

II.

A SZEMÉLYISÉG A KÜLÖNBÖZŐ VALLÁSOKBAN ÉS FILOZÓFIÁKBAN

Dr. Héjjas István

A személyiség a keleti vallásokban és filozófiákban

Keleti vallásokon a kínai és indiai eredetű vallásokat értjük, és nem soroljuk ide az iszlámot, amely a szemléletmódját tekintve a zsidó és a keresztény valláshoz áll közelebb. Amikor keleti vallásokról beszélünk, ez egyben keleti filozófiákat is jelent. A keleti vallások jellegzetessége, hogy bölcelet, tudomány és vallás egységet alkot, a vallást is tudománynak tekintik, olyan tudománynak, amely azonban magasabb rendű, mint a „praktikus” tudomány, amelyet a mindennapi életünkben használunk.

India, Kína és Délkelet-Ázsia hatalmas térség, területe és lakossága többszöröse az európainak, itt sokféle nép, kultúra, nyelv, hagyomány, vallás található. Egységes keleti vallásokról vagy bölceletekről nem lehet beszélni, ahogyan egységes európai filozófiákról sem. A keleti vallásokban és filozófiákban mégis van valami közös. A történelem folyamán kölcsönösen tisztelték egymást, nem volt szokás a könyvégetés, sem az eretnekek üldözése. Nem csoda, hogy a tradicionális keleti bölceleti rendszerekről több hiteles forrás áll rendelkezésre, mint pl. az európai és a mediterrán térségben virágzott pogány, gnosztikus és egyéb irányzatokról.

Ami a személyiség kérdését illeti, ebben a vonatkozásban nagyon eltérő felfogásokkal találkozhatunk. Az egyik véglet szerint van bennünk soha el nem pusztuló felsőbbrendű ÉN, aki az újraszületések körforgásában bolyong, míg a másik véglet szerint személyiség nem létezik, ez csupán hamis illúzió. Az alábbiakban ezt a kérdést járjuk körbe.

I. Taoizmus

A taoizmus személyiségelméje a tudós bölcs, aki képes felismerni a valóság igazi természetét, amelynek a lényege a TAO megértése.

A taoizmus első írásos ismertetése *Lao-cetől* származik, a Kr.e. VI. századból. *Lao-ce* eredeti nevét nem ismerjük, a *Lao-ce* megnevezés jelentése: „öreg bölcs”. A hagyomány szerint *Lao-ce* a kínai császár magas rangú hivatalnok volt, de kegyvesztett lett, és a császár száműzte az országból. A határőr azonban felismerte, vendégül látta a bölcsöt, és arra kérte, ne menjen tovább, amíg le nem írja minden tudását. Így született meg a *Tao Te King*, amelyben – *Lao-ce* szerint –

nincs semmi új, csupán az ősidők óta létező bölcsességet kívánta továbbadni az utókoroknak.

A taoizmus írásbeli megfogalmazása így is hiányos, mivel a taoizmusban az ismeretek személyes átadása jelenti az elsőrendű ismeretforrást. Ami a Taoizmus lényegéről leírható vagy szóban elmondható, csupán a jéghegy csúcса. *Lao-ce* szerint: „A Tao, amely szavakban elmondható, nem az igazi Tao” (Weöres Sándor fordítása.)

A *Tao Te King* könyvcím jelentése: Könyv (*King*) a világ működését meghatározó örök törvényről (*Tao*) és annak hatóerejéről (*Te*).

A *Tao Te King* európai ember számára nehezen érthető. Ráadásul az európai esztétikai ízlésnek megfelelő szépirodalmi fordítások – úgy is mondhatnánk, költői átdolgozások – általában félrevezetőek. A taoizmus megértése szempontjából célszerű, ha először a taoista szövegekben szereplő kulcsfogalmak értelmét igyekszünk körülírni.

A legfontosabb kulcsfogalom a *Tao*, eredeti jelentése: út, de inkább csak átvitt értelemben. Szorosabb értelemben örökérvényű univerzális természeti törvénynek mondhatnánk.

A taoizmus szerint az Ég, a Föld és az Ember az egységes Univerzum része, szüntelen kölcsönhatásban vannak és a viselkedésüket mindenre kiterjedő törvény, a *Tao* szabályozza.

A *Tao* anélkül hat, hogy aktív működést mutatna, közvetlenül nem tapasztalható, olyan, mint egy elektromágneses tér, amelybe ha bekerül egy elektron, az ott „magától” csavarvonalyszerű pályán halad, mivel ilyen erőterben ez az ő „természetes” útja.

A *Tao* utat is jelent, olyan utat, amelyről voltaképpen nem is lehet letérni, amelyet az embernek intuitív módon követnie kell, ha harmóniában akar lenni a világgal és a természettel. A *Tao* egyben a megnyilvánult világ ősoka, amely a *Tao* útját követte akkor is, amikor a látens potencialitásból, vagyis a nemlétből átlépett a manifeszt, megnyilvánult létezés állapotába.

A *Tao Te King* második szava: *Te* (kiejtése gyakran: tö). Gyakran erénynek fordítják, de inkább hatóerőt jelent, amely által a *Tao* működik. A *Te* csak olyankor nyilvánul meg, amikor a dolgok folyása le akar térni a *Tao* által kijelölt útról. Szerepe hasonló, mint a Coriolis-erőé egy forgó rendszerben, amelynek a hatása csak olyankor észlelhető, amikor a rendszeren belül valami megmozdul.

Valamennyi kínai bölcsleletben kulcsfogalom a *Jang* és *Jin* kettőssége. *Jang* és *Jin* eredetileg egy hegy napos és árnyékos oldalát jelentette. Ezek a szerepek folyton változnak. A délelőtt napos oldal délután árnyékos lesz, és viszont. *Jang* és *Jin* szüntelenül változtatják egymást. A *Jang* az erős, férfias, aktív, teremtő, energikus tényezőket, a *Jin* a passzív, nőies, befogadó princípiumokat szimbolizálja. A *Jang-Jin* elv szimbóluma, a *Tai-csi* hullámvonallal két részre osztott kör, amelyben az egyik rész sötét, a másik világos. Ahol a sötét rész legszélesebb, van benne egy világos petty, a világos rész legszélesebb helyén egy sötét petty. Ha az ábrát megforgatjuk, megkapjuk *Jang* és *Jin* váltakozását. Amikor az egyik eléri a maximumot, megjelenik benne az ellentétének a csírája.



A *Jang-Jin* elv szerint hullámhegy után hullámvölgy, hullámvölgy után hullámhegy következik. A bölcs ezért nem bízza el magát a sikerben, és nem esik kétségbe a bajban. Tudja, hogy csak az történhet, aminek a *Tao* törvénye szerint történnie kell.

A *Jang-Jin* elv szerint az ellentétek kölcsönösen feltételezik egymást. Nem létezhet olyan világ, amelyben csak öröm van szenvedés nélkül, csak meleg van hideg nélkül, csak egészség van betegség nélkül, csak jó és szép van rossz és csúnya nélkül, csak lét van nemlét nélkül. A *Jang-Jin* elvből következik, hogy a *Tao* rendjébe való beavatkozás ellentétes hatást vált ki. Ezért, ha közeledünk valamihez, az távolodni fog tőlünk. Ha el akarunk érni valamit, jobban tesszük, ha az ellenkezőjével kezdjük. Ha össze akarunk nyomni valamit, tágítsuk ki, ha gyengíteni akarunk valamit, erősítsük meg, ha meg akarunk tartani valamit, engedjük el.

A hagyomány szerint a világ is úgy keletkezett, úgy lépett át a nemlétből a megnyilvánult létbe, hogy megbomlott az egység, és létrejött a kettősség. Ezt fejezi ki a *Jang-és Jin* ellentét pár. Az ellentét azonban látszólagos, mivel *Jang* és *Jin* továbbra is egységet alkot, kölcsönösen feltételezi egymást. A *Jang* és *Jin* tényezők váltakozása nem teljesen véletlenszerű. A valóság *Jang* és *Jin* aspektusai meghatározott rend szerint követik egymást, ily módon a kozmikus rend alacsonyabb szintű rendtelenségekből tevődik össze.

A taoizmus fontosnak tartja, hogy az emberi viselkedés a *Wu-Wei* elvhez igazodjon. A *Wu-Wei* jelentése: cselekvés nem cselekvés által, olyan magatartás, amikor együtt haladunk a *Tao* folyamával és kerülünk bármiféle erőszakos beavatkozást annak menetébe. A *Wu-Wei* nem azonos a passzivitással, hanem olyan cselekvési mód, amikor sikerül a világban ható erők játékában elcsípni az egyensúlyszerű pillanatot, és minimális beavatkozással lehet a dolgokat megfelelő irányba terelni.

A *Wu-Wei* voltaképpen „szelíd *Tao*”, szimbóluma a víz, amely a leglágyabb anyag, amely bár alázatosságában a legmélyebb helyre törekszik, képes elporlasztani a köveket.

A *Wu-Wei* az alapelve több keletázsiai harci sportnak, mint amilyen a dzsúdó és az aikidó, amelyekben az ellenfelet a saját erejével győzik le. A *Wu-Wei* szelíd cselekvés a megfelelő pillanatban a legkisebb ellenállás irányában. Erőszakkal cselekedni pedig olyan, mintha a vízen lévő hullámokat deszkával akarnánk elsimítani, mint kőműves a betont. A taoista tanítás szerint a *Te* (hatóerő) is a *Wu-Wei* elve szerint működik, működése olyan, mint amikor valaki belép az erdőbe a fű rezdülése nélkül, vagy belép a vízbe hullámok keltése nélkül.

A taoizmus megismerése csak közvetlen intuitív belátással lehetséges, módszere a *Wen-Ta*, egy kérdés-felelet módszer, amelynek segítségével a tanítvány a mester útmutatásai alapján eljuthat az intuitív belátáshoz. Ha el akarjuk magya-

rázni, hogyan kell úszni, a mester megmutathatja, hogy ő maga hogyan úszik, majd a tanítvány próbálkozásainál időnként rászól, hogy amit csinál, az „nem az”. A tanítvány addig próbálkozhat, amíg végre a mester azt mondja: „Na látod, hát ez az!” Az ilyen megközelítésnél hiányzik a dolgok analízise, elemekre bontása. A dolgokat teljes egészükben kell megragadni, mert lehetnek a részletek önmagukban jók, de az egész mégiscsak „nem az”.

Ha azt kérdezzük, mi az a tudás, amit szavakban nem lehet kifejezni, azt mondhatjuk, hogy ennek csúcspontja a magasabb rendű bölcsesség-tudás, amely a *Wu* és *Yu* fogalmával kapcsolatos. A *Wu* azt jelenti: nem létező, *Yu* pedig: létező. Ámde ezek nem azonosak a nincs és a van fogalmával.

Wu és *Yu* a dolgok két lehetséges állapota. *Yu* az, ami megnyilvánult és tapasztalható, *Wu* pedig a nem tapasztalható lappangó potencialitás, amely pillanatonként a nemléteben tartózkodik. A *Jang* és *Jin* ellentétpárok is úgy váltogatják egymást, hogy amikor az egyik megnyilvánul, vagyis *Yu*, akkor a másik látns, nemlétező, vagyis *Wu*. Ezek a szerepek azonban rendszeresen cserélődnek.

Mivel a *Jang* és *Jin* ellentétpárokból kombinálódott jelenségek a *Wu* és *Yu* állapotok között ingadoznak, az ilyen jelenség *Wu* és *Yu* egyszerre. A valódi *Wu* tudás arra vonatkozik, ami a köznapi világban soha nem nyilvánul meg, mégis létezik. Erre a végső abszolútumra a *Yu* és *Wu* fogalma nem alkalmazható. Inkább azt mondhatjuk, hogy nem *Wu*, és nem is *Yu*. Ennek megismerését azonban gátolja az „okosság”, az analizáló, spekulatív okoskodás.

A taoista bölcsesség szerint csak a valódi *Wu* tudás birtokában ismerhetjük fel a dolgok végső egységét, azt, hogy a lények a nemléteből jönnek, „mint hang a csendből és fény a térből”. A *Wu* tudás túlmutat eseményeken, dolgokon, minőségeken, nincs alakja, nincs ideje, nem lehet a köznapi tudomány tárgya. A *Wu* tudás olyasmire vonatkozik, ami fizikai, materiális értelemben nem létezik. A nemlétező tudása azonban nem tévesztendő össze a tudás hiányával, a tudatlansággal. A *Wu* tudás szavakban meg nem fogalmazható megvilágosodott bölcsesség, amely a kívülálló számára érthetetlen miszticizmusnak tűnhet.

A *Wu* tudás ösztönözte a taoista festőket, hogy úgy próbáljanak lefesteni egy erdőt, ahogyan maguk a fák látják, és ily módon részt vegyenek a természet érzésében. A *Wu* tudással együtt jár a teljesség és az alázat érzése, a bölcs a természet részévé válik, nem érez többé halálfélelmet, és nem szenved magánytól. A *Wu* tudás mégsem a saját ÉN-ünk kivetítése a természetre. Éppen ellenkezőleg. A természet közös felsőbb ÉN-jének átélése. A *Wu* tudás segítségével a bölcs úgy látja az univerzumot mint ami önmagával azonos.

Ez a lényege a taoista bölcs személyiségnek, amely képes megismerni a világegyetemet, anélkül, hogy elhagyná az otthonát. Az univerzum ugyanis egyetlen nagy egész, amelynek bármelyik pontja középpont lehet, ahogyan egy gömb felszínén is kinevezhetjük bármelyik pontot a felszín közepének. Ha a középpontból kitekintve megértjük a dolgokat, nincs értelme, hogy a külső és belső világunkat élesen megkülönböztessük.

Egy másik nagy taoista bölcs, *Csuang-ce* szerint a saját személyes ÉN-ünk csupán illúzió, és akkor kerülhetünk közel az igazsághoz, ha ezt az illúziót megta-

gadjuk. *Csuang-ce* egyszer azt álmodta, hogy pillangóként röpködött a mezei virágok felett. Amikor felébredt, azon töprengett, igaz-e, hogy pillangónak álmodta magát, vagy ő a pillangó, aki azt álmodja, hogy *Csuang-ce*.

Csuang-ce szerint a bölcs élete összhangban van saját eredeti természetével, jobban szereti a csendet, mint a fecsegést, nem úgy cselekszik, mint a többség, mégsem tartja magát kivételes egyéniségnek. Ezért, akít a *Tao* megvilágosított, homályosnak tartják. Kívülről nézve az átlagember okos és intelligens, hozzá képest a bölcs lassú észjárásúnak tűnhet.

A taoizmus kezdetben filozófia volt, később, amikor a buddhizmus Kínában terjedni kezdett, egyre inkább vallási jelleget öltött, kialakult a buddhizmus taoizmussal keveredett kínai változata, a *csan buddhizmus*, miközben a népszerű vallásos taoizmus számos gondolatot vett át a buddhizmusból. A vallásos taoizmusban vannak poklok és mennyországok, ahonnan azonban lehetséges a viszatérés a földi világba.

II. Konfucianizmus

A konfucianizmus megjelölés Konfuciusz nevéből származik, aki *Lao-ce* kortársa lehetett. Konfuciusz a kínai *Kung Fu-ce* név latinosított változata, nevében a „*fu-ce*” jelentése: tanító, illetve mester, ezért a nevét így is mondhatjuk: „Kung mester”.

Az elszegényedett nemesi családból származó tehetséges Konfuciusznak fiatal korától erős küldetésstudata volt, úgy érezte, hogy őt az Ég arra jelölte ki, hogy rendbe hozza a széttzillesztett államrendet, újra élővé tegye az ősi kínai kultúrát és erkölcsöt. Kitartó szorgalmának köszönhetően tekintélyes tudós lett, volt tartományi kormányzó, sőt birodalmi miniszter. Irigyei és rosszakarói sokat támadták, ezért 55 éves korában lemondott magas hivataláról, és 13 évig az országot járva bölcs tanítómesterként a népet tanította.

Konfuciusz a tanításában azt tekintette a legfontosabb feladatnak, hogy a kínai bölcsesség ősi hagyományait hamisítatlan formában továbbítsa az utókoraknak, ennek a lényegét az öt kanonikus könyv (*wu king*) fejezi ki, ezek:

Ji King, Változások Könyve, amely még Fu Hszi császár idejében keletkezett, és az emberi sorsban megfigyelhető változások tendenciáival foglalkozik.

Si King, Dalok Könyve, amely Konfuciusz által összeválogatott, főleg erkölcsi tanulságokat és filozófiai gondolatokat közvetítő ősi énekeket tartalmaz.

Su King, Írások Könyve, olyan szövegek gyűjteménye, amely a nagy császárok rendeleteit, nyilatkozatait és az állami étellel kapcsolatos dokumentumokat tartalmazza.

Csun Csiu, Tavasz és Ősz, amelynek tárgya Konfuciuszt szülőföldjének története, az ott történtek bírálata és a levonható tanulságok.

Li Ki, Szertartások Feljegyzései, amely tartalmazza a kínai társadalom vallási és társadalmi rítusait, a viselkedési szokásokat és illemtani követelményeket.

A konfucianus filozófia *morálfilozófiai rendszer*, elsősorban a társadalmi együttélés etikai és viselkedési normáit fogalmazza meg. A konfucianus etika

alapelve, hogy az ember természeténél fogva jó, hiszen az Univerzum működése harmonikus, ezért az univerzum részét képező ember természete is ilyen. Rosszasága csupán abból fakad, hogy nem képes belátni cselekvéseinek következményeit. Az ember belső harmóniáját ugyanis a benne rejlő zavaró tényezők megbolygathatják. A nevelés célja ezért az, hogy az embert megtanítsa a helyes ismeretekre.

Konfuciusz szerint a világ lényegét a múltbeli hagyományok tanulmányozásával lehet megérteni, ezért törekedni kell az elmúlt idők nagyjainak és szentjeinek követésére és meg kell tanulni a történelmet, hogy abból okulni lehessen. Szerinte a gyermekek szülők iránti tisztelete és szeretete az alapja minden fontos erénynek, mivel a kegyelet és az engedelmesség alapozza meg a társadalom harmóniáját és belső stabilitását.

Konfuciusz szerint az ember öt legfontosabb erénye a méltóság, a nagylelkűség, az őszinteség, a szorgalom és a jóindulat. Ezeket az erényeket kell az állampolgároknak megvalósítaniuk, hogy megalégedetten élhessenek együtt kiegyensúlyozottan és harmonikusan működő államban. Nagy jelentőséget tulajdonított a hagyományos társadalmi szertartásoknak, etikettnek, viselkedési normáknak, amelyek lényege a kölcsönös tisztelet, az udvariasság, az önuralom, a műveletlen viselkedés elkerülése, továbbá a hagyományok által kialakított társadalmi érintkezési formák, szokások és szertartások megtartása, mivel úgy vélte, hogy az emberek helyes kormányzásához nélkülözhetetlen a hagyományos szertartások intézménye.

Konfuciusz szüntelenül hangsúlyozza az illem fontosságát, mert szerinte a tiszteletadás illem nélkül csupán talpnyalás, az óvatosság illem nélkül félnkség, a bátorság jó modor nélkül faragatlan gorombaság. Szerinte a lélek belső nyugalma fontosabb, mint a külső gazdagság. Ezért a helyes viselkedés gyakorlati alapszabálya úgy is megfogalmazható, hogy ne tegyünk másokkal olyasmit, amit nem szeretnénk, hogy velünk tegyenek. Ezért a jóságot jósággal jutalmazza az ember, ha azonban a rosszat is jósággal viszonzjuk, az az erkölcs fellazulásához vezethet.

Mivel csak harmonikusan működő stabil államban lehetnek az emberek boldogok, ezért az államérdek kiemelt fontosságú. A társadalmi konvenciók betartásának legfontosabb célja, hogy az állam és a társadalom harmonikus stabilitása ne sérüljön.

Szerinte jobb, ha nem törődik a kormányzással az, akinek nem ez a feladata. Akinek viszont feladata, annak megfelelő neveléssel az egész népet kell az erkölcs magas fokára felemelni és ily módon az állampolgárokból nemes jellemeket faragni. A nemes jellem példaképe a bölcs, aki egyesíti magában a tökéletes önfegyelmet és az embertársai iránti helyes magatartást. A nemes uralkodó jóindulatú és igazságos a népről való gondoskodásában, olyan, mint a sarkcsillag, amely mindig a helyén marad, miközben a csillagok körülötte forognak. A tömegek számára az uralkodók, fejedelmek és állami tisztségviselők magatartása szolgál mintaként.

Konfuciusz mélységesen hitt a harmonikus világrend létezésében, amelyben az arany középút, a Mozdulatlan Közép (*Csung Ho*) elve, vagyis az egymással ellentétes tényezők harmonikus kiegyensúlyozása érvényesül. Bár nem vonta

kétségbe a túlvilág, az istenek, és a szellemlények létezését, a világ harmóniáját mégsem valamiféle istennek vagy felsőbb hatalomnak tulajdonította, hanem úgy vélte, hogy az magának az Univerzumnak természetes és öröktől létező tulajdonsága. Ugyanakkor fontosnak tartotta a vallásos hitet, mert szerinte az ember hit nélkül olyan, mint a kocsi lovak nélkül.

A későbbi idők folyamán a konfucianizmus, pontosabban a XI. és XII. században kialakult neokonfucianizmus kezdte az államvallás szerepét betölteni, magába olvasztva bizonyos taoista és buddhista elemeket, azonban ebben a szerepében nem vált Kínában egyeduralkodóvá. Vallásként elterjedt ugyanakkor csaknem egész Kelet-Ázsiában és Japánban, és a mai napig sok helyen találhatók konfuciánus templomok és szentélyek. A konfucianizmus vallásos változata szerint az ember anyagból és lélekből áll. Az anyag finomabb része az életerő, durvább része a fizikai test. A lélek is két összetevőből áll. Közülük a magasabb rendű az értelem, vagyis az intelligencia, amelynek segítségével az ember képes gondolkodni és a valóságot megismerni. A másik, az alacsonyabb rendű az érzékelés (látás, hallás stb.) képességét szolgáltatja. A halál azt jelenti, hogy a magasabb rendű lélek elhagyja a testet és visszatér az Égbe, ahonnan. Az alacsonyabb rendű lélek a testtel együtt visszatér a földhöz, amelyből eredt.

III. Hindu vallások és bölcseletek

A hindu vallási gondolkodás kialakulásában több szakaszt lehet megkülönböztetni. Az első szakasz a védizmus, a következő a brahmanizmus, majd ezt követte a védikus filozófiák kialakulása, amelyek olymértékben átalakították a hindu gondolkodásmódot, hogy a brahmanista vallás megújult változatát szokás hinduizmusnak is nevezni.

A *Védák*, vagyis a hindu vallás szanszkrit nyelvű ősi szakrális iratai az emberiség legrégebb ismert szövegei. Koruk bizonytalan. A *véda* szó, eredeti jelentését tekintve, a látás, meglátás, belátás szavakkal rokonítható. Az elnevezés arra utal, hogy amiről a *védikus* kinyilatkoztatás szól, megfelelő bölcsesség birtokában intellektuális úton is megismerhető. A *Védákat* kezdetben mnemonikus irodalom formájában adták tovább az egymást követő nemzedékek, a szövegeket kívülről megtanulták és utódaiknak is megtanították. Leírni a *Védák* szövegét nagyjából három évezreddel ezelőtt kezdték, mivel a *bráhmin* papok úgy találták, hogy az emberiség várható szellemi hanyatlása során elvész az emberek képessége hosszú szövegek megtanulására.

A hagyományos *védikus* rítus során olvasztott vaját öntötték az áldozati tűzbe. A szertartáshoz négy pap kellett. Az egyik a *Rigvéda* himnuszait szavalta, a másik a *Számavéda* áldozati énekeit énekelte, a harmadik a *Jadzsurvéda* mantráit ismételte, a negyedik pedig felügyelte a szertartás szabályszerű lefolyását. A papi tudást úgy nevezték, hogy hármass tudás, amely a három *Véda* ismeretét jelentette. Később lejegyezték egy negyedik *Védát*, amelynek neve *Atharvavéda*, ezt a *mágusok Védájának* nevezik.

A védák szövege később kiegészült az *upanisadokkal*, ezek megkönnyítették a nehezen értelmezhető védikus szövegek megértését. Az *upanisad* szó szerinti jelentése mellé ülés, mivel a mester a tanítvány mellé ülve annak fülébe súgta a tanítást. Tartalmuk mély filozófiai mondanivalót hordozó titkos tanítás volt. Az *upanisadokra* épült fel azután az a hat alapvető hindu filozófiai irányzat, ún. *darsana*, amely alapvetően meghatározza a hindu vallási és bölcséleti gondolkodásmódot.

A hat *darsana* ugyanazon kinyilatkoztatásra hivatkozva vallja ortodoxnak önmagát, és ismeri el ilyennek a másik ötöt, annak ellenére, hogy a bennük kifejtett tanítások számos kérdésben egymásnak ellentmondanak, mivel az *upanisadok* szövege többféle módon értelmezhető. Sőt, minden jel szerint ezek szándékosan úgy vannak megszerkesztve, és a bennük szereplő többértelmű szanszkrit szavak úgy vannak megválasztva, hogy nyilvánvaló legyen a többféle értelmezhetőség. Hindu felfogás szerint ugyanis az egymásnak ellentmondó kijelentések is igazak lehetnek attól függően, hogy a valóságot milyen irányból közelítjük meg, milyen aspektusból vesszük szemügyre. A *darsanák* tanítása ezért nem ellentmond egymásnak, inkább kiegészíti egymást.

Van néhány alapvető tézis, amelyben mindegyik irányzat egyetért, ezeket mindegyik elfogadja és alapvető igazságnak ismeri el. Ezek a következők:

- a) Az ember szellemi lényege a magasabb rendű, örökkévaló, elpusztíthatatlan ÉN, amely újrászületések sorozatán keresztül ismételten visszakerül a teremtetett anyagi világba.
- b) A teremtetett világban a létezés szenvedéssel jár, ezért az anyagi világ tökéletlen, hiszen tökéletes világban szenvedés nem létezhetne.
- c) A teremtetett világban tapasztalható szenvedés oka önmagunkban van. Ezt fejezi ki a *karma* törvénye, amely azt jelenti, hogy a cselekvéseink eredménye visszahat reánk, és arra kényszerít, hogy újra meg újra visszakerüljünk a szenvedésjellegű létforgatagba.
- d) Létezik magasabb rendű, megtisztult létforma, amely mentes a szenvedéstől, ezért a szellem megszabadulhat a szenvedéstől, ha képes elkülönülni a teremtetett világtól.
- e) A *karmikus* cselekvések és ezeken keresztül a szenvedés oka saját tudatlanságunk, ezért a szenvedésből kivezető út a tudáson keresztül vezet. Csak a megszabadító magasabb tudás birtokában számolható fel a hamis tudás, vagyis a dolgok természetének félreismerése.

Amint láthattuk, a *darsanák* szerint a szenvedéssel járó létforgatagból a tudáson keresztül vezet a kivezető ösvény. A magasabb rendű tudás birtokában lehetünk képesek megismerni a dolgok felszíne mögött az igazi valóságot, azt, hogy az érzékszervi úton tapasztalható jelenségek csak látszólagosak. Az ortodox *védikus darsanák* célja éppen az, hogy eljuttassák a tan követőjét, vagyis a tanítványt a megszabadító magasabb tudáshoz. Ezt a magasabb tudást azonban pusztán a *darsanákat* ismertető *szútrák* elolvasásával és elméleti megértésével megszerezni

nem lehet, ahogyan nem lehet könyvből elméleti úton megtanulni, hogy hogyan kell hegedülni, úszni, repülőgépet vezetni vagy vakbelet kioperálni.

A magasabb tudás megszerzése lemondást, erkölcsi megtisztulást és sok gyakorlást igényel, beavatott tanítómester irányítása mellett. A cél az, hogy a tanítvány a saját személyes tapasztalásával élje át a magasabb tudás birtoklását. A *szútrákban* lefektetett tanítás ugyanis nem arról szól, hogy milyen a végső valóság, hanem főleg arról, hogy milyen módon lehet annak személyes megismeréséhez eljutni. A *szútrákban* azért találunk utalásokat a végső valóság milyenségére vonatkozóan is. Ezek azonban gyakran csak hasonlatok és körülírások, amelyek célja felkészíteni a tanítványt a majdani tapasztalatokra.

Az alábbiakban röviden összefoglaljuk az egyes *darsanák* lényegét, különös tekintettel a személyiség kérdésére. Hangsúlyozni kell, hogy ezek a bölcseletek nem pusztán filozófiai spekulációk. Céljuk az útmutatás ahhoz, hogy hogyan lehet megszerezni azt a magasabb szintű bölcsességet, tudást, amelynek birtokában a felsőbb ÉN-ünk képes lehet kiszabadulni az újraszületések szenvedésjellegű körforgásából.

III/1. Nyája bölcselet

A *nyája* szó jelentése: logika. Azonban amit a *nyája* tanít, több mint logika, útmutatás a *karmikus* kötelékek hálójából való kiszabaduláshoz, az üdvözüléshez, a halálfélelem megszüntetéséhez. A cél érdekében fel kell számolni még az üdvözülés iránti vágyat is, mert minden vágy újabb kötelékeket, bilincseket létesít, és akadály a megszabadulásnak.

Valamennyi hindu bölcseleti irányzatban alapvető kérdés, hogyan és milyen forrásból szerezhetünk megbízható tudást. Aprólékos gondossággal elemezték, milyen módon juthatunk ismeretek birtokába, mennyire megbízhatók az ismeretek, milyen lehetőségekkel és korlátokkal rendelkezünk a tudás megszerzéséhez és hitelességének igazolásához. A bölcseleti rendszereket ismertető *szútrák* fontos jellegzetessége ezért, hogy azokban a jogszabályokra emlékeztető precizitással tisztázva van minden lényeges fogalom jelentése, definíciója.

A *nyája* szerint négy alapvető ismeretforrás van:

- személyes tapasztalás, beleértve a belső meditatív tapasztalást is;
- logikai úton történő következtetés;
- analógia alapján történő következtetés;
- védikus kinyilatkoztatás.

Lévén a *nyája* ortodox védikus irányzat, azt lehetne várni, hogy a kinyilatkoztatást illeti meg az első hely, mégis az utolsó helyen szerepel. Emögött az a felfogás húzódik meg, hogy amit a védikus kinyilatkoztatás tanít, azonos azzal, amit tapasztalás és következtetés útján is megtudhatnánk. Ugyanakkor a *védák* szakrális szövegei fontos útmutatást adnak az útkereséshez.

A *nyája* szerint az ember testi és szellemi felépítésében az alábbi tényezők játszanak szerepet:

ÁTMAN, lélek, szellem, önvaló. A szó eredeti jelentése: ember. Itt szellemet vagy lelket jelent, amely az emberből a test pusztulása után megmarad. Az *átman* térben és időben kezdet és vég nélküli, örökkévaló, határtalan. Az *átman* hordozza és viseli a *karmikus* cselekvések eredményeit. Az *átman* az, aki a tudást birtokolja, mivel az igazi tudás kizárólag az *átman*hoz tartozik, nem az érzékekhez vagy azok tárgyaihoz. A tudás, bár az örökkévaló *átman*hoz tartozik, nem örökkévaló, előbb-utóbb szétfoszlik, mint minden egyéb aktivitás.

BUDDHI, értelem, megértés, intellektus. Az *átman*, amikor ismereteket szerez, csak azt szemlélheti, ami benne van a tudatban. Ahhoz, hogy a tudatban lévő jelenséget az *átman* észlelje, kell valami, ami azt megvilágítja. Ez a fény a *buddhi*, az értelem világossága, más szóval a megértés. A *buddhi* az *átman* produktuma és nem örök, ki van téve megszűnésnek és újrakeletkezésnek.

MANASZ, ész, elme, érzékelő és tapasztaló tudat. A *manasz* kapuórként gondoskodik arról, hogy egyszerre csak egyetlen képzet merüljön fel a tudatban, az érzéki észlelések tömege ne árasztassa el a tudatot. Az *átman* a tudó, a *manasz* pedig eszköz a tudás megszerzéséhez. A *manasz* a cselekvő szerveket is működteti, vagyis az *átman* a *manasz* segítségével cselekszik. A *manasz* teszi lehetővé a figyelem egyetlen dologra történő összpontosítását is. A *manasz* az érzésekből képzeteket konstruál. Ez magyarázza, hogy egy kettétépett fényképről is képesek lehettünk felismerni, hogy kit ábrázol. Amit azonban az *átman* szemlél, nem a közvetlen valóság, csupán a *manasz* produktuma. Ez szerepet játszik a valóság félreértelmezésében és a hamis tudás kialakulásában, amely az *átmant* fogva tartja a létforgatagban.

ARTHA. Ez a megjelölés azokra a tényezőkre vonatkozik, amelyek a világot, vagyis a külvilágot is és a saját testünket is alkotják, ezek: föld, víz, tűz, szél és éter (*ákása*). Az őselemek megnevezései azonban csupán szimbólumok, nem szó szerint értendőek, értelmük mélyebb megismerése csak meditatív úton lehetséges.

INDRIJA, szerv, képesség. Idetartoznak az érzékszervek, amelyek segítségével észlelni tudjuk a szagokat, az ízeket, a fényt és a formát, az érintést és a hangot. Idetartoznak azok a szerveink is, amelyek segítségével mozogni és cselekedni tudunk. Az *indriják* és az *átman* különbözőségével a *Nyájaszútra* harmadik könyve foglalkozik. A tanulatlan világi ember hajlamos arra, hogy önmagát szerveivel és képességeivel összetévevessze, azonosítsa, nem ismeri fel, hogy az *indriják* csak kiszolgálják az *átmant*, de nem azonosak vele.

SARÍRA, test, vagyis az ember anyagi, fizikai teste, amely a cselekvések és érzetek színhelye. A testről is azt hihetjük, hogy azonos önmagunkkal. *Saríra* és *átman* azonban különbözőek. Ha azonosak volnának, az *átman* a testtel együtt elpusztulna és mentesülne a *karmikus* következményektől. Ez azt jelentené, hogy a világban következmény nélküli okok létezhetnének, ami logikai képtelenség.

A *nyája* szerint is a megszabaduláshoz vezető út lényege a hamis tudás felszámolása, a magasabb tudás megszerzése. Ennek érdekében fel kell ismerni azt a

láncreakciószerű folyamatot, amely fogva tart minket a létforgatagban. Ennek elemei:

- Tévedés, az a tudatállapot, amelyben félreismerjük és félreértelmezzük a valóságot, emiatt hibákat követünk el, miközben a tévedésünkhöz görcsösen ragaszkodunk.
- Hibás cselekvés, amelyről a tévedés hatására azt hisszük, hogy az aktív cselekvés kivezethet bennünket a szenvedések világából.
- Újraszületés, amely a jelenlegi életből való távozás után szükségszerűen bekövetkezik, mivel nélküle nem működhetne a *karma* törvénye.
- Gyümölcs, vagyis a *karmikus* tettek következményei és az ezzel járó öröm és fájdalom tudomásul vétele, átélése, elszenvedése.
- Szenvedés, amely főleg lelki természetű. Fő jellemzője az aggodalom, amely akkor is fellép, ha örömben van részünk, mert félünk, hogy ami jó, az elmúlik és utána rosszabb következik. Mivel az öröm magában hordozza a fájdalmat is, mindkét érzés végső soron szenvedéstermészetű.
- Megszabadulás. Ez azt jelenti, hogy az újraszületések sorozatán keresztül, a fájdalmas tapasztalatok hatására előbb-utóbb mindenki képes felszámolni a hamis tudást, és képes eljutni a megszabadulásig.

A *nyája* ezen a ponton analógiát mutat a függő keletkezés láncolatáról szóló buddhista tanítással, mivel a hamis tudás és a szenvedés között a *nyája* szerint is oksági kapcsolat van. A megszabaduláshoz ezért a hamis tudást kell felszámolni. Ez azonban csak úgy lehetséges, ha felszámoljuk a vágy és az ellenszenv forrását, amely nem más, mint a személyes ÉN (*ego*).

A *nyája* bölcsélet a fentiekén túlmenően alaposan elemzi a megismerésben fontos szerepet játszó logikai következtetések módszereit, a korrekt, téves és szándékosan félrevezető érveléseket, hogy a tanítvány képes legyen ezek között különbséget tenni. Ugyanakkor arra is felhívja a figyelmet, hogy a valóság nem mindig követi a racionális logika szabályait, ezért ha be is lehet valamit bizonyítani logikai okoskodással, azt esetleg ugyanilyen módon meg is lehet cáfolni.

III/2. *Vaisésika* bölcsélet

A *vaisésika* bölcsélet feltételezi a *nyája* előzetes ismeretét, a két irányzat szemléletmódja és módszertana hasonló, olyannyira, hogy a *nyája* és a *vaisésika* a Kr. u. évszázadok során fokozatosan összeolvadt és közös bölcséleti iskolaként működött tovább. A *vaisésika* a *nyája* rendszerhez képest a logikai szemléletű megközelítési mód helyett inkább ismeretelméleti beállítottságú. Elsősorban nem azzal foglalkozik, hogy milyen módon szerezhetünk tudást, inkább azzal, hogy a tudás, amelyet megszerezhetünk, mire vonatkozik. A *vaisésika* bölcséleti rendszerének további jellegzetessége az *anu*, vagyis az atom fogalma, amelyet bár a *nyájában* is említenek, ott nem fejtik ki részletesen. A *vaisésika* szerint (az anyagi világban)

léteznie kell egy legkisebb dolognak, amely kizárja minden további vizsgálat lehetőségét.

A *vaisésika* szerint az atom önmagában örök, az atomokból összetevődő képződmények azonban nem örökkévalóak. Van szimpla atom és dupla atom, de ezek önmagukban nem tapasztalhatók. Az észlelhetőség feltétele legalább három dupla atom összekapcsolódása. Az éter (*ákása*) az atom belsejében is jelen van, mert annyira finom és szubtilis, hogy jelenlétével nem foglalja el más dolgok helyét. Az atom (*anu*) kérdésében a *nyája* és a *vaisésika* álláspontja ellentétes a többi hindu irányzat felfogásával, amelyek szerint feloszthatjuk ugyan a dolgokat atomokra, ekkor azonban előbb-utóbb kiderül, hogy azok még tovább oszthatók.

Másfelől viszont a *nyája* és a *vaisésika* szemléleti szintjén nem baj, ha a tanítvány úgy fogja fel a dolgokat, hogy az anyagi világban az *anu* a végső valóság, a szellemi világban pedig az *átman*, amely cselekvő is és szenvedő is egyszerre, mert ez is olyan alapállás, amelyről el lehet indulni a magasabb tudás megszerzéséhez vezető úton.

A *vaisésika* szerint az érzékszervi úton tapasztalt világ a valóságnak csupán a felszíne. A tapasztalt dolgok mögött kilencféle őstényező vagy szubsztancia, szanszkrit nevén *dravja* húzódik meg. Ezeket közvetlenül nem tapasztaljuk. Amit tapasztalunk, nem más, mint *dravjából* összetevődő jelenségek, amelyek létezése átmeneti, ideiglenes, mivel a *dravják* előbb-utóbb ismét különválnak, és más konfigurációkban kombinálódva újabb jelenségeket hoznak létre.

A *vaisésika bölcselete* szerinti szubsztanciák a következők:

- a föld elem, vagyis a tömör, szilárd, tehetetlen anyagiség, amelynek jellegzetessége a sötétség, a súlyosság, a nehézkesség, a tompaság, a passzivitás;
- a víz elem, jellegzetessége a folyékonyság, a nedvesség és a formaalkotó képesség;
- a tűz elem, jellemzője a hő, a fény, a sugárzó energia, a láthatóság;
- a szél elem, jellemzője a mozgás, a levegő, a gázneműség és az áramló energia.

Ez a négy szubsztancia lehet örökkévaló vagy nem örökkévaló, attól függően, hogy atomok (*anu*), avagy összetett anyagi képződmények formájában léteznek-e. A nem örökkévaló képződmény lehet szervetlen, szerves (élő) vagy érzékelő szerv. Az atomi formában létező örökkévaló szubsztanciák szüntelenül mozognak, a mozgásba hozó impulzus Istentől származik. A mindennapi életben tapasztalt föld, víz, tűz és levegő voltaképpen nem szubsztancia, hanem összetett képződmény, nem azonos a föld, víz, tűz és szél elemmel, amely utóbbiak tisztán, önmagukban a teremtett világban nem is fordulnak elő.

A további öt szubsztancia abszolút értelemben is örökkévaló, ezek a következők:

- Éter (*ákása*), a teret kitöltő szubtilis szubsztancia, amely mindenütt jelen van, az atomok belsejében is. Észlelésének módja a hallás, mivel a szavak értelmét az éter közvetíti. Bár az értelmetlen zajokat a levegő rezgésein keresztül észleljük, az értelem azonban, amelyet felfogunk, az éter elem segítségével jut el a tudatunkba.
- Idő, amely egy, örök és végtelen, azonban felosztható múltra, jelenre és jövőre.
- Tér, létének bizonyítéka, hogy a dolgok egymáshoz képest közel vagy távol lehetnek. A tér egy, örök és végtelen.

– *Manasz*, a szervek irányítója, más szóval elme. Az érzékelő és cselekvő szervek öntudatlan készülékek. Ahhoz, hogy az *átman* ezeket használni tudja, kell léteznie valakinek vagy valaminek, aki/ami a szerveket kezeli és irányítja, mint karmester a zenekart. Ez a karmester a manasz, amely közvetítőszerepet tölt be az *átman* és a szervek között.

– *Átman*, lélek, az ember elpusztíthatatlan szellemi lényegisége, a *karmikus* következmények hordozója.

III/3. Számkhja bölcselet

A *számkhja* dualista bölcselet. Eltérően az Európában megszokott dualista filozófiáktól, nem anyag és szellem, illetve test és lélek dualizmusáról van szó. A *számkhja* rendszerben a dualizmus mindkét tagja szellemi természetű. Az egyik tényező, a *purusa* a passzív, permanens, változatlan, szemlélődő szellem, amely hasonló szerepet tölt be a *számkhjában*, mint a *nyája* és a *vaisésika* rendszerben az *átman*, azzal az eltéréssel, hogy a *purusa* sohasem cselekszik. A másik tényező, a *prakriti* az aktív, cselekvő, immanens, a világ dolgaiba belemerülő, azokat megteremtő szellemiség, ez hozza létre mindazokat a jelenségeket, amelyeket a *purusa* látni szeretne.

Purusa sok van, *prakriti* csak egy, ez utóbbi alapvető tulajdonsága az egység, legalábbis őseredeti állapotában. A *prakriti* azáltal hozza létre a *purusa* által látni kívánt jelenségek sokrétűségét, hogy részekre tagolja, és ezzel megsokszorozza önmagát. Minden élőlényhez egy-egy *purusa* tartozik, ez a belső lényege, önvalója, felsőbb ÉN-je. A *purusa* kezdet és vég nélküli, nem teremtett és nem elpusztítható, rendkívül finom és minőség nélküli. A *purusa* nem természeti erő. Mentés minden cselekvő aktivitástól, szeplőtelen, jó és rossz tettek nem tapadnak hozzá, a *karmikus* következmények sincsenek rá hatással.

A *purusa* abszolút szabad individuális szellemiség, aki azonban soha nem cselekszik. Csak szemlélni tud, ámde e tekintetben a lehetőségei korlátlanok. Mindent észlelhet, amire ráirányítja a figyelmét. Bárhová elérhet, bárhol jelen lehet, bármekkorára kiterjedhet. Ámde minden, amit a *purusa* tapasztalhat, csupán a *prakriti* produktuma, színjátéka. Ebbe a csalóka színjátékba a *purusa* belemerül és belefeledkezik, együtt szenved és együtt örül a történésekkel, és a *karmikus* következményeket is olyannyira átéli, mintha azok vele történének meg. Olyan ez, mint amikor valaki a televíziót nézi, és szidja a rossz műsort, mégsem képes a készüléket kikapcsolni, elfordulni a látványtól.

