

keréknyomok

2016/10. SZÁM ORIENTALISZTIKAI ÉS BUDDHOLÓGIAI FOLYÓIRAT



Tartalom

TANULMÁNYOK, FORDÍTÁSOK	PROGRAMOK, ESEMÉNYEK	
GESZTES NAPSUGÁR	25 év a Tan Kapujában	172
Kierkegaard: egy bio-gráfiai olvasat – A bio-gráfiai értelmezés relevanciája Kierkegaard korai műveiben	5	
ILIÁS-NAGY KATALIN	KRITIKÁK, RECENZÍÓK	
Isten halálától az akarat születéséig az örökkévalóság körforgásában – Friedrich Nietzsche <i>Így szólott Zarathustra</i> című műve alapján	32	
LAKI ZOLTÁN	A klasszikus upanisadok II. (szerk., ford. Fórizs László)	176
Az „én” titka – A husserli fenomenológia szemléleti útjai	70	
ERMESZ CSABA	Porosz Tibor: A buddhizmus lexikona – A Buddha tanítása és a théraváda irányzat szakszavai	177
Rejtjelek – Jaspers egzisztencia-filozófiája buddhista szemmel	89	
POROSZ TIBOR	VERS	
Fényélmények a buddhista meditációkban	121	
FARKAS VIKTOR	SUMMARIES IN ENGLISH	184
Áthallások – Gondolatok a <i>Dhammapada</i> versei kapcsán	160	
	E SZÁMUNK SZERZŐI	

ERMESZ CSABA

Rejtjelek

Jaspers egzisztenciafilozófiája buddhista szemmel

A két világháború között a bizonytalanság érzésének gyökerén felnövő egzisztencializmus filozófiai irányzata vizsgálódása középpontjába az emberi létezés, 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 léte 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 indítatások 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
– beleértve a mennyi lényeket is:
a tisztánlátástól meg van fosztva az,
név és forma által lakhelyet teremtve
a lények azt képzelik, hogy „Ez a valóság.”*

(Itivuttaka, 2.14.)¹

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,² a bizonytalanság növekedése, a meghasonlás, a nagyhatalmi politika

¹ ERMESZ 2010, 53.

² 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 képzeleteinek „a szubjektumtól alig elkülönülő objektivációjaként adott”.³ 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.⁴

Schopenhauer pesszimista látásmódjánál némiképp reménytelibb az a kép, amit az egyén isteni eredetét megérteni igyekvő dán bölcselő, Kierkegaard fest.⁵ 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.⁶

Jaspers egzisztencialista filozófiájára a fentiekén túl közvetlenül hatott Kant kategorikus imperatívusza, illetve a szabadságról vallott nézetei is. Filozófiai szemléletét – miszerint a filozófia nem tárgyról szól, hanem a tudásról magáról – elsősorban Fichtének köszönheti. Vérbeli 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.”⁷

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.”⁸

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 hívős logikát követik, hanem az érzelmek, a szenvedélyek vezérelte egész embert nézik. Eme filozófia általános ismérvének tartják, hogy az egzisztenciát az esszencia elé helyezi. Ám mit is jelent mindez? Mít értenek egzisztencián és esszencián? A két fogalom ugyanis nemcsak más bölcseleti 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.”⁹

E szubjektivistá elv szerint az ember képtelen a szubjektivitást meghaladni, minden mozdulatával önmagát alakítja.

Heideggernél az egzisztencia a világba vetett és lehetőséggel bíró, a lényegét a létében 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 előbbit 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*¹⁰ 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.

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

¹⁰ *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. *amítja*). 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. *maitri*).

