni fog. Ennek bizonyos jeleit már most is tapasztalhatjuk.”

Az azóta eltelt hatvan év igazolni látszik a jóslatot. Az idők során a keleti országokban kialakult irányzatok szinte mindegyike megjelent Európában, de különösen a tibeti buddhizmus, miután Kína elfoglalta Tibetet, és a tibetieknek menekülniük kellett. Mivel a tibetiek nemzeti identitása teljes mértékben összeolvadt a buddhizmussal, az Európába menekült tibetiek hozták magukkal a Dharmát, jelentős tibeti buddhista központokat létrehozva ezáltal. De számos japán és koreai zenközpont is létrejött, valamint a théraváda buddhizmus is egyre nagyobb európai közösségeket alakított ki.

A keleti országokból nyugatra áramló buddhizmus Magyarországon is korán megjelent. A legendák szerint már a festő Mednyánszky nagyapja vaskos könyvet írt a buddhizmusról, amely nem maradt fenn. Fennmaradt viszont az első, magyar nyelven nyomtatott buddhista szöveg, a Hollósy József által jobbára németből fordított *Buddhista káté, bevezetés Gótama Buddha tanához* című könyv, s ettől kezdve Magyarországon is egyre szélesebb közönség ismerkedhetett meg Buddha tanával.

Dr. Hetényi Ernő 1952-ben alapította a Buddhista Missziót és a Kőrösi Csoma Sándor Buddhológiai Intézetet. E négyéves papképző intézet végzett hallgatói közül, valamint a rendszerváltoztatás idején felszínre jött és bejegyzett közösségekből kerülnek ki azok az alapító tagok és közösségek, akik 1991-ben megalapították a Tan Kapuja Buddhista Egyházat.

---

Ez a kötet az Egyház első huszonöt évét, intézményeit és tevékenységét mutatja be, remélhetőleg olyan módon, hogy nemcsak azoknak jelent érdekes olvasmányt, akik részt vettek ebben a felemelő folyamatban, hanem azoknak is, akiket megértett Buddha magasztos eszméje, a Dharma, és már jelentős eredményeket értek el a megvilágosodás útján.

Váljon ez a kötet minden lény üdvére!

A közel 300 oldalas kötet beszerezhető A Tan Kapuja Buddhista Egyháznál és a Főiskolán.

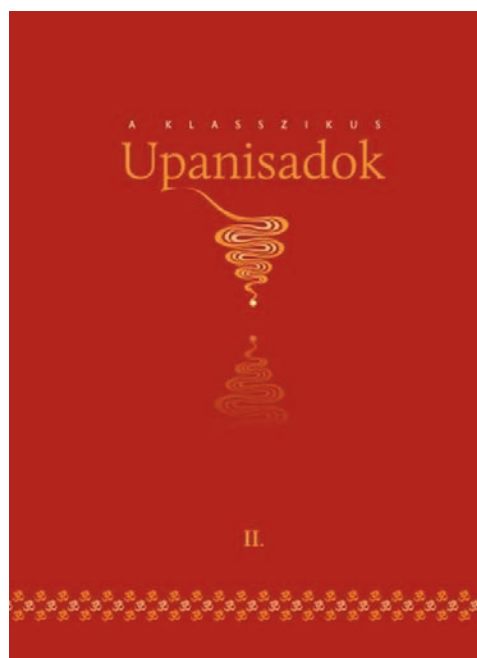
*Rába Géza*

## Könyvismertető

### *A klasszikus upanisadok II.*

*Védikus szanszkrit eredetiből fordította Fórizs László;  
a fordítást az eredetivel egybevetette és a szöveget gondozta Laki Zoltán*

*Budapest: Filosz Kiadó, Budapest, 2016, 264 oldal. ISBN 978-963-9841-30-7*



A Filosz kiadó Jógavidjá sorozatában megjelent kötet a két legfontosabb és egyben legősibb upanisadot tartalmazza. A könyvet Fórizs László szerkesztette, aki a bevezető tanulmányt és a függelékeket is írta, valamint jegyzetekkel és magyarázatokkal látta el a művet; és összeállította az Idegen nevek jegyzékét, amelyben a két upanisadban előforduló istenek, emberek és földrajzi helyek nevei szerepelnek. A lektorálás áldozatos munkája Laki Zoltán nevéhez fűződik.