Amit a *purusa* szemlél és valaha szemlélni, az mind a *prakriti* színjátéka. A *prakriti* hozza létre a külvilág jelenségeit, testünket, értelmünket, gondolatainkat, személyiségünket, emlékeinket. A *prakriti* a minden lehetőséget magában hordozó teremtő potencialitás, amely eredetileg öntudatlan, és csak akkor ébred öntudatra, ha a *purusa* nézi és látja. A *prakriti* önmaga kibontakoztatásával teremti meg a szubjektív és objektív világot, az érzékszerveket, az érzékelhető objektumokat és az érzékelési folyamatot is.

A *prakriti* a teremtő aktivitást azért fejt ki, mert azt a *purusa* látni kívánja. Önzetlenül játszik a *purusának*, mint táncosnő a színpadon, azonban abbahagyja a táncot, ha az már nem figyel oda. Egyetlen *purusa* sincs odaláncolva és arra kötelezve, hogy a *prakriti játékát figyelje*. A *prakriti* azonban mégis örökké játszik, mert mindig akad *purusa*, aki figyeli. A *purusa* folyton figyel, és szeretne stabil, kiszámítható világot látni, amelybe kapaszkodni lehet, mert nincs tisztában önmaga korlátlan szabadságával, ezért azt sem tudja, hogy nincs szüksége semmiféle kapaszkodóra. A *prakriti* a *purusa* kedvéért olyan világot varázsol, amely a kiszámíthatóság benyomását kelti, olyat, amelyben minden oknak következménye van, ezért érvényesül benne a *karma* törvénye, amely a szenvedések forrása és előfeltétele.

A *purusa* nem rab, de nem is szabad mindaddig, amíg a *prakriti* előadásába belefeledkezvén azt valóságnak hiszi, azzal önmagát azonosítja. Így azután a *purusa* az újraszületések forgatagában voltaképpen nem is vándorol, mert a *prakriti* az, ami a különböző *purusák* számára produkálja az újraszületések körforgásának élményét, eljátszva számukra az örömet és a szenvedést, a *karmikus* következményeket, a korlátozottságot, és végül a megszabadulást.

A megszabadulás a *számkhja* szerint is a hamis tudás (*avidjá*) felszámolása útján lehetséges. Amíg hiszünk a saját fizikai természetünkben és az anyagi világ realitásában, addig a hamis tudás rabjai maradunk és szenvedünk, mert a *prakriti* színjátéka olyannyira következetes, hogy a *karmikus* következményeket is élthűen előadja. Ha azonban felismerjük, hogy a *prakriti* az, ami helyettünk cselekszik, ami öl és megöletik, ami örül és szenved, vagyis ha a *purusa* megkülönbözteti magát attól, ami nem önmaga, akkor a varázslat (*májá*) szertefoszlik, és bekövetkezik a megszabadulás.

A megszabadulás útja tehát az, hogy a *purusa* mint önvaló elhatárolja magát attól, ami nem ő. A kulcsmondat így hangzik: „Az nem te vagy!” Ismerd föl, hogy a külvilág nem te vagy, hogy a vagyonod, a házad, a ruhád nem te vagy, hogy a kezed, a lábad, a tested nem te vagy, hogy az érzéseid, a gondolataid, az indulataid, a vágyaid, az emlékeid mind-mind nem te vagy!

Mint láttuk, a *prakriti* eredeti formájában egyetlen egység, és önmaga kibontakoztatásával teremti meg a tapasztalható világ sokrétűségét. A *számkhja* szó jelentése: összeszámlálás, azon folyamat lépéseinek a követése, ahogyan az egységes *prakriti* sokasággá válik. Ennek megfelelően a *számkhja* bölcsélet osztályozási rendszerében számos kategória, osztály, alosztály stb. található, amelyek részletezésébe nem bocsátkozunk, csupán a legfontosabb tételeket ismertetjük.

Az első kategória a *prakriti* eredeti, egységes őállapota, vagyis az *avjakta*, az ősök, az ősenergia, a meg nem nyilvánult őskáosz, telítve energiával, vagyis maga a teremtő potencialitás. Az *avjakta* semleges, nem észlelhető, nincs eleje, közepe és vége, nem áll részekből. Az *avjakta* nem teremtett, örökkévaló, elpusztíthatatlan, egylényegű és minőség nélküli. Az *avjakta* magában hordja minden dolog lehetőségét. Az *avjakta* az, ahol a dolgok a nemlét állapotában szunnyadnak, amikor éppen nem léteznek.

A második kategória a *buddhi*, az univerzális értelem világossága. Ez az a lépés, ahol a *prakriti* öntudatra ébred, és intelligenssé válik. Ez az értelem azonban még nem individualizálódott, hanem kozmikus szintű. A *buddhi* megjelenése nem más, mint a *prakriti* felébredése, képessége, hogy észrevegye a tudatban megjelenő dolgokat, hiszen van már, ami azokat megvilágítja, vagyis a *buddhi*. A kifejlett világban a *buddhi* már egyaránt jelen van kozmikus és individuális szinten. Ez teszi lehetővé, hogy szemléljük a megnyilvánult világot a tudatban. Ez egyben azt is jelenti, hogy nem a tudat van a világban, hanem az univerzális tudatban van benne a világ.

A *számkhja* harmadik kategóriája az *ahamkára*, a szubjektivitás, az „ÉN-csináló”. Az *ahamkára* egyrészt kozmikus hatalom, másrészt az individuális gondolkodás működési mechanizmusa. Az *ahamkára* az, ami különbséget tesz én és nem én, szubjektum és objektum között, és ezzel megtestesíti az egoitást. Maga az *ahamkára* csupán az *egot* produkálja, ezzel azonban létrejön a *non-ego* fogalma is, a világ szubjektívra és objektívra, ÉN-re és MÁS-ra osztozik ketté. Így jön létre az *abhimána*, a hit, hogy „én hallok, én látok, én élvezek, én szenvedek, én vagyok az úr, én vagyok valaki” stb., továbbá az a téves hit, hogy a vágyak, az érzések, a kétségek, a félelmek, az észleletek „énreám vonatkoznak”. Valójában ezek kizárólag a *prakritire* vonatkoznak. Ez az a pont, ahol a *purusa* önmagát összetéveszti a *prakritivel*. Innen indul el a tudatlanság, az *avidjá* egyre fokozódó, szenvedésjellegű spirálja.

A *számkhja* további kategóriáiba tartozik az ötféle érzékelő- és ötféle cselekvő-képesség, valamint individuális szinten az ezeknek megfelelő érzékszervek és cselekvő szervek, továbbá egy nagyon fontos tényező, nevezetesen a *manasz*, vagyis az elme, az érzékelő és cselekvő szervek irányítója, amely az észlelésekből tudattartalmakat konstruál, amint azt már a *nyája bölcselennél kifejtettük*.

A *prakriti* által teremtett további fontos kategóriák közé tartozik az öt őselem (föld, víz, tűz, levegő, éter), valamint a három *guna*, vagyis minőségi összetevő, szál, fonál, amelyből az egész valóság szövődik, nevezetesen:

szattva = világosság, tisztaság, szellemiség, könnyedség;

radzsasz = energia, mozgás, szenvedély;

tamasz = anyag, súlyosság, sötétség, tehetetlenség.

Ezek oly módon alkotják a természetet, mint összefolyó patakok a folyót. A világban a harmónia feltétele a három *guna* optimális egyensúlya. A három *guna* mint potencialitás a *prakriti avjakta* állapotában is jelen volt, éppen azzal kezdődött a *prakriti* önmegsokszorozása és kibontakozása, hogy ezek egyensúlya a *purusa* hatására megbomlott. Amikor a kozmikus intelligencia, a *buddhi* megszületett, alighanem az első jelenség, amelyet az értelem fényével megvilágított, maga az egyensúlyvesztés állapota, a *dubkha*, vagyis a szenvedés potencialitása lehetett. A további kategóriák részleteibe itt nem megyünk bele, csupán megemlítjük, hogy a *purusa* kívánságainak megfelelően a *prakriti* bármit képes megte-

remteni, akár isteneket is, sőt a kategóriák között szerepel 13-féle tétélesen megnevezett istenség is.

A *számkhja* célja a létforgatagból való kiszabadulás, ez főleg az illúziótól való megszabadulást jelenti, attól, ami megakadályozza a *purusát* a felismerésben, hogy mindig szabad volt, és ezért tulajdonképpen nincs is mitől megszabadulni. A *számkhja* az egyéni megszabadulás útja, azonban a megszabadulás érdekében kiemelt fontosságot kap az az erkölcsi követelmény, amely szerint tilos más élőlényeknek ártani, azokat szándékosan elpusztítani, nekik szenvedést okozni.

A megszabaduláshoz vezető út végén a *számkhja*-tanítvány a megszabadító magasabb tudás birtokába jut. A *purusa* nem téveszti össze többé magát a fizikai testtel, a *manasz* által konstruált tudati képződményekkel, az *ahamkárával* vagy a *buddhival*. Ezzel felszámolja a hamis tudást, és rájön arra, hogy az érzékelhető világot mi magunk teremtjük magunk köré a *manasz* segítségével. Ha a *purusa* felszabadul a *prakriti* igézete alól, eléri a felülemelkedett és megvilágosodott tökéletes szellemi szabadság (*mókša*) állapotát, fölismeri, hogy mindig szabad volt, csak ennek nem volt tudatában.

A megvilágosodott *purusa* egy ideig tovább viseli az anyagi testet mint elnyűtt ruhát, a világ dolgai és szenvedései azonban többé nem érintik. A durva fizikai test (*szthúlasaríra*) halálával a finomtest (*lingasaríra*), vagyis a *karmikus* következmények továbbhordozója is feloldódik a *prakritiben*. A *purusa* egyedül marad, és felismeri önmagát.

III/4. Jóga bölcsélet

A jóga célja a *számkhja* bölcséletben megfogalmazott szellemi út gyakorlati megvalósítása. A *Bhagavad-gítá* szerint nemcsak a tanult emberek, hanem a gyermekek is képesek különbséget tenni a *számkhja* és a jóga között, akárcsak a szaktudás és a munka között. A jóga ősi neve a hindu hagyományban *purátana*, amelyet *Krisna* tanított *Vivasvatnak*, ő *Manunak*, utóbbi *Iksvákunak*, és azután tőle tanulták a királyi bölcsék, akik továbbadták a tradíció útján. A módszer legfőbb útmutatója *Patanydzsali Jógaszútrája*, amely a jóga tanításának lényegét négy könyvben, összesen 195 aforizmába sűrítve adja elő.

A jóga szó a *judzs* ige-tőből ered. Ennek jelentései: igába fog, hozzáerősít, összekapcsol, elkészít, működésbe hoz, végrehajt, teljesít, rögzít, odafordul, ráirányít, koncentrál, birtokba vesz. A jóga szó néhány jelentése: leigázás, befogás, összetétel, elrendezés, erőfeszítés, összeillesztés, szorgalom, figyelem, fegyelem, szellemi elmélyedés. A *Jógaszútra* I/2. verse így hangzik: „*jógas csittavritti niródhah*”; vagyis: „A jóga a tudat tevékenységének és szétszórtságának a megfékezése.” A *niródba* szó igen kemény megfékezési módot fejez ki, olyasmint jelent, mint bezárás, leszorítás, fegyelmezés, elnyomás, elpusztítás, kiirtás, teljes ellenőrzés. A jóga célja tehát a fegyelmezetlenül csapongó tudat megfegyelmzése.

Vizsgáljuk meg, mi is az a *csittavritti*, amelyet meg kell fékezni és le kell igázni. E kifejezésben a *csitta* magát a tudatot jelenti, amely hordozza a *manasz*, az

abamkára és a *buddhi* funkcióit is. A *csitta* szó a *csit* szótöből képződik, jelentése: észlelni, figyelni, törődni, megérteni, megragadni, tudni, megtudni. A *csitta* tehát tudat, mégpedig a szó legáltalánosabb értelmében, magába foglalva a gondolkodás, a képződés, az emlékezés és az értelem pszichikai képességeit.

A *csitta* fegyvelmezetségi szintje a *gunákhoz* (definiáció: lásd *számkhja*) viszonyítva ötféle lehet:

- *múdhá*, tompa, zavarodott, amelyben a *szattva* és a *tamasz* együttes hatása érvényesül;
- *ksipta*, szétszórt, csapongó, amelyben mindhárom *guna* hatása egyszerre jelen van;
- *viksipta*, izgatott, feszített, amelyben a *szattva* és a *radzsasz* együtt érvényesül;
- *ékágra*, egyszempontú, koncentrált, amelyben a *szattva* vált uralkodóvá;
- *niruddha*, lefogott, amelyben a *gunák* hatása már nem tud érvényesülni.

A *vritti* szó olyasmint jelent, mint működés, előfordulás, jelleg, állapot, tevékenység, funkció, hangulat, képződmény. A *csittavritti* egyszerre jelent tudattartalmat és tudati tevékenységet. A hindu gondolkodásmód szerint ezek nem különbözők, hiszen statikus dolgok nem létezhetnek, minden folytonosan mozog, működik. A tudattartalom nem más, mint a tudat aktív működése által létrehozott jelenség. Kaczvinszky a *csittavritti* fogalmát így írja körül: „az elmében zajló alakulások.”

Ha sikerülne az „elmében zajló alakulások” végleges és teljes felszámolása, akkor ezzel el is érnének a megszabadulást. A feladat azonban nagyon nehéz. Ezért a *jóga* ezt nyolc fokozaton keresztül kívánja megvalósítani. A nyolc fokozat nem csupán azt jelenti, hogy ezeket egymás után rendre meg kell valósítani, hanem azt is, hogy valamennyi fokozatot rendszeresen gyakorolni kell. A gyakorlás az első két fokozattal veszi kezdetét, majd ehhez adódnak hozzá rendre az újabb fokozatok, míg végül mind a nyolcat párhuzamosan gyakoroljuk. A nyolc fokozat a következő:

1. *jama* = erkölcsi tilalmak;
2. *nijama* = erkölcsi kötelességek;
3. *ászana* = sajátos testhelyzetek;
4. *pránájáma* = légzésszabályozás;
5. *pratyáhára* = a tudat visszavonása a külvilágról;
6. *dháraná* = koncentráció, szellemi összpontosítás;
7. *dhjána* = szellemi elmélyedés, meditáció;
8. *szamádhhi* = a szellemi elmélyedés olyan szintje, amelyben az észlelés alanyának és tárgyának egysége tapasztalható.

A jóga teljes rendszerének kifejtésére itt nem vállalkozhatunk, különös jelentőségére tekintettel ezért az alábbiakban csak az első tételt részletezzük. Eszerint az öt *jama*, vagyis a *jóga* öt erkölcsi tilalma a következő:

Ahimszá = nem ártás. Nemcsak a *jógának*, hanem valamennyi *darsanának* és a buddhizmusnak is alapvető erkölcsi követelménye, hogy ne pusztítsunk el más lényeket, és ne okozzunk nekik semmiféle szenvedést.

Szatja = a hazugság kerülése, vagyis őszinteség és igazmondás. A *jógi* általában nem sokat beszél, ha mégis szól, ügyel arra, nehogy valótlanúságot mondjon, különösen, ha ezzel ártana valakinek.

Asztéja = a lopás kerülése, mások javainak el nem tulajdonítása. Ez a tilalom azt fejezi ki, hogy semmilyen körülmények között ne vegyük el azt, amit nem önként adtak oda.

Brahmacsarja = erkölcsi tisztaság. Az olyan szexuális magatartás kerülése, amely másoknak szenvedést okoz. Ez a tilalom a teljes önmegtartóztatásig terjedhet attól függően, hogy a tanítvány a *jóga* melyik irányzatát követi.

Aparigraha = vagyonhoz, tulajdonhoz való ragaszkodás tilalma. Az egyéni tulajdonhoz való görcsös ragaszkodás hátráltatja a szellemi fejlődést, akadály a megszabadulásnak. Hangsúlyozni kell, hogy nem maga a gazdagság az akadály, hanem a gazdagsághoz való kötődés, vonzódás, ragaszkodás.

Szemben az ateista beállítottságú *számkhja bölcsélettel*, a *jóga* teista jellegűnek tekinthető. Ebben a vonatkozásban a *Jógaszútra* I/23. és I/24. versekre szokás hivatkozni, ahol *Patandzsali* a megszabaduláshoz vezető lehetséges útként említi az Isten (*Ísvara*) iránti odaadást (*pranidhána*). *Ísvara* azonban nem világeremtő Isten, hanem *Ádipurusa*, első és legmagasabb rendű *purusa*, akit nem érinthet *karmikus* következmény. *Ísvara* különbözik a többi *purusától*, képes arra, hogy a többi *purusát* hozzásegítse a szabaduláshoz. Ennek érdekében *Ísvara* önmaga is végrehajtja a *prakritivel* való egyesülést és a különválást, ám ezt nem tudatlanságból teszi, hanem a többi lény iránti szeretetből és könyörületességből, hogy segíthesse őket a megszabadulásban. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a többi lény mellőzheti a szellemi erőfeszítést. A szenvedés nem *Ísvara* büntetése, hanem *karmikus* következmény, és a saját *karmájával* mindenkinek magának kell megbirkóznia.

A *Jógaszútra* említést tesz különleges képességekről, amelyeket óvatosan érdemes kezelni. Erre utal egy hindu legenda, amely szerint egy barlanglakó remete előtt megjelent egy istenség, és megkérdezte, milyen eredményeket ért el húsz évi önsanyargató aszkézissel. A remete nem akarván szégyenben maradni, azt felelte: „Minden valósággá válik, amire rá gondolok!” „Úgy legyen!” – válaszolta az istenség, és eltűnt. A remete nagy szerencsének tartván az ajándékba kapott képességet, kényelmes bútorokat, terített asztalt, finom ételeket képzelt maga elé, és ezek ott is teremttek. Ezután jóllakottan leheveredett, és a mennyezetet nézegetve eszébe jutott, mi lenne, ha az leszakadna. A következő pillanatban a barlang összeomlott, és halálra sújtotta az aszkétát. A tanulság: ne akarjon valaki mindenható lenni, ha arra sem képes, hogy megfegyelmezze a saját gondolatait.

Végezetül fel kell hívni a figyelmet arra, hogy az eredeti védikus *jóga* valódi célja a létforgatagból való végleges kiszabadulás a *purusának* a *prakrititől* való elkülönítése útján, világi célokra való felhasználása ellenkezik a védikus hagyományok szellemiségével.

III/5. Védánta bölcselet

A védánta monisztikus beállítottságú, lényege minden dolgok egysége. Két alapfogalma az *átman* és a *brahman*. Az *átman* az egyéni lélek, amelyet így is neveznek: *dzsívátman*. Az *átmannak* van egy kozmikus, univerzális megjelenése is, a *paramátman*, amely azonos a *brahmannal*. A *brahman* szó semlegesnemű, nem azonos a személyes teremtő istennel, akinek a neve a hímnemű *Brahmá*. A valóság lényege az, hogy *dzsívátman* és *paramátman*, illetve *átman* és *brahman* egy és ugyanaz, azonban az *avidjá*, vagyis a hamis tudat miatt különbözőnek látszanak.

A védánta mondanivalójának lényegét Max Müller szerint így is megfogalmazhatjuk: „A *brahman* a valóság, a világ csak látszat, a lélek maga a *brahman*, semmi más.” A védánta példabeszédszerű kifejtését találjuk a *Csándógyaupanisad* VI. fejezetében, ahol egy *Svétakétu* nevű ifjúnak magyarázza el atyja, *Uddálaka Áruni* a tanítást. E tanítás refrénszerűen visszatérő mondata így hangzik: „*Tat tvam aszi Svétakétu*”; vagyis: „Az te vagy, [fiam] *Svétakétu*.” Más szóval: te mint *átman* ismerd föl, hogy azonos vagy a *brahmannal*, és ezen keresztül mindennel és mindenkivel.

Áruni oktatása szerint kezdetben a Létező volt, a kettősség nélküli Egy, aki azt gondolta: „Legyek több, szaporodjam!” Ezzel kezdődött a teremtés. A világ azonban nem valódi. A felszín mögött továbbra is ott a végső egység. A világ hamiságát igazolja annak megsemmisíthetősége is, hiszen az ideiglenes, átmeneti, feltételektől függő létezés nem igazi létezés.

A sokrétű, színes jelenségekből álló világ teremtés útján jött (és jön) létre. A *Rigvéda* X/129:2 verse szerint „Az Egy önmagát teremtette és semmi más nem létezik azóta sem”. Az „Egy” két szinten jelenik meg, mint *brahman* és mint *átman*, ezért a teremtés kétszintű. A *brahmanhoz* tartozik a külső, látható világ teremtése, jellemzője a forma, a fény és a láthatóság, az *átmanhoz* tartozik a belső világ teremtése, amely létrehozza a külső világot szemlélni képes tudatosságot. A belső világ jellegzetessége nem a fény, inkább a hang.

Bár a teremtésnek van külső és belső, fény- és hangmegnyilvánulása, a védikus tanítás szerint a teremtés alapvetően hangok által történik, a *brahman* kimondja a dolgok valódi nevét, és ezzel létrehozza azokat a rezgéseket, amelyek nyomán a név formává válik, valóságosan létezni kezd, vagyis „az Ige testet ölt”.

A karmikus létkörforgást a hamis tudás (*avidjá*) hatása alatt álló *dzsívátman* vándorlásnak érzi, ennek során a durva fizikai test (*szthúlasaríra*) pusztulása után az *átman járműként (ásraja)* használja a szubtilis testet (*szúkmasaríra*), és újabb születés felé halad. Itt arról van szó, hogy a *dzsívátmant* körülveszik, elborítják az illúzió (*májá*) által előidézett létfeltételek, ún. *upádhi*. Az öt *upádhi* a következők:

1. *Mukhjaaprána, életerő.*
2. *Manasz, elme.*
3. *Indrija, öt érzékelő és öt cselekvő szerv.*
4. *Saríra* vagy *szthúlasaríra*, maga a fizikai test.
5. *Artha, környezet, külvilág.*

A szubtilis testet (*szüksmasaríra*) az első három *upádhi* alkotja. Egy másik *védikus* modell szerint az *átmant* öt burok veszi körül:

1. A gyönyörtest, a tiszta létérzet üdvözültségtudata.
2. A kettősségtudat, amely elválasztja és megkülönbözteti az *átmant* és a *brahmant*, ezzel az *átmanból dzsívátmant* csinál.
3. Az értelemtest, amely a tudatműködési és pszichológiai funkciókat hordozza.
4. A lélegzetttest, az elemi életenergiák burka.
5. A tápláléktest, amely megfelel a durva fizikai testnek. Ez a halállal elpusztul, és az újrászületéskor újraképződik.

Az ember a létforgatagban négyféle tudatállapotban lehet. Ezek a következők:

1. *Dzságrat*. Éber állapot.
2. *Szvapna*. Álomállapot.
3. *Szuszupti*. Köztes tudatállapot, főleg az álom nélküli mély alvásra jellemző.
4. *Turija*. Negyedik tudatállapot. Ez az átman test nélküli állapota, amely a halál után vagy a tudatállapotok egymásba történő átváltásának pillanatában áll fenn.

A *Csándógjapuanisad* V. fejezete szerint a halált követően az *átman* és a szubtilis test eltávozik a durva fizikai testből, és folytatja vándorlását. Ekkor ötféle lehetőség áll előtte:

1. A magasabb tudást nélkülöző egyszerű világi ember esetén, ha a *karmikus* adósság nem túl súlyos, az *átman* és a szubtilis test a halál alkalmával a fizikai test valamennyi nyílásán és pórusán keresztül szinte kifolyik, és visszakerül a földi létforgatagba. Ez a leggyakoribb eset. Ha a koncentrációs szint és az elért tudás magasabb fokú, az *átman* és a szubtilis test a fejtetőn keresztül lép ki, és nem a földi létsíkon halad tovább. Ennek változatai:

2. A céltudatosan gonosz emberek a poklok világába jutnak, amelynek neve *szamjamanam*, vagyis *Jama* (halálistenség) otthona. Ide sem könnyű eljutni, ehhez nagyon súlyos bűnöket kell tudatosan megvalósítani.

3. Ha valaki pozitív irányban fejt ki jelentős szellemi teljesítményt, koncentrált tudatot hoz létre és érdemdús *karmát* valósít meg, az ősök útját járja, amelynek neve *pitrijána*. Ez azt jelenti, hogy a halál küszöbét teljes tudatossággal lépi át, és mennyei létszférába kerül, ahonnan az érdemei kimerülése után ismét visszatér a létforgatagba. Ez az a minimum, amely egy *bráhmín* paptól elvárható.

4. *Dévajána*, „isteni út”, azoknak jut osztályrészül, akik legalább az igazi tudás alacsonyabb szintjét elérték, *karmájuk* erősen pozitív és magas szintű tudati koncentrátságot valósítanak meg. Az ilyen személyek az istenek világába emelkednek, és ott maradnak a teremtségi ciklus, vagyis a világekorszak (*kalpa*) végéig.

5. *Dzsívánmukti*, végleges megszabadulás, kilépés a *karmikus* körforgásból, belépés az öröklétbe. Ez annak az útja, aki a *védánta* tanítását követve már életében megszabadul, elnyeri a tökéletes magasabb tudást, felismeri önmaga valódi azonosságát, és a *karmáját* teljesen felszámolja.

Mint említettük, a *védánta* szerint a teremtett világ nem valóságos, azonban a hamis tudás (*avidjá*) hatása alatt annak látszik. A *brahman* teremtő hatalma (*sakti*) voltaképpen illúzióteremtő, varázsló hatalom (*májá*). Olyan, mint a bűvész hatalma a közönség felett.

A teremtés úgy is felfogható mint a *brahman* megfeledkezése önmagáról. Ehhez azonban szükség van közönségre is. Ezt biztosítja az *átman* elkülönülése a *brahmantól*, vagyis az *átman* megfeledkezése önmagáról. E két tényező együttes fellépését és kapcsolódását biztosítja a hamis tudás (*avidjá*), amely kozmikus és individuális szinten is jelen van és lényegét tekintve nem más, mint az illúzió (*májá*) valóságként történő elfogadása.

Amíg az *avidjá* állapot tart, vagyis a világkorszak végéig, addig a személytelen *brahman* (semleges alak) átalakul személyes teremtő Istenné, akinek a neve *Brahmá* (hímnemű alak). A hamis tudás általános megszűnésekor *Brahmá* visszaalakul *brahmanná*, ezzel kezdődik a *brahman* éjszakája, amely után újabb teremtés és újabb világkorszak kezdődik. Ez azonban azt is jelenti, hogy végleges megszabadulás akkor lehetséges, ha valamennyi *átman* megszabadul. Egyéni, elkülönült üdvözülés valójában nem létezik.

III/6. *Mimámszá* bölcsélet

A *mimámszá* szó jelentése: vizsgálat, megvitatás. Így nevezték az olyan eljárást, amelynek során kétértelműnek látszó szövegeket kritikailag elemeztek, és igyekeztek megállapítani, hogy egy bizonyos értelmezés nem ellenkezik-e az eredeti szöveg szellemével. Az eredeti szöveg, amelyről szó van, maga a *Véda*, vagyis a kinyilatkoztatás. A *Véda* a megszabaduláshoz vezető tudás két fokozatát tartalmazza. Az alacsonyabb tudás, az *aparavidjá* a *Védák* ún. *karmakánda* részében található. Ez főleg papi himnuszokból, *brahmanákból* áll. A magasabb tudás vagy *paravidjá* a *Védák dnyánakánda* részében van lefektetve. Ez utóbbin főleg az *upanisadokat* szokás érteni.

A *mimámszá* tárgya az alacsonyabb tudás, a *vedántáé* a magasabb tudás, ezért a hagyomány szerint a *védánta* tanulmányozása előtt először a *mimámszát* kell tanulmányozni. A *mimámszá* megértéséhez ugyanakkor célszerű ismerni a *védánta* fogalmait is. Hangsúlyozni kell, hogy a hindu bölcséletben a hétköznapi boldoguláshoz szükséges technikai és mesterségbeli tudást, beleértve a természet-tudományos ismereteket is, nem sorolták a *dnyána*, illetve a *vidjá* szavakkal megjelölhető tudáshoz. Ilyen értelemben az *aparavidjá* is magasabb szintű tudást jelent az anyagi világban hasznosítható praktikus tudományokhoz képest.

A *Mimámszászútra* így kezdődik: „Felmerül a kívánság a *dharmát* megismerni.” A *dharmá* kötelességet jelent, mégpedig szakrális kötelességet. Azt a kötelességet, amelyet mint cselekvést el kell végezni ahhoz, hogy birtokába jussunk az *aparavidjának*, és idővel képesek legyünk a *védánta* által tanított szellemi útra továbblépni. Mivel a *mimámszá* főleg a kötelező cselekvésekkel foglalkozik, gyakran *karmamimámszának* is nevezik. Az alacsonyabb szintű tudás nem azt

tanítja, hogyan ismerhetjük meg a *brahmant*, hanem azt, hogy hogyan kell őt imádni a jelenségszerű állapotában, *Brahmáként* mint teremtő Istent, mivel ez teszi lehetővé a lassú, de biztos haladást a magasabb tudás fokozatos eléréséhez, amelynek a birtokában lehet majd eljutni a megszabaduláshoz.

A *Mimámszázútra* főleg olyan útmutatásokat tartalmaz, amelyek a szertartások rendjére és a követendő magatartásra vonatkoznak. Érdeemes megemlíteni, hogy főleg a *védánta* és a *mimámszá* alapozta meg a *bráhmín* papság szemléletmódját, míg a *számkhja* és a *jóga* útját inkább a vándorszerzetesek és az erdei remeték követték.

IV. Buddhizmus

A *buddhi* szó jelentése: józan, tiszta értelem. *Buddha* az, aki teljes mértékben rendelkezik józan, tiszta értelemmel, felébredett a megszokott, hétköznapi, félálomszerű, ködös, szétszórt tudatállapotból, tökéletesen megvilágosodott. A történelmi *Buddha* (eredeti nevén *Gautama Sziddhártha*) Kr. e. a VI. században élt, *Lao-ce* és *Konfuciusz* kortársa lehetett.

A *Buddha* nem állította magáról, hogy magasabb rendű lény vagy felsőbb hatalom prófétája, és a tanítását nem tekintette kinyilatkoztatásnak. Nem állította, hogy a tanítása egyedül üdvözítő igazság, sőt arra buzdította a követőit, ismerjék meg a többi tanítást is, és csak azután döntsék el, melyik szellemi utat tartják a maguk számára megfelelőnek.

A *Buddha* tagadta, hogy létezhet korlátlan hatalommal felruházott világtéremtő Isten, mivel ez értelmetlenné tenné az erkölcs fogalmát. Ha ugyanis Isten bűnösnek teremt az embert, akkor az ember nem felelős a cselekvéséért. A buddhizmus szerint nem létezik örök kárhozat és örök mennyország, mivel véges hatású cselekvéseknek nem lehet végtelen következménye. A buddhizmus nem hisz az örökkévaló változatlan lélek létezésében sem, de azért nem tagadja, hogy van az emberben valami örökkévaló.

Ami a buddhista tanítást illeti, az egyfelől ellentmondani látszik a védikus tanoknak, másfelől hasonló utat jelöl és azonos célt követ, hiszen a hagyomány szerint maga a *Buddha* is a védikus tanítást követve érte el a megvilágosodást. A *Buddha* azonban úgy tekintette a tanítást, mint egy ladikot, amellyel átkelhetünk a folyón, de ha tovább akarunk haladni, nem cipelhetjük tovább a hátunkon a ladikot.

A buddhizmus és a védikus tanítás közötti egyik eltérés abban áll, hogy a *Buddha kétségbe vonta a Védák* csálhatatlanságát, azt hirdette, hogy minden tanítás helyességéről személyesen kell meggyőződni. Arra intette tanítványait, pusztán a tekintély kedvéért ne higgyenek el semmit, akkor sem, ha a tanítás szent könyvből vagy tökéletesen megvilágosodott *buddhától* származik. Bölcséleti szempontból ennél is lényegesebb eltérést jelentenek a *Buddha* azon tanításai, amelyek tárgya az énnélküliség (*anátman*) és az üresség (*súnjató*).

Mint tudjuk, a védikus tanításban kulcsszerepet játszik egyfajta halhatatlan, felsőbb ÉN (*átman*, illetve *purusa*). A *Buddha* szerint azonban nincs bennünk semmiféle maradandó személyiség. Amit ÉN-nek tekintünk, nem más, mint változékony, mulandó, összetett képződmény. A megszabaduláshoz az ÉN-t (*egót*) nem megerősíteni, felfedezni, „önmegvalósítani” kell, hanem felszámolni, megszüntetni és kiküszöbölni, mert éppen az ÉN-ként koncipiált személyiség a szellemi fejlődés legnagyobb akadályá.

A buddhista tanítás szerint az ember – teste és személyisége egyaránt – összetett képződmény. Márpedig, ami összetevődik, vagyis keletkezik, előbb-utóbb szét is hullik. Az összetett dolgok csak a szüntelen átalakulás állapotában képesek létezni. Bizonyos értelemben minden pillanatban meghalunk és újrakeletkezünk. A kérdés megvilágítására a *Buddha* egyik beszédében a következő hasonlat szerepel:

Ha este meggyújtunk egy gyertyát, és az reggel is ég, állíthatjuk-e, hogy a reggeli gyertyaláng azonos az estivel? Független-e a válasz attól, hogy a lángot éjszaka elfújta a huzat, és valaki ismét meggyújtotta? Más lesz-e ettől a reggeli gyertyaláng? Hasonlóan: azonos-e az ember reggel azzal, aki este lefeküdt? És azzal, aki tízéves korában volt? És azzal, aki csecsemőkorában volt?

A válasz a kérdésekre az, hogy ezek a dolgok bizonyos szempontból azonosak, más szempontból nem azonosak. Ezért, a *Buddha* szerint, van újraszületés, de nincs lélekvándorlás. Utóbbi akkor létezhetne, ha létezne változásnak ki nem tett lélek. Van ugyanakkor újraszületés, mert a jelenlegi cselekedetek határozzák meg a születendő lény létfeltételeit.

A kérdés további elemzése az alábbi magyarázathoz vezet:

Mindazok a jelenségek, amelyeket külső vagy belső világként tapasztalunk (amelyet mi magunk teremtünk magunk köré tudatunk aktivitása által), a nemlétből mint potencialitásból a létbe felemelkedő, majd oda visszasüllyedő lételemekből tevődnek össze. A lételemek neve: *dharmá*; ez nem tévesztendő össze a másik *dharmával*, amelynek jelentése: tanítás, illetve erkölcsi törvény.

A létbe felbukkanó lételemek, azaz *dharmák* kiváltják további *dharmák* felbukkanását, miközben maguk visszasüllyednek a nemlét állapotába. A szüntelenül cserélődő *dharmákból* látszólag stabil képződmények tevődnek össze. Ezek olyanok, mint a víz felszínén a hullám, amely bár továbbhalad, az azt alkotó vízcseppek a helyükön maradva fel-le mozognak. Ez az oka annak, hogy a folyón a hullám a víz folyásával ellentétes irányban is képes haladni, miközben a hullámot alkotó vízcseppek folyton cserélődnek. Ilyen *dharmákból* tevődik össze a testünk, a lelkünk és az ÉN-központú személyiség, amelyet változatlanul hiszünk, és amellyel azonosulunk.

A *Buddha* rámutatott arra, hogy az ÉN-telenség (*anátman*) tanítása nem ellenkezik a *karma törvényével*. A *karma* nem úgy működik, hogy a cselekvésünkkel a külvilágban elindítunk valamilyen folyamatot, amely visszahat ránk, inkább „belülről”, úgy, hogy a karmikus cselekvések a tudat állapotát változtatják

meg. A tudatban zajló *dharmahullám* viszi magával a karmikus tényezőket, ahogyan a vízhullám magával viszi az alaktorzulásokat, amelyek az akadályokkal való ütközések során kialakultak, annak ellenére, hogy amikor a vízhullám valahová megérkezik, már egyetlen vírzéscske sem azonos azokkal, amelyek az akadállyal való ütközéskor a hullámot alkották.

Ha azt kérdezzük, honnan bukkannak elő a *dharmák*, a válasz: az ürességből (szanszkritul: *súnjátá*). Ez az üresség azonban nem azonos a semmivel. Inkább a mindennel azonos, hiszen korlátlan teremtőerővel rendelkezik, magában hordja minden létezés potenciális lehetőségét.

A teremtő üresség lényegét tekintve maga a szellemisség, amely eredeti, szennyezetlen formájában nem más, mint átlátszó, tiszta tudat. Ha azonban az ebben lappangó lehetőségek megnyilvánulnak, megindul a teremtés. Ekkor a tudatban helyi örvénylések alakulnak ki, ezek előbb-utóbb önálló személyiségnek hiszik magukat, és belemerülnek a létforgatagba.

Az ürességből előbukkanó *dharmák* és az ezekből kombinálódott jelenségek folyton változnak, szétoszlanak, elenyésznek, miközben újabb *dharmákat* és újabb jelenségeket hoznak létre. A jelenségek ezért egymástól függő módon keletkeznek, és a keletkezések láncolata gyűrűszerűen záródó hurkot alkot, amelyben az egyes jelenségek önmaguk ismételt megjelenését okozzák. Olyan ez, mint a tyúk és a tojás. Értelmetlen azt kérdezni, melyik volt előbb. Mivel a jelenségek az ürességből hívják elő egymást, és csak egymással kölcsönös függőségben létezhetnek (miként a tyúk és a tojás), nincs abszolút, feltételektől független, önálló létük, maguk is ürességtermészetűek.

Az ürességből származó, önmagát láncszerűen gerjesztő keletkezési folyamat tételes kifejtése a függő keletkezés láncolatáról szóló beszédben található. Eszerint a keletkezés önmagába záródó tizenkét tagú láncolatot alkot, amelynek minden egyes eleme – közvetve vagy közvetlenül – kölcsönösen okozza egymást. Ezt a láncot kell széttörni, ha ki akarunk szabadulni a létforgatagból. Bármelyik láncszem tökéletes, maradéktalan és végleges felszámolása azt jelenti, hogy a többi láncszem is lassan elenyészik. A *Buddha* szerint azonban reális szabadulási lehetőség csak két láncszem, a sóvárgó vágyakozás, valamint a hamis tudat esetén van.

A függő keletkezési láncban szereplő oksági kapcsolatok jobb megértéséhez érdemes idézni a *védánta* bölcsellettől való párhuzamokat. A *védánta* szerint minden következménynek (okozatnak) legalább két oka van. Az egyik az anyagi ok, a másik a kiváltó ok. Az anyagi ok rejtett potencialitásként hordozza a következményt, amely törvényszerűen meg is fog valósulni. Az anyagi ok a következmény eredeti, valódi oka. A kiváltó ok szerepe az, hogy felszabadítja a rejtett potencialitást, elhárítja, eltávolítja az útból az akadályokat, amelyek meggátolják, hogy a következmény manifeszt formában megnyilvánuljon, bekövetkezzen. Az ember azonban hajlamos arra, hogy a hamis tudás hatása alatt összetévevessze a kétféle okot, úgy vélje, hogy a következmény valódi oka a kiváltó ok.

Vegyük példaként a születés és a halál közötti kapcsolatot. Azt tapasztalhatjuk, hogy ha valaki meghal, a hozzátartozók és a barátok keresik ennek okát. Úgy vélhetik, hogy az elhunyt azért jutott erre a sorsra, mert baleset érte, vagy egész-

ségtelenül táplálkozott, vagy hibás orvosi kezelést kapott. Ezzel elhitetik magukkal, hogy a halál véletlenszerű, és ha az ember vigyáz magára, egészségesen él, megússza a baleseteket és idejében fordul megfelelő orvoshoz, a halál elkerülhető.

A valóság ezzel szemben az, hogy a baleset, az egészségtelen életmód vagy az orvosi műhiba csupán kiváltó ok, amely elhárítja az akadályokat a valódi ok érvényesülésének útjából. A valódi ok az anyagi létformában való megszületés, amely magában hordja a halál törvénytörő bekövetkezésének potencialitását. Ez a potencialitás előbb-utóbb abszolút bizonyossággal utat tör magának, de hogy mikor és hogyan, az az esetlegesnek tűnő kiváltó okok valamelyikétől függ. Azt sem lehet azonban állítani, hogy a kiváltó ok teljesen véletlenszerű, hiszen a megjelenésében a *karmikus* előzmények lényeges szerepet játszhatnak.

Ha a függő keletkezés láncolatában visszafelé haladunk, felfedezhetjük, hogy a *védánta* terminológiája szerint itt voltaképpen az anyagi okok láncolatáról van szó. Ez a láncolat körbezárul, mivel az utolsó tag visszahat az elsőre oly módon, hogy a halál okainak téves értelmezése tovább erősíti a láncolat első elemét, a hamis tudatot, amely nem más, mint a valóság félreismerése.

Ami a szabaduláshoz vezető út gyakorlati megvalósítását illeti, ebben a kérdésben a négy nemes igazságról, valamint a nemes nyolcstréű ösvényről szóló tanításban található a legfontosabb útmutatások.

A négy nemes igazság első tétele szerint a teremtett világban mindenfajta létezés szenvedéssel jár. Szenvedés a születés, szenvedés az öregedés, a betegség, a haldoklás és a halál, szenvedés, ha a vágyaink nem teljesülnek, szenvedés az elválás nekünk kedves személyektől és dolgoktól, szenvedés a kényszerű összezártság ellenszenves dologokkal és személyekkel stb.

A második tétel szerint a szenvedés eredete a sóvárgó vágyakozásban keresendő. Azzal idézzük elő szenvedéseinket, hogy vágyakozunk a szenvedélyeink kielégítésére, sikerre, gazdagságra, az örök életre vagy akár a megsemmisülésre.

A harmadik tétel szerint a szenvedés megszüntetéséhez fel kell számolni a vágyat, olyannyira, hogy a megszabadulás érdekében végül még a megszabadulás iránti vágyat is ki kell oltani. Hasonló ez ahhoz, mint amikor valaki görcsös igyekezettel próbál elaludni, de nem tud. Amikor pedig feladja igyekezetét, magától elalszik.

A negyedik tétel megadja a receptet a vágyak felszámolására, és ezzel a szenvedés kiküszöbölésére. Ez nem más, mint a nemes nyolcstréű ösvény, más szóval: nyolcas út. A nemes nyolcstréű ösvény hasonlít a jóga nyolc fokozatához, célja ugyanaz. Ebben az első két elem a bölcsesség gyakorlása, amely magába foglalja a helyes felismerést és a helyes elhatározást. A következő három elem a tudat morális megtisztítását célozza. Az utolsó három elem a meditáció különböző fokozatait jelenti.

A *Buddha* rámutatott a különféle spekulatív nézetek, doktrínák, ideológiák, izmusok megalapozatlanságára is, ezek szellemi fejlődést akadályozó, visszahúzó szerepére. Az egyik példabeszédében egy vakon született ember így beszél: „Nem hiszek a látható jelenségekben. Nem léteznek színek, világosság és sötétség. Amit

látni véltek, tévedés. A színeket nem lehet kitapintani, mert nincs testük, ezért nem lehetnek valóságosak!”

A vakon született racionális okoskodása tapasztalati alapokon nyugszik. Következtetése, bár logikus, mégis helytelen, mert ellenkezik a valósággal. A racionális okoskodás célja ugyanis általában nem a valóság megismerése, hanem az, hogy hihetővé és elfogadhatóvá tegyünk önmagunk és/vagy mások számára a véleményünket, amelyet az okoskodás megkezdése előtt már kialakítottunk, amelyben hinni akarunk.

Az ember tudata telítve van véleményekkel, előfeltevésekkel, előítéletekkel. Ezeket a saját ÉN-je részeként kezeli, ragaszkodik hozzájuk, védelmezi azokat. Az ember a saját tapasztalataiból is főleg azokra emlékezik, amelyek a nézeteit erősítik és alátámasztják, és igyekszik elfelejteni mindent, ami a felfogásával ellenkezik, azt megingathatja, hiszen veszélybe kerülhetne féltve őrzött önképének sértetlensége, integritása. Ezért az embereket főleg olyasmiről lehet meggyőzni, amiről egyébként is meg vannak győződve, és olyasmit lehet elhíttetni velük, amiben hinni szeretnének.