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.”¹¹ – 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.”¹² Az érdekelte, hogy mi a filozófia, mikor nem csupán beszélünk róla, „hanem akkor is, amikor konkrét tapasztalatok során megvalósul.”¹³

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”¹⁴ – 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 találkozásokor „abszolútnak tekinti magát;” de a filozófiai gondolkodás – a közvetítő ész által – áttör rajta, „meghaladja az értelmet anélkül, hogy elveszítené azt.”¹⁵ A másik tényezőt filozófiai gondolkodásnak nevezi, melyről *Filozófia (Philosophie)* című háromkötetes művében ír részletesen.¹⁶ Ez a fajta gondolkodás az embert önmagára ébreszti: „belső cselekedeteimet e gondolkodás segítségével hajtom végre, felébredtem bennem a dolgok eredetét, amely a tudomány értelmét is adja.”¹⁷ „Az egzisztenciálfilozófia az a gondolkodás, amely felhasznál minden szakismeretet, de túl is lép ezeken, s amely által az ember szeretne önmagává válni”¹⁸

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).”¹⁹ A *Filozófiai önéletrajzban*²⁰ 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.”²¹ A következő gondolatot – talán egy halvány, szerény mosoly kíséretében – mintha figyelmeztetésnek szánná a filozófiával kacérokodóknak: „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. művében²² 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 Mahávira (a dzsainizmus megalapítói); Kínában Konfuciusz és Lao-ce; a perzsa Zarathusztra; 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 tudásszómja, gondolatai, tiszta, világos stílusa, hanem határozott, mégis visszafogott ellenzékisége 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,²³ 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.²⁴

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 bölcséleti művében²⁵ 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 tárgyiasult 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 készítő 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.”²⁶

A világ anyagi realitárait, 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”.²⁷ 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.”²⁸

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 másiktól kell magyarázni.²⁹

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* tárgyiasult 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 samuppáda*, sz. *pratítja samutpáda*) 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 megszűntetésének mikéntjét. A tizenkét láncszem (p. sz. *niđána*) az aktuális tapasztalatban egymást követően jelentkeznek, függő keletkezésük azonban gyakorlatilag nem jelent mást, mint azt az elvet, hogy „*ha ez megoan, létrejön az*” (p. *imaszmin szati idam hóti* (l. pl. SzN 12. 62.), sz. *aszmin szati idam bhavati* (l. pl. *Lankávatára-szútra*, II, 41)). Ily módon mintegy állandó körforgásban van a rendszer, amelynek minden egyes pillanatában jelen van mind a tizenkét láncszem. Páli kifejezésekkel: 1. tudatlanság (*avidzsá*); 2. készített tettek (*szankhára*); 3. tudatosság (*viñnyána*): individualizáció; 4. név és forma (*náma-rúpa*): tudat és tudathordozó; 5. hat bejárat (*szalájatana*): a hat érzékszerv (elmével együtt); 6. érintés, érintkezés, tapasztalás (*phassa*): a külső tárgy, az érzékszervek, valamint a hat fajta tudatosság összeérése; 7. érzet (*védaná*): az érintkezés nyomán felkelő érzelmi minőségek; 8. létszomj (*tanhá*): szomjúhozás a tárgyi világra; 9. tapadás (*upádána*): a vágyakozás fokozódása, a megrögzött ragaszkodás; 10. létrejövés (*bhava*); 11. (új)jászületés (*dzsáti*); 12. öregedés és halál (*dzsarámarana*). 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 az 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 örmagának 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.³⁰

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.”³¹ 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.”³²

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.³³ 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.³⁴