#### TARTALOM

*Előszó és köszönetnyilvánítás*

*Rövidítések jegyzéke*

*Bevezetés*

#### BRIHADÁRANJAKA UPANISAD

1. fejezet
2. fejezet
3. fejezet
4. fejezet
5. fejezet
6. fejezet

#### CŠHÁNDÓGJA UPANISAD

1. fejezet
2. fejezet
3. fejezet
4. fejezet
5. fejezet
6. fejezet
7. fejezet
8. fejezet

*„A” Függelék: Az áldozati rítus*

*„B” Függelék: Általánosított légzés*

*„C” Függelék: Versmértékek*

*„D” Függelék: Nőkkel szembeni erőszak*

*„E” Függelék: Sándilja tudása*

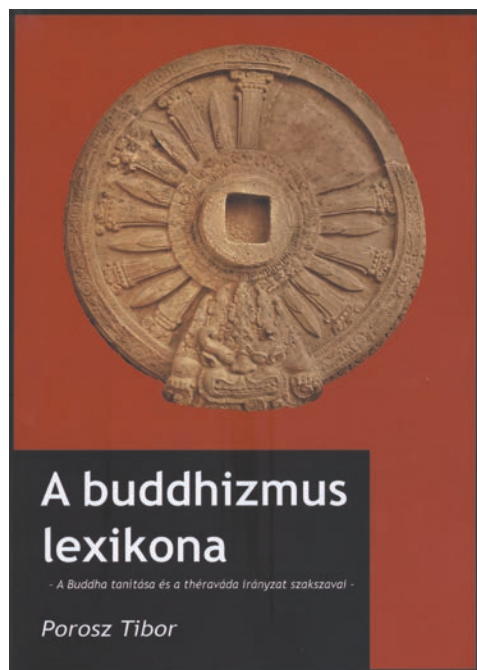
*Idegen nevek*

*Felhasznált irodalom*

## Kritikák, recenziók

### Porosz Tibor: *A buddhizmus lexikona* *A Buddha tanítása és a théraváda irányzat szakszavai*

*A Tan Kapuja Buddhista Főiskola, Budapest, 2012, 388 oldal, ISBN 978-963-8651-38-9*



Egy hiánypótló mű jelent meg a közelmúltban, amely Buddha legkorábbi és legszélesebb körben elfogadott hagyományának, a théraváda buddhizmusnak a fogalmait és irodalmát mutatja be részletekbe menően, magyar ábécérendben kereshető lexikon formában. Az információk közötti eligazodást különböző mutatók, listák és táblázatok segítik.

Magyarországon kevés helyen lehet páli nyelvet tanulni, mivel elsősorban a buddhizmussal foglalkozó szakembereket, vagy az elmélyültebb Dhamma-gyakorlókat érdekelheti. Európában a páli nyelvű *Hármas Kosár*, a *Ti-pitaka* módszeres tanulmányozása a Pali Text Society 1881-es megalakulásával kezdődött.

Elvértve az előtt is volt néhány találkozás théraváda és keresztény szerzetesek között, amelynek fellelhető egy egy emléke,

például Velence egyik örmény kolostorában, a St. Lazaróban is.<sup>1</sup>

Lipcsében 1855-ben jelent meg latinul a *Dhammapada*, az eredeti páli szöveggel párhuzamos fordításban, páli nyelvű szemelvényekkel Buddhaghósa kommentárjából.<sup>2</sup> A fordító, Fausböll később részt vett a Páli Text Society munkájában. Robert Caesar Childers páli-angol szótára 1875-ben jelent meg.