A *Buddha* szerint az emberi létforma a legalkalmasabb arra, hogy a megvilágosodás felé törekedjünk. Az alacsonyabb létszférákban ehhez túl sok a szenvedés és túl kemény az életben maradásért folytatott küzdelem, a magasabb létsíkokon pedig túl kényelmes az élet és túlságosan kevés a szenvedés ahhoz, hogy megfelelő hajtóerőt adjon a szellemi törekvéshez. A magasabb létszférák lakói egyébként is csak addig élvezik a kellemesnek tűnő állapotot, ameddig pozitív *karmájuk* ki nem merül, azután alacsonyabb létezési formába zuhannak vissza. Ezért, ha már az a szerencse ért bennünket, hogy emberként születünk meg, ne mulasszuk el a lehetőséget a szellemi tökéletesedés gyakorlására.

A megszabadulás útja az ÉN-től való megszabadulás, amelynek a feltétele valamennyi tudati szennyeződés kiküszöbölése, felégetése, ellobbantása. A *nirvána* szó éppen ezt jelenti: ellobbanás. Ezen szó európai nyelvekre való szrinti fordítása számos téves értelmezésre adott lehetőséget, ezért egy időben a buddhizmust a nihilizmussal azonosították, amelynek célja a fizikai és szellemi megsemmisülés. Ezt az interpretációt látszott támogatni a kanonizált buddhista szövegekben található némely paradox kijelentés.

Amikor pl. egy tanítvány azt kérdezte, hogy a *Buddha* a *nirvánába* való távozása után még mindig létezik-e, azt a zavarba ejtő választ kapta, hogy megalapozatlan az állítás, hogy a *Buddha* továbbra is létezik, megalapozatlan az is, hogy nem létezik, megalapozatlan az is, hogy létezik és nem létezik egyszerre, és megalapozatlan az is, hogy sem létezik, sem pedig nem létezik. A *nirvánára* ugyanis nem lehet értelmezni azt a köznapi fogalmat, hogy létezés, mivel ez térhez és időhöz kötött fogalom. A *nirvánában* nincs értelme olyan fogalmaknak, mint tér és idő. A *nirvána* nem hely, ahol lenni lehet, inkább tudatállapot, mégpedig a tökéletes szellemi szabadság és szenvedésmentesség tudatállapota.

Van olyan buddhista bölcséleti értelmezés, amely szerint *szamszára* (létforgatag) és *nirvána* úgy viszonyulnak egymáshoz, mint a fényképészetben a negatív film és a pozitív másolat. Ami az egyiken fehér, a másikon fekete. Hasonló a

helyzet a *szamszára* és a *nirvána* esetében. Ami az egyik nézőpontból valóság, az a másiktól illúzió. A *nirvána* elérése annak felismerését és tapasztalását jelenti, hogy amit eddig valóságnak hittünk, nem létezik, amiről pedig úgy látszott, hogy nem létezik, maga az abszolút valóság. Mindezek ellenére a létforgatagban hánykolódó ember valóságosnak, „objektívnek” éli meg a tudat aktivitása által teremtett világot, úgy érzi, hogy tényleg vándorol a létforgatagban, és ennek során különféle létsíkokon, különféle létállapotokban találja magát.

Összegzés

A keleti vallások szerint az érzékszerveinkkel tapasztalható valóság csupán felszín, amely mögött más, mélyebb valóság lappang. Hogy mi a mélyebb valóság lényege, azt szavakban megmagyarázni nem lehet. Bármiféle magyarázat hasonló akadályba ütközik, mint amikor egy született vak embernek kell megmagyarázni a kék és zöld szín közötti különbséget.

Mivel a valóság képe eltér attól függően, hogy milyen nézőpontból szemléljük, senki nem állíthatja, hogy birtokában van az egyedül üdvözítő kizárólagos igazságnak.

A keleti gondolkodás szerint a valóság pusztán racionális okoskodással nem megismerhető, ehhez szükség van intuitív bölcsességre is, amelyhez viszont személyes tapasztalás kell, a spekulatív következtetés és a tanítómester pedig csak arra való, hogy útba igazítson a keresés célszerű iránya tekintetében. Mivel a valóság más-más képet nyújt különféle nézőpontokból, ezért ha valamit logikai okoskodással be lehet bizonyítani, akkor azt általában ugyanilyen módon meg is lehet cáfolni.

A keleti vallásokban az időt nem tekintik egyirányú folyamatnak, amelynek kezdete (teremtés) és befejezése (világvége) van. Ehelyett az idő kör- vagy spirális pályán halad, amelyben teremtések és pusztulások szüntelen körforgása zajlik, ezért előfordulhat, hogy okok és következmények sorrendje felborul. Okok és okozatok sorozatán keresztül visszafelé haladva nem juthatunk el az abszolút végső okhoz. A tapasztalható jelenségek ugyanis kölcsönösen okozzák egymást, akár a tyúk és a tojás, ezért az elpusztuló, megszűnő dolgok újra megjelenhetnek a tapasztalható világban. Emiatt a dolgoknak két állapota lehetséges: a megnyilvánult, tapasztalható, manifeszt állapot (LÉT), valamint a meg nem nyilvánuló, lappangó potencialitás állapota (NEMLÉT), és a dolgok ide-oda billegnek a két állapot között.

A keleti vallások azt tartják, hogy ha ártunk valaminek vagy valakinek, azzal önmagunknak ártunk, de nem azért, mert a korlátlan hatalmú Isten büntetést szab ránk, hanem mert cselekvéseink következménye visszahat reánk.

A keleti vallásokban és filozófiákban a *személyiség* kérdését illetően nagyon eltérő felfogásokkal találkozhatunk. Az egyik véglet szerint van bennünk soha el nem pusztuló felsőbbrendű ÉN, aki az újraszületések körforgásában bolyong, míg a másik véglet szerint személyiség nem létezik, ez csupán hamis illúzió.

A taoizmusban a Wu tudással együtt jár a teljesség és az alázat érzése, a bölcs a természet részévé válik, nem érez többé halálfélelmet, és nem szenved magánytól. A Wu tudás mégsem a saját ÉN-ünk kivetítése a természetre. Éppen ellenkezőleg. A természet közös felsőbb ÉN-jének átélése. A Wu tudás segítségével a bölcs úgy látja az univerzumot mint önmagával azonost.

A konfucianus filozófia morálfilozófiai rendszer, elsősorban a társadalmi együttélés etikai és viselkedési normáit fogalmazza meg. Vallásos változata szerint az ember anyagból és lélekből áll. Az anyag finomabb része az életerő, durvább része a fizikai test. A lélek is két összetevőből áll. Közülük a magasabb rendű az értelem, vagyis az intelligencia, amelynek segítségével az ember képes gondolkodni és a valóságot megismerni. A másik, az alacsonyabb rendű, az érzékelés (látás, hallás stb.) képességét szolgáltatja. A halál azt jelenti, hogy a magasabb rendű lélek elhagyja a testet, és visszatér az égbe, ahonnan származik. Az alacsonyabb rendű lélek pedig a testtel együtt visszatér a földhöz, amelyből eredt.

A hindu védák szövege később kiegészült az *upanisadokkal*. Ezekre épült fel azután az a hat alapvető hindu filozófiai irányzat, ún. *darsana*, amely alapvetően meghatározza a hindu vallási és bölcséleti gondolkodásmódot:

Az ember szellemi lényege a magasabb rendű, örökkévaló, elpusztíthatatlan ÉN, amely újraszületések sorozatán keresztül ismételten visszakérül a teremtett anyagi világba.

A teremtett világban a létezés szenvedéssel jár, ezért az anyagi világ tökéletlen, hiszen tökéletes világban szenvedés nem létezhetne. A teremtett világban tapasztalható szenvedés oka önmagunkban van. Ezt fejezi ki a *karma* törvénye, amely azt jelenti, hogy a cselekvéseink eredménye visszahat reánk, és arra kényszerít, hogy újra meg újra visszakérüljünk a szenvedésjellegű létforgatagba.

Létezik magasabb rendű, megtisztult létforma, amely mentes a szenvedéstől, ezért a szellem megszabadulhat a szenvedéstől, ha képes elkülönülni a teremtett világtól.

A *karmikus* cselekvések és ezen keresztül a szenvedés oka saját tudatlanságunk, ezért a szenvedésből kivezető út a tudáson keresztül vezet. Csak a megszabadító magasabb tudás birtokában számolható fel a hamis tudás, vagyis a dolgok természetének félreismerése.

A *darsanák* szerint a szenvedéssel járó létforgatagból a tudáson keresztül vezet a kivezető ösvény. A magasabb rendű tudás birtokában lehetünk képesek megismerni a dolgok felszíne mögött az igazi valóságot, azt, hogy az érzékszervi úton tapasztalható jelenségek csak látszólagosak. A magasabb tudás megszerzése lemondást, erkölcsi megtisztulást és sok gyakorlást igényel, beavatott tanítómester irányítása mellett.

A *nyája* bölcsélet azt tanítja, hogy fel kell számolni minden vágyat, még az üdvözülés iránti vágyat is, mert minden vágy újabb kötelékeket, bilincseket létesít, és akadálya a megszabadulásnak. A megszabaduláshoz fel kell számolni a hamis tudást; a *nyája* ezen a ponton analógiát mutat a függő keletkezés láncolatáról szóló buddhista tanítással. Ez azonban csak úgy lehetséges, ha felszámoljuk a vágy és az ellenszenv forrását, amely nem más, mint a személyes ÉN (*ego*).

A *vaisésika* bölcelet a *nyája* rendszerhez képest a logikai szemléletű megközelítési mód helyett inkább ismeretelméleti beállítottságú.

A *számkhja* dualista bölcelet. Eltérően az Európában megszokott dualista filozófiáktól, nem anyag és szellem, illetve test és lélek dualizmusáról van szó. A *számkhja* rendszerben a dualizmus mindkét tagja szellemi természetű. Az egyik tényező, a *purusa* a passzív, permanens, változatlan, szemlélődő szellem, a másik tényező, a *prakriti* aktív, cselekvő, immanens. A világ dolgaiba belemerülő, azokat megteremtő szellemiség hozza létre mindazokat a jelenségeket, amelyeket a *purusa* látni szeretne.

A hindu bölceletek közül talán a *számkhja* a leginkább az, amely a mai európai ember számára is elgondolkodtató magyarázatot ad az agy, a tudat és a lélek misztériumára. A tudat (*csitta*) hordozza a *manasz*, az *ahamkára* és a *buddhi* (gondolkodás, képzelődés, emlékezés és értelem) pszichikai képességeit. Az *ahamkára* a szubjektivitás, az „ÉN-csináló” elem, az individuális gondolkodás működési mechanizmusa. Az *ahamkára* az, ami különbséget tesz én és nem én, szubjektum és objektum között, és ezzel megtestesíti az egoitást. Maga az *ahamkára* csupán az *egót* produkálja, ezzel azonban létrejön a *non-ego* fogalma is, a világ szubjektívra és objektívra, ÉN-re és MÁS-ra osztódik ketté. Nagyon fontos tényező a *manasz*, vagyis az elme, az érzékelő és cselekvő szervek irányítója, amely az észlelésekből tudati tartalmakat konstruál.

A *jóga* célja a *számkhja* bölceletben megfogalmazott szellemi út gyakorlati megvalósítása, a fegyelmetlenül csapongó tudat megfegyelmezése.

A *védánta* bölcelet monisztikus beállítottságú, lényege minden dolgok egysége. Két alapfogalma az *átman* és a *brahman*. Az *átman* az egyéni lélek, melynek van kozmikus, univerzális megjelenése is, a *brahman*. (Ez a szó semlegesnemű, nem azonos a személyes teremtő istennel, akinek a neve a hímnemű *Brahmá*.) Az *átman* és a *brahman* egy és ugyanaz, azonban az *avidjá*, vagyis a hamis tudat miatt különbözőnek látszanak. A *védánta* mondanivalójának lényegét így is megfogalmazhatjuk: „A *brahman* a valóság, a világ csak látszat, a lélek maga a *brahman*, semmi más.” A világ nem valódi, csak a hamis tudás hatása alatt látszik annak. A felszín mögött továbbra is ott a végső egység. A *brahman* teremtő hatalma voltaképpen illúzióteremtő, varázsló hatalom.

Az „Egy” két szinten jelenik meg, mint *brahman* és mint *átman*. A *brahman*-hoz tartozik a külső, látható világ teremtése, az *átman*hoz pedig a belső világé. A *karmikus* létkörforgást a hamis tudás hatása alatt álló dzsívátman vándorlásnak érzi, ennek során a durva fizikai test pusztulása után az *átman* járműként használja a szubtilis testet, és újabb születés felé halad. A halált követően az *átman* és a szubtilis test eltávozik a durva fizikai testből, és folytatja vándorlását.

A *buddhizmus* nem hisz az örökkévaló változatlan lélek létezésében, de azért nem tagadja, hogy van az emberben valami örökkévaló. A védikus tanításban kulcsszerepet játszik egyfajta halhatatlan, felsőbb ÉN (*átman*, illetve *purusa*). A *Buddha* szerint azonban nincs bennünk semmiféle maradandó személyiség. Amit ÉN-nek tekintünk, nem más, mint változékony, mulandó, összetett képződmény. A megszabaduláshoz az ÉN-t (*egót*) nem megerősíteni, felfedezni, „ön-

megvalósítani” kell, hanem felszámolni, megszüntetni és kiküszöbölni, mert éppen az ÉN-ként koncipiált személyiség a szellemi fejlődés legnagyobb akadálya. A buddhista tanítás szerint az ember – teste és személyisége egyaránt – összetett képződmény. Bizonyos értelemben minden pillanatban meghalunk és újrakeletkezünk.

Buddha szerint van újraszületés, de nincs lélekvándorlás. Utóbbi akkor létezhetne, ha létezne változásnak ki nem tett lélek. Van ugyanakkor újraszületés, mert a jelenlegi cselekedetek határozzák meg a születendő lény létfeltételeit.

A létbe felbukkanó lételemek, azaz *dharmák* kiváltják további *dharmák* felbukkanását, miközben maguk visszasüllyednek a nemlét állapotába. A szüntelenül cserélődő *dharmákból* látszólag stabil képződmények tevődnek össze. Ezek olyanok, mint a víz felszínén a hullám, amely bár továbbhalad, az azt alkotó vírzészecskék a helyükön maradván fel-le mozognak. Ez az oka annak, hogy a folyón a hullám a víz folyásával ellentétes irányban is képes haladni, miközben a hullámot alkotó vírzészecskék folyton cserélődnek. Ilyen *dharmákból* tevődik össze a testünk, a lelkünk és az ÉN-központú személyiség, amelyet változatlanul hiszünk, és amellyel azonosulunk.

A teremtő üresség lényegét tekintve maga a szellemisség, amely eredeti, szennyezetlen formájában nem más, mint átlátszó, tiszta tudat. Ha azonban az ebben lappangó lehetőségek megnyilvánulnak, megindul a teremtés. Ekkor a tudatban helyi örvénylések alakulnak ki, ezek előbb-utóbb önálló személyiségnek hiszik magukat, és belemerülnek a létforgatagba. Ha ki akarunk szabadulni a létforgatagból, reális szabadulási lehetőség csak két láncszem, a sóvárgó vágyakozás, valamint a hamis tudat széttörése esetén van. A megszabadulás útja az ÉN-től való megszabadulás, amelynek a feltétele valamennyi tudati szennyeződés kiküszöbölése, felégetése, ellobbantása. A *nirvána* szó éppen ezt jelenti: ellobbanás. A *nirvána* nem hely, ahol lenni lehet, inkább tudatállapot, mégpedig a tökéletes szellemi szabadság és szenvedésmentesség tudatállapota.

Irodalom

- A Titkos Völgy: *Tao Te King*. Ford. Máté János. Budapest, Gondverő Könyvkiadó, 2001.
- Baktay Ervin: *Szanátana Dharma*. Budapest, Révai Nyomda, 1935.
- Bánfalvi András: *Gyémánt szútra*. Budapest, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, 1998.
- Bhagavad Gítá*, Budapest, Légrády Nyomda, 1924. (Reprint: Budapest, Buddhista Misszió Dokumentáció, 1984.)
- Bodhi, Bhikkhu:
- *The Noble Eightfold Path*. Kandy, Sri Lanka, Buddhist Publication Society, 1984.
 - *Múlpariyaya Sutta és kommentárjai*. Budapest, Buddhista Misszió Dokumentáció, 1987.
 - *Brahmajála Sutta és kommentárjai*. Budapest, Orient Press, 1994.
- Buddhaghosa, Bhadantacariya: *The Path of Purification (Visuddhimagga)*. Boulderr, Colorado, Shambala Publications, 1976.

- David-Neel, Alexandra – Lama Yongden: *Titkos szóbeli tanítások a tibeti buddhista szektákban*. Budapest, Buddhista Misszió Dokumentáció, 1986.
- Deussen, Paul – Woods, J. H. – Runkle, C. B.: „Outline of the Vedanta System of Philosophy, According to Shankara”. *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, Jan. 3, 1907.
- Fórizs László: *Dhammapada, az erény útja*. Budapest, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, 1994.
- Govinda, Lama Anagarika: *A korai buddhista filozófia lélektani attitűdje*. Budapest, Orient Press, 1992.
- Gunaratana, Henepola:
- *The Jhanas in Theravada Buddhist Meditation*. Kandy, Sri Lanka, Buddhist Publication Society, 1988.
 - *The Noble Eightfold Path*. Kandy, Sri Lanka, Buddhist Publication Society, 1984.
- Gyamtsso, Ven. Kh. Ts. Rinpoche: *A buddhista ürességmeditáció fokozatai*. Szerk.: Shenpen Hookham. Ford. Hargitai Gábor, Pressing Lajos. Budapest, Orient Press, 1997.
- Hetényi Ernő:
- *Buddha, Dharma, Sangha*. Budapest, Buddhista Misszió Dokumentáció, 1986.
 - *Buddhista Lexikon*. Budapest, Trivium Kiadó, 1996.
- Héjjas István:
- *A modern tudomány és a keleti bölcelet*. Budapest, Orient Press, 1990.
 - *Ókori indiai bölcelet*. Budapest, Orient Press, 1994.
 - *Illúzió és valóság*. Budapest, Aszklépiosz, 1997.
 - *Buddha és a részecskegyorsító*. Budapest, Édesvíz, 2004.
 - *India ősi bölcsessége*. Budapest, Inok, 2006.
 - *A keleti vallások filozófiája és világlépe*. Budapest, Anno, 2007.
 - *A pogányság apológiája*. Budapest, Harmadik Évezred Kiadó, 2008.
 - *A megismerés útjai*. Budapest, Bioenergetic, 2009.
 - *Ezotéria és/vagy tudomány*. Budapest, Tarandus, 2012.
- Huj-Haj Zen tanítása*. Budapest, Buddhista Misszió Dokumentáció, 1987.
- Iyengar, B. K. S.: *Light on Yoga*. Crows Nest, Australia, Unwin Publishers, 1976.
- Kaczvinszky József: *Kelet világhossága*. Budapest, Irás, 1943.
- Kaczvinszky József: *Kelet világhossága*. Budapest, Kötet Kiadó, 2006.
- Kern, H.: *Manual of Indian Buddhism*. Delhi, Motilal Banarsidass, 1989.
- Kőrösi Csoma Sándor: *Buddha élete és tanítása*. Bukarest, Kriterion Könyvkiadó, 1982.
- Kwok, Man Ho – Palmer, Martin – O’Brien, Joanne: *The Fortune Teller’s I CHING*. Ware, Hertfordshire, UK, Wordsworth, 1993.
- Larson, Gerald James – Bhattacharya, Ram Shankar: *Encyclopedia of Indian Philosophies*. Delhi, Motilal Banarsidass, 1987.
- Lowenstein, Tom: *Buddha látomása*. Budapest, Magyar Könyvklub – Helikon Kiadó, 1997.
- Müller, Max – Legge, James: *The Sacred Books of the East*. Vol. 39 and 40, Oxford University Press, 1891.
- Müller, Max: *The Six Systems of Indian Philosophy*. London, Longmans, Green and Co., 1899.
- Nakamura, Hajime: *Indian Buddhism*. Delhi, Motilal Banarsidass, 1989.
- Nyanatiloka: *The Buddha’s Path to Deliverance*. Kandy, Sri Lanka, Buddhist Publication Society, 1982.

Porosz Tibor:

- *A buddhista filozófia kialakulása és fejlődése a théraváda irányzatban*. Budapest, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, 1995.
- *Lótusz Szútra*. Budapest, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, 1995.

Pressing Lajos: *A yoga-meditáció sajátosságai*. Budapest, Buddhista Misszió Dokumentáció, 1986.

Robinson, Richard P.: *Early Mádhyamika in India and China*. Delhi, Motilal Banarsidass, 1978.

Sankara: *A Brahma-Szútra magyarázata*. Budapest, Kossuth Könyvkiadó, 1996.

Schmidt József: *Ázsia világossága*. Budapest, Athéneum, 1924.

Su-La-Ce: *Reggeli beszélgetések Lin-Csi apát kolostorában*. Budapest, Magyar Könyvklub, 2003.

Suzuki, Shunryu: *A Zen szellem, az örök kezdők szelleme*. Budapest, Buddhista Misszió Dokumentáció, 1987.

Tarthang, Tulku: *Time, Space and Knowledge*. Berkeley, Dharma Publishing, 1977.

Tenigl-Takács László: *A jógácsára filozófiája*. Budapest, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, 1997.

Téchy Olivér: *Buddha*. Budapest, Gondolat, 1986.

Thera, Nyanaponika: *Satipatthána, a Buddhista meditáció szive*. Budapest, Buddhista Misszió Dokumentáció, 1986.

Upanisadok. Tan Kapuja Buddhista Főiskola jegyzete. Budapest, 1994.

Varsányi György: *A Csan Buddhizmus története*. Budapest, Buddhista Misszió Dokumentáció, 1984.

Vekerdi József: *Titkos tanítások, válogatás az Upanisadokból*. Budapest, Helikon, 1987.

Vivekananda, Swami: Raja Yoga. Zürich, Rascher Verlag, 1941.

Von Glasenapp, Helmuth: *Die Fünf Weltreligionen*. München, Eugen Diederichs Verlag, 1972.

Watts, Alan: *Tao, the Watercourse Way*. New York, Russel and Volkening Inc., 1990.

Kard Aladár

A kereszténység az emberről (A tomista személyiségfelfogás)

„...pótolják a rest érzéket a merész hit szárnyai!”
Aquinói Szent Tamás – Himnusz
ford. Babits Mihály

NEKIFOHÁSZKODÁS

Nagy fába vágja fejszóját, aki Aquinói Szent Tamás életművének tanulmányozására vállalkozik. Munkái 20 főlő kötetet tesznek ki. 102 művéből 13 befejezetlen maradt, 19-nek pedig csak a vázlatát ismerjük. 26 felkérésre íródott. Ráadásul két műve hamisított formában terjedt el, és 7 olyan könyv van forgalomban önálló írásaként feltüntetve, amely nem az, hanem egyes műveinek részletei, továbbá 46 olyan művet adtak ki Tamás neve alatt, amelyet nem ő írt. Tudományos életprogramjának mintegy 5 ezer oldalas alapvetése kéziratos változatban maradt ránk áthúzásokkal és helyesbítésekkel együtt, amelyek bepillantást engednek Tamás alkotói műhelyébe is. Az itt következő, korlátozott terjedelmű áttekintésben felhasznált szemelvények a legismertebb, legtöbbet idézett, ugyancsak befejezetlenül maradt *A teológia foglalatata* c. művéből származnak.¹ Az egyéb hivatkozásokat külön megjelöltük. Ha előfordul, hogy a szó szerinti értelmezés rendelkezik döntő súllyal egy teológiai jellegű vitában, az nem zárja ki a spirituális értelmezést, csupán tekintetbe kell venni az allegorikus értelmezésnek a középkorban fennálló korlátait. Ebben a fejezetben – nagyrészt önkényes válogatás alapján – mindössze arra igyekeztünk kísérletet tenni, hogy a csak nagy felkészültséggel áttekinthető bölcséleti műnek azokra a részeire hívjuk fel a figyelmet, amelyek meghatározó mértékben járultak hozzá a keresztény, katolikus személyiségfogalom kialakulásához.

¹ Aquinói Szent Tamás: *Summa Theologiae*. Számos írása közül ez a legismertebb, legtöbbet idézett: a befejezetlenül maradt *A teológia foglalatata*. A dőlt betűvel írt idézetek nagyrészt onnan származnak. Más hivatkozásokat külön megjelöltünk.

GYÖKEREK, ALAPVETÉS

„...az ember nem ember teste nélkül, éppen úgy, mint ahogy nem ember lelke nélkül.”

„Ti ezt a fiút néma ökörnek nevezitek, én pedig azt mondom, hogy ez a néma ökör olyan hangosan fog bömbölni, hogy hangja betölti az egész világot!” – jósolta Albrecht Bollstädt, a későbbi Nagy Szent Albert 1245-ben tanítványáról, amikor a többi kölni tanítvány őszinte meglepetésére őt kérte fel, hogy tartson vele Párizsba, ahol Albert lett az első külföldi domonkos, aki az egyetemen katedrát kapott.

A jóslat bevált, mert a ma Szent Tamásként tisztelt Tomasso d’Aquino valóban új fejezetet nyitott a keresztény bölcselet tudományában. Hatása évszázadok múltán sem csökkent, tanulmányok, elemzések, elismerő és elítélő nyilatkozatok alig megszámlálható serege bizonyítja, hogy munkássága révén olyan új eszmei jelenség jelent meg a filozófiában, amely nem korlátozódott a keresztény teológia témáira, hanem megtermékenyítőleg hatott a legkülönbözőbb világnézetű, hitű, életfelfogású gondolkodók munkájára számos más tudomány területén is. Mindamellettt útmutatást adott a keresztény ember személyiségének kialakításához, viszonyához a társadalomhoz és teremtőjéhez.

Előkelő családi kötöttségeitől megszabadulva a kolduló barátok életformáját választotta, mert így érte el azt a szabadságot, amelyet kivételes képességei kifejtéséhez szükségesnek tartott. Normann felmenőitől robusztus testalkatot örökölt: feljegyzések szerint, mikor az országúton bandukolt úti célja felé – dominikánusként csak gyalog járhatott, s gyűrt le élete során vagy tizenötezer kilométert –, a mezőn dolgozó parasztok az út szélén gyülekezve csodálták az „emberhegyet”.

Zárkózott modora, hallgatag természete miatt szinte emberfölötti szellemi képessége nem tűnt fel társainak, pedig olykor három íródeákjának egyszerre diktált, és maga is szédületes tempóban írta a köznapi gondolkodás számára nem mindig könnyen követhető műveit. Mestere viszont felismerte rendkívüli tehetségét, és tanítványa halála után is kiállt nézetei védelmezésére, egyebek között az arisztotelészi tanok átvételével kapcsolatban felmerült bírálatok elhárításával. Szent Tamás tanítása szerint az embert teljes emberségében kell tekinteni: „az ember nem ember teste nélkül, éppen úgy, mint ahogy nem ember lelke nélkül”. A közönséges kétkezi munkások és az egyszerűen gondolkodó emberek lelke éppen olyan fontos, mint a nagy gondolkodóké és igazságkeresőké. A meggyőződésen alapuló elmélkedés nagy biztonsággal vezethet bárkit a hit átélésére. A szabadakarat² és az ehhez kapcsolódó erkölcsi felelősség lett a kiindulópontja annak a szellemi szabadságnak, amely határozott emberi méltósággal irányíthat a hithez vezető útra. „Amit az ember egyszer már megtett, mindig megteheti, és

² Helyesírásban igényes olvasó kifogásolhatja az egybeírást. Szóhasználatunkban a külön írt szókapcsolat jelenti a tágran értelmezett, megfontolás és mérlegelés nélkül alkalmazott, korlátatlan fogalmat, az egybeírás pedig az erkölcs, a társadalmi viszonyok és – mindenképpel – a felelősségvállalás figyelembevételével érvényesíthető elhatározást.

ha egy elavult öreg pogány, név szerint bizonyos Arisztotelész segít engem, hogy meg is tegyem, alázatosan megköszönöm neki.”³ A szabadakarathoz társuló liberalizmus fogalmát a szabadszelleműségnek abban a szigorúan körülhatárolt teológiai értelmében használta, ahogy azt jóval később a frissen szentté avatott fundamentálteológus Newman⁴ és más hittudósok tették. A szó mindennapos politikai értelmében, az ebben a fejezetben tárgyalt nézetei alapján, Szent Tamás meglehetősen liberálisnak tekinthető, kivált korához képest.

A párizsi egyetemen oktatta egyebek között a tudományos vita (disputa) módszereit is. „Amikor az embernek választania kell a vélemények között, s némelyiket el kell vetnie, nem szabad, hogy a vélemény előterjesztője iránti szeretete vagy gyűlölete irányítsa, hanem csupán az igazság bizonyossága lehet döntő. Szeretni kell egyiket is és a másikat is, mondja Arisztotelész; azt is, akinek elfogadjuk a véleményét, s azt is, akiét elvetjük. Ugyanis mindannyian az igazságot kutatjuk, s ebben munkatársak vagyunk.”⁵

„Ha valaki szembe akar szállni nézeteimmel, nagyon örülök neki. Nincs ugyanis jobb módszer az igazság felfedezésére és a tévedés elkerülésére, mint amikor védjük nézeteinket a más állásponton lévőkkel szemben.”⁶ A Tamás névéhez fűződő tomizmus az arisztotelészi filozófia eszközeinek felhasználásával a katolikus egyház legátfogóbb, részletekbe menően racionalista rendszerét alkotta meg, annak még ma is eszmei alapját tükrözi. Arisztotelész ismeretelméletében jelentős szerepet tulajdonít a tapasztalatnak, de igazának a kontempláció által szerzett tudást fogadja el, a tiszta teória célja az általa megfogalmazott igazság, azaz az ok megismerése. Isten megismerhetőségéhez Tamás is az Úr létező teremtményeiben észlelhető megnyilvánulásokon keresztül közelített. Amennyiben azonban a tapasztalati és a spirituális úton megszerzett ismeretek nem egyeznek meg, akkor ennek oka az emberi elmében keresendő. Ezért a tapasztalati úton szerzett tudással szemben – Arisztotelészhez hasonlóan – a hitet részesíti előnyben. Sokan egyenesen azzal vádolták Tamást, hogy teljességgel befogadta Arisztotelész eszmerendszerét, pedig ő – mesterével egyetértésben – a görög bölcselő szisztematikus filozófiájának fő irányait arra használta fel, hogy magas szintű szintézist hozzon létre a keresztény teológiával. Az arisztotelészi filozófia ebben a szintézisben a természetes értelem tudománya, amelyet alapjában csupán a kiinduló premisszák empirikus alapvetése különböztet meg a kinyilatkoztatáson alapuló premisszákat alkalmazó teológiától.

A Kölnből Párizsba vezető fáradságos gyaloglás közben nem tudhatjuk miről beszélgetett a mester és tanítványa, témájuk viszont végtelen sok lehetett, hiszen mindketten több tudományban (alkímia, asztrológia) voltak járatosak. Jól látható, hogy tanítójának és a köré szegődött tanítványi környezetnek jelentős volt

³ Amint a rövid bevezetőben említettük, az idézőjelbe foglalt szövegek a *Summa Theologiae* személyes megítélésünk szerint hitelesnek elfogadott, latin eredetiben elérhető és angol, francia, spanyol, olasz nyelvű, esetenként különböző értelmezésű fordításaiából származnak.

⁴ M. Collins: *Newman, a Short Biography*.

⁵ Thomas Aquinas: *Kommentár Arisztotelész Metafizikájához. XII.9.*

⁶ Thomas Aquinas: *Liber de perfectione vitae spiritualis. Befejezett rész.*

a hatása saját személyiségének, valamint a személyiség fogalmával kapcsolatos nézeteinek formálódására. A középkori diákélet szerelmesei nagy csoportokban együtt érkeztek, együtt étkeztek és a csoportokat *nationesnek*, nemzeteknek nevezték. Ez az elnevezés lényeges különbséget jelent a középkori és korunk nacionalizmusértelmezése között. Mert igaz ugyan, hogy bármely reggel nagy csata törhetett ki a spanyol és a skót vagy a flamand és a francia diákok között, és pusztán hazafiúi érzelmek vagy elvek miatt csakugyan villantak kardok és repültek kődarabok, de mindez nem változtatott azon a tényen, hogy ugyanarra az egyetemre jöttek ugyanazt a filozófiát hallgatni. Ez a csoportszellem, ha nem is tudta kiküszöbölni az időnként kitört verekedéseket, nagy szerepet játszott a kibékülésekben, és világos egyetértésre vezetett olyan közismert témákban, mint pl. a szabadakarat értelmezése. Ha volt valami, amit Szent Tamás mindennél erősebben hangsúlyozott, az az elv volt, amelyet sajátos kifejezéssel sokan lelki felségjognak vagy szellemi önállóságnak minősítettek.

Visszatérő alapelv a tomista eszmerendszerben a tudás következetes alárendelése a hit fogalmának. A tudás egyedül az értelem képessége, a hit viszont együtt az értelemé és az akaraté. Tudás a szó szoros értelmében csupán kényszerítő erejű igazságokra – közvetlenül belátható alaptételekre vagy ezekből levonható következtetésekre – vonatkozhat, a hit igazságai azonban nem ilyenek: ezek esetében a bizonyosság hiányát a hívő akaratának kell pótolnia. Miután azonban a tudás és a hit is Istentől ered, ezért a kettő igazságai nem mondhatnak ellent egymásnak. A filozófia – amennyiben az isteni dolgok természetes ésszel belátható részére vonatkozik – segédtudománya a kinyilatkoztatás teológiájának.

Szent Tamás summáiban akár ellentétes(nek tűnő) irányzatokból eredő eszméket egyeztetni képes szintézisek születtek. A skolasztika felépítésével az ismert mondás ellenére („*Philosophia est ancilla theologiae*”, a filozófia a teológia szolgálóleánya) megkezdődött a filozófia és a teológia elkülönülése.

Az azóta eltelt évszázadok aligha szolgáltattak indokot az emberre vonatkozó elvek módosítására. Az tagadhatatlan, hogy az emberi elme látványosan lenyűgöző teljesítményeket ért el a minket körülvevő, általunk észlelhető világ törvényszerűségeinek felismerésében és leírásában. Az így szerzett tapasztalatok alapján, innovatív képességeinek felhasználásával, impozáns alkotásokat hozott létre. Ugyanez az elme viszont végtelenül gyarló a felismert, tökéletesen működő szabályok létrejöttének, működtetésének a magyarázatában. Ráadásul a rohamosan fejlődő technika újabb és újabb kétségek feltárásával teszi egyre inkább nyilvánvalóvá, hogy a tudás mára elért magas szintjén sem lehet bizonyítható ellenérvet felállítani az észlelések magyarázatára megalkotott spirituális rendszerrel szemben. A szellemi szupremácia sokoldalúan kidolgozott rendszerének megdöntésére egyelőre nem látszik bármiféle, kellő bizonyítékokkal felfegyverzett támadóerő – a materiális oldal hívei mind megakadnak azon a szinten, ahonnan a továbbjutás lehetőségének elvesztése miatt ők is csupán valamiféle hittel vigasztalódhatnak, hiszen akár az ateisták, akár a Hawkinghoz hasonlóan nagy felkészültségű kutatók követői sem képesek kellően meggyőző érvekkel alátámasztani jelen állapotukban imponálóan kidolgozott, de csupán spekulatív (virtuális) modellnek tekinthető

elméleteiket. Tamás beláttatja: a világ önmagából nem magyarázható meg, de abból sem, hogy egyre jobban kifejti önmagát: „Ami Istenből látható, elég nekem ahhoz, hogy higgyem azt is, ami benne láthatatlan!”⁷ Önellentmondás az, ha egyes evolucionisták határozottan kizárják, hogy az ismereteik alapján elképzelhetetlen isten semmiből mindent tudott teremteni, azt viszont hihetőnek hirdetik, hogy a világ (valamiképpen) önmagától jött létre. A világ keletkezéséhez fűződő hit szükségessége sokféleképpen manifesztálódik – örökkévaló anyag, szubsztrátum, teremtő transzcendentális lény –, de az ateizmus sem más, mint a hit megjelenése negatív formában. A hitetlenek számára nem kardinális kérdés a világot működtető erők kutatása, beletörődéssel elismerik: *ignoramus et ignorabimus*.

AZ ALÁZAT EREJE

„Az alázat teszi az embert alkalmassá Isten befo-
gadására, az teszi képessé a bölcsességre”

A tomizmus ÉN-felfogása Tamás saját személyiségi jegyeit tükrözi, mindenké-
lőtt az egyéni alázatot Isten teremtett világához fűződő viszonyában. Szerzetes
barátaival minden ellenszolgáltatás nélkül végezték oktatómunkájukat, életüket
koldulásból tartották fenn. Ezzel a dominikánus felfogással a nagy tekintélyű
egyetemen veszélyes betolakodónak minősültek. Az egyetemi hierarchiában
erős tülekedés folyt a szép jövedelemmel kecsegtető katedrákért, így aztán érthető,
hogy – mai kifejezéssel élve – valamiféle sztrájktrórknek tekintették Tamást,
Albertet és társaikat. Az alázat hirdetése egyébként is mindig nagy elkötelezett-
séget, szilárd önfegyelmet, végtelen türelmet követelt a nagy feladatra vállalko-
zóktól, és bár sokan felismerték az emberiség számára ennek az esszenciális atti-
tűdnek alapvetően fontos jelentőségét, a történelem tanúsága szerint sorsunk
alakulását aligha az alázat dominanciája jellemezte. Az alázat megragadt az alatt-
valók világában – a háborúk sorozatából és az azokat követő, békekötéseknek
eufemizált diktátumokból álló történelmet az erős akarató, megalkuvást, könyö-
rületet nem ismerő, az alattvalókat véres csatákba hajtó hatalmasok irányították.
A tomizmus szellemiségét befogadó gondolkodók viszont máig is arra hívják fel
a figyelmet, hogy az igazán tartós, a társadalom jobbítását szolgáló fejlődés elen-
gedhetetlen alapfeltétele volt és maradt az alázat.

Az alázat ereje éltette azokat a nagy hatékonyságú szerveződési formákat, a
társadalmi beágyazottságú kisközösségeket, amelyek – többnyire könyörtelen
elnyomás, üldöztetés ellenében – áldozatvállaló állhatatosságukkal elnyerték a
tömegek rokonszenvét és aktív támogatását, ezzel lehetővé tették az emberiség
újabb, reménykeltő szakaszainak kifejlődését. A kazamatákban rejtőzködő hívők
spiritualitásának ereje világvallássá tette a kereszténységet, máig ható példát
mutatva az emberhez méltó társadalom megteremtéséért küzdő nemzedékeknek.

⁷ Bán József: *Fegyelem és Kegyelem*.

Sajnálatosképpen a társadalmi, műszaki, tudományos fejlődés gyümölcsei nagyrészt a hatalom birtokosainak jutottak, ráadásul azzal az áltatással, mintha saját érdemi hozzájárulásuk révén váltak volna jogosulttá azok élvezetére. Az erő és hatalom birtokosa előbb-utóbb a teremtett világ korlátotlan jogú birtokosaként kezd viselkedni. A Földön a táplálkozási lánc csúcsaként – elemi szükségleteit határ nélkül meghaladó mértékben – bármit megtehet a természet ellenében, és jogot formál arra, hogy gyökerestől kiirtsa a védekezés bármiféle lehetőségét (bár az ember és a természet háborúskodásában a kontinentális méretű katasztrófák és a szemmel nem látható, fertőző tömeggyilkosok alig leküzdhető támadásai a küzdő erők egyenlőtlenségére figyelmeztetnek). Az ijesztő méretű és titkokkal terhelt világegyetembe kimerészkedve a Föld emberéhez hasonló tudatnak vagy akár az élethez bármely formában hasonlítható jelenségek létezésének (bizonyítható formában!) nyomaira sem letek, és annak bizonyítása is még várat magára, hogy valóban a mi világunk lenne-e az egyetlen mindenség, amelynek alig meghatározható, elenyésző részét sikerült eddig észlelni a rendelkezésünkre álló eszközök használatával. Túlságosan is merész vállalkozásnak tűnik az ismeretlenek ilyen, végtelennek tűnő halmazát tudati fennhatóságunk alá vonni, bár nem zárható, hogy a robbanásszerűen fejlődő technika még váratlan meglepetéseket is szolgáltathat. Hasonlóan az önbizalom túltengésére utal a mesterséges intelligencia önálló evolúcióra képes változatának kifejlesztése (*Homo Deus*),⁸ amellyel egy másik fejezet foglalkozik bővebben ebben a kötetben. (Egyes források szerint Albertus egy androidot/gépembert is alkotott, mely nemcsak kisebb házimunkák elvégzésére volt képes, hanem beszélni is tudott. Ezt a szerkezetet később állítólag Aquinói Tamás semmisítette meg, tönkretéve mestere harminc évig tartó munkájának gyümölcseit; indoklásul csak annyit mondott, hogy az túl sokat beszélt és zavarta elmélyedését a napi munkában. A legenda szerint így az angyali doktor kalapácsa vetett volna véget a mesterséges intelligencia őse működésének.)

A hatalom elkerülhetetlen hatást gyakorol a személyiség fejlődésére. A következőkben Tamás erre vonatkozó nézeteibe igyekszünk betekintést nyújtani az alattvalói engedelmességtől a zsarnokgyilkosságig terjedő jelenségek témájában.

ALATTVALÓ ÉS ÁLLAMHATALOM

„Az ember nem a maga egészében és mindenestül az államé.”

„A törvény a közös jólétet elrendelő és a közösség gondozásáért felelős rendelvény.”

Az egyén és a hatalom viszonyával foglalkozó, bőségesen rendelkezésre álló idézetek elé kívánczik annak megjegyzése, hogy bár azok egy része nem tekinthető

⁸ Harari: *Homo Deus*.

Tamás saját keze munkájának, de döntő részben az ő szellemiségét, alapelveit tükrözi.⁹

Az ember alkotta törvény a tomista eszmerendszerben nem arra való, hogy a mögötte álló kényszerítő erő eszközével fenyegetve vagy azt alkalmazva az emberek akaratuk ellenére erényesekké vagy boldogokká próbálja tenni a jogalkotó – mivel, ha valaki a törvények által kilátásba helyezett büntetés miatti félelmében tartja be külsődleges cselekedetekkel a törvényeket, akkor valójában nem erényesen, belső morális azonosulás által cselekszik. Így a jogalkotó nem éri el a célját, hogy jóvá, erényessé tegye az embereket, s így szolgálja az ő javukat, mivel az erkölcsi tett szabad és felelős döntést kíván, amely nem tud virágozni ott, ahol a szükségszerűség vagy a kényszer uralkodik.

Tamás igyekezett világos értelmezést adni a törvények alkalmazhatósága, kötelező jellege, valamint az állampolgároktól elvárható vagy azt túrni ajánlott magatartás tekintetében. A következő, bővebb idézet követendő útmutatást ad a törvények elutasításának vagy elfogadásának feltételeiről, az alattvalói engedelmisség határaitól, valamint a szokásjog figyelembevételének fontosságáról.¹⁰

„Az emberi törvény lelkiismeretünket csak akkor köti meg, ha igazságos; ilyenkor az örök törvényből nyeri ezt az erejét. Az igazságtalan törvény – mely vagy azért igazságtalan, mert az emberek java ellen van azáltal, hogy a törvényalkotó a saját hasznát nézi, vagy túllépi hatáskörét, vagy indokolatlanul egyenlőtlen terheléseket ró ki – csak annyiban jelent lelkiismereti kényszert, amennyiben követése botrány vagy zavar elkerülése végett szükséges. E végből ugyanis még a jogától is térjen el az ember (Máté 5,41).