30 Heidegger is jelzi az általa kijelölt egzisztenciálék egyike, a beszéd kapcsán, hogy a hallgatás eleme a beszédnek. A létről való beszéd kényszere mindaddig előtér, 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 Acócs 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 típusát³⁵ hozza létre. Az elmébéli érzékelés (sz. *mánasza-pratjaksza*) az önjegyű³⁶ 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)³⁷ 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 szenvedek (sz. *klésa*) is fellépnek érzékelés közben.”³⁸ 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*) találhatóak, mint a ragaszkodás (sz. *rága*), az ellenszenv (sz. *dvésá*) és a beszűkültség (sz. *móha*)³⁹ 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.) Elmébéli érzékelés (sz. *mánasza-pratjaksza*). A tiszta érzékszervi érzékelés pillanatát követő tudatpillanat, amely amellelt, hogy megragadja a tárgy vetületét, közvetlenül csak tudatilag észlelhető jelenségeket (pl. érzeteket és szenvedet) is érzékeli. 3.) Önmegismerő érzékelés (sz. *szvaszavédaná-pratjaksza*): a tudat önmegismerő tevékenysége, amelyet a tárgy megismerésével egyidejűleg fejt ki. 4.) Jögi-érezékelés (sz. *jógi-pratjaksza*): meditáció útján kifejlészthető 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 következtetés pedig csak általános jegyű (sz. *számánja-laksana*) tárgy lehet. Az önjegyű tárgyak azok a *valós dolgok*, amelyekből a világ felépül, az általános jegyűek pedig *képzeltelbeliek*, 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. *védaná*) jelentkezik legelőször, és közvetlenül ez váltja ki a késztetést (sz. *szanszkára, csétaná*), amely a fent leírt folyamaton keresztül létrehívja az ítéletet, azaz a fogalmat.”⁴⁰

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...”⁴¹

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 iskolája⁴² 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 ismereteket lehet tekinteni.⁴³ A legszélesebb körben elfogadott tibeti meghatározás szerint a mérvadó ismeret „újonnan szerzett megbízható ismeret” (tib. *gsar-du mi bslu-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 emléknnyomnak 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. *pratyaksá*); (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”⁴⁴ létét, a kézzelfogható anyagi formákat illúzióknak tekinti, s nem lényegi valóságoknak. 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*),⁴⁵ „önmaga-nélküli” (*anattá*) és „üres” (p. *szunnya*, sz. *súnja*)⁴⁶ fogalmaival. Jaspers anyagi világunkat felfoghatatlannak tartja, s egyben többnek is, mint pusztán 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,”⁴⁷ 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.”⁴⁸

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. *szanszkrita-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 pusztán hatás, azon felül semmi.” (Agócs 2002: 20.) Mivel pedig változás nem lehetséges olyan dolgok esetében, melyeknek léte pusztán hatás, ebből az következik, hogy minden képződmény léte csupán egy pillanattal 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 tethetne benne kárt és örök időnkig léteznie kellene. Ha azonban valami egyszer mulandó, akkor minden egyes pillanatban mulandó, következésképpen nincs benne állandóság, azaz „állandóság nélküli, állandótlan” (sz. *anitja*). (L. Agócs 2002, 20.)

46 „Az *ánátman* kifejezés csak az upanisadokban megtalálható *átman*-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 mozzanatot a lehetségesét. 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. *dharmá-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. *puđgala-nairátmja*) és (ii) a *dharmák* önmaga-nélkülisége (sz. *dharmá-nairátmja*). A dolgok konkrét létének képzetét ugyanaz a tudati mozzanat kelti, amelyik az én-képzetet létrehozta. „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.”⁴⁹ 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.”⁵⁰

2. Gondolatok a Végsőről

Bár e dolgozat korlátozott keretei között nem térhetünk ki a buddhizmus és az egzisztenciafilozófia ontológiai alapjának részletes elemzésére, de semmiképp sem kerülhető 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 jelenségként 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.”⁵¹

Az Átfogót úgy határozza meg, mint azt, ami minden létezőt átfog anélkül, hogy őt egy másik átfogná. Ez maga a szubjektum-objektum kettősségében, osztottságában 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 tárggyá, de az én és a tárgy dichotómiájában nyilvánul meg. Háttér marad. Szemmel láthatóvá teszi a jelenséget, ám önmaga megmarad mindig valaminek, ami átfogó.”⁵²

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

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

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 megismerhető tartalmaz, de „egyetlen individuális léttel bíró tudatforma számára nem elérhető”,⁵⁴ 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.”⁵⁵

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 sújítja,
a betegséget „ének” nevezik,
mert bármi is van, azt az „én”
[valaminek] értelmezi,
így más lesz belőle...⁵⁶

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
(<i>egzisztencia</i>) | } 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.