<sup>1</sup> Az örmény keresztények nemcsak a buddhista szerzetesek avatási szövegét őrzik egy páli nyelvű papíruszon, de könyvtárukban az angol fordítás is megtalálható. A fordító ugyanis 1872-ben maga is részt vett egy buddhista szerzetesi avatáson. Ennek a szövegét hozta el a kolostorába és adta ki angol fordításban: *Upasampadā kammavācsā*. The Pāli Manuscript written on Papyrus preserved in the Library of the Armenian Monastery St Lazaro. Translation by J. F. Dickinson. Venice, Printed at the Monastery 1881. Egy hasonló könyv volt az első ilyen nyelvű szöveg Bonnban is, 1841-ben: *Kammavāḍḍjam* (dévanágari írással). *Liber de officis sacerdotum Buddhicorum*. Palice et Latine Primus edidit atque adnotationes adiecit Fridericus Spiegel. Bonnae ad Rhenum, impensis H. B. Koenig 1841.

<sup>2</sup> *Dhammapadam ey tribus codicibus Hauniensibus Palice edidit, Latine vertit, excerptis ex commentario palico*. Notisque illustravit V. Fausböll. Hauniae apud Haeredes Reitzelii, Lipsiae, Apud Lorchium et Londini, apud Williams et Norgate, MDCCCLV.

Carl Wilhelm Trenckner (1824–1891) a *Milindapanyhá* és a *Maddzshima Nikája* páli szövegének a kiadása után 1881 körül kezdte el monumentális, kritikai igényű szótárát, amelynek az első kötete csak születésének századik évfordulóján, 1924-ben kezdetek megjelenni, és csupán 1948-ra lett teljes. Megkezdett munkáját azóta is folytatják. 2000-től a Koppenhágai Egyetem Cross-Cultural and Regional Studies tanszékén belül működik a projekt. Nemzetközi támogatással tudják csak folytatni, a 2001 óta online is kereshető, több mint százéves munkát.

Magyarul 1896-ban jelent meg először *Buddha-mondák* címmel néhány szutta-részlet: *Az aszkétaság gyümölcseinek szuttája* (Számannyaphala szutta), illetve a *Dhammapada* első fejezete németből fordítva. Ugyanitt, a Máramaros-szigeten látott napvilágot 1893-ban egy *Buddhista káté*, amely nem azonos a későbbi, Porosz Tibor bibliográfiájában szereplő 1906-os *Káté* fordítással.

Lénárd Jenő *Dhammó* című könyvének első kötete 1911-ben jött ki a nyomdából, majd a második kötetrel egy újabb kiadásra is szükség volt belőle. Már ebben is találhatunk különböző fogalmakat, szakkifejezéseket és azok európai nyelvekre történt fordításainak összehasonlító táblázatait.

A szótárak közül legelső volt Childers páli-angol munkája 1875-ben, amely még angol ábécébe sorolta a szócikkeit. A Pali Text Society mai napig használatban lévő szótára 1921 és 1925 között jelent meg Londonban, T. W. Rhys Davids és William Stede gondozásában az indiai ábécérendet használta. Magyarul Hetényi Ernő németből hirtelenjében magyarított jegyzetei készültek a Buddhista Misszióban belső használatra, 1988-ban adták ki őket, kéziratként.

Porosz Tibor művéhez hasonló szótár, amely a buddhista szakkifejezéseket tárgyalja, már jóval kevesebb van. A legelterjedtebb az alapszövegek olvasásához legforgathatóbb Nyánatilóka munkája: a *Buddhist Dictionary. Manual of Buddhist Terms and Doctrines*.<sup>1</sup> Ez, mivel főként a Buddha beszédeit angolul tanulmányozó nyugati olvasóknak készült, a latin betűk ábécérendjében tartalmazza a legfontosabb buddhista filozófiai fogalmakat.<sup>2</sup> Nyánamóli tematikus szótárát ehhez képest csak 1994-ben adták ki Srí Lankán: *A Pāli-English Glossary of Technical Terms*. (BPS, Kandy).