Ha ellenben a törvény azért igazságtalan, mert az Isten parancsával ellenkezik, azt semmi szín alatt sem szabad teljesíteni. Igaz, minden hatalom Istentől van. Ezért aki ellenszegül a hatalomnak arra nézve, ami a hatalom rendjéhez tartozik, az az Isten rendelkezésének szegül ellene. Arra azonban, ami Isten parancsa ellen van, a hatalom rendje nem terjed ki; ezért ilyen dolgokban nem tartozunk az emberi törvénynek engedelmisséggel. Az ember nem a maga egészében és mindenestül az államé. Az emberi ügyekben a természet és az Isten joga szerint az alattvalók engedelmisséggel tartoznak feljebbvalóiknak, azonban nem mindenben vannak feljebbvalóiknak alávetve, hanem csak némely dologra nézve s bizonyos módon.

A törvény megtartása szempontjából nagyon sokat tesz a szokás. A törvények változtatásával csökkentjük azok erejét, amennyiben megszüntetjük a szokást.

⁹ Az alapvetésnek tekinthető *Tractatus de regiment principum sem* egészében Szent Tamás munkája, hanem bizonyíthatóan csak az I. könyv, valamint a II. könyv 1–4. fejezete. A II. könyv további, 5–16. fejezeteit, továbbá a III. és IV. könyvet Luccai Tholomeus, Szent Tamás tisztelője, társa, gyónatója írta, mégpedig úgy, hogy a második könyv hátralévő fejezeteit Szent Tamás hátrahagyott céduláiból állította össze, míg a III. és IV. könyv Tholomeus saját művének tekinthető. Egyesek szerint ez voltaképpen külön munka, és nyilván idegen szerzőre vall, míg mások, pl. Lorenz (1887), azt tartják, hogy a többi rész lényege is bizonyára Szent Tamás előadásai és intenciói szerint készült.

¹⁰ Somló: *Jegyzetek Aquinói Szent Tamás állambölcséletéről*.

Ezért az emberi törvényen csak akkor változtassunk, ha ez más oldalról legalább annyival gyarapítja a közjót, amennyivel a változtatás magában véve csökkenti. Az ember esze és akarata szóban is, cselekedetekben is megnyilatkozhatnak. Éppen ezért a törvény is két úton változtatható meg és magyarázható. – A tömeg szokása ott, ahol a kialakult szokásjog alapján törvényt hozhat, nyilván törvényerejű. Ott viszont, ahol a tömegnek ilyen elfogadott hatalma nincs, csak akkor érvényesíthető, ha azok, akiknek dolga törvényt hozni, tűrik. A fejedelmek egyébként, akik az igazságot megvédeni vannak hivatva, kártérítéssel tartoznak, ha hibájukból a rablók elszaporodnak, hiszen tisztségükkel járó jövedelmüket alapvetően azzal érdemlik ki.”

A hatalom létrehozásának szükségességével és gyakorlásának feltételeivel később különösen sokat foglalkoztak Spinoza kortársai a XVII. századi németalföldi bölcelet virágzása idején. Közülük Grotius is szükségesnek minősíti az államhatalom működtetését, bár más alapokból kiindulva, mint Tamás és követői:

„[...] a harc és az erőszak az eredendő ősállapot; ettől csak egy erőskezű államhatalom menthet meg, mégpedig azért, hogy a polgárok szabad akaratból átengednek jogot és kötelességet ennek az államszervezetnek.”¹¹

Szent Tamás Arisztotelészhez hasonlóan társas és állami lénynek tekinti az embert, amiből elkerülhetetlenül következik a vezetés alkalmas formájának megalkotása. A vezetés azonban eltérhet az elvárt magatartástól, ezért Tamás élesen megkülönbözteti a helyes kormányzatot a helytelentől. Helyesnek tartja, ha a köz javára irányul, helytelen, ha a vezetők magánhasznára. Megjelenési formájában a szerinte helytelen kormányzat lehet *tyranneia* vagy oligarchia vagy demokrácia, a helyes pedig királyság vagy arisztokrácia vagy *politeia* (cenzuson alapuló köztársaság). A tulajdon természetét és az ahhoz fűződő jogokat, elvárásokat a későbbiekben részletezzük.

Tamás meggyőződése szerint az igazságos kormány annál jobb, minél egységesebb, az igazságtalan viszont annál rosszabb, minél egységesebb. Továbbá, a kormányzat annál rosszabb, minél inkább eltávolodik a közérdektől; márpedig „a közhöz legközelebb áll a sok, távolabb a kevés, *legtávolabb az egy*.” Ilyen alapon a legrosszabb alkotmány a *tyranneia*. A *tyrannos* a kiválókra mindig jobban gyanakszik, mint a gonoszokra, mások kiválósága neki ok a félelemre. Így arra irányul igyekezete, hogy ne legyenek alattvalói között kiválók, ezért hinti el közöttük az egyenlenség magvát. Az emberek inkább nézik a közügyet a maguk ügyének, ha az nem egy ember kezén van, mert akkor nagyobb buzgalommal szolgálják, és a terheket is könnyebben viselik. Itt azonban fontolóra kell venni egy felmerülő ellentmondást: a többek uralma ugyanis nagyobb gyakorisággal csaphat át *tyranneia*ba, mint az egyes emberé. Mert ha egyenlenség támad a többek uralmában, gyakran kiemelkedik közülük az egyik, és a maga számára

¹¹ De Groot: *Jog háborúban és békében*.

igényli a társadalom hatalmát. A többek uralmának csaknem mindenütt zsarnokság lett a vége, mint ahogy Róma példája világosan mutatja.

Ha mármost be kell látnunk, hogy bár a leghatékonyabbnak tűnő egyszemélyes vezetés a *tyranneia* veszélyével fenyeget, viszont a *tyrannos* még gyakrabban lép elő a több ember uralmából, akkor óhatatlanul felvetődik, hogy jobb király alatt élni, mint többek uralma alatt. Persze a legjobb lenne olyan kiválóságot tenni királlyá, akinél nincs meg annak valószínűsége, hogy zsarnokká változzék, majd úgy berendezni a kormányzást, hogy ne legyen alkalma megromlani. Az uralkodás ilyen szintű korlátozása az autoriter erők állandósult, elszánt ellenállásába ütközött. Megvalósult példaként ismerteti *Alexis de Tocqueville tanulmánya*¹² az USA két évszázadon át máig hatékonyan működő alkotmányát. A személyiség védelmére hivatott hatalomkorlátozási kezdeményezések időről időre és régióként változatos formában megjelennek, átalakulnak, eltűnnek – a tudományos világ sokoldalú elemzései viszont azt bizonyítják, hogy a tomizmus alapvetéseit a hatalom és az alattvalók viszonyáról legfelkészültebb ellenzői sem tudták mindaddig megingatni.

Napjaink lázongó világában különös figyelmet érdemel Tamás vélekedése a törvényes hatalom elleni fellépés feltételeiről, lehetőségeiről és korlátairól. Egyesek szerint, ha túrhetetlenné válik a zsarnokság, a bátor férfiak kötelessége a zsarnokot megölni, és az állam szabadsága kedvéért életüket kockára tenni. Az Ótestamentumban van is erre példa, de az apostolok tanításával ez nem egyezik meg. Péter apostol azt tanítja, hogy *ne csak a jó, hanem a rossz uralkodónak is tisztelettel vessük alá magunkat*. Ha ugyanis sikertelen marad a zsarnokság megdöntésére irányuló kísérlet, a felingerelt zsarnok csak annál dühöngőbbé válik. Ha meg sikerül őt elűzni, abból igen gyakran pártoskodás áll elő, s nem ritka dolog, hogy az, aki a zsarnokot legyőzi, maga lesz zsarnokká, sőt – hogy vele ne történjék meg ugyanaz, ami elődjével történt – még keményebb rabságban fogja tartani alattvalóit. Szokásos dolog, hogy a következő zsarnok még rosszabb, mint elődje. Helyesebb, ha a zsarnoki elnyomás ellen nem a magánosok vélekedése, hanem a közhatározat lép fel. Ha ugyanis egy állam jogához tartozik magának királyt állítani, joggal meg is foszthatja a királyt hatalmától, vagy korlátozhatja hatalmát, ha azzal zsarnokilag visszaél. Ha azonban nincs emberi segítség a zsarnok hatalmával szemben, Istenhez kell fordulnunk, aki mindenek felett király. Szent Tamás nézetei az alattvalói engedelmességtől a zsarnokgyilkosságig terjedő kérdéskörben hosszú időn át heves vitákat váltottak ki.

Az angyali doktor nem hagyja figyelmen kívül az uralkodó anyagi juttatásait sem. Minthogy a mondottak szerint a király feladata a köz javára törekedni, nehéz volna a hivatása, ha emellett nem háramlana rá is valami személyes haszon. Némelyek azt tartották, hogy ez a reá eső haszon csupán a tisztelet és a dicsőség. (Így Cicero is, aki ebben Arisztotelészre hivatkozik.) Szent Tamás nem osztja ezt a nézetet. Rosszul is járnának a királyok, ha annyi gondot és fáradságot ilyen hiú haszonért kellene viselniük. Semmi sem mulandóbb az emberi dolgok közt, mint

¹² De Tocqueville: *De La Démocratie en Amérique*.

a dicsőség és az emberek kegye, mert ezek az emberek vélekedésétől függenek, és az a legváltozékonyabb valami az ember életében.

Reménykeltően biztatók a ma embere számára is a bölcs szavai:

„A zsarnok uralma nem lehet tartós, mert a tömeg előtt gyűlöletes. Márpedig nem tartható fenn sokáig, ami sokak óhaja ellen van. Senki sem élhet viszonzatlanságok nélkül. Ilyenek esetén pedig megvan az alkalom a zsarnok elleni lázadásra, és a tömegből mindig akad valaki, aki él az alkalommal.”¹³

A zsarnoki uralom csak az alattvalók félelmének fenntartásával maradhat fenn. „A félelem azonban gyenge fundamentum: mert akik csak félelemből engedelmessé válnak, minél inkább akarjuk ellenére kényszerítettné, annál hevesebben láznak fel uraik ellen, mint ahogy a víz is annál vadabban tör magának utat, minél inkább erővel tartották vissza.”¹⁴ De a túlzott félelem ága is sokakat kerget kétségbeesésbe, és ez vakmerővé teszi az embert. Ezt mutatja a történelem is.

A világi és az egyházi kormányzás helye és szerepe Tamás szerint:

„Kormányozni annyit tesz, mint a kormányzandót kellő céljához vezetni. Ha az ember és ezzel a társadalom végső célja valamely őbenne rejlő dolog volna, testi egészség, gazdagság vagy tudás, úgy ezek gondozásának kellene a király legfőbb kötelességének lennie, és orvosnak, gazdának vagy tudósnek kellene lennie a királynak. Az állam végső célja azonban valójában az erkölcsös élet. Az erkölcs-alapú királyságnak az ellátása nem a királyokra hivatott, hanem a papságra és legfőképpen a legfőbbre kötöttük, Szent Péter utódjára, Krisztus helytartójára, akinek – mint Krisztusnak magának – a keresztény nép minden királyának alá kell rendelve lennie.”¹⁵

Világos útmutatás, mit várhat el az egyén hatalomhoz juttatott vezetőitől: az emberi törvényhozás nem tilt meg minden eltérést az erkölctől, hanem csak a nagyobb botlásokat tiltja meg, amelyekből a társadalom nagyobb része képes tartózkodni, és különösen azokat, amelyek mások kárára vannak, vagy amelyek lehetetlenné tennék az emberi társadalom fennállását.

Mit tehet a személy, ha a vezetés nem váltja be a hozzá fűzött elvárásokat?

„A zsarnok-uralom nem irányul a köz javára. Ezért az ellene irányuló felkelés nem nevezhető lázadásnak, kivéve, ha a zsarnok-uralmat akkora rendetlenséget okozva döntik meg, hogy a társadalomnak több kára van a felkelésből, mint a zsarnok-uralomból volt. Azt vélhetné ugyan valaki, hogy a világi uralkodók uralma mindig igazságtalansággal jár, vagy pedig igazságtalan usurpatióval

¹³ *Summa Theologiae.*

¹⁴ Uo.

¹⁵ Uo.

szokta kezdetét venni, s így a keresztények nem tartoznának engedelmisséggel a világi uralkodóknak.”¹⁶

Erre nézve megjegyzi Szent Tamás, hogy a világi uralkodóknak az ember annyira tartozik engedelmisséggel, amennyire az igazságosság rendje megkívánja. Ha tehát nem jogszerű, hanem csak bitorolt hatalmuk van, vagy ha az igazsággal ellenkező dolgot rendelnek, az alattvalók nem tartoznak nekik engedelmisséggel – kivéve a túlzott botrány vagy a veszedelem elkerülése végett.

És a legérzékenyebb témákban is előbukkan a szabadakarat jelentőségének hangsúlyozása:

„Azokat a hitetleneket, akik sohasem voltak hívók, mint a pogányok és a zsidók, nem szabad a keresztény hit elfogadására kényszeríteni. A hit a szabad elhatározás dolga. Kényszeríteni csak arra szabad őket, hogy gyalázó beszédekkel, rábeszélésekkel, üldözésekkel ne legyenek a keresztény hit ártalmára. E végből háborút is lehet ellenük indítani.”¹⁷ Az olyan hitetleneket azonban, akik egyszer már felvették a hitet, az eretnekeket és a hitgyalázókat testi fenyítésekkel is szabad annak megtartására kényszeríteni. A vallásháborúk kérdéséhez is nagy figyelemmel, körültekintéssel, az emberi és isteni jog összevetése alapján közeledik. A háború nem bűn, ha igazságos. Az igazságos háborúhoz három dolog szükséges: 1. A fejedelem akarata, akinek parancsára a háború viselendő, 2. igazságos ok, vagyis hogy a megtámadottak a támadást megérdemeljék, 3. a hadat viselők helyes szándéka, azaz a jó előmozdítására és a bajok elhárítására irányuló szándék.

SZABADAKARAT

„Az embernek fel kell ismernie tetteiért járó felelősségét.”

„Isten nem tévedhet tudásában, hiszen mindent lát örökkévalóságának jelenében, az ember ugyanakkor szabad az időben kibontakozó teremtményi cselekedeteiben.”

Tamás álláspontja határozott, világos, egyértelmű: mindenki felelősséggel tartozik azért, amit szabad elhatározásból tesz. Az a tény, hogy a mindenható mindent előre tud, nem hozható fel személyes döntésünk mentségéül. Isten nem tévedhet tudásában, hiszen mindent lát örökkévalóságának jelenében, az ember ugyanakkor szabad az időben kibontakozó teremtményi cselekedeteiben. Szabad elhatározásunk gyakorlása természetesen nem jelentheti azt, hogy bármit megtehetünk, amihez kedvünk támad: senki sem dönthet úgy, hogy felugrik a Holdra, majd

¹⁶ Uo.

¹⁷ Uo.

vissza. Lényege az, hogy minden személynek módja van adott helyzetben szabadon választani két vagy több különböző lehetőség között. Arisztotelész szerint is az ember forrása, létrehozója tetteinek. Az ember saját elhatározásától függ, hogy erkölcsös vagy erkölcstelen életet fog élni.

Akaratunk tehát szabad, de számtalan ellenérv igyekezett a tomizmus tételeit cáfolni, mindenekelőtt a predestináció hitvallása. Legádázabb támadója, Luther szerint az igazság az, hogy Isten mindent előre tud, előre elrendel, és semmi sem történik az ő akarata nélkül; ebből aztán logikusan következik, hogy sem embernek, sem angyalnak, sem semmilyen más teremtménynek nincsen szabad akarata.

Kálvin az eleve elrendelésen Istennek azt az örök elhatározását érti, amellyel önmagában eldönti, hogy mi legyen egy ember örök sorsa. „Nem mindenki ugyanolyan előfeltételekkel teremtett, hanem némelyek az örök életre, némelyek az örök kárhozatra vannak eleve elrendelve.” (*Institutio Christianae Religionis* 3. 21. 5)

Az unitarizmus tanítása szerint viszont az emberi akarat szabadság kérdése szervesen összefügg a felelősség, illetve közvetetten a bűn fogalmával is. Ha az ember akarata nem lenne szabad, akkor nem is terhelhetné felelősség elkövetett bűne miatt, ezért az embernek szükségszerűen rendelkeznie kell szabadakaratral, és a döntéshozatal szabadsága alapvető tulajdonsága kell hogy legyen.

Isten szabadnak teremtette az embert, és teremtménye szabadon választhat jó és rossz között. A kereszténységgel egybehangzóan vallott felismerés szerint a test ki van téve vágyaknak, de nem következik ebből a bűn elkövetésének szükségessége. Az akarat szabadságáról folytatott vitákban sokféle nézet alakult ki annak határai, lehetőségei, korlátai tekintetében. Egyesek illúzióknak minősítik, ha azt hisszük, hogy adott pillanatban, amikor döntési helyzetben vagyunk, valamiféle „pillanatnyi szándék”, „hirtelen elhatározás” alapján döntünk. Szerintük az akarat szabadsága mögött valójában autodeterminizmus és modellezési bizonytalanság húzódhat meg, ezért pontosabb fogalmakat javasolnak az emberi viselkedés jellemzésére. Ilyen lehet az „önálló egyéniség” (autodeterminizmus) és a komplex, nemlineáris viselkedés. Feltételezésük szerint Tamás is valamiféle összeegyeztethetőséget talált a szabadság és az okozati vagy a teológiai determinizmus között. Azzal érvelnek, hogy tanítása szerint az akarat háromféleképpen utasíthat el egy vonzónak tekintett opciót: 1. egy másik lehetőséget vonzóbbnak talál, 2. véletlenszerű külső vagy belső körülmények valamely alternatívának kedvezőbb látzatát keltik, és 3. az ember pillanatnyilag vonzónak talál egy alternatívát korábban nem jelentkező állapot alapján (pl. dühös vagy békés). Az első szempont nyilvánvalóan összhangban van a kompatibilitással. A második a legjobb esetben olyan eseményre utal, amelynek alapja nincs meg magában az akaratban. A harmadik szorosán véve csak átlépi a dolgot: mennyire áll módunkban módosítani az érzékelés színező állapotait, pl. a hangulatokat. Scotus egyenesen szabadságunk előfeltételül szabta meg, hogy alapvetően meg tudjuk különböztetni a számunkra jónak ígérkező irányokat: az egyik a gyakorlati hasznot jelentő, a másik az igazságot szolgáló út.¹⁸

¹⁸ MacDonald: *Aquinas's Libertarian Account of Free Will*.

Valójában rendelkezésünkre áll a szabadság megnyilatkozásának mindhárom módja: 1. a cselekvés szabadsága (*libertas exercitii vel libertas contradictionis*), vagyis vagy cselekedhetünk, vagy nem; 2. a cselekvés módjának szabadsága (*libertas specificationis*), amikor így is és úgy is dönthetünk; 3. az ellentét szabadsága (*libertas contrarietatis*), amikor választhatunk az erkölcsi jó és rossz között. Ez utóbbi nem lényegi része az emberi szabadságnak, hanem inkább árnyoldala, tökéletlensége: nem tartozik a szabad akarat lényegéhez, hogy a jó vagy a rossz iránt közönyös legyen, s épp azért, ahol legtökéletesebb a szabadakarat, ott a rossz felé nem bírhat vonzódással.

Jogi értelemben az akarat szabad tevékenységét, vagyis a szabad döntést sokféle tényező akadályozhatja (félelem, tudatlanság, tévedés), de nem teszi eleve lehetlenné. Az ember szabad akarata a jog szerint sem jelent tetszőleges szabadságot, hanem az emberi természetnek megfelelő szabad működést, vagyis az erkölcsi rend szabad és elkötelezett választását általában is, az egyes konkrét cselekedetek során is. Ebben az értelemben az akarat szabadsága kis túlzással élve „nem tény, hanem eszmény, erkölcsi feladat”. Úgy is fogalmazhatunk, hogy a valóban szabad cselekvés megfelel a bibliai értelemben vett szív törvényének, vagyis az ember összes képessége valamiképp beleegyezését adta, s igenelte az adott cselekvést, a választott eszményt, értékrendet.

Tamás nézeteit az idők folyamán sokan kiegészítették a cselekedetek erkölcsi beszámíthatóságát befolyásoló, általában csökkentő vagy törlő, öröklött és szerzett tényezőkkel. Pl. a vérmérséklet, a karakter, a szülői ház, a környezet, az iskola, a választott életpálya, az egyén élménystruktúrája, a választott eszmények, világnézet, vallás, a jelentős másik személyek, példaképek, az életkor, a szociális helyzet, a klimatikus viszonyok, a divat, az egyre szaporodó médiumokon keresztül áradó szennyirodalom, a tömegpszichózis, a felvett rossz szokások. Ide sorolhatjuk a hipnózis és – az ugyancsak egyre ijesztőbb mértékben terjedő – kábítószerek hatását, melyek önmagukban csökkentik a szabadságot, tehát az erkölcsi beszámíthatóságot. Az ilyen bűnös szokás kialakítása, illetve a vele szembeni küzdés elmulasztása súlyos, személyes bűn. Ezekkel szemben különleges kötelességünk az ellenállás, vagy végső esetben a menekülés.

Hasonlóan egyre veszesebb mértékben veszélyezteti az emberi szabadságot a szuggesztió, illetve a tömegszuggesztió. A túlzott nacionalizmus, a xenofóbia, a babona, az antiszemitizmus, a lincsbírászkodás járványos kitéréseit a tömeglélektan irányelvei szerint kell megítélnünk. Az ember erkölcsi szabadsága csak azzal tökéletesedhet, ha fokozatosan elszakad a személytelen tömeg ingatag szellemétől. Az erkölcsi önállóság visszaszerzése a személyiségnek a tömegeből való kiválasztását követeli meg. A szellemi tömegcikkeket a média, a könyvek, a filmek, a szórakoztató célú rendezvények tálcán kínálják nekünk. Azzal azonban tisztában kell lennünk, hogy pusztán meneküléssel a tömeggel való azonosulás veszélyét még nem hárítottuk el.

Az egyre általánosabbá és agresszívabbá váló, egyéni és csoportérdekektől vezérelt, „agymosás”-jellegű tudatmódosítás technológiája mára olyan fejlettségi szintet ért el, hogy tanulmányozásuk, feldolgozásuk, rendszerezésük, minősítésük, komment-

tálásuk új tudományágazatok létrejöttéhez vezetett, pl. a kognitív lingvisztika olyan mentális terek létrejöttének elemzésére, ahol az asszociatív metaforák kifinomult használatával érik el, hogy a döntést hozó egyén akarata szabadságának illúziójában jusson a befolyásolók által elvárt elhatározásra (nácizmus, Goebbels).

Egyébként, ha valaki félelemből tesz olyasvalamit, ami természeténél fogva bűn, vétkezik, kivéve, ha a félelem megfosztotta volna őt az értelem szükséges és elégséges használatától. Aki tehát súlyos fenyegetés hatására gyilkosságot, házasságtörést, hitelességet követ el, súlyosan vétkezik, habár kisebb a vétké, mint a félelem okozójának, vagy azzal szemben is kisebb a vétké, aki ugyanezeket a bűncselekményeket félelem nélkül és szabadon követte el.

Megfontolandó, hogy erőszakot csak az ember külső cselekedetein lehet alkalmazni, akarattal szemben sohasem. A kierőszakolt akarati tett ugyanis belső ellentmondás, mivel az a személy, aki erőszakot szenved, esetleg teljesen akarata ellenére cselekszik, tehát teljességgel hiányzik akarati hozzájárulása, beleegyezése. Az itt alkalmazandó elvek a következők:

I. elv: Az akaratból folyó cselekedetekre semmiképp sem szabad kényszerítőleg hatni, mert az akarat szabad, s nem tűri az erőszakot.

II. elv: A feltétlen erőszak hatására végzett cselekmények teljességgel beszámíthatatlanok, tehát meg nem történtnek minősítendőek, mivel tökéletesen hiányzik a szándékosság. Amennyiben nem feltétlen az erőszak, következményei többé-kevésbé szabadok, így az elkövetés súlyosságának megfelelően számítható be. Példa: akik Krisztus hitét a legkegyetlenebb kínzások révén elhagyták, mindig hitehagyóknak minősültek.

III. elv: Az igazságtalan erőszaknak ellenállni vagyunk kötelesek, amennyiben azt a saját bűnbeesésünk, a botrány vagy a vallást fenyegető igazságtalanság veszélyének kellő elhárítása megkívánja. Ha kötelezve vagyunk a célra, akkor kötelesek vagyunk a célhoz vivő eszközökre is. Ha valaki igaztalan módon el akar fogni bennünket, vagy meg akar erőszakolni, kötelesek vagyunk erőnknek megfelelő ellenállásra.

IV. elv: „Aki azért nem teljesíti kötelességét, mert ezzel hátrányos helyzetbe kerül vagy fél a büntetés súlyától, vétkezik. Keresztény hitének elvesztése vagy megtagadása esetében viszont a haláltól vagy a szenvedéstől való félelem sem igazolhatja bűnös cselekedeteit. Ha azonban a félelem, mint rettegés részben vagy teljesen összezavarja az ember lelki világát, akkor szabadsága és vétké csökken, illetve meg is szűnhet. Az aránytalanul nagy veszteség miatti félelem a pozitív erkölcsi törvények területén felmenthet bennünket a törvény előírásainak betartásától. Ezek a törvények ugyanis nem köteleznek bennünket túlzottan nagy hátrány esetén.”¹⁹

¹⁹ *Summa Theologiae*.

TULAJDON

„...a magántulajdon nem ellentétes a természeti joggal, hanem az emberi ész által kitalált természetjog kiegészítő intézménye.”

Lenyűgöző részletességgel és alaposággal foglalkozik Szent Tamás a magántulajdonnal mint a közösségben élő ember személyiségét, cselekvő képességét nagyban befolyásoló tényezővel. Útmutatásait számos elemzés követte és a közéletben kialakult jogi, erkölcsi és szokásjogi fogalmak számos esetben a Szent nézeteit tükrözik.²⁰

A magántulajdonnal kapcsolatban határozottan kijelenti, hogy törvényes, ha az embernek saját vagyona van, ami azért is szükséges, mert egyrészt mindenki körütekintőbben foglalkozik olyan dologgal, amely a saját magánügye, mint azzal, ami másokkal közös, másrészt mivel így jobban biztosított a társadalom békés állapota, amelyben mindenki megelégedhet a saját sorsával. Perlekedések, viták nem ritkán a közös tulajdon birtokosai között lobbannak fel. Viszont szükségesnek tartja felhívni a figyelmet arra, hogy ugyanakkor az embernek nem szabad az anyagi javakat kizárólag sajátjának tekinteni, hanem közös javakként kell tartania, hogy kész legyen megosztani azokat másokkal, akiknek szükségük van rá. Különösen vonatkozik ez a vallási rendekre, amint arra a későbbiekben visszatérünk. Véleménye szerint a magántulajdon nem ellentétes a természeti joggal, hanem az emberi ész által kitalált természetjog kiegészítő intézménye.

Külön kitér a tulajdon különleges jelenségére, a rabszolgatartásra a definíció módosításával: „A kereszténység megtúrta a rabszolgatartó tulajdonát, de nem magában az emberben, akit rabszolgájának nevezett, hanem annak minden munkájában. Így rabszolgamunka-tulajdonosnak tekinthető.”²¹

A lopással, amikor más tulajdonát annak tudta nélkül, titokban veszik el, az elkövető megsérti felebarátját a tulajdonában. A lopás halálos bűn, mivel ellentétes a szeretettel, amely egyaránt kötelező Istennel és felebarátainkkal kapcsolatban. Ha minden ember hajlandó lenne lopni, az emberi társadalom elveszne.

A joggyakorlatról azt tartja, hogy a kiszabott büntetések inkább gyógyító/nevelő, mint megtorló jellegűek legyenek, helyes, ha nem a személyiség ellen irányulnak, mert a megtorlás Isten ítéletének van fenntartva, amely az igazság szerint a bűnösöket sújtja. Ezért a bírósági gyakorlatban halálbüntetéssel nem minden halálos bűn elkövetőjét, hanem csak azokat sújtják, akik helyrehozhatatlan bajt követnek el, vagy szörnyű atrocitás körülményei jellemzik tetteiket. A halálbüntetést lopás esetén törvényszékeink csak akkor szabják meg, ha azt további súlyos körülmény súlyosbítja, pl. szentségtörés, szimónia és emberrablás esetén.

Tanítása kitér a figyelembevételre javasolt enyhítő körülményekre is. Nagyon apró dolgok ellopása, amelyet a károsult esetleg nem is vesz észre, felmenthető a

²⁰ Tudós-Takács: *A teológia foglalatata*. És Mihelics: *Property right and St Thomas Aquinas*.

²¹ *Summa Theologiae*.

halálos bűn minősítése alól. A természeti törvény szerint a szegények támogatására igényelhetők a helyenként bőségben levő javak, ehhez Szent Ambrust idézi: „Az éhezők kenyere az, amit visszatartasz: a meztelen ruházata, amelyet tárolsz: a szerencsétlen váltságdíja és szabadulása benne van a pénzben, amelyet eltemetsz a földön.”²² Tamás a tehetősekre bízva, milyen módon képesek segíteni a szegényeken, ha azonban a szükség olyannyira egyértelműen sürgető, hogy már súlyos veszély fenyegeti a rászorulókat, és nem maradt más eszköz a támogatásra, akkor jogszerű a nyomorúság enyhítése más tulajdonából, nyíltan vagy titokban. „Ha valaki más tulajdonát titokban elveszi, akkor rendkívüli szükség esetén nem beszélhetünk lopásról, mert amit életének fenntartása érdekében igénybe vesz, azt elkerülhetetlen kényszerűségből teszi.”²³

A rablás viszont minden körülmények között bűnnek minősül, mivel bizonyos mértékű erőszakkal és kényszerrel jár, és az emberi társadalomban senkinek sincs joga személyes kényszerítésre. Ezért ha a magánszemély megkerüli a közhatalmat, és erőszakkal vesz el bármit másától, törvénytörően cselekszik, mint az útonálló. Az uralkodókra azért bízják a közhatalmat, hogy az igazságosság őrei legyenek, de ők is csak az igazságszolgáltatás rendje szerint alkalmazhatnak erőszakot és kényszert. Ha az uralkodók kényszerítik alattvalóikat, hogy eltűrjék, ami az igazságszolgáltatással jár a közös javak fenntartása érdekében, az nem rablás, annak ellenére, hogy erőt kell alkalmazni, de ha bármit az igazságosság ellenében csikarnak ki erőszakkal, az már rablás, mint az útonállók tettei. Itt Szent Ágostont idézi: „Az igazságszolgáltatást kiiktatva mi a királyság? Csak szervezett banditizmus.”

A rablás súlyosabb bűnnek minősül, mint a lopás, mert az elkövetés nemcsak az áldozat tudta nélkül, hanem akarata ellenére történik. Ráadásul a rablás a vagyoni veszteség mellett személyi sérülést is okozhat.

Az önbíráskodást sem tartja elfogadhatónak Aquinas. „Aki lopással szerzi vissza saját tulajdonát olyantól, akinek igazságtalanul van birtokában, az vétkezik, de nem a tulajdonos számára okozott bármilyen sérelem miatt, hiszen ezért nem köteles semmilyen kártérítésre vagy jóvátételre, de vétkezik az általános igazságszolgáltatás ellen, ha saját ügyében bitorolja a bírói tisztséget, figyelmen kívül hagyva a törvény előírásos menetét. Ezért köteles kiengesztelni Istent, és csillapítani az esetleges botrányokat, amelyek eljárása során merülhetnek fel.”²⁴

A bűnös módon megkárosított áldozat személyiségi jogainak védelmében joggal követelheti elszenvedett kárai megtérítését. Tamás a társadalmi igazságosság alapján a mai jogászok számára is példamutató körületekintéssel tanulmányozta a helyreállítás témakörét. Mindenekelőtt megvalósítandónak tartja az egyensúly helyreállítását, az eltulajdonított teljes összeg megtérítésével. De bűncselekmény esetén a jogorvoslat büntetéssel is jár, amelyet a bíróság szab ki. Ezért,

²² Uo.

²³ Uo.

²⁴ Uo.

mielőtt a bíró elítélné, a tettes nem köteles többet megtéríteni, mint amennyit elvett, de miután elítélték, köteles a büntetést is megfizetni.

Az elkövető akkor is köteles kártérítésre, ha a károkozás mellett nem tulajdonította el más tulajdonát. Aki veszteséget okoz másnak, köteles megtéríteni az általa okozott veszteség összegét. De a veszteségnek két fajtája van. Ha az embert létező tulajdonától fosztják meg, az ilyen veszteséget mindig egyenértékű összeg megfizetésével kell pótolni. Így ha valaki lerontja egy másik ember házát, köteles azt a ház teljes értékének erejéig helyreállítani. Viszont veszteséget okozhat az is, ha valakit abban akadályozunk meg, hogy megvalósítsa azt, aminek létrehozásán munkálkodott. Az ilyen veszteséget nem kell a tervezett teljes érték megfizetésével kárpótolni, mert egy dolog potenciális birtoklása kisebb értékű, mint a ténylegesé, és aki a teljes megvalósítást akadályozza, annak is csak potenciális kötelezettsége keletkezik, ezért az elkövető csupán a személyek és az ügyek állapota szerinti arányos mértékű kártérítésre kötelezhető.

A visszaszolgáltatás helyreállítja a tulajdonoknak a kommutatív igazságosság egyenlőségén alapuló egyensúlyát. A pótlás jogosultja az a személy, akit megkárosítottak, de ha a visszaszolgáltatás nyilvánvalóan sérelmet okoz a visszatérítésre jogosult károsultnak vagy más, érintett félnek, akkor a helyreállítást nem szabad neki juttatni, mert a visszaszolgáltatás értelme a juttatás hasznossága, hiszen minden birtoklási tétel a hasznos kategóriába tartozik. A tulajdon pillanatnyi megőrzőjének viszont nem szabad azt magának megtartani; hanem vagy kellő ideig meg kell őriznie restitúció céljából, vagy biztonságosabb őrizetről kell gondoskodnia. Adományként kapott tulajdont sem kell visszatéríteni, ha annak ténye törvénytelennek minősül, pl. szimónia esetében. Az ajándékozó megérdemli, hogy elveszítse ajándékát, ezért azt nem kell neki visszatéríteni. Viszont, mivel az átvevő is törvényt sértett az elfogadással, a pénzt nem tarthatja meg magának, hanem jámbor felhasználásra kell fordítania. Viszont nem minősül jogellenesnek az olyan adományozás, amely törvénytelen szolgáltatásért juttatott ellenérték, mint amikor egy prostituátnak adják bérét. Ezért az ilyen nő megtarthatja azt, amit kapott, de ha csalással vagy álnoksággal bármi fölösleget zsarolt volna, akkor köteles kártalanítani azt, akit megkárosított.

Ha nyoma vész a visszaszolgáltatásra jogosult személynek, akkor a kötelezettnek a nála maradt összeget jótékony alamizsnára kell fordítania, de csak gondos utánajárást követően. A jogosult halála esetén a visszatérítés a teljes jogú örökösének jár, akinek távollétében az esedékes összeget továbbítani kell, különösen, ha nagy értékű dologról van szó, és nagyobb nehézség nélkül továbbítható. Ellenkező esetben biztonságos helyen kell megőrzésre elhelyezni, és erről tájékoztatást kell küldeni a jogosultnak.

Szegénységi fogadalmat tett dominikánus szerzetes lévén természetes a kérdés felvetése: a tulajdon birtoklása csökkent-e a vallási rend tökéletességét? A *Summá*-ban megszokott vitastílusban válaszolva kifejti: a tökéletesség lényege nem a szegénységben áll, hanem Krisztus követésében. A szegénység csupán egyfajta eszköz a tökéletesség eléréséhez. Bizonyos mértékben szükség lehet anyagi javak megszerzésére; a mi Urunk sem tiltja a javak szerzését. Azt kell csak fontolóra venni, hogy

a javakat bőséges vagy mérsékelt mértékben, magántulajdonként vagy közösen tartják-e. A közös birtok iránti igény része a szeretet azon gyakorlásának, amely „nem a sajátját keresi”, hanem a közjóra törekszik. Ha figyelembe vesszük azokat a különleges célokat, amelyeket a vallási rendek kitűztek maguk elé, akkor erre vagy arra a célra hivatkozva a rendhez nagyobb vagy kisebb szegénység illik. Úgy tűnik tehát, hogy az a vallási rend, amelyet az aktív élet testi cselekedeteinek, pl. katonai szolgálatnak vagy vendéglátásnak szánnak, tökéletlen lenne, ha nem rendelkezne közös állományban tartott vagyonnal, viszont a szemlélődő életre törekvő vallási rendek tökéletessége azzal mérhető, amit önként vállalt szegénységük ruház rájuk.

KÖZJÓ, INDIVIDUUM

„Noha a személy autonóm egységet alkot, nem létezhet önmagában; más emberekre van szüksége a személyes lénye fejlesztéséhez.”

„A munkást megillető bér visszafogása »felkiált a Seregek Urának fülebe«”

A tomizmus az embert olyan lénynek jellemzi, amely önmagában létezik (*per se existere*), és így méltósággal meghaladja az összes nem személyes lényt. Ami a közösséget illeti, az emberek csak a bűnbeesés előtt voltak egyenlők, azóta a szolgátság valamilyen Istentől elrendelt formájában élnek.

Tamás a személyiség kialakulásával kapcsolatban ismételten kiemeli a szabadakarat gyakorlásához elengedhetetlenül kötődő felelősség és az emberi méltóság szoros összefüggését. Ami a méltóságot illeti, a jellem – vagyis az akarat helyes gyakorlása – nem más, mint nemes uralom a test, a lélek, a ránk bízottak és a világ felett. Megfelelő jellem kialakulása nélkül torzó marad az emberi méltóság. Az erkölcsileg beszámítható rossz tettek, illetve a hamis világnézet-választás mind vétkek az emberi méltóság, illetve a szabad akarat helyes használata ellen. Az egyén és a társadalom közös harcával sikerülhet az embernek birtokba vennie méltóságát, vagyis az akarat szabadságának méltó használatát.

A szabadakarat meghatározza, hogy minden emberi választás, tett hozzájárul a személy önmeghatározásához, döntése lénye legmélyéig meghatározza az embert. Ezért az örök élet minősége (örök boldogság vagy örök kárhozat) tetteinktől függ, egészen pontosan attól, hogy igaz ítéletek fényében jó erkölcsi döntéseket hozunk-e, vagy sem. Szabadságunk azonban csak addig terjed, hogy eldönthetjük, mit teszünk, annak megítélésében viszont már nem vagyunk szabadok, hogy erkölcsileg jónak vagy rossznak minősül, amit tettünk.

Az ember a Szent Tamásnál alapvető jellegű disztinkció szerint nemcsak szellemileg létező „személy”, hanem „individuum” is, azaz egy faj egyediesített példánya, ezért tagja *részként* a társadalomnak. A társas élet kialakult viszonyai lehetővé teszik életének saját személyként való kibontakoztatását és fenntartását. Továbbá, mivel az ember egyszerre „individuum” és „személy”, ezen két pólus

között éli életét. Előbbi az ember materiális valóságához kötődik, utóbbi a lelkihez, egymástól el nem választhatók. Mindkét szempontból teljes lény, akár az anyaghoz tartozik, akár a lelki szférához, és még ahhoz is szüksége van a társas élet körülményeire, hogy saját személyként való életét kibontakoztassa és fenntartsa. Személyében is érdekelt a közjó gyarapításában a közösség részeként, hiszen a közjó egyben az ő személyes jólétének is alapját képezi.

Az ember mint természeténél fogva politikai lény része a politikai közösségnek mint egésznek. A „rész” a természet rendelése szerint – állítja Tamás – az „egész”-et szolgálja, minthogy úgy viszonyul az egyén a kollektivitáshoz, mint rész az egészhez (*sicut pars ad totum*). Azonban nem teljes lényével – nem mindazzal, ami az övé – van ennek az egésznek alárendelve, mert ilyen, totális módon minden dolgok kezdetének és céljának, azaz Istennek van csak alárendelve. (*Sum. Theol.* II-II, q. 64. a. 2.)

A társadalomtudományok területén is messze megelőzte az évszázadok során kialakult nézeteket, rendszereket, előbb-utóbb mulékonynak bizonyult ideológiákat. Érvelése szerint az egyén és a társadalom (az egész) viszonya igazságosságának feltétele az az összhang és rend, amelyben az egyes ember (a rész) Isten által juttatott képességeinek megfelelő helyet foglal el. A képességek és a közösségben elfoglalt hely természetes kapcsolata az igazságosság feltétele. Vagyis a résznek a jószágokból az arányosságnak megfelelően kell kapnia. A kompenzáció (visszazármaztatás) célja nem lehet az, hogy elvegye a felesleget attól, akinek többje van a jussánál, hanem az, hogy a hiányt szenvedőnek odaadjuk azt, amivel annak kevesebbje van. Pálcát tör az igazságos ár fogalma kapcsán az olyan gyakorlat fölött, amely – erőfölényével visszaélve (monopólium!) – értékénél többet kér a termékért, megsértve a kölcsönös igazságosság elvét és a felebaráti szeretetet. Az igazságos ár mibenlétét fejtegetve megállapítja, hogy a munka olyan tevékenység-sorozat, amely a lehetőségből valóságot teremt. A munkás a tevékenységek során az eredményként megjelenő „valóságba” saját tulajdonának (munkaerejének) egy részét is beleadja, s így résztulajdonra tesz szert. Ezt a résztulajdont váltja ki a munkaadó a munkabérral, s ez a kiváltás meg kell hogy feleljen az igazságosságnak. Aquinói Tamás évszázadokra előre mutató gondolata az antiliberalis rendszerkritikák egyik alappillére lett, nevezetesen: az a munkabér igazságos, amelyik magában foglalja a lehetőségből valóságot létrehozó folyamat által teremtett érték-többlet egyenértékét.

Megállapításainak megalapozottsága érezhető befolyást gyakorolt a közelmúlt ideológiáira is. Némely gondolkodók a szociális demokrácia eszméjét is megfogalmazták, ragaszkodtak a határozott társadalmi reformokhoz, az állam törvények által biztosított beavatkozásához a gazdaságba és a dolgozók alkupozícióit erősítő érdekvédelmi szervezetek alapítási jogához. Szóba hozták a katolikus doktrína egybeolvasztását a tudományos módszerrel, követendő modellként hivatkozva a középkori korporációkat jellemző szolidaritásra, nem nosztalgijából, hanem mert valamiféle harmadik utat kívántak állítani egyfelől a szabad verseny kapitalizmus immoralitásával, másfelől a magukat szocialistaként felcímkezett mozgalmakkal szemben.

Az utóbbi évszázadok olyan társadalmi jelenségeket is létrehoztak, amelyek Tamás életében még nem voltak előre láthatók. Az identitásképződés, más néven individualizáció torz hajtásainak erőteljes szárba szökkenése nem egyeztethető össze az ember tomista meghatározású társadalmi szerepével. Az eredeti jelentés mellett olyan erkölcsi rendszer, politikai, társadalmi szemléletmód megnevezésére is használatba került, amelyben az egyén a társadalom elé és fölé helyezve áll a középpontban. Gazdasági szempontból a kisiklott individualizmus a magántulajdon és az egyéni döntések rendszerévé vált, szemben a köztulajdonnal és a kollektív döntéshozattal. Gyakorlatilag erre épül a kapitalizmus.²⁵

A jelenség megítélése, kifejlődése, hatásai számos, több tudományágat érintő kutatás tárgyát képezik, Ojha szerint minden egyes ember ismerete és tudása vagy megbékélése az identitásával más lesz a többi emberéhez képest. Adott nemzet tagjai közös identitást hoznak létre, és általában közös gyökerekkel rendelkeznek, származásuk azonos bizonyos értelemben. A vallási identitás a hit kialakulását takarja, és azt, hogy a személy ennek megfelelően cselekszik. Mások szerint az identitásképződés az individuum egyedi fejlődése bizonyos életszakaszban, amelyben már egyéni jellemzőkkel rendelkezünk, és az identitás definíciója szerint az egyén sok alternatíva közül éretten dönt arról, hogy milyen foglalkozást, vallást, szexuális irányultságot, politikai nézetet választ.²⁶ Részletesebb tanulmányok e témában könyvünk más fejezeteiben találhatóak, de Tamás tanítása a társadalom hasznos tagját képező személyiség keresztény erkölcsi alapú normáiról változatlanul követendő útmutatást jelent a digitális kor embere számára is.