⁵⁶ *Udána* 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.”⁵⁷

Jaspers a *Filozófiai logika (Philosophische Logik)* című munkában⁵⁸ 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 áttekinthesse. 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 tárgyiasult dolgok meghaladásával elérje a transzcendens szférát, mely mind a jelenségek, mind a rájuk irányuló gondolkodásunknak az alapja.

„Minden tudomány voltaképpen értelmezés”⁵⁹ – írja Jaspers, csak azt ismerhetjük meg, a tudás szintjén csak az jelenik meg, amiről mondani tudunk valamit. „Számunkra az egész lét: értelmezés”,⁶⁰ 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”,⁶¹ 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”,⁶² 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 tárgyiasítanánk.

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 gondolati 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 tárgyiasult, 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.”⁶³

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 *egyedül létben* valósulhat meg.

Jaspers leszögezi: „az ember alapjában véve több, mint amit megtudhatunk róla.”⁶⁴ 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 döntésekért

63 JASPERS 1950/1989, 69.

64 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 múlt 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.”⁶⁵

A határhelyzet, a határszituáció lehet egy gyógyíthatatlan betegség, bűntudat, 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 örökvényűségem, s csak aztán lehetséges, hogy a hit révén megragadjam a létezését.”⁶⁶

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*)”,⁶⁷ mégpedig az analízist meghaladó 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.⁶⁸ *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.”⁶⁹

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

65 JASPERS 1950/1989, 62.

66 KIERKEGAARD 1843/1986, 56.

67 FILOZÓFIATÖRTÉNET II., 129.

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

69 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 önállóan 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.⁷⁰ „Az egzisztencia nem fogalom, hanem mutató, amely minden tárgyiságon túlra utal.⁷¹ 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.)

gigondolni az embert...⁷² Eszerint az ember szembehelyezkedhet a világ dolgaival, a megélés minősége pedig az egyénen múlik. Ezzel Jaspers is egyetért, de a megélés igazi forrását (kiemelten a filozófia 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 önmagamná válok.”⁷³

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.”⁷⁴ 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.”⁷⁵ Íme, az ember. Maga teremti önmagát, és szenvedésteli 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.)⁷⁶

72 EGZISZTENCIALIZMUS 1966, 223.

73 JASPERS 1950/1989, 48. Vö. „*tat tvam asi*” („Az te vagy”) a *Cshándógya-upanisad*ban (CshU 6.8–16.): „Ez a legfinomabb alap (sz. *animan*), amiből az egész [mindenség] felépül (sz. *aitadátmjam idam szarovam*), ez az igazság, ez az Önmaga (sz. *átman*). Az te vagy, Svétakétu.” (CshU 6.8.7., FÓRISZ 2016, 203.) A „*tat tvam asi*” 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 FÓRISZ 2012, 26.

4. Rejtjelek

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

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 fölbredt volna, amikor ez az ébredés megtörtént, ott kezdődik az ember mint ember.”⁷⁸ 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 vágyunk „az nem lehet a Semmi, hanem Valami kell, hogy legyen.”⁷⁹

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*⁸⁰ 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.

⁷⁷ FÖRIZS 1995, 149. *A teremtés himnusza* (RV X.129.)

⁷⁸ JASPERS 1961/2005, 17.

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

⁸⁰ JASPERS 1961/2005.