Porosz Tibor egy olyan buddhista szakszótárt írt és szerkesztett, amely szerves folytatása korábbi munkáinak, főleg *A buddhista filozófia kialakulása és fejlődése a théraváda irányzatban*<sup>3</sup> című írásának, amelynek a végén a mostani lexikon függelékeiből néhányat már megtalálunk.

A mű címe első hallásra félrevezető lehet, ha csak *A buddhizmus lexikona* főcímet nézzük, mert a buddhista hagyományok ma már nagyon szerteágazóak. Felmerülhet az olvasóban a kérdés: „Vajon melyeket találhatjuk most ebben a könyvben?” – A mahájána iskolák

1 Buddhist Publication Society, Kandy. Az 1952-es első kiadás óta négy újabb, javított kiadása és számos utánnomása volt.

2 Ez a mű párhuzamosan német változatban is megjelent: *Buddhistisches Wörterbuch. Kurzgefaßtes Handbuch der buddhistischen Leben und Begriffe in alphabetischer Anordnung von Nyanatiloka*. Verlag Christiani, Konstanz, 1952.

3 Budapest: A Tan Kapuja Buddhista Főiskola, 2000.

többségében szanszkrit alapról kínaira, tibetire fordított Buddha beszédeket olvasnak, és a gyűjtemények jelentős része nem feleltethető meg közvetlenül egymásnak. Az alcím (*A Buddha tanítása és a théraváda irányzat szakszavai*) azonban pontosítja, hogy a külső tudományos és a belső hagyományos szempontok szerint is, a történeti Buddha tanításait leghívebben őrző irányzat terminológiájáról van szó.

Egy ilyen mű soha nem fejezhető be teljesen, egy folyamatos önmagát felülmúló munkában ellenőrizheti az ember a szöveg pontosságát, frissítheti az adatokat, követheti a változásokat. Ezért a modern kézikönyvek sorra térnek át az elektronikus formátumokra. Azt a referencia-hálót, amely egy jó szótárat használhatóvá és pótolhatatlanná tesz, már csak az elektronikus szövegek egymásra utaló linkjeivel lehet megfelelő szinten továbbépíteni.

A hazai olvasó egyre több olyan magyar nyelvű szöveget találhat a világhálón, amelyek valamilyen közvetítőnyelvről Buddha beszédeit teszik elérhetővé magyarul. Egy részük az eredeti páli nyelvből készült. Ezek pontosságát is segít mérlegelni Porosz Tibor munkája. Mivel nincs egy egységes magyar buddhista szóhasználat, a *Lexikonban* található magyarázatok alapján betekintést nyerhetünk abba az egymást alátámasztó fogalmi hálóba, amelyet a korai buddhista gondolkodás használt. A szótár nem foglalkozik azzal, hogy minden esetben különválassza a legkorábbi jelentésrétegeket a későbbi hangsúlyeltolódásoktól, magyarázatoktól, de ezt jelzi is az előszavában. Ebben a formában is sokkal részletesebb és bővebb (kb. 1300 címszó), mint angol elődei.

A könyv elején olvasható a páli és a szanszkrit hangzók kiejtésére vonatkozó útmutatás, illetve az előszóban az ábécérenddel kapcsolatos tudnivalók. Ezt egy táblázatos *Témamutató* követi, amely a nyugati fogalmak szerint segít eligazodni a szótárban, majd magának a lexikonnak a szócikkei. Ezt a fő részt egy magyar-páli mutató követi, amelyben külön találhatjuk a neveket és a művek címeit is.