A TOMIZMUS ÉS A VATIKÁN

„Nem szabad összekevernünk Aquinói Tamás
génuszát a dekadens tomista kommentárokkal”
(Ferenc pápa)

Aquinas tanítása, a domonkos bölcseleti iskola az évszázadok során számos, szerteágazó vitát, kritikát, értelmezést váltott ki világi és egyházi körökben egyaránt. A katolikus egyházon belül különösen két irányzat ellenállása talált számottevő követőkre:

- A ferences bölcseleti iskola – skotizmus: Scotus Szent János (Duns Scotus) nevével fémjelzett iskola, melynek platonikus beállítottságából származik a tomistákkal szembeni nézetkülönbsége is.
- A jezsuita bölcseleti iskola – molinizmus: Luis de Molina neve után elnevezett iskola, mely elsősorban megigazulástani kérdésekben került szembe

²⁵ Ojha: *Sensemaking and identity development*.

²⁶ Marcia: *Ego-Identity Status*. És Palmer: *The heart of a teacher*.

a klasszikus tomizmussal: míg a molinisták a szabad akaratot hangsúlyozzák az üdvösségben, addig a tomisták a kegyelmet.

A hívők viselkedési formájának megválasztásában, személyiségük kifejlődésében döntő szerep jutott Róma állásfoglalásának. A tomizmus megítélése sok változás után talált megbékélő befogadásra a Vatikánban. XIII. Leó pápa 1879. augusztus 4-i kelezésű, *Aeterni Patris* kezdetű enciklikáját követő *Rerum novarum* kezdetű, 1893-ban kiadott enciklikája az Aquinói Tamás által lefektetett alapokra építve döntő szerepet játszott az addigi antiliberalis rendszerkritikák értékeinek a megőrzésében, esetenként meghaladásában.

A fordulatban meghatározó volt a legitimista és ultramontán szellemben nevelt fiatal, francia „demokratikus papok” („*abbés démocrates*”) szerepe, akik éppen a *Rerum novarum* hatására gondolták újra a kereszténység és a liberális demokrácia viszonyrendszerét. A demokrácia – felfogásuk szerint – nem lehet sem individualista, sem pedig etatista. Másfajta demokráciát akartak: „szervezett demokráciát” társulásokkal, köztes testületeket, amelyek a forradalom által bevezetett individualizmus helyébe lépnek. Demokraták voltak, elfogadták a választást, a női választójogot is, de azt akarták, hogy a választás a megszervezett népkarant kinyilvánítása legyen, s ennek megfelelően vetették fel a családi szavazás, a számarányos képviselő és a szakmai érdekek képviselőjének problematikáját. A társadalom megszervezésének a jakobinusokétól eltérő koncepciója vezette őket az adminisztratív decentralizációhoz, a regionalizációhoz és a hivatásrendek felállításának szükségességéhez. Forradalomellenes hagyományaik alapján a bürokrácia ellenségei voltak, és elutasították az oktatás állami monopóliumát. A társadalmi jogegyenlőséget hirdetve elfogadták az állam törvényi beavatkozását a dolgozók életkörülményeinek megjavítása érdekében, támogatták a szövetkezetekben való szerveződést, a munkások részeseledését a profitból, a munkások részvételét az üzem igazgatásában.

A *Rerum novarum* megjelenése hatalmas lendületet adott a kereszténydemokrata mozgalmaknak, mivel támogatta a hívők személyes szociális szerepvállalását. A későbbi Partito Popolare Italianót megalapító Don Luigi Sturzo is ebben az első kereszténydemokrata hullámban bontakoztatta ki tevékenységét Szicíliában, s a századfordulón szűkebb pátriájában, Caltagironeban a bécsi keresztényszocialistákéhoz módfelett hasonló (viszont Lueger antiszemitizmusától mentes), az önkormányzatiság, a szubszidiaritás elvére épülő tevékenységet fejtett ki. Látványos eredményeket hozó kommunális és szociális politikája kiváltotta az európai katolikus pártok és mozgalmak csodálatát. E csodálatra reagálva szólalt meg hazánkban Giesswein Sándor, aki 1904-től a Keresztényszociális Egyesületek Szövetségének elnöke, 1905-től mint néppárti képviselő a forradalmi munkásmozgalmal szemben szorgalmazta a keresztényszocialista szervezetek létrehozását. Szerinte a keresztényszocializmust nem Lueger találta ki, mert annak alapelvei benne foglaltatnak Aquinói Tamás munkáiban.

A *Rerum novarum* felszólítását X. Piusz pápa az 1910. szeptember 1-jén kelt pásztorlevelében, majd XI. Piusz a *Constitutio Apostolicában* 1931. május 24-én megis-

mételte. János Pál pápa több ízben megkülönböztetett figyelemmel fordult Tamás személye iránt, a *Fides et ratio* enciklikában (1998. szeptember 14.) mintegy rehabilitálja – a jezsuitáktól kiváltképp megtépzott – személyiségét, teológiai és filozófiai örökségét. Ez az enciklika nem foglalkozott a jezsuita és tomista skolasztika közti vitákkal, mert a régi jezsuita skolasztika úgy halt el, hogy idővel éppen a jezsuita teológusok fordultak el tőle. A *Fides et ratio* szerint Szent Tamást az egyház joggal tekintette a gondolkodás mesterének, állította példaképpül arra, hogyan kell helyesen foglalkozni a teológiával – Szent Tamásban megvolt a bátorság az igazsághoz. A katolikus teológia alapművévé vált a *Summa Theologiae*. A 2. vatikáni zsinat (1962–1965) rendelkezése szerint a teológiát Tamás szellemében kell tanítani. A tanítás alapját képező 24 tomista tételt tudós professzorok javaslata alapján 1914-ben fogadta el a Tanulmányi Kongregáció.

A ZSIDÓKRÓL

„...a keresztények számára követendőek lehetnek a zsidók, akik azzal töltik a Sabbathot, hogy az írásokon elmélkednek.”

A rasszizmus által a XX. században az emberiséget sújtó katasztrófát a magas szinten kidolgozott technika alkalmazásával tudatmódosított tömegek elszomoritóan látványos támogatása kísérte. A holokauszt embertelen ideológiája (jövők szempontjából is) elkerülhetetlenül tisztázandó kérdéseket vetett fel az ember és a társadalom viszonyával, a személyes döntések tömegmértű befolyásolhatóságával kapcsolatban. A ma embere ezen a téren is választ keres Tamásnak a más hitűekről, köztük a zsidókról ránk hagyott megnyilatkozásaiban. Ő – nagyrészt elfoglaltságára hivatkozva – kelletlenül válaszolt az e témában hozzá intézett, provokatívnak is minősíthető felhívásokra (pl. *Epistola ad ducissam Brabantiae*),²⁷ de kora általános nézetei mellett kihangsúlyozta, hogy a keresztény uzorás is büntetést érdemel. Írásának különös értéke, hogy általános elvként jogosítja fel minden idők állami vezetőjét az adók szedésére a köz haszna érdekében (*communis populi utilitas*).

Tamás egyébként az akkor jelentkező nézettel szemben az egyház ősi tanítását hangsúlyozva elutasította a zsidó gyerekek (és bármely gyerekek) szülei akarata ellenére történő megkeresztelését.

Figyelemre méltó, hogy Tamás tanítása kedvező fogadtatásra talált zsidó gondolkodóknál is. A kortárs itáliai zsidók körében Tamás tanai jelentős befolyásra tettek szert, ők azonnal felismerték filozófiai jelentőségét. Zsidó tomista filozófiai iskola alakult: Tamás műveit tanulmányozták, főként a *Summa Theologiae*t, azokból héber nyelvű válogatást állítottak össze, hozzá kapcsolva Albertus Magnus és Aegidius Romanus műveinek részleteit is. A *Summa Theologiae* mel-

²⁷ Lievens – Van Mingroot – Verbeke: *Pascua Mediaevalia*.

lett a *Summa contra Gentiles*, a *De unitate intellectus*, valamint a *Super de causis* több részéről készült héber fordítás. A XIV. század jelentős zsidó tomista filozófusa volt Jehudah ben Daniel Romano.

BARÁTUNK, EMBERTÁRSUNK, PÉLDAKÉPÜNK

„Ne fürkészd azt, ami értelmed befogadóképességét meghaladja!”

A tomizmus kiváló szakértője, Gilbert K. Chesterton véleményéhez csatlakozva²⁸ célunkat elértük, ha Tamás művei iránti érdeklődés növelésével sikerült az olvasót rábírni a bölcs útmutatások további megismerésére és az azokban foglalt intelmek megfontolt belátás alapján megvalósuló befogadására, egyéni és közösségi alkalmazására.

Műveiből azonban nemcsak a kristálytisztá értelem sugárzik, hanem a mély hit, szeretet is, az előbbieken részletesen elemzett alázat, egyszerűség, a tanulatlanabbak iránti tapintat, a legteljesebb értelemben vett emberséggel. A katolikus iskolák és minden tanuló, tanár védőszentje. Életrajzának elemzői kiemelik, hogy bölcséletével szembefordult azzal az egészségtelen, természetellenes aszkézissel, amely túlzó testellenességével a lelki és vallásos élet elkorcsosulásához és elnyomorodásához vezet.

Tudományos munkássága mellett közel száz, az oltáriszentséget dicsőítő himnuszát számos nyelvre lefordították és a hívek máig rendszeresen éneklik. Találónan jegyezte meg kiváló magyar fordítója, Babits Mihály: az oltáriszentség tana az Istennel való egyesülés himnuszait váltja ki, a tanárok és egyháztudósok dalnokokká válnak, s Aquinói Tamás, a középkor legnagyobb filozófusa, rímeket penget, mint egy trubadúr.

Munkássága példát mutatott, hogyan lehet a felelősségtudatos szabadakarattal élve derűs alázattal teljes értékű emberi életet élni, és a Teremtő által juttatott tehetség lehetőségeit magas fokon megvalósítani az egyén és a közösség javára.

IRODALOM

- Aquinas, Thomas: *Kommentár Arisztotelész Metafizikájához*. XII. 9.
 Aquinas, Thomas: *Liber de perfectione vitae spiritualis*. Befejező rész.
 Aquinói Szent Tamás: *Summa Theologiae*. Budapest, Gede Testvérek, 2002.
 Bán József: *Fegyelem és Kegyelem*. Budapest, Szent István Társulat, 1973.
 Chesterton, Gilbert K.: *Aquinói Szent Tamás*. Budapest, Szent István Társulat, 1986.
 Collins, M.: *Newman, a Short Biography*. Dublin. Messenger Publications, 2019.
 De Groot, Huig: *Jog háborúban és békében*. 1625.

²⁸ Chesterton: *Aquinói Szent Tamás*.

- Harari, Yuval Noah: *Homo Deus*. NewYork, Vintage Publishing, 2017.
- Lievens, R. – Van Mingroot, E. – Verbeke, W. (eds.): *Pascua Mediaevalia*. Leuven University Press, 1983.
- Lorenz: *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter*. 3. kiad. II. köt. 1887.
- MacDonald, Scott: „Aquinas’s Libertarian Account of Free Will”. *Revue Internationale de Philosophie*, 1998. 2. 309–328.
- Marcia, James E.: Ego-Identity Status. In Argyle, Michael: *Social Encounters*. Penguin, 1973.
- Mihelics Vid: „Property right and St Thomas Aquinas”. *Magyar Szemle*, 1930. X.
- Ojha, Ajay K.: „Sensemaking and identity development”. *Journal of Intercultural Communication*, Issue 10, December 2005.
- Palmer, P. J.: *The heart of a teacher: Identity and integrity in teaching*. San Francisco, Jossey-Bass Publish, 1997.
- Pegis, A. C. (ed.): *Basic Writings of Saint Thomas Aquinas*. New York, Random House, 1945.
- Somló Bódog: *Jegyzetek Aquinói Szent Tamás állambölcséletéről*. Budapest, Gondolat Kiadó, 2016.
- De Tocqueville, Alexis: *De La Démocratie en Amérique*. 1835.
- Tudós-Takács János: *A teológia foglalatosa*. Budapest, Telosz, 2002.

Ajánlott irodalom

- D’Auria, A.: *Il difetto di libertà interna nel consenso matrimoniale come motivo di incapacità per mancanza di discrezione di giudizio*. Mursia, Lateran University Press, 1997.
- Baumann, J. J.: *Staatslehre des h. Thomas v. Aquino*. Lipcse, 1873.
- Baumann, J. J.: *Staatslehre des h. Thomas v. Aquino*. Ein Nachtrag. 1909.
- Bolberitz P.: „A döntés szabadságának kérdése Aquinói Szent Tamás filozófiájában”. *Teológia*, 2003. 37. évf. 3-4. sz.
- Chenu, M. D.: *Aquinói Szent Tamás és a teológia*. Budapest, Szent István Társulat, 1959, 1999.
- Csertő G.: „De timore Dei iuxta doctrinam scholasticorum a Petro Lombardo usque ad S. Thomam”. *Disquisitio historico-theologica*. Roma, 1940.
- Halasy-Nagy J.: *Az ember lelki élete*. Budapest, Pantheon, 1943.
- Jelenits István: *Betű és Lélek*. Budapest, Szent István Társulat, 1978.
- Juhász L.: „Bölcséleti embertan. Az egység jegyében”. *Teológiai Vázlatok*. Budapest, 1983.
- Pinckaers, S.: *A keresztény erkölcszológia forrásai. Módszere, tartalma, története*. Budapest, Kairosz, 2001.
- Puskás A.: „A szabadság értelmezései és az etikai rendszerek”. *Teológia*, 2004. 1–2. sz.
- Schütz, A.: *Dogmatika. A katolikus hitigazságok rendszere*. Budapest, Szent István Társulat, 1923.
- Torrell, Jean-Pierre O. P.: *Aquinói Szent Tamás élete és műve*. Budapest, Osiris Kiadó, 2002.
- Werner, Karl: *Leben und Lehre des h. Thomas*. Regensburg, G.J. Manz, 1858, 1859.

Pikó Gábor Mózes

Teológiai személy- és sorselemzés

1. Antropológiai alapok

Emberségünk két alapvető komponense, személyünk és sorsunk ugyanannak az éremnek a két oldala, pontosabban külső (sors) és belső (személy) lényege, ezért megközelítésüknek is egységet kell alkotnia. A személy szó nem fordul elő a zsidó-keresztény Bibliában, pedig az ember számos változata a néphit és a teológia alapvető témája, hiszen Isten és ember minden lehetséges, pozitív és negatív kapcsolatáról szól. A görög *hyposztaszisz* és a latin *persona* később kap filozófiai értelmet Európában, míg az individuum újkori jelentése (oszthatatlan) valamikor ugyanolyan hipotézis volt, mint Démokritosz atomja. Gyakorlatból tudjuk, hogy nemcsak a makrokozmosz osztható a végtelenségig, hanem az emberi mikrokozmosz is osztható, de nem határtalanul és nem akaratumk szerint. A *genderteória* számtalan társadalmi nemét nem vehetjük komolyan, mert az *ego*, az egyed, az egyén csak bizonyos mértékig osztható, amíg személyünk többrétegű működése tapasztalatilag megismerhető. Bár makro- és mikrokozmoszunk egységet alkot, morálisan kockázatos lenne utóbbit a végtelenségig elemezni, mert megfoghatatlanná válna, sőt eltűnne, mint Peer Gynt hagymája. Az emberi egész fölbontása fölbomlásra vezet, ezért a személy gyógyítása csak az egész felől, és egyben sorsa felől kaphat értelmet.

Érzékelni nemcsak a biológiai testet tudjuk (gör. *szóma*), hanem a fizikai testtel összefüggő *pszichét* is. Ha minden klinikai panaszunk van szellemi megnyilvánulása, közös terápiájuknak is kell lennie, amit szemléleti okokból a mai orvoslás gyakran figyelmen kívül hagy, ideje sincs rá. Alapvető problémánk, hogy a nem fizikai, nem anyagi részünket nem differenciáljuk érdeme szerint, pedig ami nem látható, de patológiakusan érzékelhető, az összefügg testünkkel, még ha a medicina nem is tudja mindig azonosítani kapcsolatukat. A fő gond az, hogy leegyszerűsítve a nem láthatót éppen olyan *tévedés léleknek* nevezni, mint életünk ismeretlen részét sem lehet differenciátlanul sorsnak hívni. A klasszikus humán antropológia a görög *nusz* és *pneuma* szóval különbözteti meg a tudatot és a lelket egymástól, amint szükségszerűsége és szabadságra osztotta a sorsot is. Előbbinél maradván a latin *anima* és *spiritus* mellett a legtöbb klasszikus kultúra elkülöníti őket egymástól: a *pneumát*, a *spiritust*, a héber *ruabt*, a szanszkrit-indiai *atmant* anyagi testünktől; és magasabb rendűnek tartja anyagtalansága miatt.

Már a pszichoszomatikus kölcsönhatásnál további különbségtétel figyelhető meg szellemi szempontból, amelyet érzelmi, értelmi, akarati életünk hármasságaként különböztetünk meg. Nemcsak mennyiségi erejük személyre szabott, hanem egyedi finomságuk/érzékenységük is jellegzetesen, minőségileg is eltér mindenkinél. Amit személynek/személyiségnek nevezünk, az pszichikus szinten kap tapasztalati, sőt erkölcsi jelleget. Egyénileg hat rá testi adottságunk, de szintén hat rá valami nem fizikai, időn és téren túli elő- és megérezés, amelyet már léleknek nevezhetünk. Nem racionális hatásról van szó, mégis tud ihlettel ösztönözni vagy lelkiismerettel gyötörni és furdalni. Értelemmel nem lehet lecsillapítani vagy megvesztegetni a lelkiismeretet, ezért meg kell vele békülni, sőt alkudni, és a kiváltó okot muszáj levezekelni. Ez már az *erkölcs területe*, éppen az a határ, ahonnan megközelíthető az anyagtalán sugallat, a zseniális ötletek szférája.

A vallás, a metafizika és a kultúra világa nem tartozik a haszonelvű, profán élethez (gazdaság, politika, tudomány), hanem más értékrendet képvisel. A művészi alkotások felső fokán akár misztikus együttnézés (*szynopszisz*) is lehet, lelki szemünkkel másféle látás lesz belőle. Nélküle nehezebb boldogulni a bonyolult jelenben, de egyenesen lehetetlen boldognak lenni emberfölötti szinten. A teljesség és a tökéletesség átélése az a ritka ajándéka az emberi sorsnak, amely a személyes kiteljesedés felső fokát teszi lehetővé, és a hagyomány megvilágosodásnak nevezi. A keleti és archaikus szemléletnek ez a csúcspontja természetesen megkívánja a személyes elhatárolódást nemcsak az anyagiaktól, hanem (paradox módon) még az erkölcsiektől is. A lélek megközelítésének azonban súlyos ára van, csak aszketikus megkönnyebbüléssel lehet elérni, hagyományosan ezt nevezi minden vallás megtisztulásnak, a szent és a profán megkülönböztetésének. Korunk vallástalansága a korlátlan lelki perspektívák hiányával és erkölcsi érzéketlenségünkkel magyarázható. Abban különbözünk a hagyományos vallási világnézettől, hogy *szemléletünkben elsorvadt* eredeti szellemi-erkölcsi függetlenségünk, így anyagi eszközöktől és gépektől függünk, ami tudományosan maszkírozott embertelen világot, gépembert vagy embergépet sejtet a jövőben.

Mi a lélek és a szellem összjátékát, harmóniáját csak pszichoszomatikus *hiányukban éljük át*. A depresszió belső krízise a legelterjedtebb népbetegség lett, amelyre nincs fizikai orvosság éppen a tudományos pszichológia hamissága miatt. A dinamikus *psyché* ugyanis klasszikus fölfogásban nem azonos a statikus, rejtőzködő *pneumával*, sem a *nűsz* teremtő, energikus feszültségével. Aki mégis egybefoglalja őket, az antropológiai bünt követ el, duálissá redukálja a hagyományos trichotóm, háromosztatú emberképet (test–lélek–szellem helyett test és lélekkel egybemosott szellem). Leginkább szellemi vakságunk magyarázza, hogy nem tudunk különbséget tenni fizikai és szellemi munkánk között, nem tudjuk fölismerni az intuíciónak jelentőségét gondolkodásunkban. A logikus mentalitás azért torzul tudatzavarrá, mert hiányzik az a racionálisnál magasabb, független szemlélet, valójában lelki erőforrás, amely a természetes ember ösztönös, mindenre rávezető iránytűje volt.

Pedig egyáltalán nem kivételes tapasztalat, hogy emlékezetünk időleges megbénulásakor, amikor minden koncentráció csődöt mond, egyszer „magától be-

ugrik” az elvesztett gondolat, szó, név mint hiányzó láncszem. Bergson intuitivista filozófiája azért bizonyult korunkban követhetetlennek, mert hiteles lelki élmények és erkölcsi megtisztulás nélkül nincs egyszerűen, könnyen használható módszere ismeretelméletének. A régiek még tudtak lelki szinten is gondolkodni és látni, mert kultúrájuk és vallásuk többértelmű szimbolikus képeit használták, mítoszaik és rítusaik eleve optimizmusra és idealizmusra nevelték őket. Ha pedig megakadtak, elég volt lehívni az eget (gör. *epiklézisz*, lat. *invocatio*), ami nélkül minden erőfeszítés hiábavaló.

Önismeretünk, antropológiánk föltárásában nemcsak az eredeti alapszavaknak van jelentősége, hanem ősi közmondásainknak, nemzetközivé lett szállóigéinknek is. A görög szavak kifejezettsége nem veszít erejéből a jobban ismert latin *sententiákban*, amelyek vezérfonálként szolgálnak az értelmiség körében. A görög *nűsz* szó ugyanazt jelenti, mint a *logosz*, azaz értelmet, hiszen mindkettő szellemi természetű, mégsem azonosítható az érzelemmel és az akarattal, amint a lélekkel sem. Integratív szerepük miatt nehéz lenne antropológiai hierarchiába sorolni őket, de segítséget jelent az ismert latin mondás: *mens sana in corpore sano* (ép testben ép lélek); ha helyükre tesszük őket: ép szellemhez (gondolkodáshoz) ép test tartozik, ép testet kíván. A nőnemű latin *mens* a nőnemű görög *pszichével* rokon, amint a semleges *corpus* a szintén semleges *szómához* illik. (A hímnemű *spiritus* viszont nem egynemű a semleges *pneumával*.) A két szó (lélek jelentésben) tehát lényegi különbséget jelez a férfias latin szellem és az elvontabb, semleges görög szemlélet között, miközben a *psziché* és az *anima* egyaránt nőies gyöngédséget, rugalmasságot, energikusságot fejez ki pszichikusan.

2. Homo transcendentális

A „személy” a magyarban származékszó, etimológiailag legfőbb érzékszervünkkel, a szemmel függ össze. Tovább bővülve szemléletté/látássá lett, egyedi, emberi értelemben elvont jelentést kapott mint személyiség. Legátfogóbb, filozófiai szinten minden emberire vonatkozik, mégis szűkebb szellemi értelemben használjuk, sőt azon belül azt a lelki erőt sejteti, a bergsoni *élan vitalt*, *belső erőforrásunkat*, amely ihlet, sugallat, inspiráció és intuáció alakjában valamire ösztönöz. Ha tovább szűkítjük a személy lelki jellemzőjét a minőségi mély és sekély határai közé, nem tekinthetünk el fizikai asszociációktól, pl. „halmazállapotuktól”, hiszen normális lelkiállapotunk a folyadékokhoz hasonlóan minden alakot föl tud venni a külső körülmények hatására. Ebből adódnak az ókori karakterológia ismert típusai (kolerikus, szangvinikus, melankolikus és flegmatikus), amelyek nemcsak a fizikai tűzhez, levegőhöz, vízhez és földhöz hasonlítanak, hanem a „hőhöz” hasonlóan minden temperamentumban más alakot ölthetnek pl. fagyos vagy heves állapotban. Személyünk belső, állandó magját fejezi ki személyes névmásunk, az ön és a maga, és együtt az önmaga már identitást, önazonosságot jelöl. Ez is lehatároltság, miközben a személy minden változásra képes és minden kihívásra határtalanul alkalmas lehet. Alkalmazkodása még az emberfölöttire és

-kívültre is kiterjedhet, ezért nélkülözhetetlen alapfogalma lesz a bölcseletnek, az orvoslásnak és a teológiának egyaránt. A modern perszonalizmus több a régi szubjektív idealizmusnál, amely szolipszizmusba torkollhat, amikor sorskérdésekre próbál választ keresni. A teológiát szintén veszély fenyegeti, amikor elragadja a racionális dogmatika kísértése, és az eredeti emberi adottságokon túl láthatatlan morális mélységeken szeretne „transzcendálni”.

Már az ember bibliai meghatározásában (mint Isten képe és hasonlatossága) benne rejlik a statikus és a dinamikus elem, a cél mint norma, azaz a Teremtő teljessége és tökéletessége, valamint a hozzá hasonulás erkölcsi parancsa. A minden fizikai határ túlszárnyalására törekvő sport metafizikai alternatívája kultúránkban is nélkülözhetetlen hajtóerő, még inkább az spirituális tekintetben. A transzcendencia közös jellemzője minden vallási formának, nélküle a hiteknek létjogosultsága sem lenne. Statikus és dinamikus oldalának egysége viszont fejlődésében, kölcsönhatásában már a misztériumok területe, gyakorlása mesteri vezetést kíván a buktatók elkerülésére. Jézus tanításában az „oldás és kötés” fogalmát a kanonikus szöveg éppen csak megemlíti, de kifejtése már hiányzik szövegeinkből, így később a papi gyóntatásra redukálták. Megértése érdekében így a legkorábbi apokrif evangéliumok töredékeire vagyunk utalva. Ezek a nem publikus, nem kanonizált evangéliumok ma már az íráskutatás/exegézis nélkülözhetetlen részei, pedig valamikor a dogmatikus teológia nemcsak figyelmen kívül hagyta őket, hanem fölöslegesnek és zavarónak merte nevezni az elemi hitoktatás leegyszerűsítése érdekében.¹ A kreativitását elvesztett vallás azonban visszaüttött a hívekre az agresszív fanatizmus és a szellemi érdektelenség korában. Karizmatikus teológusok híján hitelesen védekezni sem képes a „tudományos” támadásokkal szemben. A külső és a belső vallástalanság mai válsága a *teológia radikális újragondolását* kívánja, ezért akit komolyan érdekel a rendszeres teológia, az nem elégedhet meg poros formában a hagyományos maradvánnyal. A szellemi-erkölcsi-lelki minimalizmus leküzdése az eddigieknél bátrabb kutatást kíván.

Az újszövetségi exegézis is tartalmaz olyan paradox kifejezéseket, amelyek nem oldhatók föl egyszerű logikai úton. A szinoptikus evangéliumok mind közlik Jézus enigmatikus figyelmeztetését követőinek: „Aki meg akarja menteni *pszychéjét*, az elveszíti, de aki elveszíti *pszychéjét*, az megmenti azt. Mit használ az embernek, ha az egész világot megnyeri, de *pszychéjében kárt vall?*” (Mk 8,35–36, Mt 16,25–26, Lk 9,24–25) A görög fordítást tovább ferdítették modern nyelveken, amikor a *pszyché* léleknek vagy életnek nevezték, hogy értelmet adjanak a paradoxonnak, pedig éppen az ellenkezője történt. Az élet elvesztése vagy a lemondás róla ellentétben áll annak megmentésével vagy visszaszerzésével. A második mondat azonban egyértelművé teszi, hogy az ember egészéről van szó, így a helyes fordítás a „személy” lett volna. Ennek mai értelmezése is önellentmondónak tűnik, amely elfogadhatatlan korunk individualizmusa számára. Ugyanez a kognitív disszonancia azonban megtalálható a legtöbb távol-keleti vallásban,

¹ Az apokrif evangéliumokról lásd a szerkesztésben megjelent kötetet: *Minden Jézusról / Evangélium exegétáknak*. Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó, 2002.

amelyek kifejezetten hangsúlyozzák a személytelenedés előfeltételét az erkölcsi megtisztulás és a lelki megvilágosodás elérése érdekében. Nyugati fülnek és értelemnek ez a megközelítés idegen, ezért a dogmatikus kereszténység képtelen volt gyakorlati alkalmazására, sőt el is vetette magyarázatát. A keleti kereszténység viszont éppen aszketikus konzervatívizmusa miatt, főleg szerzetesi körökben, komolyan vette Mestere figyelmeztetését, amiből misztikus és nem skolasztikus teológia következett.

Az elvetett apokrifek szintén megvilágítják a rejtélyes, minőségi „személycsere” lényegét, hiszen az ortodox metamorfózis/színeváltozás hangsúlyozása hitéletük legfontosabb célja és követelménye maradt. A *hészzyhaszta* (kiejtésben iszihaszta) tradíció természetesen még Athoszon is kevés eredményre vezetett, de még a népi vallásosság is tudja, hogy csak teljes erkölcsi megtisztulás vezet a megvilágosodásra, amelynek láthatóan is meg kell nyilvánulnia. A megvilágosodott ember még nem végállomása a spirituális változásnak, amely nem kevesebb, mint a szentség (nyugaton *unio mystica, deificatio, keleten theoszisz*). A nyugati teológia már régen lemondott ennek gyakorlati megközelítéséről, a protestánsok talán nem is hallottak róla, mert az akadémikus „hittudomány” még az antropológiai terminusok szintjén is zavarban van. Kelet azonban megőrizte a *negatív és a pozitív* teológia egymást kiegészítő és helyesbítő módszerét Dionüsziosz Areopagitész alapján. Az apo- és katófatis megközelítést valamikor Nyugaton is ismerték a skolasztika előtt (Scotus Eriugena) mint *via negationis és affirmationis*, de gyakorlati igazolás nélkül mindkettőt „racionalizálták”. A mai kereszténység belső válsága így vezetett a hit kiüresedésére, majd a személyiség identitásának, sőt az egész európai kultúra lényegének a válságára.

Éppen az apokrif evangéliumok őrizték meg legjobban a személyiség tökéletesedésének a perspektíváját, amikor az ember ösképeéről szólnak. Ez a kanonikus szövegekből hiányzó fogalom pl. Tamás evangéliumában bontakozik ki a legkonkrétabban. „Jézus mondta: amikor képmásokat látjátok, örültök. De hogyan fogjátok elviselni, ha ösképeiteket látjátok meg, amelyek még előttetek keletkeztek? Ezek nem halnak meg és nem is nyilvánulnak meg.” (Tm 84) Fülöp evangéliuma Jézus küldetését így írja le: „Azért jöttem, hogy az alsót olyanná tegyem, mint a felsőt, és a külsőt, mint a belső, és itt egyesítem őket ösképük szerint.” (Fp 61) Az evangéliumi arche- vagy prototípussal *Alternatív teológiám*² foglalkozik, itt csak azt emelem ki személyiségünk ideáltípusából, hogy eredeti rendeltetésünk teljessége és lehetséges tökéletessége nem elérhetetlen spirituális szempontból. Nélküle érthetetlen és értelmetlen lenne Jézus *központi misztériuma*, a mennyek országa, valamint az erkölcsi megtérés hozzá. Teológiánk legfőbb antropológiai hiányossága ezért nem tudja betölteni a hitelesség misztikus realizmusát. Ez a gondolat nyilván nem lehetett az egyházi tanítás akadémikus része, apokrif, rejtett iratként pedig fokozatosan megfedkeztek róla. Mindig teológiai ünnepnek számít az ősi gondolatok váratlan fölbukkanása (pl. kumrani tekercsek, a Nag Hammadi-i ókeresztény könyvtár vagy már a 12 apostol taní-

² Pikó Gábor Mózes: *Alternatív teológia*. Kéziratban.

tásának (*Didakhé*) XIX. századi megtalálása. Az elveszettnek hitt kincsek új használata azonban rokoni szemléletet kíván, amelyről egykor a hitbeli beavatás, a *mystagógia* gondoskodott. Minden magasabb rendű vallás féltett titkai a legfontosabb szakrális iratok, amelyeket megóvtak a beavatatlanok félreértésétől. A szekularizált kereszténység mára olyan lett, mint a jézusi példázat ízét vesztett sója. Az elvilágiasodás éppúgy használhatatlanná és érthetlenné tette, aminek a következményei szintén ismertek.

A sorskérdések vizsgálata rokon a teológiaiakéval. A latin és a magyar sors szó ugyanazt jelenti, de a francia *sortie* szóban érezhető jobban a kimenet, kijárat, vég és befejezés. Az emberi élet végeredménye a halállal rögzül, utána nem lehet változtatni rajta, legföljebb emléken és értékelésén. Sorsunk misztériuma a születéssel kezdődik, amely nem függ embertől, fölmenőktől, csak példát, esetleg nevet adó szellemi nagyságoktól. Adottságaink használata viszont saját ügyünk (a magyar szó szakrális értelmében), így életünk szerencsés vagy szerencsétlen kimenetele felelősséggel jár, minden tettünket beszámíthatóvá teszi az örökkévalóság előtt. Bármilyen helyen, korban, anyagi és szellemi környezetben jövünk a világra, ugyanazoknak a *morális törvényeknek* kell megfelelnünk, amelyek lelkiismeretünkben rejlenek és pl. a tízparancsolatban kifejeződnek. Olyan ez, mint a titkos öskép, amelyre mindenki rátalálhat, hogy a legjobb sorsa legyen, fátuma ne végződjék fatálisan. Első lépésben minél korábban célszerű alapos leltárt készíteni adottságainkról. Mire vagyunk képesek, mihez érzünk hajlamot, tehetséget, mire determinálnak születési körülményeink? Nagy segítség, ha már szüleink, nevelőink fölismerik képességeinket, és segítik kibontakozásukat. A legnehezebb körülmények ellenére is vannak olyan áldott kivételek, akik a legmostohább viszonyok mellett is kiváló eredményeket hoznak létre magánéletükben, hivatásukban és kenyérkereső foglalkozásukban. Jó döntésekkel javítani tudnak minden gondon, legalább a nehézségek elviselésében.

A második lépés a „talentumok forгатása”. A legkisebb lehetőségéből is elérhető a legnagyobb nyereség, természetesen nem anyagi értelemben. A szellemi úton járó számos próbatétel „fenyegeti”, mint a népmesében. Ezek nem fizikai hősteteket követelnek, hanem erkölcsieket. Közülük a legnagyobb kísértés a hiúság, a gőg, az irigység bűne, mely össze tudja zavarni a legkedvezőbbben indulók tisztánlátását, még a szinte lehetetlent megkísérlők előtt is. Morális igényesség és következetesség nélkül senki sem lehet elégedett, kulturált, boldog, harmonikus ember, amint élhető közösség, fölemelő emberi kapcsolatok vagy jó vallás sem létezhet a pusztá tradíció alapján. Az erkölcsi harc önmagunkkal kezdődik, és minden embertársunkkal folytatódik legjobb személyiségünk megvalósítása érdekében. Főlősleges idővesztés lenne azonban kiélezni különbözőségeinket másokkal, a bölcs ember ezért mindig számol a végső következményekkel. Az ismert latin mondás szerint „*quodquod agis, prudenter agas et respice finem*” (bármit teszel, bölcsen tedd, és figyeld a végét), ami arra utal, hogy a bölcsesség mindig összefügg az emberi véggel. A legnagyobb próbatételek szorításában dől el erkölcsi tőkének megtartása, gyarapítása vagy elvesztése. Sorsunk utólag kap értelmet.

3. Homo fatalis

Szoltsenyicin életben maradása és írói, művészi teljesítménye erkölcsileg szorosan összefüggött egymással, bár szellemi-művészi színvonalán nem érte el mesterét, Tolsztojt, mert hiányzott belőle a sorselemzés eszmei magaslata. Tragikus sorsa mégis rokonítja őket egymással. Tolsztoj lelki világossága írásaiban túlnőtt kortársaién, ezért követői Jézushoz hasonló mestert láttak benne. A különleges sorsok között a legnagyobb figyelmet azok a karizmatikus alkotók érdemlik meg, akik rendkívüli történelmi helyzetekben ismerik föl páratlan küldetésüket. Minden akadályt legyőzve, de minden lehetőséget meg is ragadva, az *elérhetetlen teljességet képviselik a földön*, az emberfölöttit szerény emberi külsőben. Utóbbiról jusson Mahatma Gandhi eszünkbe, aki a legigénytelenebb külsőben erkölcsileg mozgatta meg kora politikai világát. Különlegességük miatt az ilyen kiválókat egyaránt érik magasztalások és alávaló kritikák, ezért bölcsen kerülnek a népszerűséget, sőt a föltűnést is. Mégsem sikerül láthatatlannak maradniuk, főleg azok szemében, akiknek éppen az az igazság vagy jóság hiányzik életükből, amelyet az ilyen karizmatikus ember személyesen testesít meg. A művészi zsenialitás többnyire mulékony dicsőség, áldás és átok lehet egyszerre, de a küldetéses ember nem időkeretben gondolkodik, hanem olyan maximalista, aki kénytelen a dolgát végzni tekintet nélkül annak fogadtatására. Különleges sorsa ún. véletlenekből tevődik össze, amelyeket egyesek csodának vélnék. Emberfölötti inspiráció és védettség nélkül a kiválasztott nem is tudná betölteni küldetését.

Spirituális embertől nem idegen a *személyiség elvesztésének* gondolata, mert testi kötődése nem olyan erős az anyaghoz, hogy ne tudná elfogadni más körülmények között, más „dimenzióban” is életét. Ha biztonságban érzi magát vallási szempontból, sőt a transzcendenciában van otthon, még az ún. lélekvándorlás, pontosabban lelki újjászületés gondolatát is természetesnek, hihetőnek találja. Antropológiai szinten a szellem és a lélek archaikus nyelvi formáinkban is jól megkülönböztethető egymástól, de ők pontosan érzik különlegességüket. Hagyományosan a szellemről sok minden mondható, ami nem testi részvétel, de joggal gyakorlati igazolást kíván, hogy elvezessen tapasztalati úton a lélek és a szellem megkülönböztetésére. Utóbbi működése összehasonlításban taktikainak, rövid távúnak tűnik a lélek stratégiai, hosszú távú jelenlétével szemben. A szellem aktív „tervező” a lélek lassú, meditatív szemlélődésével szemben, továbbá racionális, módszeres a lélek határtalan spontaneitásával, ihletettségével ellentétben. A szellem részletező és elemző, a lélek egyesítő/integratív módon érzékelő, ami két agyféltekénk különböző működését is jelzi. Az egyik inkább kifelé figyel, a másik befelé érez/sejt sugallatokat, az egyik árnyakat/árnyalatokat lát, a másik fényeket is.

Ha „szent hármasságunkat” tartjuk szem előtt, akkor a lélek anyaként fogja két gyermeke kezét, a testi botladozót és a szellemi fickándozót, a nyugalmat keresőt és a nyugtalant. De nemcsak fogja és vezeti őket, hanem óvja is, mert felel értük. Teológiailag úgy érzi, rajta fogja számonkérni az Örökkévaló az időt. A Teremtővel összhangban neki is vigyáznia kell közös sorsukra, hogy ne térjenek

le rendelt, ősképekben rögzített útjukról. A lelkiismeret ebben a két formában alkot egyet: közvetíti az inspirációkat és felügyeli a botlásokat. Fölismeri a szimbólumokat, értelmezi a különbözőségeket, mert benne találkoznak az analógiák és egyesülnek a párhuzamosok. Ez a *sors a végtelenig nyúlik*, mert a lélek tudja helyesen értékelni az erkölcsi sikert és kudarcot, megkülönböztetni a minőséget a mennyiségtől. Mindig az arányt, a szabályosat és a harmonikusat preferálja a túlzottal, torzzal és kaotikussal szemben. Látja az ideát, ezért teremtőereje van a végrehajtó érzelem, értelem és akarat fölött. Érthető, hogy Jézust a muszlim hagyomány Isten lelkének nevezte, de nem Szentléleknek, az ókeresztények pedig Isten emberének, szolgájának vagy szentjének tartották látható, szellemi tevékenysége alapján (*Didaché*). Amikor az Isten Fia név ragadt rajta az államvallásban, abból teológiai tévedések, papi dogmák jöttek létre, mert logikusan a fiúnak atyja és anyja is van. Innen csak egy lépés a hagyományos krisztológia és a szentháromságtan, az európai vallásosság jellegzetessége.

Az ilyen antropomorfizálástól sem idegenek a pozitív erőhatások a megtestesíteni nem mert Szentlélek felől, így sugallatai nem hanyagolhatók el a hitetlenség idején sem, különösen a kulturális-művészi szférában. A hagyományos szellemi értékeket politikai alapon mégis naponta megsértik, kétségbe vonják, amint legősbibb szellemi-erkölcsi kincseinket is rendre tagadják és cáfolják. A vallások, a mítoszok és a misztika elleni támadások mégis közvetve azt igazolják, hogy nemzeti tradícióink legértékesebb szimbolikus emlékeit nem tudják a láthatatlan negatív erők lerombolni, sem látható formában megsemmisíteni, amíg hiteles erkölcsi ellenállásba ütköznek. A pozitív ideálok elhanyagolása az oktatásban és a gyógyításban nemcsak tudásvesztéséget jelent, hanem gondolkodásunk egészét szegényíti el és közbeszédünk durvulását okozza. Örülhetünk, ha egy etikus gondolat vagy ötlet reagálásra késztet bárkit, mert a benne rejlő spirituális szikra folytatásra ösztönöz vagy tiltakozást vált ki a tudatrombolás ellen. Egy etikus személyiség árnyaltabban érzi a kerülendő negatívumokat és tudatosítja, magába építi a legjobb pozitívumokat. Nélkülük azokat a *főlemelő*, „*antigravitációs*” erőket veszítené el, amelyek nem engedik sorsunk boldogulását, hanem kimenetelét rombolnák le. Ősi hagyományaink mindenütt emberfölötti erőkről szólnak, bár korunk nem foglalkozik elavult babonákkal. Kulturális tradícióink tapasztalatiilag mégis segítik vagy gátolják szándékainkat, bár mögöttes, sorsértelmükre csak utólag derül fény. A gyermekesének szánt/eltűrt események valamikor angyali vagy ördögi előjelet kaptak, majd fölöslegessé degradálódtak a tudomány fényében, pedig egykor mind szakrális jelentőséggel bírtak. A „vízszintes” napi változásokkal szemben „függőlegesnek” nevezhetjük a váratlan, kiszámíthatatlan véletleneket, mert mind „fölfelé” mutatnak a földtől. Fokozott figyelmet érdemelnek azok a irodalmi teljesítmények, amelyek a transzcendencia határait feszegetik, és realista megközelítésüket „misztikus realizmusnak” lehet nevezni mint a kritikai realizmus pozitív, bevett ellentétét.