Mínthogy Jaspers kiindulási alapja a keresztény Istenkép, rögzítsük a katolikus egyház által képviselt istenfogalmat: „Az Isten azon lény, a ki magától van, végtelenül szeretetre-méltó, tökéletes, boldog és az egész mindenségnek Teremtője és Ura.”⁸¹ A sorba első ránézésre semmiképp sem illik bele a buddhizmus, mínthogy 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.”⁸²

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.”⁸³

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 megfélekedeznek arról, hogy a többiek az Egy által éppolyan fontosak és jók a transzcendenciának, mint ők maguk.”⁸⁴

A kereszténység történetére is jellemző eme kizárólagosság gyakorlása, gondoljunk csak a keresztes háborúkra vagy az egyes felekezetek közötti sokszor véres „vitákra”. „Ez a következője annak, ha valaki a minőségi Egyből numerikus Egyet csinál”⁸⁵ – 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 asankhatam. Nó csétan, bhikkhavé, abhavissa adzsátam abhūtam akatam asankhatam, najidha dzsátassza bhūtassza katassza szankhatassza nissaranam pamnyájétha. Jaszma csa khó, bhikkhavé, atthi adzsátam abhūtam akatam asankhatam, tasmá dzsátassza bhūtassza katassza szankhatassza nissaranam pamnyájati”ti.” (Nibbána Szutta, Ud 8.3; Adzsátaszutta, 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.”⁸⁶

„...[Az] alany-tárgy, szubjektum-objektum kettéválásából igenis felismerjük és átlátjuk fogságunkat, s ezért vagyunk képesek meg is haladni azt, gondolatilag és filozófiaiilag fejlődni”⁸⁷ – 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.”⁸⁸ Isten ugyanis a világfelettség ellenére mindig személyes, és mindig tevékeny. Vajon ha az ember a „személyiség rejtjelét”, a személyes Isten létét kétségbe vonja, nem szükségszerű a transzcendenciában való kételkedése is? Illetve ha nincs jelen a személyes Isten, az nem jelentheti-e azt, hogy: „e hallgatás voltaképpen a transzcendencia velejárója?”⁸⁹ Amikor a Csendben gondolkodásunk véget ér – elérkezik a megfoghatatlanhoz, a „tisztá, egzisztenciális viszony[hoz], ami a transzcendenciához fűz bennünket, ami által elnyerjük szabadságunkat...”⁹⁰

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

86 JASPERS 1961/2005, 91.

87 JASPERS 1961/2005, 93.

88 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, Abrahámnak Istene, Izsáknak Istene és Jákóbnak Istene küldött engem ti hozzátok. Ez az én nevem mind örökké és ez az én emlékezetem nemzetségről nemzetségre.” (KÁROLI 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 ’user ’ehje*; gör. *egó eimi ho ón*; lat. *sum qui sum* – nem Isten meghatározása, de felfoghatatlanságát fejezi ki, és azt is jelzi, hogy örök és jelen lévő.

89 JASPERS 1961/2005, 99.

90 JASPERS 1961/2005, 100.

91 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.”⁹² 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'”.⁹³

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,⁹⁴ hanem arról, hogy a Jézusban való megtestesülés „az egyetlen Isten egyetlen inkarnációja.”⁹⁵ A hívő látja, hogy Jézust keresztre feszítik, „mert emberként a legvégsőkig vállalta a szenvedést”,⁹⁶ majd eme hívő arról hall, hogy a szeme láttára meghalt emberré lett Isten feltámadott, s ezt hitelt érdemlő szemtanúk 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.”⁹⁷

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 meglepéssel 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.”⁹⁸

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.”⁹⁹ Ez utóbbi, aki Istennek képzeli 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”?¹⁰⁰ 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.”¹⁰¹ 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”.¹⁰² Az ember mikrokozmosz, mely az egész univerzumot hordozza magában, „konkrét módon azonban az emberiség csakis és kizárólag az egyénekben, az egyes emberekben létezik.”¹⁰³ 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.”¹⁰⁴ Amennyiben Isten emberi alakot öltene, úgy ez az ember tökéletes

⁹⁹ JASPERS 1961/2005, 103.

¹⁰⁰ JASPERS 1961/2005, 104.

¹⁰¹ JASPERS 1961/2005, 127.

¹⁰² JASPERS 2005: 129.

¹⁰³ JASPERS 2005: 129.