Ez után található a valódi *Függelék*. Ebben érdekes témák áttekintését találhatjuk:

- |                                                            |                               |
|------------------------------------------------------------|-------------------------------|
| 1. <i>A Buddha családfája;</i>                             | 7. <i>Az idő;</i>             |
| 2. <i>A Buddha tartózkodási helyei az esős évszakokban</i> | 8. <i>A naptár;</i>           |
| 3. <i>A megszólítási formulák;</i>                         | 9. <i>A mértékek;</i>         |
| 4. <i>A gyakorlási területek;</i>                          | 10. <i>A gyógyítás;</i>       |
| 5. <i>A valóságelemek (dhamma) felsorolása;</i>            | 11. <i>A kánoni szövegek;</i> |
| 6. <i>A kozmológiai rend;</i>                              | 12. <i>A kommentárok.</i>     |

A kötet végén sorakoznak a *Rövidítések* és az *Irodalomjegyzék*.

A magyarországi páli tanulmányok még a kezdet kezdetén tartanak. Ilyen közepes méretű szótárat nemzetközi viszonylatban sem igen találunk. Vagy sokkal bővebbek, vagy rövidebbek jelentek meg.

---

A hazánkban publikált – vagy az interneten hozzáférhető – szövegekben ugyanazon páli kifejezés sok különböző magyar megfelelőjébe ütközhetünk. A lexikonban olvasható, magyarázatokkal alátámasztott magyar megfelelők viszonyítási pontok lehetnek mind az olvasók, mind a leendő fordítók számára.

Az első német és angol kiadványok szóhasználatát annak idején még erősen befolyásolta a teozófia nyelvezete. Ezt később, többek között az ilyen művek segítségével és a Dhamma eredeti gyakorlatának a megismerésével elhagyták a fordítók.

A másik jelentősége ennek a munkának, amit a szerző 2010-es előszavának a végén maga is mond: kiindulópontja lehet a többi buddhista hagyomány hasonló terminológiai szótárainak is, hiszen a történeti Buddha szavait leghívebben őrző théraváda hagyomány közös alapja mindegyik későbbi buddhista irányzatnak.

*Végh József*



# Vers

SZENG CAN:

## *A szívbeli hitről<sup>1</sup>*

*Fordította Fórizs László*

Éppen huszonöt éve, hogy a Vanderbilt egyetemről hazatérve megmutattam a híres zen-himnusz magyar fordítását Ecsey Ildikónak Óbudán. Az ő tanácsára elvittem a fordítást Miklós Pálhoz is, akivel szintén átbeszéltük a szöveget.<sup>2</sup> Ildikó néninek köszönhetem azt is, hogy megismertem az éppen megnyíló Tan Kapuját, ahol kisebb-nagyobb megszakításokkal azóta is tanítok. Neki ajánlom e verset, aki amíg élt, figyelte lépteimet, és erőt adott, amikor elcsüggedtem.

I.

Igaz úton járni nem is olyan nehéz: tekints egyként mindent, soha ne válogass,  
S ha nem érint téged gyűlölet-vonzalom, feltárukozik az igaz út előtted.  
Egy tized hüvelyknyi különbség is elég, és a menny és a föld menten különválnak.  
Hogyha azt szeretnéd, tárja fel önmagát, semminek ne tegyél ellene, se érte!  
Gyűlölt dolgok ellen felsorakoztatni mindazt, mit szeretünk: elménk betegsége.  
Ameddig nem értjük ama mély jelentést, értelmetlen dolog leigázni elménk.  
Tökéletes, mint a mérhetetlen nagy tér, semmi sem hiányzik, semmi túl nem csordul.  
Rossz választásodnak köszönheted csupán, ha nem táru eléd az igaz ilyenség.

II.

Ne hajszold a kinti szüntelen zűrzavart, ne akarj a belső ürességben lakni,  
Lelj békére a szív csendes egységében és minden kettősség magától eltűnik.  
Mozgást leállítva ne hajszolj nyugalmat, mivel e nyugalom szüntelenül mozog.  
Ameddig kettősség lakozik tebened, hogyan is tudhatnál egységet elérni?  
Amíg az egységet nem érted teljesen, kétféle módon is elveszítheted azt:  
A valót tagadva valóságot állítsz, a semmit állítva tagadod a semmit.  
Szavak káprázata, értelem csapdái, ne foglalkozz velük, csak belebonyolódsz!