Minél fogékonyabbak lesznek lelki szemeink a körülöttünk folyó eseményekre, annál jobban látjuk a láthatatlan hatalmi harcot a külpolitikától a személyes emberi döntésekig. E tekintetben a kultúrára érdemes fokozottan figyelniük,

hogyan van-e mögötte „kultikus energia”. A mai kultúrharca zajában minősítésüket segíti a megfigyelés, hogy milyen erkölcsi erőt sugároznak a legfrissebb és a klasszikus művek, amelyek alapján szellemileg tájékozódhatunk. Az emberfölötti negatívumok bénító, démonikus sugárzásával szemben a ritka pozitívumok tapasztalhatóan megkönnyebbülést hoznak, fölemelők. Ma nem merik őket angyalinak nevezni és reálsan, pl. filmen bemutatni, pedig éppen ez tenné örök érvényűvé, kultúránk klasszikusává a legjobb műveket. Számomra Dosztojevszkij Miskin hercege (*A félkegyelmű*) pl. fikciós-erkölcsi valóságában is többet jelent, mint az újkori európai irodalom legnagyobb része. A megtestesült angyal ritkán vonzza a mai alkotókat, mert csak kivételes esetben kapnak kódolatlan és mégis hiteles formát műveikben. Látszólag már nincsenek olyan közismert, élő szentek, akik közvetlen kapcsolatban állnak az emberfölötti szférával, és olvasni tudják annak üzeneteit. Az üzenőket, a hírnököket, az egykori angyalokat természetesen kitiltották egész anyagias civilizációnkból. Akik félig emberi, félig madárszerű lénynek képzelik őket, félrevezetik magukat, és a kíváncsi, naiv érdeklődőt is, bár a szíve mélyén még a mozinéző is szeretné hinni, látni létezésüket. Csak igazi, spirituális tapasztalat alapján tudható, hogy a legjobb *szellemi hatások miként „sűrűsödnek” személyes energiává*, sőt jelennek meg kivételesen, erkölcsileg látható, fény- vagy árnyyszerű aurában. Éppen olyan misztikus a fölbukkanásuk, mint az eltűnésük, csak üzenetük megrázó hatása marad meg tartósan a megszólítottakban. Ha ezután kezdjük forgatni a szent iratokat, több lesz mondanivalójuk a gyerekmesénél.

Az emberi energia kétféle, fizikai és szellemi formában jelenik meg, és az egyik mérhető, látható, míg a másik mérhetetlen és láthatatlan. A sportban az előbbi látszik, a munkában keverednek és megkülönböztethetetlenek. A testi-anyagi tevékenység, bármennyire szükséges életünkben, kevés a boldogsághoz. A „többet ésszel, mint erővel” gondolata a szellem magasabb rendjéről szól. Több mint anyagi erőlködés, de az emberfölötti tapasztalatok másfajta, anyagtalanságáról is tudnak. Sokan ismerik azt az ihletett, emelkedett hangulatot, amikor a friss ösztönzés nagyobb munkabírást ad, és könnyen túlszárnyalja a rutinos/gépies robotot. A rabszolgamunka monotóniája rombolja, megalázza a többre képes emberi tevékenységet, de a kreatív eredetiség örömmé, élvezetes alkotássá tesz minden aktivitást. Ezt a minőségi változást legjobban a művészek, a színészek és a sportolók élvezik, mert fáradtság helyett játékká válik teljesítményük. Ugyanebben a tekintetben érezhetjük meg az isteni teremtés nagyszerűségét, ami már teológiai élmény. Igaz, hogy a „játékos” nem a semmiből teremt valamit, hanem az adott anyagba, produkcióba lehel lelket, ami hasonlít az előzmény nélküli világtéremtéshez. Bár hallunk „lelki energiáról és erőről”, az alapvetően anyagtalanság lélek energiájában (és főleg morális előjelében) nem lehetünk biztosak. Csak az biztos, amit *a teológia a Szentlélek energiájának tart*, mert ereje alászállt Jézusra megkeresztelkedésekor, hogy életét átminősítse, küldetésé szentelje, vagy a tanítványaira pünkösdkor annak folytatására. A liturgikus misztériumok idején, pl. az eucharisztia följánlásakor vagy a szentség egyéni élményében pl. esküvőn, kereszteléskor a papok is megérezhetik a Lélek „fuvallatát”. Ehhez hasonlóan nem kor-

látozható a Lélek hatása az általa inspirált emberekre és közösségekre, de elsősorban az érintettek hitén, erkölcsi tisztaságán múlik, mit éreznek meg ők ebből és mások az emberfölötti sugallatból. A hagyomány emberei böjtök és ünnepek váltakozásában fokozatosan járják végig a sors minden fázisát, fölfedezését.

Úgy tűnik, nincs éles, átmenet nélküli kapcsolat az emberi és az isteni energiák között, ezért az ortodox teológia és gyakorlat megkülönbözteti a teremtő isteni energia és a teremtett emberi energia között a „*teremtetlen isteni energiát*” (Palamasz Gergely).³ Ez annyiban teremtetlen, hogy nincs fizikai eredménye, csak szellemi-erkölcsi következménye. Bővebb értelemben idetartoznak a rendkívüli gyógyulások, a megmagyarázhatatlan véletlenek és az emberi közreműködés nélküli fizikai változások. A misztikus teológia nagy jelentőséget tulajdonít a teremtetlen energiáknak, amelyek sokféleségükben elengedhetetlenek az egyéni sorsban, a kiválasztottság, a megtisztulás, a megvilágosodás és a megszentelődés folyamatában. Az ihletett hívó gyakori tapasztalata, hogy racionális kétségei idején váratlan sugallat segíti át ajándékszerűen dilemmáin. Míg saját tanácsatlansága leblokkolja, a láthatatlan karizma áttemeli bénultságán. Nehéz eldönteni, hogy az emberfölötti segítség, védelem ugyanilyen energiasűrítmény-e, amint azt sem tudjuk, hogy kétségtelen megérezése után mi adunk-e neki, mi vetítünk-e rá személyes formát, vagy éppen olyan teremtetlen, örök energiának kell tartanunk, mint Isten láthatatlan országát. Utóbbi misztériuma változatlan, tökéletes teljesség, de élő üzenete és üzenője időben és térben jelentkező meglepetés. Sorsfordulóink minden esetben arra figyelmeztetnek, hogy hitben és reményben kell föl-készülnünk a szent megjelenésére (*epifánia*) és ismeretére, ha „teológiánk” magát az Örökkévalót (és mi mást?) keresi.

Úgy tűnik a kommunisták megérezték a jövőt, amikor azt harsogták, hogy „ez a harc lesz a végső, csa-ak összefogni hát”. Az eredmény azonban remélhetőleg nem az ő nemzetköziségük lesz, hanem Isten egyetemes országa. Látnunk kell, hogy a „masinisták és a humanisták” harcában, az idő és az örökkévalóság küzdelmében bármilyen jól állnak is az előbbieket, az élet végső törvénye mást kíván. Ma, a technikai eszközök mérhetetlen fejlesztésének korában maga a fejlesztő, az oktan ember van veszélyben. Uralmát nemcsak tárgyai fölött veszítette el, hanem önmaga fölött is, így nincs más esélye a túlélésre, mint Isten irgalma és uralma. Az ateizmus olyan szellemet engedett ki a sors palackjából, amellyel még önmagát is pusztítja. A materializmus nem elvi szinten tud győzni az idealizmus fölött, hanem gyakorlati, gépi, mennyiségi formában válik először nélkülözhetetlenné, majd uralkodóvá az emberi szellemben. Amíg a lelkiismeret, a humánus minden láthatatlan változata él, addig *a nyelv és a gondolat marad az utolsó fegyverünk*, amelyet nevelésben, tanításban, gyógyításban kell használni. Amíg beszélni és írni tudunk, addig vele szolgálhatjuk az igazságot és az isteni valóságot. (A kettő ugyanaz.) Reménytelen esetekben is figyelmeztetni kell a veszébe rohanó embert, ha elveszti természetességét, józan eszét testi mértéktelensége miatt, mert lelkében kárt vall. Aki sorsát kutatja, magas árat kell érte

³ Lásd művét az irodalomjegyzékben.

fizetnie, mert törvénszerűen, gyakorlatilag igazolhatóan a fátummal ütközik össze és élete fatális véget ér.

A lélek kétségbeesett küzdelme az anyaggal nem sok jót ígér, a mesterséges intelligencia nem háríthatja el az apokaliptikus jövőt. Sajnos túl későn jövünk rá, hogy a tudás fájáról leszakított gyümölcs, bár élvezetet ígért, valójában mérgezett volt. A tudomány nevében folyó küzdelem szellemileg nem dőlhet el, ha a gazdaság elnyeli a politikát, a civilizáció a kultúrát, a törvénszegés a vallást. Könnyű látni a végkifejletet, hogy ezen az úton milyen világot hagyunk tapasztalatlan és hagyománytalan utódainkra, de a hiány is újjáteremthet valami nélkülözhetetlent, amint minden üresség betöltést kíván. Nem tehetünk mást, mint hogy végsőkéig küzdjünk a teokráciáért a „demokrácia” hamissága ellen. A végső harcot nem veszíthetjük el, ha az ég megkímél bennünket a földön, és néhányan mementónak maradunk. Ebben nem lesz sok öröm, mert nemcsak az élet eltemetése lesz a tisztesség feladata, hanem a hosszú gyászmunka is a túlélőknek.

4. Mit hoz a jövő?

A nyári szigetfesztivál és más bolondságok idején furcsa gondolatok ébrednek a bizonytalan emberben. A civilizáció álarca ilyenkor lefeszik a fiatalokról, és nyers barbárság küzd a demokráciának álcázott hazugságokkal. Kiderül, hogy a leg-humánusabb jelszavak mögött gonosz, gyilkos szándék lapul. Az öregek tudják, hogy jelen századunk ellentmondásai nem nóvumok, hanem egyidősek az emberrel, mert minden generáció megvívta a maga harcát embersége megtartásáért, és rendszerint vesztett. Az állati ösztönök ősi formái harcoltak az emberséggel? Nem, tudjuk, hogy az ember akarta legyőzni a természetet, de végül magát és otthonát pusztítja. A paradicsomi harmónia őreből megrablója, kizsákmányolója lett, pedig többre lett volna hivatott a rombolásnál. Amíg egyesek potenciálisan ideálisat láttak az emberben, bennünk, addig volt remény az ideálisra. Az első tévedés az anyag elsődlegesnek tekintése volt, bár az anyagiak kezdetben semlegesnek tűntek, alkalmas eszköznek bármire, a szellemi kivételével. Valójában a legnagyobb illúziót, a kísértőt leplezték, amely erősebbnek bizonyult a naiv/oktalan embernél. A szépet, az igazat és a jót szerencsésebb korokban még tisztelték, nem illett támadni, de kerülőúton mindig el lehetett torzítani. Szinte észre sem vettük a giccsek, a csúsztatások és a gúny különböző formáit, talán élveztük is „szellemességüket”, így a szakrális fokozatosan átalakult profánná, a szentet a paródia neveléses álszentté degradálta. Az ösztönös jóra törekvést, a rossz szigorú elutasítását viszont ritkán fogadták el a kényelem, az élvezet, a tespedés hívei, tehát lelki diktatúrának nevezték. A bűnöket „közérdekből” a politikusok megszipitették, hogy közösen viseljük el, mint a tömeges migrációt. Ehhez jogi kategóriákkal próbálják tematizálni, kategorizálni, de a rossz gyökerét így nem tudják kezelni. Ha a radikális megtisztulás csak az idealisták álma marad, erkölcsileg halálra vagyunk ítélve. A materiával folyó örök küzdelem etikátlanul nem vezet eredményre, azaz emberségre, sőt napjainkban mintha teljes veszteségre állna.

Ugyanakkor a szentség, a tökéletesség igénye is kitörölhetetlen belőlünk, ezért a szentek, az idealisták soha nem adják föl a küzdelmet. Vállalják, hogy áldozatot hoznak, hogy ne pusztuljunk világi, politikai szempontból. Bár a mai változások nem sok optimizmusra adnak reményt, a vég még várat magára. Megnyugtató, hogy a jövő alakítása végső soron szemlélet dolga, személyesen dől el, „mert minden tiszta a tisztáknak”.

Be kell ismernünk, hogy a teremtett világgal az ember nem tudott mit kezdeni, főleg jól bánni. Maga is kevés volt a természeti harmónia megőrzésére, sőt minden beavatkozása csak fokozta a világ baját. Ha ritkán, önérdekből javított is életén, annak súlyos ára volt, így még azt sem tudta fönntartani, ami eleve jó volt. A fejlődés gondolata önáltatásnak, utópiának bizonyult, ideológiai használata rövid történeti távlatban mindig önmagát cáfolta. A globális romlás jeleit hiába titkolták, tagadták, a tények önmagukért beszéltek. Amit fizikai sikerként ünnepeltek, amitől boldogulásukat remélték, abból metafizikai bűnök, hibák és mulasztások lettek. Az erkölcsi romlás természetesen kihatott a kultúrára, még a szellemi tevékenység tudományos-technikai vétkéire is (atombomba, génmódosítás). Ha az életet ilyen ütemben teszik a világ titkos urai lehetetlenné, ehhez nem lehet jó emberi/etikai alternatívát találni. A „legfejlettebb” országok hiába foglalkoznak azzal a gondolattal, hogy az extenzív, mennyiségi fejlődés útján el kell hagyni az elrontott Földet, és lakható égitestre kell áttelepülni, már akit átengednek, amíg a Föld „magától” regenerálódik. Ez a naiv hit is hit, de vajon mennyi időbe kerül több évezred rombolásának visszafordítása magának a mitizált evolúciónak? Vajon hány ember élne túl a menekülés gyöngye esélyét, amelynek még technikai föltételei sincsenek? Föltehető az a kérdés is, hogy miért jobb süllyedő hajóról mentőcsónakba menekülni, amíg van remény a bajok javítására, a folyamatok megfordítására? Ebből látszik a modern hitetlenség, amely már nem ismer *deus ex machinát*, pedig a történelem is arra tanít, hogy a fizikai terjeszkedés mindig szellemi zsugorodással, erkölcsi veszteséggel jár.

A földi civilizáció *exodusa* egy más bolygóra nyugati jellegzetesség, mert csak fokozott mértékben ismételné meg azt, ami az újkor elején Amerika fölfedezésével elkezdődött. Az „Újvilág” óriási kulturális, politikai, gazdasági lehetősége, mint látjuk, mára az egész világ pusztulásának a lehetősége felé tart. A materializmus az ember külső-belső megszüntetését jelentheti, amiről a XV. században még fogalma sem volt senkinek. Ha Nostradamus a XVI. században kivételesen mindent előre látott, azt jelképeivel el sem mondhatta korának, amint utókora sem érti célzásait. A középkori ember csak abban bízott, hogy vallását viszi diadalmasan Amerikába, ezért a pápát kérték föl a spanyolok és a portugálok, hogy ossza föl a gyarmatosított Amerikát és az egész világot közöttük. Ezután kiirtották vagy katalizálták az őslakókat, hogy a korábban meghódított afrikaiakat hurcolják be rabszolgának. Azóta a romlás az egész bioszférára kiterjedt, visszafordíthatatlan pusztítást, éghajlati rendellenességeket okoz. *A probléma tehát főleg a nyugati ember szemléletében, birtoklás- és hódításvágyában, azaz erkölcsi felelőtlenségében van.* Identitásunk, arcunk, hitünk elvesztése pánikba sodorja az emberiséget, ha maradék életösztöne sem ösztönzi fönntmaradásra. Bár az élő természet képes re-

generálódni, amint az emberi sebek behegednek, a betegségek is tudnak maguktól gyógyulni, de ezzel a képességgel tudományosan nem lehet számolni. Ami sorszerű, ott a ráció nem illetékes. Tisztességes tudósok hiába figyelmeztették a világot a drámai következményekre, mindig süket fülekre találtak. Ha a tönkretett Földet az igazi bűnösök elhagynák, hogy hódításvágyukat kiterjesszék az univerzumra, az erkölcsi romlást is magukkal vinnék még fatálisabb következményekkel. Levonható máris a következtetés, hogy az extenzív fejlődés nem az embert szolgálja, hanem csak a fordítottja, az anyagiak alárendelése a szellemieknek, a mikrokozmosz intenzív megismerése adhat jövőt utódainknak.

Nem túl megnyugtató tehát, hogy a baj nem a világgal, nem is az anyaggal van, hanem magával az emberi ostobasággal, lelkiismeretlenséggel, a lélek hiányosságával, amely öngyilkos rosszindulatra vezet, az éltető kulturális tradíció megszakadására. Aki alkalmatlan önmaga elviselésére, az mással sem tud harmonikus kapcsolatba lépni, sőt kipusztítja az egész bioszférát. A deviánsok környezetükhöz képtelenek alkalmazkodni. Hogy is lennének képesek szellemi belátásra jutni, ha saját torz lelküket másokra vetítik. Aki nem tud szülőföldjén boldogulni, az föltehetően sehol nem boldogulhat. A születés szakralitása csak a gondviselés szakralitásával teszi élhetővé életünket. Őseink szerint velünk született adottságunk, hogy építünk-e, vagy rombolunk, pozitív vagy negatív a hozzáállásunk mindenhez. Egyik hajtóerőnk, a gyermeki naivitás, a kíváncsiság még nyitott volt a boldogságra, optimistán tekintett a jövőbe, míg a csalódások, tévhitek nem ábrándították ki a reménytelenségig. Erkölcsi sérülést jelent elveszíteni jó szándékunkat egymás iránt, ezért az etikát minden szinten tanítani kellene, de csak etikus példaképeknek, hogy legalább a jövőbe vessünk reményt, mielőtt elegünk lesz a múltunkból. Aki javítani szeretne életén, annak saját hitetlenségének a forrásait kellene megkeresnie önmagában és körülményeiben. Hiába becsljük jobban a kultúrában a régít az újnál, az archaikusat vagy falusit a modern városinál, ez még csak ösztönös, hiszen nyaralni nem a belvárosi zajba megyünk, hanem (aki teheti) egészséges természeti környezetet keres. A tudatosság jóval többet kíván ennél. Valamikor a monostori elvonultság csöndje ébresztette önmagára a megrendült lelkiismeretet, ami az európai zajban már elveszett. Üdítő kivétel az ázsiai buddhista fiatalok hagyományos elvonulása, akik szerzetesi keretek között töltődnek föl lelki erővel iskolai szünetekben vagy egy életveszélyes próbatétel megrendítő hatására. Ilyenkor érezzük különösen zavarónak a nyugati mellébeszéléseket, álhíreket, az információs szemetet, amely még nem tettleges erőszak, de azzá készül válni. Ha egy vallás közvetlen erőszakot hirdet és az emberi szavakat meg sem érti, akkor hatására elviselhetetlenné, élet-halál harccá válik a lét. A keresztény beavatás elfelejtett lényege ennél sokkal többet jelentett, amikor személy- és sorscserére vállalkozott.

Egyenesen csodára lenne szüksége annak, aki minden szinten egészben, egészen akar élni – vagy legalábbis egy tradicionális közösség követhető gyakorlatára, hagyományára. Ez garantálná annak sikerét, hogy a profánból visszatérjen valaki a szakralisba, a virtuálisból a reálisba. Igaz, létezik számos, intuíciót, megérzést kívánó, sőt tudományosnak látszó kutatás a racionalitás és az irracionalitás

határvidékén. Az emberi sors mindig foglalkoztatta a bizonytalan jövőt fürkészőket, pedig logikus teóriává éppúgy nem tehető, mint a csillag- vagy a tenyérjósítás. A jobban hangzó jövőkutatás sem az, mégis indokolt a jövőnkre fölkészülni. A különböző elméleteknek addig van létjogosultságuk, amíg tapasztalati hasznosságuk erkölcsileg igazolható. A szociológia, a pszichológia vagy a mai genderelmélet a végtelenségig vitatható, amint a történelem is, amely legalább visszamenőleg bizonyos tényekre támaszkodhat. A humántudományok mégis kétségesek, ha ellentéteket generálnak az emberi kapcsolatokban, a közös igazság keresésében. Az öncélú vitatkozás sajnos a teológiában is dogmatikai vitákat is eredményezett, ezért fájdalmas ellentéteket hozott létre a különböző vallások között. Az egyházszakadásoknak, hitvitáknak semmi sem ad létjogosultságot, így ma a legfőbb gond az, hogy a tömegek demokratikus útján nincs reális futuroológia, a kevesek kiválasztása emberileg nem vezet az emberfölötti szféra morális, antropológiai bejáratához. Az isteni dimenzió kapuit hiába fessegették a teológusok és a természettudósok, megfogható eredmény nélkül saját hitük is meginoghatott, mert a ritka siker kiválasztásuktól, látszólag „véletlenektől” függött. Ugyanezért a személyes szellemi-lelki terápia sem valósítható meg mostohább körülmények között. Jó hír azonban, hogy a helyes sorsdöntésekhez mindenki maga is hozzájárulhat, hiszen lelkiismerete mindenkinek van, legföljebb tompább vagy aktívabb formában érzékeli. Fölélesztésére minden megrázkódtatás alkalmas, ha valaki meghallja a lélek sugallatát, és megfogadja világos parancsát.

A spiritualitás fölfedezése, mikrokozmoszunk föltárása fontos előfeltételektől függ, amihez akár a makrokozmosz is kiindulást jelent, ha le tudja valaki fordítani a fizika nyelvét minden közös, tehát metafizikai igazságra. A hagyomány a világos misztikát az aszketikától teszi függővé, amint a jó étvágyhoz éhség és fáradság kell. Az egészben látást szemléleti tisztázás előzi meg. A jóga sem fénynyel, súlytalan lebegéssel kezdődik, hanem kritikus önvizsgálattal, meditációval, ami eleve elriasztja a testi kényelemhez szokott embert. Ha mégis feszegetni akarja a divatos ezotériát önös szándékkal, az örület réme, a hiúság démona fenyegeti, legjobb esetben szavai érthetetlenek lesznek. A szimbólumok értelme a legjobb példa rá, hogy hiába terjeszthető ki minden analógia minden másra, költői teremtőerő nélkül mégsem jut célba üzenete. Fontosat a sorsról csak az mondhat, aki morális tanulságait is látja, tehát transzcendálni tud az utólag bekövetkező felé. Ezért volt a keresztény Keleten is megbecsült szerepe az öregeknek, sztareceknek, gerónoknak, lelki vezetőknek, akik léleklátó felelősséggel tudták átvezetni követőiket erkölcsi csapdákon a tisztánlátás felé.

Forrásművek

- Palamasz Szent Gergely: *A szentül élő béiszühaszták védelmében*. Ford., jegyzetekkel ellátta és a bevezetést írta Baán István. Nyíregyháza, Collectanea Athanasiana, 2016.
- P. Gábor Mózes (szerk.): *Minden Jézusról / Evangélium exegetáknak*. Budapest, Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó, 2002.

Pikó Gábor Mózes: *Magyar misztérium / önismeret, önkritika, önérzet Trianon után*. Budapest, Kairosz, 2019.

Pikó Gábor Mózes: *Galileai alternatíva / A kereszténység kezdete és végzete*. Kéziratban.

Pikó Gábor Mózes: *Alternatív teológia / Tudomány és terápia között*. Kéziratban.

Pikó Gábor Mózes: *Theologia lucis/ A lélek világoossága*. Kéziratban.

Pikó Gábor Mózes: *Theologia pacis/ Az isteni dimenzió keresése*. Kéziratban.

Pikó Gábor Mózés

Kierkegaard és az egzisztencializmus

A XIX. századi filozófia legnagyobbjának az objektív idealista rendszert alkotó Hegelt, a forradalmár Marxot, az anarchista Nietzschét és a teológiában radikális Kierkegaard-t tartják. A dán Sören Kierkegaard (1813–1855) Hegel hatalmas rendszeréből kiindulva a többiekkel együtt részben folytatta, részben támatta a klasszikus német idealizmust, hogy gyökeresen új pályára vezesse az európai filozófiát. Descartes kettős racionalizmusával is szemben Hegel olyan dialektikus módszert használt az abszolútum kutatásában, amelyet baloldali kortársai illuzórikusnak vélték, lényegében nem értettek meg, de utókorának az irodalmi romantika és a tudományossá váló lélektan után reálisnak tűnhet, ezért hivatkoztak rá német utódai mint az európai egzisztencializmus megalapítójára. Kierkegaard már az 1848–1849-es forradalmi hullám után megérezte a legújabb kor máig tartó válságát, és csak a XX. században értékelték nagyra, mivel megalapozta az egzisztencializmusnak nevezett individualista, pesszimista irányzatot és lerakta a pszichológia alapjait. Ez a gyökeres szellemi fordulat Marxtól eltérően nem a politikai-gazdasági változásokra irányította figyelmét, hanem a szellemi radikalizmus mélységeit kutatta a lelki élettől a vallásig, így a későbbi pszichoanalízis, az irodalmi realizmus és a polgári filozófia egyik markáns képviselője és egyben az ökumenizmus korai előfutára lehetett, de vallási megértésre nem talált. Az egzisztencializmus sem lett egységes irányzat, de a XX. században többen kiindultak a lét egészére irányuló gondolataiból.

Kierkegaard berlini teológiai tanulmányai alatt új összefüggéseket és hiányokat talált Hegel rendszerében, amiből saját irányzata nőtt ki, és a múlt század közepére divatos ideológiává vált J.-P. Sartre és a francia egzisztencialisták idején. Kierkegaard a baloldali hegelianusokkal együtt támatta első mestere dialektikus ellentmondásait, a világszellem önmagába visszatérő fejlődését, de F. W. J. Schelling vallási teóriájával mint transzcendentális idealizmussal sem tudott azonosulni. Az ő racionális valláskritikája ugyanúgy az eredeti kereszténység gyökereit kutatta, mint a későbbi orosz irodalom nagyjai, akik az ortodoxián nyugatos vagy szlavofil ideológiával próbáltak változtatni. Náluk radikálisabb volt Nietzsche Istennel harcoló radikális anarchizmusa, aki a polgári vallással akart leszámolni. Marx és Feuerbach gondolatai is az egyházi hagyomány kiürülő szervezetéből indultak ki, de a kommunizmus megalapozásával sem vezettek vallástalan boldogságra, sőt mint láttuk, belülről ásták alá az önellentmondó bolsevista politikai forradalmat. Az emberi természet ugyanis többet, pozitívabbat kívánt a szovjet vezérek személyi kultuszánál.

Kierkegaard szintén fölismerte a korabeli elidegenedés szellemi betegségét, de *szellemi eszközöket keresett gyógyítására*. Az ő vallási megközelítése az egyházi hagyomány szervezett hátterével szemben csak a hagyományos valláserkölcshetetlenlenségére tudott támaszkodni, így éppen olyan sikertelen maradt, mint a marxista ideológia brutális vallásellenessége. Utólag azonban úgy tűnik, hogy a dán teológus lélektani realizmusa nemcsak túlélte a kelet-európai kísérleteket, hanem mindmáig aktuális kérdéseket vet föl a protestantizmus és az egész kereszténység életképességével kapcsolatban. Kierkegaard igazi nagyságát az jelenti, hogy előre látta *a hagyományos hit társadalmi-politikai hitelvesztését*, melyet nem lehet radikális hittel, belülről megjavítani ideológiai-teológiai, és még kevésbé dogmatikai úton, csak karizmatikus, közvetlen Isten–ember kapcsolat révén. Az ő „egyszemélyes egyháza” individualizmusa ellenére is hitelesebb lehet a jövőben, mint az egyházi hierarchia vagy a mai néppárti politikai ideológia jellegtelensége. Radikális formában egy új, kelet-európai egzisztencializmus változatlanul sokatmondó lehetőség maradhat az európai identitás jövője szempontjából, hiszen a hit, a család és a nemzet továbbra is konzervatív érték maradt, és a kor igazodott az egzisztenciához pesszimista szellemi sötétségében. Kierkegaard tevékenysége pontosan az irodalom és a teológia közé esik, ezért nehéz őt és a rá hivatkozó epigonokat besorolni a filozófiák közé. Az egzisztencializmus a „hosszú XIX. században” hatalmas változást hozott Európa történetében, ezért Hegellel együtt a marxizmus is elvesztette forradalmi vonzerejét, még ha az idősebbeknél meg is maradt fiatalkori illúziók formájában. Ha a kapitalizmus után lesz egyáltalán filozófiára, ideológiára szükség, föltehetően Kierkegaard nézeteihez is vissza tud majd kanyarodni.

Életrajzírói mind kiemelik Kierkegaard apai szellemi örökséget, amely fiát is mindvégig nyomasztotta. Az éhező pásztorfiú egyszer elkeseredésében megátkozta Istent, ami a hagyományosan vallásos író is „félelemmel és rettegéssel” töltötte el, innen ered egyik későbbi művének a címe. Apja gyermekkori indulatát nem követte azonnal isteni megtorlás, bár még a fia is erre számított, sőt a család sorsa kifejezetten szerencsésen alakult. Az apa anyagilag ügyesen vállalkozott, így a családnak nem voltak gondjai, és a fiú zavartalanul a tanulásnak és az írásnak szentelhette magát. Sorsában bizonyára Isten megbocsátását és szeretetét látta, amely számára később is *a hit evidenciája maradt*. Élete másik megrázó korai élménye a reménytelen, hiú szerelem volt. Az a lány, aki élete egyetlen reménye lett, nem tudta magát vakon alárendelni a fiú nézeteinek, ezért végtelen vitákba, magyarázatokba keveredtek, így négyéves kapcsolatukat és eljegyzésüket ismerőseik megdöbbenésére megszakították. Kierkegaard egész életében viselte szakításuk szellemi sebeit, amint hezitálása és realizmusa későbbi műveit is jellemezte. Pedig bonyolult lélekként kiváló humora is volt, amikor első művében *Az ironia fogalmáról, állandó tekintettel Szókratészra* címmel készített disszertációt éppen berlini tanulmányai végén. Itt Hegel Szókratész-értelmezésével került vitába, mivel az ironia világtörténeti jelentőségéről értekezett. Főleg a görög filozófus heurisztikus módszerét tagadta, amikor a racionális érvelés helyett az iróniát igyekezett kimutatni a Platón által leírtakban. Már ekkor is az a daimón

foglalkoztatta, akit Szokrátesz irracionális ihletőjének nevezett, de nem tudott sem kortársainak, sem utókorának érthetően megmagyarázni.

A hegeli idealizmus igyekezett kibékíteni minden rendszerén kívüli duális ellentétet, hogy magába foglalhassa őket, és mindent dialektikusan idealista rendszerében oldjon föl, ami végül filozófiája tarthatatlanságára vezetett. A személyiség és a társadalom viszonya pl. nála olyan absztrakt lényeg alá rendeződött, amelyben megszűnt a konkrét identitás individuális jellegzetessége. Az absztrakcióvá váló személyiség így elvesztette emberi lényegét, *a személyiség problémája* az elidegenedés bölcsője/koporsója lett a marxi termelési viszonyok eltorzulása nélkül is. Én/ego nélkül viszont az addigi vallás is elveszíti jelentőségét, hiszen ha valaki önmagát sem találja, akkor a hagyományosan *személyes* keresztény Istentől is elszakad. Aki pedig magából próbál istent csinálni, hogy képzeletbeli szellemi tükre elé álljon, annak szolipszista „teológiája” egyszerű antropológiává, szellemi önimádássá üresedik, amint Ludwig Feuerbach is eljutott a teológia teljes feladásához és az ateizmushoz. Vele szemben a vallás apologetái az 1840-es években Schellinggel az élen élesen megkülönböztették a karteziánus dualizmus módján az objektumot és a szubjektumot, az ész és a valóságot filozófiájukban, amelyek idővel egymás ellentétei lettek. Késői filozófiájában Schelling ezért két részre bontja nézeteit, „negatív racionálisra” és „pozitív valóságosra”, melyek közül szerint csak az utóbbi lehet elsődleges. Ha már nincs szükség a szubjektív idealisták egyesítő Istenére, a valóság lényegére, akkor Schelling berlini előadásai már az egyházi teológia felé tartottak, sőt a kinyilatkoztatásról szóltak. Az ő szubjektív idealizmusa viszont Kierkegaard-nak is ösztönzést adott saját filozófiájának a kidolgozására, pontosabban az enciklopédikus, mindent átfogó hegeli filozófiával való szakításra, amelyből az egzisztencializmus később kinőtt. Az ész és a valóság szembeállítását a kortársakat is ösztönözte, de Kierkegaard-nál az irracionálizmus elvetéséhez a valóságot az elkülönült *személyiség lélektani szempontjából* kell nézni. Ennél többre majd a századvégi protestáns perszonalizmus törekedett, amely a személyiséget Amerikában nemcsak elsődlegesnek tartotta, hanem a legfőbb személyiségnek nevezett Istennek rendelte alá. Míg a marxisták a hegeli idealizmust dialektikus-ateista szintjén akarták „tudományos talpára állítani”, Kierkegaard szerint a tudás és a vallás kibékítéséhez tágabb szemlélet, az egzisztencializmus közvetítése szükséges.

Sören Kierkegaard a hegeli filozófiával szemben a *kereszténység „paradox” változata* felé tapogatózik, ahová főleg Jézus példázatai segítik. Egzisztencializmusa középutnak látszik a filozófia objektív és szubjektív összefüggéseinek megújításához, sőt az ellaposodó állam-egyházi kereszténység formálteológiai megújításához. Személyisége kiválóan alkalmas volt a történeti-logikai tendenciák összekapcsolására, hiszen „rendkívüli képességekkel megáldott, szépírói ihletésű, mélyen vallásos, szinte betegesen érzékeny alkata, neveltetésénél fogva pesszimista, de egyben sziporkázóan szellemes, félelmetesen ironikus egyéniség volt” a marxista Suki Béla szerint. Kierkegaard-t egy életre megrázta jegyesével, Regina Olsennel bekövetkezett szakítása. Érzelmi krízise mellett zajlott le Európa hatalmas ideológiai átrendeződése. A francia forradalom nemcsak politikai értelemben

zárta le a külvilág történelmét, hanem a vallási ideológiában is megszüntette a korábbi dogmatikai, államegyházi korszakot, a feudális dinasztiák természetesen vett uralmát, azaz a középkori világképet. A geocentrikus szemléletet fölvaltó heliocentrikusság ekkor már régen a tudomány diadalát jelentette a vallás fölött, amely után nem lehetett visszatérni a babonással egyenlő vallási szemlélethez, amint a skolasztikus racionalizmusnak is át kellett adnia helyét a karteziánus logikának. Már Descartes-nál kezdődött a *személyiség újkori fölértékelődése* (*cogito ergo sum*), amely a vallás utóvédharcát szubjektív idealista formában igyekszik átmenteni a XIX. századi romantikába. Ennek nosztalgikus-esztétikus hangsúlya egy ideig támaszkodhatott a keresztény valláserkölcsekre, de a kapitalizmus szellemének nem volt köze Európa vallási restaurációjához, amint a protestáns etikát sem segítette tovább a reformáció útján (Max Weber). A hegeli világszellem enciklopédikus teljessége újfajta idealizmus előtt egyengette az utat, amelyet Kierkegaard majd egzisztencializmusnak nevezett és a lét teljességét értette alatta. A kissé homályos fogalom az anyagi létet is bevonná a szellemi megújulásba, amíg a marxizmus nyomán nem szakad el egymástól a szellemi és az anyagi szféra a közgondolkodásban.

Az 1848-as polgári forradalmak előtt Európa még nem állt készen a természettudományos forradalmak lélektani következményeinek levonására, így Kierkegaard csak az első óvatos lépéseket tudta megtenni szépírói műveivel, pl. a *Vagy-vaggyal* a romantika meghaladására. Az emberiség önerejébe vetett hite még csupán rezignált formában védte nála a hit hőst/lovagját, de már érezte, hogy a polgári társadalom kapitalizmusa veszélybe sodorja személyes idealizmusát, mivel a tudományos világnézet az ateizmus és a pozitivizmus felé halad, így kérdéssé teszi a vallás korábbi, politikai létjogosultságát. Kierkegaard kétfrontos harcra kényszerült a régi vallás erejének megújítása és az anyagi-egzisztenciális jövő között, amelyet „paradox kereszténységnek” nevezett. Míg 1841 és 1846 között a kiüresedő hegeli hagyománnyal küzdött a baloldali hegelianusokkal karöltve, 1847 és 1855 között már merész teológiát keresett, amely a konkrét *személyiséget helyezi középpontba* a lét mellett. Vallásossága soha nem elégedett meg a külső valóság racionális ürességével, amelyet ő az egzisztencia pusztá fogalmán túl, az ész szférája fölött feltételez a schellingi lét-tudat dualizmusban, amely a valóságot reális lehetőséggé igyekszik változtatni. A gondolkozás a valóságtól veszi a létezését, amikor átfordítja a hegeli ontológiát az önmagába visszatérő világszellem nyomán. Ehhez kell a szubjektív emberi igazság mint valóság. Kierkegaard ezért megfordítja a descartes-i „gondolkodom, tehát vagyok” elvet „vagyok, tehát gondolkodom”-ra, ha szubjektív idealizmusa a hit révén birtokba meri venni a világot. Ehhez a fordulathoz már nem volt elég a romantika esztétikája, sem a racionális etika klasszikus hagyománya, hanem magasabb rendű tényezőhöz folyamodott, amelyet abszolút *hitnek nevezett* sajátos értelemben. Ez segíti át az emberi egyest a filozófia általánosán túl a lelki fölszabadulás új, magasabb rendű egyesére. Kierkegaard látta a modern elidegenedés korai jeleit, a vallástól való eltávolodás veszélyében, ezért *meg kívánta védeni az emberi személyiséget a hit pszichikai megerősítésével.*

Az elidegenedés filozófiai okának Hegel racionális objektív idealizmusát tartotta, ezért minden erejével küzdött ellene, hogy objektivitásának rendszerével mestere ne „nyelje el” a gondolkodó, kritikus szubjektumot. A vallás nélkül magára maradó *ego* ugyanis ellentmondásba kerül a külső valósággal, ezért Kierkegaard a személyiség legbensőbb, hitben rejlő lényegét kívánta *egzisztenciájával megmenteni*. Az ő számára az objektív külvilág érdektelen maradt, ezért lényegtelennek érezte az akkoriban kezdődő bibliakutatást is. Új terminológiát használt a klasszikus filozófia helyett, ami a jövőt Sigmund Freud és követői előtt egyengette, de csak a XX. században vált elfogadottá, a pszichonálízis kialakulása idején. Kierkegaard saját tapasztalatai alapján beszél a szorongásról, a semmiről, az ittlétről és a pillanatról, a bűnről és a szenvedélyekről, az ismétlésről, az életstádiumokról és -szférákról stb., melyek mind kölcsönös kapcsolatban állnak egymással. A személyiség mozgása szerinte egzisztenciája megvalósítása felé tart, de optimizmusa organikus módon egyéni zártsága felől jut belső kiteljesedéséhez. Az idő és az örökkévalóság a vallásokban soha nem zárja ki egymást, de kell egy pillanat a múlt és a jövő között, hogy össze tudjanak kapcsolódni a jelenben. Platón Parmenidésze és az ókeresztény apokrifek szerint létezik „örök jelen”, amely egy varázslatos pillanat alatt „csodálatos jelenné” változtatja a megállítandó, tartalmatlan időt, hogy átváltozzék örökkévalóvá, ami a halál lelki létté minősüléséhez hasonló. Kierkegaard különleges „pillanata” a szubjektivitás irracionális egységébe kapcsolja a „mozgást és a nyugalmat”, amely a változó, de üres időn túl tartományban fedezhető föl. Az időben a megszakítottság és a kontinuum nem ábrázolható, ezért a mozgás és a nyugalom szintéziséhez Kierkegaard kénytelen volt bevezetni az „ugrás” kategóriáját, hogy az élet *transzcendens változásait a sorsban tudja megmagyarázni*. Nála az élet folytonos mozgását egy-egy „ugrás” szakítja meg, amely a bibliai mítoszban az eredeti bűnre vezethető vissza.

Ez magyarázhatja a szorongás általános emberi tapasztalatát és egyúttal szabadságunk eredetét is. Következésképpen kellett lennie büntelen, gyermeki ártatlanságnak, mivel a bibliai mítoszban a bűnbeesés tette lehetővé az emberi szabadság létrejöttét, ami viszont következményei miatt szorongást vált ki belőlünk, és amit a későbbi egzisztencialisták a világba való vettetésnek neveztek. A két párhuzamos mint bűn és szabadság lehetősége nem eredhet ugyanattól a Teremtőtől, ezért Kierkegaard a semmiből vezeti le őket, így a bűn a szabadság első megnyilvánulása lesz. A szabadság csábítása és választása azonban mindig bűnre vezet vissza, ami fokozódó szorongást okoz, amit a XX. századi egzisztencialisták hősiiesen igyekeztek elviselni. Ádám vétke hagyományos vallásunk szerint az egész emberiségre kihatott, amint észrevevesszük, hogy értelmünk/szemlélmünk és lelkiismeretünk elszakadt egymástól. Az egyéni bűnökből alakult ki emberi történelmünk, amely *állandó ismétlődésekre vezet*, hiszen választásainkkal az építés és a rombolás egyaránt lehetséges. Ebből a helyzetből csak egyetlen kiút nyílik, ha elfordulunk a külvilágtól, és befelé tájékozódunk, hogy saját egzisztenciánkat tudjuk megvalósítani. Mivel életünk számtalan pillanatból áll, egy-egy „ugrás” jelenthet olyan minőségi lehetőséget is, amely nem következik az előz-

ményekből, így életünket az ismétlődések úgy fogják össze, amint a görög filozófia visszaemlékezései (anamnézisei).

Mivel Kierkegaard fölbontotta eljegyzését menyasszonyával, csak ez az állapot adott neki lehetőséget az ideális házasság érzelmi megéléséhez. Értelmi-etikai becsületességén túl élete vallási stádiuma tette lehetővé, hogy a hit lovagiaként vagy „szerzeteseként” kivetítse szerelmét az örökkévalóság felé. Sokat ismételt rezignációval formálisan lemondott a házasságról, ami számára nem jelentett veszteséget, ha magasabb szinten élhette át a visszaemlékezéssel ellentétesen, „előre vetített formában” szerelmét. A kierkegaard-i személyiség szenvedélyes, patetikus módon valósítja meg ideális állapotát, emocionális és értelmi-erkölcsi szint fölött a vallásit. Ami egyben fordítottja, revíziója a hegeli tézis-antitézis-szintézis hármasságának, de mivel racionálisan nem érhető el, csupán ideálisan küzdhetett meg vele, ezért visszatért a számára kedves romantikához. Úgy érezte, nem szükséges lemondania a szellemi abszolútumról, ha fölfedezi a *világ esztétizálásának és etizálásának a programját, és eléri célját*, a paradox jézusi hitet.

A személyiség fejlődésének hármaskörében Kierkegaard-nál különleges szerepe van az átmeneteknek. Aki az esztétikai életszférából át szeretne jutni az etikaiba, az legkönnyebben az iróniával teheti ezt meg. Már korábban, Szókratész elemzésekor fölismeri, hogy a görög gondolkodó dialógusaiban az önkritika fölkeltésére legjobban az irónia szolgál. Ugyanis saját hibájának fölismerése nélkül senkinek sem sikerül erkölcsi igazság birtokába jutnia. Még Jézus tanításában is megjelent az irónia („vak vezet világtalant”, „más szemében szálkát látsz, de a magadéban gerenda van?”). Kierkegaard egzisztencializmusa kettős szerepet tulajdonít az iróniának. Egyrészt mint negatívum leválasztja magáról a változékony történeti valóság hamisságát, másrészt az irónia nem jelenik meg etikájában, így nem sértheti mások személyiségét. Az etika mint kötelesség állampolgári szinten pozitívum, ha magasabb szintre emeli a személyiséget, de mégsem elegendő valaki szellemének sem a megalázásához, sem a kibontakoztatásához. *A történelem és a személy mint külső és belső egyesítése* csak a magasabb rendű vallási szférában valósulhat meg. Az etikától mint a törvények merevségétől, tiltásától a személyiség a szabadság megvalósításával szakadhat el, ha az erkölcsiség maga teljeseedik ki és változik általánossá, hogy végül hiteles egyéni egzisztenciává legyen. A kötelesség a teremtőmunkában válhat szabadsággá, ha munkát vállal, és a munka révén teszi magát szabaddá, sőt válik így a természet urává. Az etika legfőbb célja tehát az, hogy a külső feladatát belsővé változtassa. „Aki etikailag él, annak saját magát kell feladatává tennie” – véli Kierkegaard.