¹⁰⁴ 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 teremtett 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 legnagyobbal, a pont a mindenséggel, a legnagyobb megalázás a felmagasztalással, az erényes ember leggyalázatosabb halála a dicsőséges étellel.”¹⁰⁵ 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”,¹⁰⁶ ekképpen számára evidens, hogy alárendelteként a „szabadságunk okai nem mi vagyunk”.¹⁰⁷ Szabadságunk forrásánál, „a transzcendencia őseredeti gondolatában”¹⁰⁸ 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.”¹⁰⁹

A Buddha a Négy Nemes Igazságként ismert tanításában elsőként a következőt fogalmazza meg: a világban jelen van a szenvedés¹¹⁰, 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. *duh*) lyuk [a kerékagy közepén] (sz. *kha*). A *duhkhat* gyakran egy nagy, csikorgó kerékhez hasonlították. Ellentéte a sz. *szukha*, aminek a jelentése a *Rig Védában* többek között „gyorsan/könnyen futó.”

módszerét is – ez a Nemes Nyolcrétű Ösvény.¹¹¹ 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 *teomorfi* ember – Jaspers is e szót használja – isteni képmásként cselekedne, Istent ruhazza fel emberi alakokkal. 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.”¹¹²

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: dżsáti-pi dukkhá, dżsará-pi dukkhá vjádhi-pi dukkhó maranam-pi dukkham, appijéhi szampajjógó dukkhó, piyehi vipparjógó dukkhó, jam p' iccsam na labhati tam-pi dukkham; szamkhitténa pancs' upádána-kkhandhá dukkhá.*)

[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-szamuđajam ariyasaccsam: Jájam tanhá pónóbbhavoiká nandi-rága-szahagatá tatra-tatr-ábhinandini, széjjathidam: káma-tanhá, bhava-tanhá, vibhava-tanhá.*)

[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-niróđham ariyasaccsam: jó tasszá-j-éva tanhája aszesza-oirága-niróđhó cságó patinisszaggó mutti anájjó.*)

[4.] „Ez pedig, bhikkhuk, a szenvedés megszüntetéséhez vezetó 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-niróđha-gáminí patipadá ariyasaccsam: ajam-éva arijó atthangikó maggó, széjjathidam: szammá-ditthi sammá-szankappó szammá-váczá szammá-kammantó szammá-ádzsivoó szammá-vájámó szammá-szati szammá-szamádhi.*) (*Dhammacakkappaottana 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.”¹¹³ Mindvégig hangsúlyozza, hogy a rejtjelek „a transzcendencia valóságának nyelvezetével”¹¹⁴ azonosak, de nem magát a transzcendenciát jelentik. A tudomány – „a tudományosságának nevezett babona”¹¹⁵ 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.¹¹⁶

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 potencialitását 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.”¹¹⁷ 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

113 JASPERS 1961/2005, 148.

114 JASPERS 1961/2005, 145.

115 JASPERS 1961/2005, 146.

116 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.

117 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.”¹¹⁸ 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 megsemmisítették.”¹¹⁹ Van igazság ebben: az igazságért kiálló 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 létezését – más módon fölmutató Buddha éppígy szolgált rejtjelként Keleten.¹²⁰ 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. könyvében¹²¹ 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!”¹²²

Íme a rejtjelek találkozása.

118 JASPERS 1961/2005, 151.

119 JASPERS 1961/2005, 153.

120 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 Aldottat, de nem volt meg az erő eme testben, hogy eljőjön és lássa az Aldottat. „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.)

121 JASPERS 1961/2005.

122 JASPERS 1961/2005, 154.

Rövidítések

héb. – héber

lat. – latin

mt. – meglekintve

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.] Tökyô: Dôgakusha, 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 nyelvzetében)*. (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 tükörkiadás, Budapest: Gaia. [Northumberland: Aruna Publications, 2012; Budapest: Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, 1994].

- FÓRIZS 1995. *Rigvédá – 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.): *Katolikus 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.]