1 Jianzhi Sengcan (鑑智僧璨) (529–613): *Xinxinming* (信心銘). További információ: <http://terebess.hu/english/hsin.html> illetve <http://www.thezensite.com/ZenTeachings/Translations/HsinHsinMingTranslation.html>.

2 Miklós Pál javaslatára hagytam el például a megszemélyesítést az első sorban: „A Tökéletes Út egyként tekint mindent”. (Korábban csupán D. T. Suzuki angol nyelvű fordítását használhattam, mivel sajnos sem kínaiul, sem japánul nem tudok, s akkor még a lányom japán tudására sem számíthattam.)

El hát a szavakkal, félre értelemmel, nincs olyan hely, hová ne szabadna mennünk!  
 Gyökérhez megtérve jelentéshez érünk, külső tárgyat űzve alapot veszítünk.  
 Amidőn a bensőnk megvilágosodik, az üres világot hátrahagyjuk akkor,  
 A kinti üresség összes változása tudatlanságunkban tűnik csak valónak.  
 Az igazság után nem kell rohangászni, hagyj fel végre azzal, hogy eszmét babusgatsz!  
 Kettősséget ne tűrj sohasem magadban, kerüld el gondosan, ne foglalkozz vele!  
 Mihelyt a jó s a rossz megjelenik benned, nyomukban zavar jó, a szív elveszett.  
 A kettő meglelte az egyből származik, de nem tapad hozzá sohasem az egyhez.  
 Amikor a szívünk ment minden zavartól, a tízezer dolog fel nem kínálkozik.  
 Magát nem kínálja, nincs tízezer dolog, zavar nem jó többé, elme nem működik.  
 Ha a tárgy eltűnik, nincs már észlelő sem, és ha észlelő nincs, nincsen észlelt tárgy sem.  
 A tárgy csak addig tárgy, míg van, ki észleli. Észlelő csak addig, míg van tárgy, mit észlel.  
 Viszonylagosságuk, tudd meg, végső soron ugyanazon az egy ürességen nyugszik.  
 Az egy ürességben a kettő ugyanaz, s mindkettőben benne a tízezer dolog.

### III.

Ahol ez és az közt nincs semmi különbség, mit jelenthet az, hogy ellene vagy érte?  
 Ama hatalmas út nem nehéz s nem könnyű, de mindent átható s mindent felölelő.  
 A kicsinyke szándék mindig is tétova, ha nagy a sietség, sohasem érsz oda.  
 Soha ragaszkodás nem korlátozható, téves úton jársz, ha nem szabadulsz tőle.  
 Kövessék a dolgok a saját útjukat, az igazán fontos nem áll és nem is megy.  
 Öntermészetünket, amikor követjük, összhangzóak vagyunk a hatalmas úttal.  
 Ki gondolatait dolgokhoz láncolja, elcsügged, eltompul, mélységét veszíti.  
 Ha elvész a mélység, a szellem bajba jut. Mit használhat ekkor bármi részrehajlás?  
 Egyetlen szekérnyom, min végig kell menned. Hat-érzéktárgy téged ne befolyásoljon!  
 Kit a hat-érzéktárgy már nem befolyásol, ugyanazon egy lett: megvilágosodott.  
 Ezért a bölcs többé nem cselekszik semmit, a tudatlan viszont megkötözi magát.  
 A dharmában nincsen semmi egyediség, a tudatlan mégis ahhoz köti magát;  
 Saját elméje az, amely megteremti: önellentmondás ez, a legnagyobb hiba.  
 Nyugalmat vagy nyüzgést a tudatlanság szül. Megvilágosultban nincs ellen- s rokonszenv.  
 De ha a kettősség valahány formáját tudatlanságában elménk fabrikálja,  
 Mint látomásokat vagy a délibábot, a fenntartásukkal miért kell bajlódniuk?  
 Nyereség, veszteség, jó vagy rossz – hagyj el végre őket egyszer s mindenkorra!  
 Ha szemünket soha álomra nem hajtjuk, álmaink, nemde, maguktól megszűnnek?