Az etikai életszféra úgy lesz a szabadság kifejezési módja, ha valaki választani képes a jó és a rossz között. Igaz, külső törvények nélkül is tud a lelkiismeret helyesen dönteni, amit Kierkegaard megfelelő energiának nevez, komoly pátosznak a megfelelő választáshoz. Ha sikerül ez az intuitív lépés, akkor túlléphet a vagy-vagy kockázatán, ahol a jó-rossz ellentéte viszonylagossá válik, sőt megszűnhet. A szükségszerűség, a történelmi változások helyes úton nem befolyásolhatják a megvalósuló szabadságot. Ez az állapot teljes formában független az előzményektől, ezért újabb ugrással kiléphetünk az etikai törvények kényszeréből.

A külső tettek anyaga közömbössé válik, mihelyt a belső szándék határozza meg az etikait. Mint egyén senki sem válhat általánossá, hiszen egyénileg mindenki tévedhet, de az etikát általánosítva egyesíteni lehet az egyest és az általánost, hogy túllépjen az etikán is. Kierkegaard etikája a személyiség felső fokán tehát önmagát számolja föl, amikor a szubjektivitás önkényét vallási szintre emeli, hogy az abszolút igazságot Istenben találja meg. Az emberi egzisztencia itt, a vallási stádiumban ér véget. Ez a vallás az erkölcsi szorongás, az ismétlések, az egyidejűség és a szabadság megvalósulásán át jut a „paradox kereszténységig”, amelyet a teológus a jövő vallásának tekint. A korabeli vallás nem volt képes föloldani az emberi egzisztencia külső és belső ellentmondásait, mivel a hozzá vezető hit csak intuitíve ragadható meg. Amint Isten megjelent Krisztus emberi formájában az evangéliumok szerint, ez megadta az emberiségnek az örök igazság lehetőségét, amelyet a bűnbeesés miatt elvesztett. Így a Krisztusról szóló történeti tudás önmagában véve érdektelen, mivel Krisztust csak „egyidejűségében”, vele azonosulva, hozzá hasonulva lehet fölismerni, az ismétlések érzelmileg fölfokozott sorozatában.

Kierkegaard „paradox kereszténysége” csak paradox csodákon keresztül ragadható meg. A régi agnoszticizmussal ellentétben Isten megismerhetetlenségét Kierkegaard a megismerés magasabb formájának tekinti. Észbeli képességünkről lemondva olyan bibliai vakhit felé közelít, mint amelyet menyasszonyától követelt, amikor Ábrahámot tartja a vallás legnagyobb hőségének. Amikor az Örökkévaló próbára teszi Ábrahámot, hogy saját fiát és egyetlen örökösét, Izsákot áldozza föl neki, ellentmondott minden addigi erkölcsnek. Ábrahám mégis gondolkodás nélkül kész volt tettére, de a történet azzal ér véget, hogy a Teremtő eltekint az áldozattól, és megerősíti Ábrahámot az utódainak ígért föld birtokában. Kierkegaard nem gondolt arra, hogy a habozás nélküli hit nemcsak Ábrahámot minősítette, hanem erkölcsileg magát Istent is, hiszen neki mint mindentudónak eleve tudnia kellett volna, hogy Ábrahám a próbatételt ki fogja állni, tehát így a próbatétel is fölösleges volt. A példázat azonban a teljes emberi hitről nekünk szól. A paradox hitet az jellemzi, hogy még a legszörnyűbb bűnt, a jóvátehetetlen gyilkosságot is képes Istennek tetsző cselekedetté változtatni, amit azonban racionális gondolkodással nem lehet fölfogni. Kierkegaard szerint ez „a hit pontosan ott kezdődik, ahol a gondolkodás véget ér”. Az idevezető út végső, formállogikát megtagadó lépése az emberi céloknek a társadalmi megvalósításáról való lemondás lesz. Ez a „végtelen rezignáció” egyrészt beismeri az etikai szféra kudarcát, másrészt az iróniával rokon humor fölényét is. Ez a belátás szükségszerűen arra vezet, hogy az emberi személyiség harmonikus kibontakoztatása csak *bensőleg, szubjektívvé válásban fejeződhet ki*.

Lehetetlen nem ismerni föl a „rezignáció lovagjában” magát Kierkegaard-t, aki a személyiség vagy az egzisztencia megvalósítását nem a történeti külvilágban találja meg, hanem a változatlan szellemben, ha el tudja fogadni adott pillanatban az abszurd hitet is. Amikor a hit lovagja lesz, a hit erejével próbálja megragadni az örök igazságot és az abszolút szabadságot, amelyből hiányzik a szükségszerűség minden nyoma. „A szabadság tartalma intellektuálisan az igazság, mivel

az igazság teszi szabaddá az embert (Jn 8,32), éppen ezért *az igazság a szabadság műve, a szabadság az igazságot szüli*” – Kierkegaard vallási fölfogásában, amely ellentétes a hegeli objektív idealizmussal, ahol a szükségszerűség fölismerése jelenti az igazságot. Amennyiben az igazság irracionális paradoxon, tehát logikailag meghatározhatatlan, szubjektíve csak szellemi valóság lehet, a „legszenvedélyesebb bensőségesség elsajátításába foglalt objektív bizonytalanság”, amely végső fokon magával Istennel azonos. Az igazság és az abszolút szabadság egysége így örökös bizonytalansággal, állandó kényszeres szorongással jár. A hit nélküli állapot tehát önmagunkra való támaszkodást, a hitetlenség viszont természetellenes kényszerével élehetlenséget, rezignációt hoz magával.

Kierkegaard csak egyetlen utat hagy nyitva a hit felé, de paradox boldogsága nekünk járhatatlan út. A bibliai Ábrahám példája addig nem is követhető, amíg nem találjuk meg a hithez vezető humor ironikus, etikus bölcsességét. De ha nem térhetünk vissza a görög sztoicizmushoz sem, marad a vallástalan epikureizmus, az értelmetlen hedonizmus. A „rezignáció lovagjának” mégis nagy hatása volt kortársaira, mert akinek meredek útnak látszott Ábrahám vakhite, sőt a romantika nosztalgiaja (lásd Grimm-testvérek mesegyűjtése, W. v. Humboldt etnográfiaja), az is megpróbálhatott utat keresni a paradox keresztény valláshoz. Az újonnan kialakuló polgári rend azonban nem elégedett meg a félig racionális, félig misztikus útkereséssel, ezért Kierkegaard-t csak csodálni tudta, de tömegesen, társadalmi szinten nem követhette. Egzisztencializmusa képtelen volt restaurálni a múltat, és új utat nyitni a paradox hit felé, így föl kellett adnia a történelem érzelmi birtokbavételét. Az európai múlt azóta sem képes visszahátrálni a paradox kereszténységhez identitása keresésében. Élete utolsó fázisában Kierkegaard is a romantika felé tartott a vallási alapok megtalálása érdekében. Sajnos tudjuk, hogy az európai múlt nem idealizálható, identitásának a keresése így a legnagyobb optimizmussal mégis aktuális marad, amíg korunk válsága az Európai Unió fölbomlása felé tart. Sem a német idealizmus, sem a neki megfelelő historizmus nem tudott visszatérni a keresztény hagyományok reális talajára, mivel teológusunk szerint a kereszténység kereséséhez radikálisan túl kell haladnia a *személyiség esztétikai életformáját és etikai kudarcait*, hogy igazi hithez jusson. Amire már/még képtelenek vagyunk.



Kierkegaard-ral az egzisztencializmus gondolata nem szűnt meg, hanem továbbra is kihívás maradt az európai gondolkodásban. Elsősorban Jaspers és Heidegger viszi tovább a dán misztikus filozófiáját, de utóbbi már misztika nélküli, ontológiai szintre redukálja. **Karl Jaspers** nem ismerte személyesen Kierkegaard-t, hiszen jóval halála után, 1883-ban született. Ami közös volt filozófiájukban, az az egzisztencializmus újrafölfedezése. Messziről indult ebbe az irányba, de közös volt érdeklődése, miután beteges gyermekként látta meg a világot, így a pszichológia iránti fogékonysága az orvosi pálya felé vezette. A kezdeti stádiumban lévő pszichoanalízissel szemben kutatógyakornok lett a heidelbergi egyetemen, de

korán önállósította magát tanáraitól, hogy az általa kiválasztott betegeken végezhesse kutatásait fizetés nélkül. Ekkoriban a klinikai pszichiátria empirikus tudománynak számított elméleti rendszer nélkül, így a fő hangsúly a diagnózisra esett, mindenféle terápia nélkül. Jaspersnek kellett megteremtenie fiziológiai, szociológiai, pszichológiai háttérvizsgálatai alapján az elmekórtan tudományos alapjait és terminusait, hogy a betegségek tüneteiből biztonságosan fölismerhetők legyenek. Eredményei alapján lett az új pszichiátriai kutatások egyik vezető egyénisége. 1913-ban írta meg *Általános pszichopatológia* c. művét, amely az addigi módszerek egységesítésében játszott szerepet. Ezután a heidelbergi egyetem bölcsészkarán a pszichológiai tanszék mellett a filozófiai is oktatott, ahol szükség volt empirikus pszichológusra. 1919-ben *A világnézetek pszichológiája* címmel adott ki tanulmányt, amellyel átlépett a filozófia területére. A filozófiai tudás tényleges korlátait kutatva próbálta megtalálni az egyetemes érvényű módszereket a humán és a reáltudományok között. A filozófiát Jaspers a tudománnyal szemben *a lét szubjektív értelmezésének tartotta*, mely egyetemes érvényű normákat igyekszik megfogalmazni. Olyan filozófiát keresett, amely a tudománytól függetlenül az emberi lét teljességét mint egzisztenciát képes bemutatni. Az egyén mint gondolkodó szubjektum nem csupán a világban lévőnek a szabadsága felől érdekelte, hanem mint minden valóság centruma is, ezért az emberi lét gyökereit kezdte kutatni. Tízéves munkája során együttműködött Martin Heideggerrel, ami azonban megszakadt, miután utóbbi belépett a nemzetiszocialista pártba. A 30-as évek elején kiéleződtek Németországban a politikai feszültségek, de Jaspersnek sikerült megjelentetnie írásait a kor helyzetéről és saját első gondolatait egzisztencialista filozófiájáról.

Főbb nézeteit kora, élete, sorsa alapján érthetjük meg a legjobban. Ugyanolyan vallási háttérből indult, mint Kierkegaard, ezért a hit fogalmával foglalkozott a leggyakrabban. Magyarul is megjelent írásában (*Bevezetés a filozófiába*, melyet először 1953-ban adták ki németül) háborús élményeinek traumatikus hatását érezni. Otthonról örökölt hite ellentétbe került a háborús történelmi valósággal, hiszen életének fenyegetettsége arra kényszerítette, hogy állandóan biztonságot keressen. A korai sztoikus filozófia célja, hogy vonuljunk vissza magánéletünk szabadságába, nem elégítette ki, mert az ókori sztoikusok még nem láttak elég mélyen az emberiséget fenyegető tragédiába. Filozófiai érdeklődése Jasperst a létezés tragikus mélységei felé orientálták. Fiatalon azt remélte, hogy a természet legyőzésével és a társadalomba szerveződéssel biztosítani lehet életünk egyensúlyát, de „az embernek a természet fölötti uralmában mindig marad kiszámíthatatlan elem, amelyből félelem, végső csalódás következik: a munka, az öregség, a betegség és az elkerülhetetlen halál révén.” A természet csak egyes esetekben tekinthető legyőzöttnek, de egészében nem vehetjük birtokunkba. Mivel a független ész sivár és tartalmatlan, így remény nélkül hagy bennünket, nem nyújt módot belső átalakulásra, jövő felé forduló optimizmusra. A sztoikusok törekvései is az igaz filozófiára irányultak, de céljuk csupán a határhelyzetek észlelése volt, *így a lét titkát az emberi kudarcban találhatták meg*. Jaspers szerint az ember számára az a döntő, hogyan viszonyul az elkerülhetetlen kudarchoz. Kutatása

végén jöhet rá, ha világosan látja egzisztenciája végső korlátait és elcsendesedik a lét megfejthetetlen rejtélye előtt.

Határhelyzetben az ember vagy megmerevedik, vagy igazi létére ébred mulandó földi egzisztenciája előtt. Esetleg megváltást keres a hitben, amiről a világ egyetemes vallásai szólnak. Hitler hatalomra jutása 1933-ban meglepte Jasperst, mert nem tartotta komolynak mozgalmát, sőt arra számított, hogy az önmagát fogja fölemészteni. Mivel felesége zsidó származású volt, Jaspers is az állam ellenségének számított. Először a heidelbergi egyetem irányító testületéből zárták ki, majd fokozatosan megfosztották a publikálás lehetőségétől. Ekkoriban írott művei (*Értelem és egzisztencia*, Nietzsche-ről, Descartes-ról készült tanulmánya, az *Existenzphilosophie*) jelzik saját nézeteinek irányát. Sok kortársával ellentétben Jaspers nem tudott engedményeket tenni a hatóságoknak, így elvesztette katedráját, és igyekezett emigrálni. 1942-ben sikerült Svájcba mennie, de feleségét, Gertrud Mayert nem engedték ki vele, ezért otthon kellett bujkálnia. Svájcban Jaspers tovább dolgozott az igazságról szóló művén, amelyben leplezte a kor abszurd nézeteit. A háború után visszatérhetett Heidelbergbe, ahol megbízták az egyetem újjászervezésével. A náciellenesség nehezen ment a tanári karban, mert a Hitler előtti tanárok közül kevesen akadtak, akik becsülettel el tudták volna látni feladataikat. Jaspers egyik politikai írásában fölvetette a kollektív bűnösség elismerését (*Schuldfrage*), de nemcsak a náci rendszer aktív résztvevőiből nem váltott ki megbánást, hanem azokból sem, akik passzívan viselték el a hitlerista diktatúrát. Mivel a német társadalom morális megújítására irányuló eszméi visszhang nélkül maradtak, sőt az érintettek őt vádolták árulással, 1948-ban Jaspers elfogadta a bázeli egyetem meghívását a filozófiai tanszékre. Ott dolgozta át korábbi nézeteit az egzisztenciálfilozófiáról, amit „világfilozófiának” nevezett, mert azon az optimista véleményen volt, hogy egy szabad világrend másfajta logikai kommunikációt tesz lehetővé az egész emberiség számára. Sajnos ebben tévedett, mert a *média éppén ezután vált igazi világhatalommá.*

Szerinte a filozófia eredetét a rácsodálkozásban, a kételkedésben és magunkra hagyatottságunk megérzésében kell keresni. Az egzisztencialista filozófia egy bizonyos gyökeres belső fordulattal kezdődik, amely a megtrézéshez hasonlít, és egyben meg is határozza a célját, de a három előfeltétel nem elegendő a mai filozófiai gondolkodáshoz. A történelem hidegháborús korában, a példa nélküli összeomlás veszélyében mind a három motívum érvényét veszítette, illetve csak akkor működne, ha az emberek közötti kommunikációt nem zavarná meg semmi. Sajnos Jaspers világosan látta a távoli jövőt, ezért késői műveiben arra törekszik, hogy a történelmi katasztrófák után konzervatív módon szabadítsa meg a filozófiai gondolkodást a világ mulandó dolgaihoz való kötődéstől. A korábbi metafizikai és vallási rendszerek helyett *bevezette a „rejtjel” fogalmát, amely minden gondolat mélyén húzódó közösséget fejezhet ki a korábbi „hitek” fölváltására.* Mint elvont filozófiai kategória minden rendszert képviselhet, amely segítségével érintkezni tudnak egymással. Abban bízott, hogy az új fogalom olyan közös alapot teremt a filozófusok számára, amely minden addigi lehetséges rendszernél nagyobb toleranciát tesz lehetővé kölcsönösen. Ennek reményét fejezi ki nagy filo-

zófiatörténete, mely két kötetben keresi a múlt legnagyobb gondolkodói közötti megfeleléseket. A „rejtjel” mint filozófiai kategória azonban eredeti követők híján üresen maradt, így maga Jaspers is élete utolsó korszakában a világpolitikai eseményeket vizsgálta megkülönböztetett figyelemmel. Bár világméretű államszövetség lebegett szemei előtt, az események az éles konfliktusok felé tartottak a hidegháború katasztrófával fenyegető éveiben. A német politika sem biztatta sok jóval, ezért éles kritikával illette a hazai rendszert *Merre tart az NSZK?* c. írásával. Nem aratott vele nagy sikert, mert nem érintette meg a vezető politikusokat, ezért 1967-ben lemondott német állampolgárságáról, és fölvetta a svájcit. 1969-es halála után új korszak következett az egzisztencializmus európai történetében.



Kortársa, **Martin Heidegger** (1889–1976) a XX. század egyik legjelentősebb filozófusának számított, bár nem sorolható egyértelműen az egzisztencialisták közé és saját főműve, a *Lét és idő* inkább ontológiai elemzésnek mondható. Ez az írás maga is kettős irányú, ha visszafejtsük nyelvészetileg a görög-latin egzisztencia szót, amely nemcsak létezést jelent, hanem értékelést, kiválást a valóságból. Ennek ellentétét sejtethetjük meg az idő fogalmában, amely a történelem és a fizika alapkategóriájaként inkább bekapcsolódást jelent Heidegger filozófiájában, így inkább inzisztenciaként (ragaszkodás, kitartás) lehetne jellemezni. Heidegger élete is tele volt ellentmondásokkal, ezért az összegyűlt magyarázatok hatalmas mennyisége sem vezet minket eredményre. Mivel magát fiatalon a fenomenológia hívének vallotta, először a *fenomenon* görög szó jelentésével kell foglalkoznunk. Jelenséget, megnyilvánulást jelent, amelyet Edmund Husserl, Heidegger egyik mestere vezetett be a filozófiába. Nála a „fenomenológia redukciója” az örökölt fogalmak lecsupaszítását jelentette, hogy a gondolkodás végső céljához, új metafizikához vezessen, amire már Kantnak is volt igénye (*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*). Heidegger életrajza Jasperséhez, sőt Kierkegaard-éhoz hasonlóan a vallástól indult ki, de nem annak védelme vagy megújítása felé tartott, inkább filozófiai általánosítása felé. Bár legelőször a jezsuitákhoz járt iskolába, nem foglalkozott közvetlenül teológiával, legfeljebb érintőlegesen, felsorolva tesz róla említést, de gyakorlati ateistának sem mondja magát. Már fiatalon azt kereste, hogy mi a lét végső jelentése. 1923-ban a marburgi egyetemen kezdett tanítani, de 1928-ban Freiburgba hívták, ahol Husserl utódként székfoglalóját tartotta *Mi a metafizika?* címmel. Sokak szerint ez Heidegger viszonylag rövid, de legértetőbb írása. Főművét, a *Lét és időt* 1927-ben Husserl fenomenológiai redukciójával használta, amikor összegyűjtött minden létre vonatkozó nyelvi adatot, hogy azután *eidetikus* (lényegi) válogatással leszűkítse a témája föltárásához szükséges fogalmakat. A bonyolult, bőséges művet egyesek nagy jelentőségűnek, mások viszont túl homályosnak tartották ontológiai, tautologikus ismétlései miatt.

Heidegger a szubjektum és az objektum föltárásával kezdi munkáját, de az ember mint fenomenológiai jelenség az elidegenedés idején másodlagos fontosságú lett számára, főleg pszichológiai szempontból. A bukottság (*Verfallenheit*)

állapotában csak egzisztenciális lehetőség, de kiutat találhat belőle a létről való gondolkodás révén, ha szubjektív-objektív kettősségében még tudással bíró, dichotomikus lény marad. Végül is az ember eleve kívül áll a dolgokon, ezért „ex-isztál”, de a dolgok nem oldják fel létezését, amikor „belevetted a világba”. Mivel az állandó kivétel (Entwurf) állapotába kerül, a kívülről vezéreltség miatt csupán jellegtelen átlagemberré (*das Man*) válik, akit a fecsegés (*Gerede*) és a kíváncsiság (*Neugier*) jellemez. Léte érdektelen szórakozássá, kikapcsolódássá válik. Ebben a negatív alaphangulatban félelem és rettegés (a kierkegaard-i *Furcht und Angst*) lesz úrrá mindenkin, pedig ha oda tud figyelni magára, akkor föltárul előtte hiteles léte/énje. Ekkor személyes szabadsága a leghitelesebb létéhez vezetné, amely a „halálhoz való szabadságot” is jelenti. A sztoikusok *ataraxiája* el tudná viselni a sehol és a semmi józan megpróbáltatását és szorongását. Aki föltárja a lét titkait, az örömteli tudóvá lehet, és beléphet az öröklét kapuján. Az igazi lét, Heidegger célja megadja már most az örökkévalóság alaphangját, fénnel és örömmel tölti el a gondolkodót, és igazi hazatérésre talál, amelyet *Kehrenek* nevez.

A halál létformája jól jellemzi Heideggert, amikor életnek is nevezheti az egzisztenciát, hétköznapi szóval a megélhetést, de a halált sem tudja megkülönböztetni az élettől a filozófiai tudományossághoz. Fő célja, hogy mi a lét jelentése, miként létezik a létezés. Minden érzelem nélkül a halált is csak egy létmódnak tartja, melyet a mindennapiságban igyekszik föllelni a jellegtelen átlagember szempontjából. Ez az ember valójában senki, számára a halál csupán a jellegtelen ittlétet érinti, de valójában senkit sem indít meg. Ha a fecsegésre jellemző kétértelműség valahol igazán megnyilvánul, az éppen a halálról való beszédben látszik. Még a meghalóval is igyekeznek elfeledtetni a közelgő eseményt. „A halált elfedő kitérés annyira uralja a hétköznapiságot, hogy a gondoskodásból megnyugtató hazugság lesz.” Ezzel megfosztják a haldoklót, hogy szembenézzen életével, amire a vallás felületesen még fölkészítette. Az átlagember ma magának tulajdonítja a jogot, hogy hallgatólagosan szabályozza viszonyát a halálhoz. Az ilyen „magasabb rendű közöny” a későbbi francia egzisztencializmust jellemzi különösen, lásd Albert Camus-nél (*A pestis, Sziszüphosz mítosza*), pedig Heideggernél a halál az ittlét legsajátosabb, végső lehetősége. Legsajátosabb, mert helyettesíthetetlen, megértése kivonná az átlagembert az ittlét fennhatósága alól, és végre hitelessé tehetné ittlétét, ha egzisztálását egészként körvonalozná. A halálban az ontológiai lehetőség „ontikus” megerősítést kíván, ha az autentikus egzisztencia lehetségesként jelenik meg bárki számára. Ekkor lenne fontos az ittlét szokásos önértelmezése, hogy meghallja a lelkiismeret hangját. Meghallása viszont olyan hallást feltételez, amely gyökeresen különbözik az átlagemberétől, és amelyet az ittlétbe „belezuhanva” mindig is figyelmen kívül hagyunk.

A lelkiismeret Heidegger szerint egyfajta beszéd, de semmit nem mond konkrétan, mivel a hallgatás módján „beszél”. A nyilvánosság megszokott, kétértelmű fecsegése számára ez a hang nem ismerős, nem hallható. Mégis hívásának erőszakos felhívásjellege van, „tőlem jön és mégis fölülem, a messzeségből jut el az ittléthez annak, aki vissza akarja venni önmagát [...] De ki a hívó? – teszi föl Heidegger a döntő kérdést. – Az a tény, hogy a hívás nem »tőlem« jön, nem jogosít

föl arra, hogy a hívó az ittléttől különböző létező. Az ittlét mindig is ténylegesen, azaz belevetítettként egzisztál [...] A hangoltság persze elfedi a belevetítettséget az otthontalanság elől, és az ember a megszokott nyilvánosságába menekül.” Heidegger tehát nem nevezi néven a vallás Istenét, akit az ittlét mint belevetett, világban való lét a maga szorongó otthontalanságában nem talál. De miről is tudna a lélek „mesélni”? Bizonyos értelemben semmiről sem tud, mert nem ad információt világon belüli eseményekről, nem hív föl „önmagával folytatandó dialógusra. A fölhívott itt-léte semmihez sem hívja *oda*, hanem önmagára hívja *föl* a figyelmet – a legsajátabb lenni-tudására. A hívás nem egyfajta ítélő-szék elé állítás, hanem az itt-létnek a legsajátabb lehetőségeibe történő elő-hívása. Nem ad meghatározott, beledobott létezőt, aki ő. Csendben, a hallgatás módján hív, mégpedig azért, mert a hívó szó nem az átlagember nyilvános fecsegésébe hív *be*, hanem épp belőle, az egzisztáló lenni-tudás csendjébe hív *vissza*.”

A filozófus szemérmes hitvallása sajnos nem talált sok megértőre, mert Heidegger is mondott Hitleret támogató beszédeket, bár ellenállt a náci kultúrpolitikának, ezért már 1934-ben lemondott rektori tisztségéről. Életműve legalább olyan ellentmondásos, mint munkái. Van, aki úgy véli, hogy fenomenológiai módszere rejtőzködését szolgálta, és a létről való töprengései talán egyfajta istenhitet álcáztak, homályos terminológiája a hagyományosabb kifejezéseket rejti. A háború után a hitlerizmust „az egész emberiség strukturális betegségének” nevezte, (sőt) annak „történelmi föllobbanásának”. 1944-ben fölhagyott egyetemi előadásaiival, és 1945-ben a megszálló hatóságok megtiltották neki az előadásokat, sőt meg kellett jelennie a kivizsgáló bizottság előtt is. Igaz, nem találtak benne súlyos politikai bűnt, így nyugdíjba vonulása után, 1951 és 1958 között még tartott nagy érdeklődéssel kísért egzisztencialista előadásokat, majd végleg visszavonult Messkirchbe, ahol 1975 elején meghalt.

A filozófus szemérmes hitvallása, ha igaz, már nem igazolható, talán hitét fedte el. De még sok megértőre talált, a későbbi francia egzisztencialisták (Camus, Sartre, Beauvoir) körében, akik zömmel a marxizmus felé távolodtak tőle, illetve csupán külsőségekben vettek át valamit (pl. borotvált szakáll formájában) az elődöktől. Hibás volt befejezetlen életművében maga Heidegger is, aki túlbonyolított kifejezéseivel szándékosan homályba burkolta ködös mondanivalóját. A gyakorlatias angolszász világban ezért nem reagáltak a háború utáni európai filozófia ilyen próbálkozásaira. A mai gondolkodók a frankfurti iskola hatása alatt a politikai szélsőbalra tolódtak, ami az idealista tradíciónak éppúgy ellentmond, mint az óvatos, vallás felé tapogatódzásnak. A mai hit kénytelen lenne teljes paradoxonnal alternatív teológiai kísérletet tenni, vagy saját hitelét és érvényét megfogadni.



Ha össze kívánjuk foglalni az európai egzisztencializmus közös vonásait és a három említett filozófus különlegességét, a klasszikus bölcselet válságából érdemes kiindulni. Már a kora újkori logika, pl. Descartes sem térhetett vissza sem

az ógörög filozófia sokszínű szemléletéhez, sem a középkori skolasztikus ideológia egyházas dogmatikájához, különösen fokozatos elidegenedése és hitelvesztése után. Az újkori ipari forradalom eleve a materiális jólét szolgálatába szegődött, ezért csökkenő mértékben foglalkozott morális és lélektani kérdésekkel. A XIX. századi német filozófia a kanti kritícizmussal csak készült a metafizika felé, de nem jutott el odáig, Hegel monumentális, dialektikával bővített rendszere számos ellentmondást teremtett magának, de nem tárgyalta a kor legfőbb kérdését, az átalakuló Európa eredeti identitását, amely korunkra érett válságossá. Az egzisztencializmus volt erre a legkomolyabb kísérlet, amikor az egzisztencia szót tűzte ki célul maga elé. Sokáig homályos maradt ez a fogalom, mindenki mást érthetett rajta, volt, aki saját személyiségét, létezését vagy megélhetését, mások a klasszikus filozófia nyelvén ontológiát, léttant. Az ókori örök filozófia (*ph. perennis*) azonban egyiket sem jelentette, mert a változások korában figyelmen kívül maradt. Az újkorban a Lét túl általános fogalom volt ahhoz, hogy fenomenológiai módszerrel, nyelvi elemzéssel eidetikus részletekre lehetne redukálni az európai ember létezését. Így gyakorlatilag a mai napig megoldatlan a filozófia alapkérdése, mert logikai úton, ideológiai szinten nem tudjuk megközelíteni létünk értelmét és sorsunk okait.

Eddigi kudarcaink fölvetik a kérdést, hogy van-e egyáltalán szükség, igény bölcselekre, vagy térjünk inkább vissza a platóni idealizmus minden későbbit megalapozó szemléletére, mely emberfölötti szintről szeretne látni minden emberit, és ahonnan a keresztény teológia sincs már messze. Legalábbis evangéliumi megfogalmazásban, a paradoxonok nyelvén. Európa identitásának racionális, görög logikája és a zsidó-keresztény monoteizmus eredeti hite még mindig nem talált magának megfelelő újkori filozófiai formát. Ezzel kínlódtak a romantikusok, a klasszicisták és a modern egzisztencialisták is. Természetesen van még lehetőség további próbálkozásokra, a technikai lehetőségek gépies fölhasználására, akár a mesterséges intelligencia továbbfejlesztésére is, de annak már semmi köze sem lesz a filozófiához, amint a szocializmus a múlt századi politikai gyakorlatban szintén kudarcot vallott. Előtte Kierkegaard kísérletét az „egyszemélyes egyház”-ra meg sem értették a dán államegyházi keretek között élők, amint Jaspers fenomenológiai redukciója sem tisztította le ökumenizmussá a maga hitét. Heidegger ontológiai munkássága viszont homályos magyarázatokba fulladt, hiszen személye erkölcsileg önmagát kompromittálta a fasizmus idején.

Felhasznált irodalom

- Fehér M. István: *Martin Heidegger*. Budapest, Kossuth Könyvkiadó, 1984.
 Jaspers, Karl: *Bevezetés a filozófiába*. Budapest, Európa Könyvkiadó, 1987.
 Suki Béla: *Martin Heidegger filozófiájának alapkérdései*. Budapest, Magvető Kiadó, 1976.
 Suki Béla: *Hegel filozófiai rendszerének alapkérdései*. Budapest, Magvető Kiadó, 1981.
 Suki Béla (szerk.): *Sören Kierkegaard írásaiból*. Budapest, Gondolat Kiadó, 1982.
 Schelling, F. W. J.: *A transzcendentális idealizmus rendszere*. Budapest, Gondolat Kiadó, 1983.

Kiss Endre

A századvég divatos filozófiai irányzatai: a dekonstrukció és a posztmodern kritikája¹

Napjainkban a dekonstrukció *értelmiségi köznyelv, új középkori latin*, amelyen belül már az első pillanatban nehéz elválasztani, hogy ez a gondolkodásmód a tudományhoz, a világnézethez vagy valamiféle olyan társadalmi mozgalomhoz áll-e közelebb, amely korábbi értelmiségi *misszionáló* tevékenység eredménye, amely már maga is misszionáló jelleget bocsáthat ki magából. Ez az új értelmiségi latin – paradox módon – elterjedtségének alapján akár még tömegmozgalomnak is tekinthető, jóllehet a mozgalom képviselői – saját értelmezésükben – a létező legnagyobb mértékben individuumok és a szó egyetlen hagyományos értelemben sem alkotnak tömeget. Ebben a körben a dekonstrukció divat és hitvallás, amely rendkívüli természetességgel jelenik meg a mindennapok számos rutinjellegű megközelítése számára stílusként, irányzatként, filozófiaként, áramlatként, azaz saját jogú átfogó kikerülhetetlen korjellemzőként.

A dekonstrukció itt következő rekonstrukciójának célja határozottan nem immanens filozófiai elemzés, még akkor sem, ha ilyen típusú tisztán filozófiai elemzés önmagában is igen fontos lenne és már önmagában is kivételes intellektuális erőfeszítéseket követelne meg. E rekonstrukció a szó igazi értelmében tudásszociológiai, azaz metafizológiai jellegű.

A tudásszociológiai megközelítés társul ebben az esetben a gondolkodás egy állapotának leírásával. Egyfajta felmérés ez, annak felmérése, hogy *milyen alapon és hogyan gondolkodik a fiatal társadalomkutatók és a legszélesebb értelemben vett kultúra kutatóinak társadalma*. A dekonstrukcionizmus jelenségei elsősorban a 80-as évektől, kezdeti alakváltozatokban azonban már a 70-es, sőt a 60-as évektől is kimutathatóak. A dekonstrukcionizmus meghatározó szerepet játszik a két imént megjelölt nagy értelmiségi csoport tudományos és mindennapi gondolkodásában. Azt várja el a követőktől, hogy e virtuális mozgalom tagja tekintszen el minden más eredetű tudásától, fogadja el a vezető dekonstrukciós fogalmakat, természetesen azok önálló értelmezési képességével együtt.

A dekonstrukció aktuálisan realizálódó jelenségeivel szemben csak annak van esélye ellenállásra gondolni, aki már ebben az első pillanatban, amikor a jelenség éppen csak még első alakjaiban jelenik meg, pontosan fel tudja mérni a dekonst-

¹ *Dekonstrukció* c. tanulmányom rövidített változata. Kézirat, 2020. 20 o.

rukció közvetlen, s ami még ennél is fontosabb, *indirekt destruktív* hatásait. A dekonstrukció feloldhatatlan ellentmondásokat hordoz magában.

A dekonstrukciót *három alapvető filozófiai döntés együttese hozta létre*. Olyan filozófiai döntésekről van szó, amelyek felléphetek eredetileg akár az esztétika, akár az irodalomelmélet vagy a jog területén is. Ezekre a döntésekre mint *megtörténtekekre* visszafelé következtetünk. Általában minden posztmodern megnyilvánulás, különösen a posztmodern dekonstrukció megnyilvánulásai a legritkább esetben fogalmazódnak meg pozitív, önreflektív formában, azaz akár még *e három, legfontosabbnak mondható döntés* esetében sem számolunk azzal, hogy olyan egyértelmű pozitív megerősítéseket kapunk, mint amilyenek a filozófiai hagyomány egészében jól ismertnek mondhatók.

A nagy filozófiák koncepcionális útelágazásait meghatározó döntések kivétel nélkül *előzetes* döntések. Ezek a kifejtés sokszorosan meghatározott, módszertanilag transzparenssé tett munkálatai során már átalakulnak, felhagynak döntéseknek lenni, önálló fogalmi rendszerként, saját objektumként állnak a filozófiai vizsgálatok ítélőszéke elé. Teljeséggel más a helyzet a dekonstrukciókat létrehozó döntésekkel. A filozófiai értelemben vett reflexió, a saját lépések valamilyen bemutatása teljeséggel hiányzik a dekonstrukcióból (mint már hiányzott a posztmodernből). A dekonstrukció következetesen elzárkózik minden reflexiótól. Nincs immanens tartalmi, fogalmi és/vagy diskurzív kibontakozása. *A dekonstrukció nem az azonosság-, hanem a differencia-logika alapján áll*. Alapkonceptiója eredendően *formális és deduktív* lenne, ami azonban nem lehetséges a differencia-logika miatt. A dekonstrukció két olyan dolgot akar, amelyet egyszerre nem lehet akarni. Nem lehet akarni az egyes döntéseken alapuló formális kibontakozást és a differenciát. *Nem lehet összekapcsolni a decizionizmust és a differenciát, és ezt teszi a dekonstrukció*. A decizionista magatartás értelmezésünkben általánosságban határozza meg a dekonstrukciót. A dekonstrukció filozófiájának szerves része, hogy az ítéletek valamilyen módon eleve el vannak döntve, az utólagos reflexió lehetősége így eleve ki van zárva.

Nem szokványos meglepetések érhetnek mindenkit, aki képes felismerni a dekonstrukció dekonstruktív arculatában Karl R. Popper 70-es évek közepén alkotott kritikai racionalizmusát. Poppernek az a vonása, hogy a nagy, akár a legnagyobb rendszereket is a lehető legdecizívebb módon közvetlenül és egyben történetileg inadekvátan értelmezze, diadalútját járja a dekonstrukcióban. Ebben a Popperhez hasonlítható eljárásban a decizionizmusnak nem ontológiai vagy ismeretelméleti jellege kerül előtérbe, hanem az értelmezés szabadságának igénye mögé rejtett értékelések titkos decizionizmusa. Ily módon tetszőlegesen és önkényesen bármire felhasználható kvázikijelentésekhez juthatunk el.

A dekonstrukció mögött álló alapvető decizionizmus rendelkezik baloldali forrásvidékekkel is. Elsősorban az ideológiakritika és a tudásszociológia *ideológia-gyanú* fogalmára gondolunk, s ezen keresztül a gyanú szélesebb szövegösszefüggéseire is.

A dekonstrukció alapvetően módszertan (amely nem zárja ki, hogy bizonyos körülmények között maga is önálló filozófiává, koncepcióvá váljon). A dekonst-

rukciót három döntés alapozza meg. Az *első* ilyen döntés a filozófiai *perspektivizmus* valamilyen értelmezésének elfogadása, ami mind történeti, mind gyakorlati okokból legtöbbször Nietzsche nevével kapcsolódik össze. Ennek egyszerre oka és magyarázata, hogy Nietzsche filozófiájának újrafelfedezése jelentős mértékben a posztmodern kibontakozásával esik egybe. Ebben a Nietzsche-értelmezési korszakban valóban értelmezték úgy is a nietzschei perspektivizmust, mint amilyenre a dekonstrukció hivatkozott. Ezért a dekonstrukciót kialakító első döntés megítélésének igazi kritériuma az, hogy helyes-e a nietzschei perspektivizmus ilyen értelmezése.

A perspektivizmusról folyó *általános* beszédet éppen az jellemzi, hogy nem ad meg kritériumokat, nem állít fel tipológiát, nem hivatkozik szerzőkre, megelegszik a jelentésnek az olvasó által történő megeremtésével és minden olyan általános meghatározással, amely szerint bármely kijelentés bármilyen jelentést hordozhat, attól függően, ki, hol és miért mondja (azaz milyen perspektívát használ). Az így felfogott perspektivizmus tökéletesen megfelel annak, amit a mindennapi tudat gondol ezekről a jelenségekről.

Más eset a nietzschei perspektivizmus kérdése. Ez a perspektivizmus nem alkalmas a dekonstrukciót megalapozó három döntés egyikének alátámasztására (sem), sőt, ha erre használják, ez a döntés kifejezetten a nietzschei perspektivizmust szándékosan átalakító értelmezésből származik. A nietzschei perspektivizmus eredetileg elsősorban kiindulópont, de végeredmény is. Az egyes perspektívák egyenrangúak, ezt a valós helyzetet azonban Nietzsche gyökeresen más meghatározásokkal látja el, mint ahogy azt a dekonstrukcióban előszeretettel értelmezik.

Nietzsche döntő lépése az *ismeretelméleti* és a *tudásszociológiai* perspektivizmus világos elválasztása. Ez teljesen hiányzik a dekonstrukciót megalapozó döntésből. Mivel ezt a különbséget nem teszik meg, ezért az összes tudásszociológiai döntés ismeretelméleti rangra emelkedik, a tudásszociológiai perspektivizmus összes megnyilvánulása filozófiai újítássá válik. Nietzsche korában még távolról sem alakult ki a tudásszociológia. Amikor tehát perspektivizmus-felfogásában Nietzsche egyszerre két innovációt hajt végre, azaz egyszerre fedezi fel az ismeretelméleti és tudásszociológiai perspektivizmust, nem lehet az ő feladata, hogy elválassza a kettőt, hiszen a szó szoros értelmében az egyik összehasonlítható pólus még nem létezik!

A tudásszociológiai perspektivizmus és az ismeretelméleti perspektivizmus közötti különbség megtétele nemcsak alapjaiban választja el egymástól e két megközelítést, hanem már önmagában is kihúzza az alapot a dekonstrukció perspektivizmus-értelmezése alól (amelyet a dekonstrukciót megalapozó három döntés egyikének nevezünk).

Az ideáltipikus dekonstrukcióban szerves hányadot kitevő perspektivizmusban nem különböztetik meg egymástól az ismeretelméleti és a tudásszociológia perspektivizmust. Emiatt azzal sem kell szembenéznünk, hogy ebben az esetben a dekonstrukció voltaképpen nem is hivatkozhatna legitim módon olyan isme-

retelméleti fordulatra, amelyet éppen a perspektivizmussal mint a dekonstrukció egyik tartalmilag meghatározó összetevőjével kapcsolnak össze.

Az ideáltipikus dekonstrukció *második* nagy döntése a hermeneutikai szempontú *félreértés*, illetve *félreértés-elmélet* felfogása. Leegyszerűsítéssel szólva ez annyit jelent, hogy a filozófiai és esztétikai szövegek értelmezése törvényszerűen a félreértés műveletein keresztül megy végbe, amiért is e folyamat végeredménye sem vezethet tökéletes értelmezéshez. Az ideáltipikus dekonstrukció itt is ugyanazt a hibát követi el, mint a perspektivizmus esetében. Betű szerinti értelemben, szó szerint értelmezi a félreértés-elméletet. A dekonstrukció szövegösszefüggésében felvonultatott félreértés-elmélet nem ritkán előzetesen elválasztja magát a megértést az értelmezés lehetséges kritériumainak általában vett elismerésétől. Így vagy úgy, előre siet rögzíteni az interszubjektív kritériumokhoz kötött értelmezés általában vett lehetetlenségét. A dekonstrukció nem vonja le a félreértés-elméletben rejlő legradikálisabb konzekvenciát, nevezetesen azt, hogy a félreértés-elmélet szélesebb körű, mint az ismeretelmélet, s ezért a félreértés-elméletnek meg kellene döntenie az ismeretelmélet pozícióit. Ebben egy meghatározó önellentmondás játssza a legfontosabb szerepet, a dekonstrukciónak egy immanens dekonstrukciója, az, hogy a félreértés gondolatának radikális végigvitele kihúzná a talajt a dekonstrukció alól is.

Ezzel azonban saját fejére idézi a nagy belső ellentmondást: bekerül a „gyenge” gondolkodásba, helyenként szemantikailag is önköltő, paradox helyzetekbe is, amikor ezt meg akarja fogalmazni, mert ennek megfogalmazása „a félreértés relativizálását” jelentené. Már ezen a ponton annak láthatjuk a dekonstrukciót, ami: a dekonstrukció tervezett káosz, kiszámított szempontnélküliség, hatalomorientált zűrzavar. A félreértés-elmélet és a perspektivizmus ugyanabba az irányba mutat. Mi több, a félreértés-elmélet hatványra emeli a perspektivizmust, a perspektivizmus ugyanezt teszi a félreértés-elmélettel. *A perspektivizmus és a félreértés-elmélet erőterei összekapcsolódnak.* Ezen erőteréi hatásában már egyáltalán nem lehet különbséget tenni, azaz egyáltalán nem lehet megkülönböztetni a két kiindulópontot egymástól. Ez az egyik oldalon a megtervezett káosz még további növekedéséhez vezet, a másik oldalon ahhoz, hogy az ezzel az eljárással folytatott vita a lehetetlenséggel válik határossá.

A dekonstrukció első két összetevője szinergikus hatást gyakorol egymásra. *A félreértés-elmélet hatványra emeli a perspektivizmust. A perspektivizmus ugyanezt teszi a félreértés-elmélettel.* Két egymással versengő, önálló elvi kiindulású elméleti törekvés a maga kihatásaiban annyira összekeveredett, hogy a gyakorlati munkában már sem az egyik, sem a másik elmélet körvonalait nem lehet felismerni. A közösen gerjesztett köd lehetetlenné teszi a szemantika legitimálását.

A harmadik pillér maga az eredeti, a szűkebb értelmű *posztmodern*. A posztmodern szerint a diskurzusok fogalmainak szemantikája egyértelműen nem legitimálható, a többértelműség ezért kimondva-kimondatlanul normává válik. A posztmodern tehát pontosan ugyanabba az irányba mutat, mint az első két összetevő.