## IV.

A szív ha megőrzi önnön teljességét, a tízezer dolog egyetlen ilyenség.  
Egyetlen ilyenség titkát, ha megértjük, eltűnik nyomban a belebonyolódás,  
A forráshoz, íme, végül visszatérünk, és maradunk most már, hol mindig is voltunk.  
Magunk mögött hagyván a dolgok világát viszonyokon túli, ahová jutottunk,  
A mozgató megállt, így nincs már mozgás sem, de ha mozgás nincsen, nyugalom sincs többé,  
sőt kettősség nélkül még az egység sincsen.  
Dolgok végső végét, honnan tovább már nincs, szabályok nem kötik, mérték nem méri meg.  
Az összhangzó elme azonos magával, a küzdelmek immár mind lecsendesedtek.  
Kétség-habozásnak, lám, nyoma sem maradt, csak igazi hitünk áll sziklaszilárdan.  
Semmit nem hagyunk ott, semmit meg nem őrzünk. Minden üres, tiszta, önmagában fénylő.  
Nincs erőfeszítés, energiánk nem fogy. Ide a gondolat soha el nem érhet,  
Ha ezt kell felfogni, képzeletünk elhagy. Az igaz ilyenség fényes birodalmát,  
Ha meg kell neveznünk, hol se maga, se másik, csak annyit mondhatunk ez az, mi nem-kettő.  
Eme nem-kettőben ugyanazon minden; mindent, mi létezik ez foglal magába;  
Kik igazán hisznek, jöjjenek bárhonnan, mind ide érkeznek, hol feltétel nincsen.  
Feltételek hűjén tért s időt mi mérhet, egyetlen pillanat tízezernyi év is,  
Látjuk vagy nem látjuk, nem befolyásolja. Mindig és mindenütt feltárja önmagát.

## V.

Külső feltételek, mikor hiányoznak, a legkisebb dolog, akár a legnagyobb,  
S a legnagyobb dolog, akár a legkisebb, nem választanak el semmit már határok.  
Ami van azonos azzal, ami nincsen; ami nincs azonos azzal, ami csak van.  
Ott, ahol a dolgok másképpen látszanak, nem érdemes neked sokáig időznöd.  
Az Egy van mindenben, minden ott az Egyben, ha erre ráébredsz, nincs több gyötrődésed.  
Ekkora jelentést szó ki nem meríthet, már nincs mi a hívót attól elválassza,  
Nincs mi szétválasszon, hogy lehetne kettő, megszűnt immár lenni múlt, jelen s jövőendő.

## Summaries in English

*Napsugár Gesztes:*

*Kierkegaard: a bio-graphic reading*

*The relevancy of bio-graphical interpretation during Kierkegaard's early writings*

In this study, I review a possible interpretation of Kierkegaard's first productive period based on Joakim Garff's bio-graphical notion. This essay analyses the relationship between Kierkegaard's indirect communication and the use of irony in connection to the given reader's subject. According to Kierkegaard: "Subjectivity is truth; subjectivity is actuality." Sarolta Püspök in her essay from 2010 emphasizes: [Kierkegaard] "... is convinced that the Words of the Bible should become a subjective actuality, i.e. every person should perceive them as a personal message. Both as a writer and preacher he aims to lead people to this subjective interpretation." The present study analyzes the relevancy of such a subjective interpretation.

*Katalin Iliás-Nagy:*

*From the Death of God to the Birth of Will in the Cycle of Eternity –  
Based on Friedrich Nietzsche's Thus Spoke Zarathustra*

Friedrich Nietzsche had questioned the fundamental values of the contemporary society he lived in and the entire human civilisation. As he found all of them false, he devoted himself to their transvaluation. He formulated his views most radically through the idea of "God is dead", and later he proclaimed the concept of the man beyond man (*Übermensch*) and eternal recurrence. Though these three fundamental concepts of Nietzsche's philosophy can be discussed and interpreted independently, they can never be fully separated from each other. They had been unfolded from each other and therefore form a tight unit.

However, the question arises: what does that mean, to become a man beyond man? What kind of responsibility do we take and how will our situation change if we accept the philosophy of Nietzsche? How is it possible that God is dead? Is there still a possibility to exist as individuals in the contemporary world, or will these very circumstances give us chance for self-realization?

In *Thus Spoke Zarathustra* Nietzsche tried to form a coherent system of his concepts on these questions, thus by an appropriate interpretation of the given work we may get answers to our questions as well.

Zoltán Laki:  
*The Secret of the ,I'  
Ways of Understanding Husserlian Phenomenology*

According to the Husserlian phenomenology, the empirical world exists in one's own consciousness. The perceiver as the subject of consciousness is not one of the individual beings, but the sole centre and ultimate reference point of this world; he/she is „transcendental“ in the sense of preceding and encompassing all manifestations, and also immanent in the sense of being „here“, in the most immediate and intimate self-identity. Within the framework of epistemology, this evidence enables us to put away the view of personal, psychological ego and define the general features or rules of consciousness, namely, intentionality, constructivity or creativity, capacity of synthesis and intersubjectivity. At the same time, in a deeper and more radical approach to phenomenology, the conscious nature of experience indicates the identity of being and consciousness, the solitude of the subject reflects his own forgotten universality, and the general attributes of consciousness constitute the remainders of an unlimited completeness and absolute freedom. This immanent transcendence reveals to us the true essence of I-ness and the possibility of surpassing the human state of being – both as an ontological evidence and as a realizable goal which provides human life with meaning and value.

Csaba Ermesz:  
*Ciphers  
Jaspers' Existential Philosophy through Buddhist Eyes*

The philosophical system of existentialism, being grown up amidst an increased sense of insecurity between the two world wars places the human existence, the personality, the search for the meaning of life into the focus of its inquiry. In the existentialist views we find both materialism and idealism representing two opposing basic ways of thinking. However, these thinkers are looking for the immediate causes behind everyday human actions, feelings and experiences rather than for a transcendental Creator. The individual being defined as existence is examined in such borderline situations (*Grenzsituationen*) where the individual is confronted with the questions of being and non-being, birth and death, freedom and responsibility, where one faces the need for decision. Existential philosophy being also deeply concerned with the analysis of human beings' motivations and impulses provides an exciting opportunity for a comparison with both Buddhist theory and practice. The present paper seeks to clarify the similarities between Buddhist teachings and the existential philosophy of Jaspers. It examines whether their seeming analogies may have some deeper, common roots, even though the two systems of thoughts differ in their orientation. We do this in the hope that despite the distance of two and a half thousand years and the different cultural background our analysis of the given 20th century ideas and the teachings of Buddha would give motivation for further study.

*Tibor Porosz:*  
*Entoptic phenomena in Buddhist meditation*

After the introduction to the Western and Buddhist interpretations of dazzled eyes, illusions and hallucinations in everyday life the paper describes the types of light-experiences in buddhist meditation among the altered states of consciousness. Interpreting these experiences the article investigates the appearance and functioning of entoptical phenomena and shows that there is a fundamental difference between hallucinations and meditative visions concerning their reality status.

*Viktor Farkas:*  
*Interference*  
*Thoughts on the verses of the Dhammapada*

The author analyses the poetic images and symbols of the Dhammapada in the light of the basic Buddhist teachings using mainly connotations and associations. His approach is intuitive. The article can be considered as a personal reflection rather than a philosophical or philological paper. The intuitive extension of the topic go beyond the framework of Buddhist philosophy, so the teachings of other traditions and modern poetic images play their role in the reflections, too. Various Dhammapada translations and interpretations are compared, and not only the similarities but also the differences are emphasized.