A posztmodern a perspektivizmus és a félreértés-elmélet kettős szinergetikájának médiumában mint harmadik pillér immár nemcsak önmagát jelenti, nemcsak elmélet a szemantika legitimálhatatlanságáról, hanem immár objektív történeti realitás, korszellem, korstílus, történeti szereplő. A kettős szinergetika „megágyaz” a posztmodernnek, mint ami ennek a kiindulópontnak immár az „elmélete”. A posztmodern pusztá léte legitimál. A posztmodern jött, látott és győzött. A perspektivizmus és a félreértés-elmélet közös fogalmi terében a posztmodern szó, illetve fogalom önmagától kauzális magyarázó elvvé emelkedik. A posztmodern mint aktív korszellem és korstílus *létevel* igazolja azt, amit a perspektivizmus és a félreértés-elmélet már tőle függetlenül is művelt.

Alapvetően új viszonyok ezek a filozófiában. Botránnyá azért nem válnak, mert a társadalomnak már megszűntek azok a belső késztetései, amelyek a filozófia szemantikáját szigorú, valamilyen értelmű ismeretelméleti ellenőrzés alá vetették volna ahhoz, hogy annak téziseit elfogadhatónak találhassák. A posztmodern tehát még színre sem lépett, máris elfogadott elméletek igazolták alapjait és sugallták legitimációját.

A valóságot leginkább leképező modell tehát a következő: a dekonstrukció három, viszonylag önálló összetevőből egyesül egészgé. Ezek: a leginkább nietzschei perspektivizmus, a hermeneutikai félreértés-elmélet és maga az eredeti posztmodern, amelynek vezető tulajdonságát a differencia-logikában azonosítjuk. A többé-kevésbé egyidejű folyamatban azonban érdekes *belső* szerepmódosulások jönnek létre: a perspektivizmus és a félreértés-elmélet szinergetikája önmagában olyan, látszólag legitim elmozdulását hozza létre a filozófiai köztudatnak, amely e köztudat számára mintegy feleslegessé is teszi a posztmodern önálló önlegitimációját.

A posztmodern így *többszörös státuszra* tesz szert a végleges helyzetben, amelyet a dekonstrukcióval azonosítunk. *Egyrészt* továbbra is felismerhetően egy áramlat marad a három közül. *Másrészt* mintegy „elmélete”, megtestesülése, realizációja, sőt, bármily meglepő, *pozitív* összegzése is lesz annak a szellemi térnek, amelyet a két félelmetes kritikai kezdeményezés, a perspektivizmus és a félreértés-elmélet külön-külön is, de főleg együttes szinergetikájában már kialakított. Ezzel létrejön *harmadrészt* az a posztmodern, amelynek ugyan továbbra sem kell legitimálnia magát, profitál a két másik kezdeményezés látszólagos legitimáló erejéből, miközben e két kezdeményezés érdemileg kiesik abból a köztudatból, amelyet immár a posztmodern határoz meg.

A posztmodern mindent megmagyarázó *deus ex machina*, úgy lép színre, mint Tigris Braun, London rendőrfőnöke. A mennyekből száll le a földre, megfellebezhetetlen, kész tényekként hirdeti azokat a téziseket, amelyeket valakinek (akár éppen a posztmodernnek magának) bizonyítania kellene.

A posztmodern történelmi korszak, másrészt olyan történetfilozófiai alakzat is, amely végső *ultima ratióként* alapoz meg a dekonstrukció számára meghatározó beállítódásokat és tulajdonságokat. A posztmodern ilyen értelmű instrumentalizálása természetesen védhetetlen, jóllehet nem tudjuk eltitkolni meglepetésünket az ilyen valóban meglepő gondolati konstrukció láttán.

A dekonstrukció általunk rekonstruált konstrukciójában tehát a posztmodern immár semmiféle további magyarázatra vagy legitimációra nem szoruló pozitív elmélet, úgy profitál a perspektivizmus és a félreértés-elmélet eredményeiből (amelyek ugyan kétségtelen eredmények, de önmagukban nem teljes értékűen legitímek), hogy neki magának már semmiféle legitimációra nincs szüksége. Ez már önmagában is skandalum, hiszen itt a posztmodern, azaz a harmadik tényezőt, amely az egészet is fogja szimbolizálni, olyan filozófiai igazolás alól mentik fel, amely alól a filozófiai legjobb meggyőződése szerint nem lehet felmenteni senkit.

A posztmodern hirdeti tehát az örömhírt a kultúra leépült tekintélyéről, a filozófiai értelmezés lehetetlenségéről, az objektív értékelési támpontok nivellálódásáról, az univerzális kritériumok tekintélyének leromlásáról. A dekonstrukció szellemében megírt szövegekben újra meg újra bekövetkezik a bizonyítás teljes kiesése. Végső igazságok meghirdetése következik el, amelyek olyan végső vonatkoztatási alapok, amelyek magától értetődővé és természetessé teszik a félreértés-elmélet és a perspektivizmus eredményeit. Sűrűn búcsúztatják a nyugati metafizikát, sűrűn válnak meg a szubjektum fogalmától, nyírálják a strukturalizmus hatókörét, hirdetik és meg is valósítják a kontingenciát és az ambivalenciát. Ortodoxnak neveznek olyan fogalmakat, mint a rendszer, a determináció és az ezekhez hasonlók.

A posztmodern itt feltárt kettős státusza (megjelenik valami, ami végső hivatkozási alap, majd erről a végső hivatkozási alapról kiderül, hogy nem rendelkezik pozitív meghatározásokkal) e gondolatrendszer belső hibája, amelynek hatással kell lennie arra a dekonstruktív közgondolkodásra is, amelyet e három pilléren felépülni vélünk. Ez az elmélet, mire keresztülharcolja magát az első pilléreken, máris saját magát buktatja meg. Hogyan tudná pozitívan is jellemezni a posztmodern, azaz a harmadik pillért, amikor ez a folyamat a félreértés-elmélet és a perspektivizmus kiépítésének útján önmaga zárta el az értelmezés, a szemantika legitimálásának lehetőségét, s ezzel akár még a posztmodern legitimálásának lehetőségét is.

Bizonyos áthallások a dekonstrukcionizmus tudásszociológiai rekonstrukciója és a szemünk láttára végbemenő társadalmi folyamatok között teljességgel kike-rülhetnek.

Sütő Zoltán

A személy halála a posztmodernben

Az, hogy a posztmodern miképpen interpretálja a személy fogalmát, voltaképpen egyetlen mondatban le tudható lenne. Azonban különösen ebben a kötetben, amely éppen azért születik, mert nagyon is tekintettel van az emberi kultúra szingularitásának közeli lehetőségességre, a posztmodernre eredendően hangsúlyt kell fektetni mint olyanra, ami a filozófiában, vagy szélesebb értelemben a társadalomelméletekben, vagy legalább absztrakt korszellemként a gondolkozásban általában megelőlegezi azt a töréspontot, méghozzá az addigi gondolkozási folyamatok folytathatatlanságának töréspontját, amelyet szükségképpen nem is követhet más, mint szingularitás.¹ Ebből következően a posztmodern nemcsak a nyugati kultúrában betöltött és meghatározóvá vált szerepe miatt általában megkerülhetetlen, hanem különösen megkerülhetetlen ebben a kötetben. Megkerülhetetlen továbbá a posztmodern gondolatba nem csupán behelyezkedni, mert az sokkal többet mondhat számunkra, mint amit a dekonstrukció általában – ami soha nem pozitív állítás –, hanem ha egyáltalán értékelhető gondolati eredményre akarunk jutni a posztmodern által (is) értelmezett személy helyzetéről a szingularitásban, úgy legalább kísérletet kell tenni a posztmodern koordinációjára nála szélesebben értelmezhető filozófiai, kulturális, sőt gazdasági keretek között. Ez ma már nem lehetetlen, lévén az idő előrehaladtával kapunk némi rálátást mindarra, ami elsődlegesen mint aktuális életérzés volt képes jelentős motivációs tényezővé válni a nyugati kultúrában.

Mindenekelőtt, amennyiben Derrida életműve „posztmodern”, annyiban „posztfilozófia”. Elsődlegesen a filozófiával, a filozófiatörténettel szervül, de szándéka szerint is kívül kerül rajta, s talán elsősorban magatartás. Különös tekintettel megjelenésének korára (1960-as évek, vietnámi háború, diákmozgalmak, fogyasztói lét, drog), nem alaptalan magatartási pozíciójának összevetése a

¹ A technikai szingularitás ma használatos fogalmát az irodalom általában Vernor Vinge-hez köti, aki az ember által előállított emberfeletti intelligencia eredményét jelölte meg olyan határpontként, amelyet követően már nem az embernek kell a gépi intelligencia előállításával foglalkozni, hanem azt a gépek pozitív visszacsatolási folyamatban gyorsulva végzik, ma még elképzelhetetlen lehetőségeket teremtvé meg. (Véleményem szerint ez rendkívüli naivitású elképzelés, ami bármily sokat tud/fantáziál a gépekről, az emberi létezésből lényegében nem lát semmit.) A szingularitásnak a maga természetéből adódóan csak egyik – méghozzá nem is valószínűsíthető – kimenetele az „embernek” valami jelenleg még el sem gondolható felemelkedése (amennyiben az egyáltalán az emberé). Sok egyéb, szintén el nem gondolható partikuláris megoldás mellett viszont vaskosan nevesíthető kimenetként tartalmazza a megsemmisülés lehetőségét is.

punk mozgalommal, bár annak ösztönössége semmiképp sem állítható párhuzamba Derrida elméleti megalapozottságával. Mégis, a korban benne volt, és indokoltan volt benne a lázadás, a felforgatás, a „tiszteletre méltó ősök” örökségének demonstratív elutasítása. Az egyetlen, ami bár hiányolható, ugyanakkor nem vethető szemére az ilyen léthelyzetbe került generációnak (akár több generációnak), éppen az a tény, hogy mennyire csak azon a nyomvonalon tudták és tudják tovább folytatni a gondolkozást, amelyet a korábbi generációktól örökölték, és nem jelenik meg a felülemelkedés képessége. Minden lázadás ugyanis, s ilyen módon a lila sörény éppúgy, mint a dekonstrukció, csak a tagadásig jut el, s legyen ez részéről bármennyire is indokolt, mindenképp annak a jele, hogy még mindig és továbbra is örökségének médiuma.

Ahhoz, hogy Derrida nagyon is indokolt konfliktusát a filozófiával szélesebb perspektívába helyezzük, röviden ki kell térnünk egy érdekes jelenségre mindjárt a filozófiai gondolkozás hajnalán, nevezetesen már a görög gyökereknél. A gondolkozás helyességének magas szintű ellenőrzöttségi igénye természetszerűleg vetette föl a „látszat” kérdését, és Platón az *Allam* c. dialógus hetedik könyvében előadja a nevezetes barlang hasonlatot, amelyet ugyan elsődlegesen a „megvilágosult” elme helyzetének ábrázolására használ a „megvilágosulatlanok” között, ugyanakkor meglehetősen érzékletesen mutatja fel az értelmező tevékenység kiszolgáltatottságát a látszatnak.² Ezzel a látszat és a valóság kérdése demonstratív bent van a diskurzus terében, még akkor is, ha csak érzékletes formában, és definitíve nem feloldva sem a „látszat”, sem a „valóság” fogalmának jelentését. Azonban Platón ezzel a hasonlattal kétségtelenül elhelyezett az emberi kultúrán belül egy olyan, többé figyelmen kívül nem hagyható és mindenre kiterjeszhető értelmezési lehetőséget, amelyik miatt többé semmilyen megfogalmazásnak nem lehetséges megkerülnie saját magára vonatkozó lehetséges feltételezéseként, hogy éppen látszatban van. Különös módon azonban ez a szélsőséges, de innen nem megkerülhető logikai következmény azonban nem vált és nem válik gondolkozási gyakorlattá, s legdemonstratívabban talán éppen Arisztotelész logikájában nem, mivel Arisztotelész, mint Isten a fényt és a sötétséget, teljes önfeledtséggel választja szét az objektumot és a szubjektumot. Objektum van: punctum. Az a tény, hogy ezt mint szubjektum gondolja így, s rajta kívül akik még egyáltalán gondolkoznak, szintén mind szubjektumok, akik szubjektivitásának kiküszöbölése végett vetődik fel egyáltalán olyan szép és tiszta fogalom bevezetése, mint az objektum – nos, ez valamiért nem zavarja. Az objektum valóságosságának ilyen módon történő ködbe veszése a szubjektumon belül tehát nem válik feltűnővé, és nem zavarja a középkorban a klasszikus alapokon lassan éledő európai kultúrát sem, midőn beépül a teológiába Arisztotelész logikája, s a továbbiakban meghatározó hatást fejt ki úgy a teológiában, mint a filozófiában és a természettudományokban.

Így utólag meg lehet ugyan akadni ezen a logikai hézagon, azonban éppen így utólag nyilvánvaló, hogy az ember soha nem elsődlegesen a logikai hézagok ki-

² https://hu.wikipedia.org/wiki/Barlanghasonlat#cite_ref-3

küszöbölésére törekedett, hanem mindig csak kísérletezett a valóság modellezésével, és mindig csak annyi szellemi erőfeszítést fektetett modelljeibe, amennyivel az adott körülmények között a modell alapján működőképesnek bizonyuló rendszereket tudott konstruálni (akár szellemi, akár fizikai értelemben). A látszat és a valóság kérdése a középkor végével bezárólag nem vezetett a modellalkotás használhatósági következményeiben érzékelhető hibákhoz. A látszat valóságként való kezelése a szükséges és elégséges tűrőhatáron belül tette lehetővé a modellalkotást. Éppen ez nyilvánul meg abban a gyakorlatban, hogy a filozófia önmagát nem modellként, adott esetben nem világmodellként, hanem a valóság közvetlen értelmezési kísérleteként értelmezte. Ezért aztán a filozófia sem kerülhette el azt a sorsot, amely általában az embernek kijutott az euroatlanti kultúrtörténetben, úgy és amennyiben az ember általában úgy tekintett önmagára, mint aki látja a valóságot – azaz éppen saját valóságában van benne.

Ebben a vonatkozásban a nyilvános kultúrtörténeten, szellemtörténeten, eszmetörténeten, sőt, tudománytörténeten végigfut egy szál, még hozzá egy tagadhatatlanul keserű szál: ez az ember kiszorulása saját éncentrumából. Itt szokás pl. emlegetni első nagy megrázkódtatásként a geocentrikus világmép kényszerű feladását, midőn tudomásul kellett vennünk, hogy nem létezik a teremtésnek az a centruma, amelybe mi – mármint az ember – beleképzeljük magunkat. A lista elemeként – teljességére nem törekedve – említhető Freud a pszichoanalízissel, kiderítvén, hogy a „lélek” nem is oly világos és egyszerű képlet, s megbújnak benne titokzatos és kezelhetetlen belső készletetek, amelyeknek nem feltétlen vagyunk urai. Azután megjelent a modern fizika, amely elvette tőlünk még a tér- és időérzékelésünkbe vetett hitet is, s mélyebb elemzés nélkül is nyilvánvalóan ma itt vagyunk egy koordinálatlan világegyetem koordinálatlan pontján, a módszeres, tudományos alapokra helyezett kultúránk következtében sokkal kevesebb határozott fogalomalkotási lehetőséggel önmagunkról, az emberről, mint valaha is a világtörténelemben.

Nos, a posztmodernben megjelenő dekonstrukciót mint elsődlegesen nyelvi vagy irodalomtudományi módszert értelmezve újabb olyan erős koncepciót fedezhetünk fel, mely meglepetve talál rá az 1960-as években a kultúrát még mindig rejtetten uraló emberi éncentrumra, és a dolog természetes következményeként elméleti lehetőségeket keres a jelenség leleplezésére.

Ahhoz, hogy a posztmodern – jelesül Derrida – nagyon is megalapozott és tudományos igényességgel kidolgozott koncepcióját megfelelően elhelyezhessük az emberi szellem decentralizációs pozícióváltásainak sorában, egyrészt szükséges visszafelé és előrefelé egyaránt nála messzebb tekintenünk, másrészt saját dolgunk megkönnyítése érdekében érdemes legalább ennek a dolgozatnak a keretei között egy fogalmat bevezetni. Ez a „tudattalan abszolutizálás”. Nem egy nehéz fogalomról van szó, még hozzá úgy széles társadalmi értelemben, mint konkrét személy tudatára vonatkoztatva célszerű felvetni azzal a könnyítéssel, hogy a megfelelő tartalommal feltöltéshez nincs szükség a „tudat” fogalmának definitív tisztázására, ugyanakkor az „abszolút” fogalma igényel némi körüljárást.

A „tudattalant” itt nem a tudat belső korlátozottsága/képessége miatt említjük, hanem éppen külső körülmények következményeként, vagyis mi, mintegy kívülről, éppen abban a vonatkozásban rendelünk össze valamely tudatot valamely „tárggyal”, hogy ugyanis a tudatnak éppen azért nincs tudomása az adott tárgyról, mert arról semmiféle inger, jel vagy következtetési lehetőség a tudat számára nem állt rendelkezésre, s ilyen információ hiányában a tudatban tudomás az adott tárgyról semmiféleképpen nem keletkezhet(ett). Igen, arról a trivialitásról van szó, hogy amiről a tudatnak nincs tudomása, az a tudat számára nincs.

A fogalom másik összetevője az „abszolút” (illetve az abszolutizálás) annál is inkább igényeli a használat pontosabb meghatározását, mert érdemes az „objektív” fogalmával együtt vizsgálni, lévén éppen jelentésük eltérése hordoz a továbbiakra nézve következményeket.

Nos, az imént már belefutottunk Arisztotelésznel az objektum/szobjektum problematikába, s nem lehetett jól kijönni belőle. Mindenesetre a szobjektum bizonyosan azért lett megkülönböztetve, mert nem objektív, s ha nem objektív, miként beszélhetne objektumról? Illetőleg beszélhet róla, csak éppen nem mint megtapasztalás, hanem mint feltételezés, vagy másképpen fogalmazva: modell. Ebben az értelemben tehát az objektum az ember számára nem konkrét. Ezzel szemben az „abszolút” fogalma konkrét és konkrétsága logikailag igazolható. Abszolút az, ami meghaladhatatlan. Azt tehát, hogy valami objektív, a szobjektum nem állíthatja. Azonban azt, hogy valami abszolút, az egyrészt létezhet, másrészt, ha létezik, belátható, megtapasztalható.

Vegyük a következő állítást: *olyan, hogy valami abszolút, nem létezik*. Ennek az állításnak két értékelése lehetséges (igaz/hamis), azonban elegendő csak az igaz értékeléssel foglalkozni:

Tehát az állítás első közelítésben igaznak tűnik, vagyis nem létezik semmi, ami abszolút lenne. Ez esetben viszont ez éppen abszolút állítás, hiszen abszolút kizárja annak a lehetőségét, hogy bármi abszolút lehessen. Tehát máris találtunk egy állítást, ami abszolút, vagyis az állítás hamisnak bizonyult, vagyis a „meghaladhatatlanság” a létezők körében konkrét, és a fogalom konkrétan használható.

Továbbmenve, amennyiben a tudat valamit vagy valamely értelmezési kört abszolutizál, úgy azt nem tartja meghaladhatónak, illetve nem gondol semmire, ami az értelmezési körén kívül egyáltalán lehetne. A „tudattalan abszolutizálás” tehát a tudatnak azt az önfelelt állapotát értjük, amikor pl. explicit ismerethiány miatt a tudatban nem jelenik meg valami, ami egyébként megjelenhetne, illetve a tudat mintegy abszolútként kezeli saját ismereti állapotát, vagyis a tudat úgy tudja, hogy tudja, mi az, ami van, tudja, hogy mi a valóság, jóllehet külső pozícióból pontosan látható, hogy a tudat téved.³

³ Leghétköznapi módon gyermekek esetében lehet megfigyelni a saját értelmezés abszolutizálásából származó irracionális feszültségeket, különösen, ha a gyermek az életkora miatt alkalmatlan az esetlegesen még rendelkezésre is álló ismeretek felvételére. Másik eklatáns előfordulás a stratégia eszköztárának alapjaihoz tartozik, miszerint nyert ügye van annak, aki az ellenfél ismeretbázisát képes vele az abszolutizálási szintig bizonyos módon láttatni.

A „tudattalan abszolutizálás” – mondhatni – mióta ember az ember olyan hétköznapi jelenség, amelynek egy személy életében lehettek bármikor akár tragikus következményei is, viszont a kultúra átfogó szintjén nem volt detektálható szerepe. Nem volt, egészen addig, ameddig meg nem kezdődött a kultúrában az embernek az éncentrumából való kiszorulása. Az első nagy kultúrsokkban éppen ez a jelenség tárult fel teljes tragikus súlyában. Az embernek azzal kellett szembeülnie, hogy a látszat bűvöletében él. Úgy tűnt, hogy az van, amit lát, vagyis a Föld sík felület, amelyet gyönyörű kristálygömbbe beágyazódva körülragyognak a csillagok. Persze, voltak azért árulkodó jelek, de ezekbe csak kivételezett személyek botlottak bele, és sok mindennek kellett történnie, mire tarthatatlanná vált ez az elgondolás. És mikor tarthatatlanná vált, egyszerre kiderült, hogy korábban az ember nem rosszindulatból ugyan, még csak nem is butaságból, mégis, mintegy naiv jóhiszemben abszolútként kezelt egy látványt, amely néhány ügyes távcső perspektívájában meg a Magellán hajója által felvert tajték nyomán, íme, egyszerre összeomlott.

Az ember éncentrumból való kiszorulásának minden mozzanatánál a kultúrsokk ugyanaz: volt valami, amit evidensen valóságnak hittünk, és kiderült, hogy nem más, mint látszat.

Van ezekben a mára szinte megszokásig ismétlődő kultúrsokkokban egy tényező, amely egyre makacsabban tolszkodik előre, szemben az elméleti fizika vagy éppen a genetika minden fantáziát túllicitáló híreivel, amelyek már meglepetést nemigen okoznak. Ez a „nemtudásnak” mint tényezőnek az egyre nyilvánvalóbb és egyre nyomasztóbb súlya. A nemtudás az, ami dominálja a látszatot, és a kultúrsokkot követően félelmetesnek bizonyul az a naivitás, az az önfeledtség, az a tudattalanság, amellyel abszolútként jelenik meg az ember számára az, ami azután pillanatok alatt átértelmeződik. A kultúrában a jelenség sokadik megtapasztalását követően nyilvánvalónak kell lennie, hogy vége az önfeledtség lehetőségének, és ezután már mindig látszatként kell értelmeznünk azt a világgépet, amelyben éppen stabilnak gondoljuk magunkat, mivel minden centrifugális tudati elmozdulásban egy viszonylag csekély ismereti elem, vagy akár csak a szemlélet egy módosult perspektívája is járhat olyan következménnyel, amely után teljesen másik világban találjuk magunkat. Eltűnt a környezetünkől az, amit Arisztotelész oly önfeledten objektumnak nevezett, s maradtak Plátón barlangjának árnyai, maradt a tudata annak, hogy az, amit látni vélünk, saját elménk konstrukciója, modell, amelynek próbája elkerülhetetlen, s ha megbukik egy jobban csiszolt lencse fénytörésén vagy egy részecskegyorsító elektroncsapdáján, pillanatok alatt látszatnak bizonyulhat az a világ, amelyben élni láttuk és értelmeztük önmagunkat.

A tudás és a nemtudás jelentősége átsúlyozódott. A valóság fogalma nem egyéb tudattalan abszolutizálásnál, ameddig nem tudható, hogy miféle világot kell elképzelnünk ahelyett, amit most látunk, akkor, ha világozássá válik az, amit nem tudunk.

Derrida konfliktusa a filozófiával a fő művének tartott *Grammatológia* c. könyvében önmaga által világosan feltárt és egyértelműsített, jóllehet szövegfor-

málási módszere a dekonstrukció koncepciójának megfelelően nemlineáris, nem centrális, hanem ciklikus, körkörösen visszatérő, ilyen módon ismétlődő, jóllehet az artikulált tartalmak röviden összefoglalhatók. A következő részlet sokat elmond a motivációról (23. oldal):

„Jel és istenség egyazon helyen és időben született meg. A jel korszaka lényegében teologikus. Lehetséges, hogy soha nem ér véget. Történelmi lezárulása azonban már kirajzolódott.”

Korszakváltásról van szó, amit Derrida – ténylegesen ő – beazonosított, és ezt nem jókedvűből tette. Elkezdett valamit érzékelni, valamit, ami egyre kellemetlenebb akadályozó tényezőnek bizonyult munkája tárgyának értelmezésében. A filozófia évezredek alapozású fogalomrendszere egyre alkalmatlanabbnak bizonyult a jelenkori létezés artikulációjához.

Egy másik idézet pontosan megmutatja a feszültség forrását (18. oldal):

„Ha a kibernetika képes is lesz arra, hogy az összes metafizikai fogalomnak kitegye a szűrét – a lélek, az élet, az érték, a választás, az emlékezet fogalmait is beleértve –, amelyek ez idáig arra szolgáltak, hogy szembeállítsák a gépet és az embert, akkor is meg kell őriznie az írás, a nyom, a gramma vagy a graféma fogalmát mindaddig, amíg saját történelmi-metafizikai beágyazottsága felszínre nem kerül.”

Ebben a mondatban nincs finomkodás, ez nyílt hadüzenet. Ebben a mondatban egymással szembeállítja azt a metafizikai problematikát, amely az embert az ókortól a középkorig lekötötte, az általa jelenkorinak tartott problematikával, mivel ezeknek szerinte nem sok közük van egymáshoz. A „lélek, az élet, az érték, a választás, az emlékezet” fogalma csak arra alkalmas, hogy szembeállítsa a gépet és az embert, s a kibernetikától várja, hogy megszabadítsa a nyelvet fogalomkészletének az ókortól átöröklött rejtett metafizikai tematizáltságától.

Ha figyelembe vesszük, hogy a könyv eredetije 1967-ben jelent meg, amikor a „kibernetika” jelentette azt, ami akár technológiai, akár technikai értelemben csúcsként volt felfogható, úgy bizonyára ez a megfogalmazás napjaink transzhumanista köreinek kiáltványában is előkelő helyet foglalhatna el.

Függetlenül attól, hogy egyetértünk-e vele, helyzetét, motivációját mindenestre értjük. Ezt az értést azonban érdemes kiterjeszteni a nyilvánvalóvá vált indulati íven túl egy absztraktabb szintre, megtalálva a konkrétumban a jelenséget, mégpedig éppen azt a jelenséget, amelyet feljebb a „tudattalan abszolutizálás” fogalmával vezettünk be. Látni kell, hogy lényegesen elvontabb, lényegében tisztán szellemi térben ugyanaz történt, ami a fizikai látszat terén Kopernikusszal, Galileivel vagy akár Newtonnal – utóbbival ugyan már nem inkvizíciós fenyegetettségben, hanem csak a relativitáselmélet által partikuláris megoldásként a margóra helyezvén. Ennek megfelelően esetünkben nem mérések lebonyolításának technikai feltételei változtak meg, nem pontosabb műszerek jutottak a kutató kézbe, viszont a Föld kereke nagyot fordulván a természet erőinek időközben már nem oly kitett ember szellemi fókusza terelődött át a lét értelmének csak absztrakt módon felvethető vizsgálatáról a lét realizációjának konkréttrá váló lehetőségeire. Derridát nem a létezés beágyazó szellemi horizont érdekelt, hanem a

tudománynak azok a technikai leképeződései, amelyek számára itt és most a létezésbe való behatolás konkrét ígérletét hordozzák. Márpedig ebben a nyelv, a gondolatok kifejezésére alkalmas egyetlen eszköz az évezredekkel előbb beleprogramozott metafizikai szemlélet miatt akadályozó tényezővé vált. Méghozzá a nyelv akadályozó jellege két vonatkozásban is felmerül. Egyrészt már nem életszerűek, nem is feltétlen érthetőek a filozófia központi tárgyaként megmaradt fogalmak, sőt már nem is feltétlen lehet visszafejteni, hogy ezek alatt a fogalmak alatt mit értettek azok, akik valaha a filozófia központi tárgyává tették. Másrészt ezek a fogalmak nem alkalmasak az ember jelenkori létezési problematikájának kifejezésére. A létezés ugyanúgy kifordult az ókori bölcsék istennel folytatott polémiája alól, mint ahogy Kopernikusz elméjében a Föld kifordult az univerzum centrumából, és Nap körüli pályára állt. Platón és Arisztotelész állócsillagai lehullottak a kristálygömből a Földre, és Derrida becsapódási helyeiket már pásztázó elektronsugarakkal sem találta.

Amire voltaképpen Derrida rájött, az nagyon egyszerű dolog: a fogalmak mint nyelvi elemek nem feleltethetők meg örök, változatlan, változhatatlan tartalmaknak.

A posztmodern „találmányából” visszanézve arról ugyan nincs szó, mintha az emberiség időközben megoldotta volna azt a problematikát, amely az ókor bölcséletét foglalkoztatta, azonban a posztmodern részben már nem is érti az ókor problematikáját, részben pedig nem is érdekli.

A posztmodernnél szélesebbre választott vizsgálati perspektívánkban érdekes kép tárul a szemünk elé. Mégpedig éppen azért, mert bár a posztmodern gondolat kétségtelenül rátalál a filozófia arkhimédészi pontjára, ez esetünkben nem is annyira azért érdekes, mint amiért Derrida annak találta, hanem sokkal inkább azért, amit elárul általában az emberi gondolkozásról, méghozzá annak a látszat és a valóság határmezsgyéjén megnyilvánuló természetéről, amely évezredek alatt jottányit sem változott – nemkülönben Derridánál sem és a posztmodernben sem. Ezek az alapvetően konzervatívnak nevezhető tényezők nyilvánvalóan a tudat mindenkor helyzetéből következnek, és a tudatnak abból a kényelmi késztetéséből, hogy a reflexek szintjén azt és éppen azt tekintse annak „ami van”, amiről éppen és összességében tud. (Nyilvánvalóan a tudatnak rendkívül kényelmetlen lenne állandóan figyelmeztetni magát arra a tényre, hogy nem tud mindenről, következésképpen az, „ami van”, nem azonos azzal, amiről éppen tud.) Ebből következik az emberi értelem alapállásának néhány egyszerűen meghatározható, folyamatosan jelen lévő, rejtett koncepciója:

1. Az ember abból a koncepcióból folytatja létezési gyakorlatát, hogy amit „lát”, az a valóság. Ez többszörösen hamis prekoncepció:

- Az ember nem látja és nem láthatja a valóságot, mert az ember számára nem létezik a valóság közvetlen hozzáférési lehetősége, hanem csak a hozzá befutó ingerek alapján képződő ingerületek értelmezési lehetősége, következésképpen az, amit az ember „lát” vagy látni vél, nem egyéb, mint az ingerületek értelmezéséből konstruált leképezés, modell, amely az adott

helyzetben az ingerekre kielégítő pontosságú válaszreakciókra ad lehetőséget az életfunkciók fenntartásához vagy az ember egyéb, belső koncepciójának gyakorlásához.

- Az ember nem értelmez minden befutó ingert, hanem csak azokat, amelyek létezési koncepciójához fontosak.
- Az emberhez nem fut be totális inger a létezők összességéről.
- A fentiek miatt az értelmi tevékenység nem fogható fel másként, csak folyamatos modellezési kísérletként, mely modellek jó esetben adott és aktuálissá vált létezési problematikák szempontjából a létezési koncepció fenntartásához szükséges tűréshatáron belüli pontossággal bizonyulnak megbízhatónak. Az értelmezésben ilyen módon létrejövő modellek összességének a valóság totalitásához való viszonyáról a tudatnak nincs semmilyen információja. Következésképpen nem vethető fel, hogy az ember „a valóságot látja”.

2. Az ember értelmezési, és ezen belül önértelmezési tevékenysége egy kultúrán belül, az adott kultúrával kölcsönhatásban, nyelvi kommunikációban valósul meg. Ez azt a tudattalan, nem ellenőrzött, rejtett koncepciót eredményezi, mintha a gondolkodás, amely sajátágos, de nem kizárólagos emberi tevékenység, nyelv által valósulna meg. A tudatban lényegileg és formálisan beazonosítódik a nyelvhasználat és a gondolkodás, ami közönséges tévedés.⁴ E tévedés nem csupán azért nyilvánvaló, mert ismerjük a gondolkodásnak olyan formációit is, amelyeknek semmi közük a nyelvhez, illetve nem csupán azért, mert látjuk pl. gondolkodni azt a gyermeket is, aki még nincs birtokában a nyelvnek, de *ad absurdum* ez az explicite oly kevésbé felszínre kerülő téves koncepciója az embernek saját magáról éppen azzal van összefüggésben, hogy mily kevésbé képes az ember saját figyelmét saját gondolkodására fordítani, s fölötte ellenőrzést gyakorolni. A gondolatok, melyek komplexitása a nyelvi lehetőségekhez képest azonnal nyilvánvalóvá válik, ha összetett érzelmi állapotokat kell kifejezni, vagy olyan tartalmak kerülnek előtérbe, amelyeket már csak a poézis eszközeivel, vagyis nyelven túli eszközök felhasználásával lehetséges közvetíteni, feledésbe merülnek a folytonos létezési gyakorlatban, ahol a nyelv praktikussága kétségtelen és pótolhatatlan, s azt a látszatot eredményezi, mintha a kimondott szó azonos lenne a gondolattal.

3. Az embernek – beleszületvén egy kultúrába, következőképp ennek a kultúrának a levegőjét szívva magába első pillanatától kezdődően, s növekedvén egyre több dologra rálátván, ugyanakkor a dolgokra való rálátással együtt azok nevét, illetve a nevek közötti összefüggéseket is megértvén – kétségtelenül kézenfekvő módon támadhat az a benyomása, mintha az, aminek látására a kultúrán belül képessé vált, éppen az lenne, ami egyáltalán van, és ami egyáltalán van, az a nevével együtt

⁴ Ez az állítás nem keverendő össze Noam Chomsky nyelvtudományi elméletével, jóllehet Chomsky kétségtelenül jelentős lépést tett a nyelvhasználat és a gondolkodás kategorikus megkülönböztetésének terén.

lenne éppen az, ami. Kissé metaforikusabban fogalmazva úgy tűnhet, mintha Isten mindjárt mindent a nevével együtt teremtett volna.⁵ Ehhez a spontán és naiv elgondoláshoz képest a megvalósuló gyakorlat egészen más. Az elme bekerülve a földi környezetbe azonnal és hallatlan intenzitással megkezdí az ingerületek értelmezésével az ilyen módon vele közlődő világ modellezését, mely folyamatban a modellek egyre differenciáltabb konstrukcióinak alkotásában éppen a különbségek felfedezése, vagyis a differenciálatlan egészen belül a megkülönböztetés aktusa minden rögzített vagy kvázi rögzített fogalom alapja. (Itt két dologra érdemes figyelni, mégpedig hogy ennek a fogalomképzési szintnek semmi köze a nyelvhez, valamint hogy itt megjelenik a megkülönböztetés [differencia] fogalma, amely különös jelentőséget kap Derrida némi nyelvi leleménnyel alkotott és a „kereszt-ségben” a „différance” nevet kapott fogalmának reflexiójában.) A lényeg, hogy a fogalomalkotás nem nyelvi meghatározottságú, hanem a személy tudatának mélyén zajló folyamat, s a fogalmakat éppenséggel és alapvetően csak utóbb címkézik fel jelekkel, mely jelek lehetnek praktikusán verbálisak is és grafikusak is, jóllehet egy kultúra jelhasználási gyakorlata (a nyelv) visszahat a személy fogalomalkotására és fogalomhasználatára. Mindazonáltal a jel mögött a fogalom belső tartalma maga a személy megtapasztalási aktusa, amelyben a megkülönböztetés megtörtént, következésképpen minden fogalom személyes, és két személy fogalomértelmezése semmiképp sem azonos, akkor sem, ha a kultúrában lehetőség nyílik, sőt kényszerűen célszerű a fogalmi tartalmak konvergenciájának megvalósulnia.

Arisztotelész a *Herméneutika* c. írásában a következőket fogalmazza meg: „Amik a beszédben elhangzanak, lelki tartalmak jelei, amiket pedig leírunk, a beszédben elhangzottak jelei. És mint ahogy nem mindenkinek az írása azonos, úgy a beszéde sem. Viszont a lelki tartalmak, melyeknek ezek közvetlenül jelei, mindenkinél ugyanazok; s azok a dolgok, amelyekről e tartalmak képet adnak, szintén ugyanazok.” Jellemzően, a Wikipedia *Mentális nyelv* megnevezésű szócikkében ez a ma is tudományosnak tekintett vélekedés olvasható: „Arisztotelész volt az első gondolkodó, aki a mentális nyelvre vonatkozóan maradandó és hosszú távon is (vitalapként egészen máig) ható gondolatokat fogalmazott meg [...]”

Láthatóan, ez éppen az a tévedés, a nyelvhez fűzött olyan illúzió, amelynek próbája éppen Derrida kutató szemei előtt bukott el, s bizonyult a nyelv fogalmának tudattalanul abszolutizált értelmezésének.

⁵ A Biblia szemléletét jól demonstrálja mindjárt a Teremtés könyve, ahol éppen a teremtés aktusában történik meg a teremtmények összerendelése azok nevével, méghozzá részben közvetlenül Isten által, részben ezt a feladatot Isten áthárítja az emberre: Mózes I. 1:3–8. *És monda Isten: Legyen világosság: és lön világosság. / És látá Isten, hogy jó a világosság; és elválasztá Isten a világosságot a setétségtől. / És nevezé Isten a világosságot nappalnak, és a setétséget nevezé éjszakának: és lön este és lön reggel, első nap. / És monda Isten: Legyen mennyezet a víz között, amely elválassza a vizeket a vizektől. / Teremté tehát Isten a mennyezetet, és elválasztá a mennyezet alatt való vizeket, a mennyezet felett való vizektől. És úgy lön. / És nevezé Isten a mennyezetet égnek: és lön este, és lön reggel, második nap. Mózes I. 2:19. És formált vala az Úr Isten a földből mindenféle mezei vadat, és mindenféle égi madarat, és elvivé az emberhez, hogy lássa, minek nevezze azokat; mert amely nevet adott az ember az élő állatnak, az annak neve.*

A fentiekben a valóságról, a gondolkozásról, a fogalomalkotásról és a nyelvről vázolt keretrendszerben világossá, egyértelművé és könnyen kezelhetővé válik Derrida problémája. Derrida agresszióként élte meg az ókori metafizika nyelvi tematizációját, holott napnál világosabb volt számára, hogy az a tematika, amelyet az ezeréves bölceletek tudattalanul abszolutizálva, örök tartalmakként, örök problémákként, az emberiség örök feladványaként olyan jelrendszerrel közvetítenek, melyet szintén csakis örökként gondolnak el, és ezáltal örökként gondoltatnak el az utókorral, gyakorlatilag nem létezik. És Derrida fellázadt. Abba kötött bele, amibe legkézenfekvőbb volt belekötnie, méghozzá egyrészt a jelek mesterségesen hierarchizált viszonyába, lévén a metafizika hangsúlyozott szerepet rendelt a fogalmak hangokkal megvalósított jelölésével szemben az írásjeleknek, másrészt felhasználta azt a már más kutatók eredményeiben is nyilvánvalóvá vált tényt, hogy a nyelvi jelek jelentése nem tekinthető sem öröknek, sem állandónak, de még egy kultúra meghatározott időpontjában a különböző személyek számára sem azonosnak. Nagy elvi felfedezéseket nem tett, sőt, a nyelvet mint a gondolkozásnak a nyelvben történő megvalósulását ugyanolyan abszolutizálva megtartotta, mint évezredekre visszamenően sorolható, gondolkozó elődei. Sőt, éppen ezért fordult fokozottabban a nyelv felé, ezért látta fontosnak kidolgozni olyan módszert, mely a nyelv centralizálhatatlan fogalmi felépítettségét megfelelően demonstrálni képes, és ezért fordította meg a metafizika definitív állásfoglalását a létezés és a nyelv viszonyában – saját gondolatmenetéhez következetesen –, az értelmes emberi létezést a nyelvből konstituálva. Ennek a fordított alapállásnak azután van néhány meghatározó következménye a posztmodernre általában, és konkrétan arra a módszertanra is, amely a posztmodern nyomán érvényesült úgy az irodalomtudományban, mint a nyelvészetben, egészen a jogig bezárólag. A koncepció lényegét a „dekonstrukció” kifejezéssel szokás jelölni, amely csak részben az, mint amire első pillantásra a szó enged következtetni. Ugyanis mint valamennyire a konstrukció ellentéte azért mégsem kifejezetten rombol, hanem csak arra törekszik, hogy a konstruktivista értelmező centrum magabiztosságát megszüntesse. Eredendően a szövegek többféle olvashatóságát, az olvasatok egyenértékűségét, az olvasatok között lehetséges preferenciák tagadását célozza. Ilyenformán Derrida is vállalkozik hosszadalmas szövegelemzésekre, értelmezés-verziók kidolgozására és bemutatására, s általánosságban annak a demonstrációjára, hogy a textus nem eredendően lineáris és egyértelmű olvasat – amint azt a szubjektum önazonosságába vetett hit következtében még a modernitás tételezte –, hanem olyan szövedék, melyben párhuzamosan más személyek más olvasatai, esetleg azonos személyek más helyzetéből fakadó más olvasatai futnak.

Ez a koncepció természetszerűleg feszítette szét a hagyományos értelemben vett művek – legyenek bár tudományos vagy akár művészeti alkotások – kereteit, sokkal inkább reprezentációra törekedve, mint koherens, értelmezhető tartalom közvetítését szem előtt tartva. Sokkal inkább volt cél a meghaladott formák tarthatatlanságának bemutatása – lévén dekonstrukció –, mint bármilyen azonosítható konstrukció létrehozása, annál is inkább, mert a centrális gondolati

erőtér tagadása mellett értelmezhető konstrukció alkotása egyébként is lényegében lehetetlen.

Derrida a dekonstrukcióban két nevesített eszközt vett használatba, az egyik a *différance* (magyar fordításban: elkülönböződés), a másik a *suppléer* (kiegészítés). Előbbi az olvasatok verzióinak bemutatását szolgálta, sokszor egymással paradox viszonyrendszerben teremtve a tárgy verzióit. Utóbbi valamely értelmezéslehetőség kiterjesztését, specifikáló kifejezésekkel ellátva és megtoldva egy szövegben a kiindulópontként kezelhető fogalomkészletet.

A posztmodernben a szöveg válik minden vonatkozásban a kultúra hordozójává, sőt a szöveg konstituálja nemcsak a kultúrát, hanem magát az embert, a szöveg által konstruálódik a személy, s mint olyan megszűnik az önazonosság, hiszen a szövegben konstruálódó személynek éppúgy meghatározatlan számú „olvasata” van, következésképp eltűnőfélben vannak a dolgokat elválasztó kontúrok, és megkezdődik a világ feloldódása az esetlegességben. A posztmodern tehát – önmagához hűen – gond nélkül dekonstruálja a személyt is, s ugyanúgy nem zavarja, ha a személy a Coca-Cola foszforsavtartalmában válik oldékonná, mintha gépi reprezentációban süllyed el. Sőt, amint a személyt eleve a szövegből konstruálódva látja, bizonyára még elégedettebb lenne, ha már nem is a szöveg, hanem valamilyen gép konstruálná kísérletező kedvében.

Nem tisztünk a posztmodernről bármiféle kritika tárgyává tenni, és erre talán szükség sincs, hiszen oly nyilvánvalósággal dekonstruálja a posztmodern önmagát. Mindazonáltal ámulva nézzük, hogy minden irracionálisával együtt, vagy éppen azért miképp jelenik meg egyre inkább a létezés minden bugyrát elurálva a posztmodern működés, mindent dekonstruálva: a kultúrát, az intézményeket, a gazdaságot, a társadalmi érintkezési felületeket, a kommunikációt. Fénykébe-
leken át terjed, mint a pestis, és a ráció költözik át a gépekbe.

Felhasznált irodalom

- Arisztotelész: *Herméneutika*. 16a 3–8. Szabadbolcsészet. Középkori filozófia. 4. Szemantika, Logika I. Net. http://mmi.elte.hu/szabadbolcseszet/mmi.elte.hu/szabadbolcseszet/index0f71.html?option=com_tanelem&cid_tanelem=988&tip=0
- Biblia: A Teremtés könyve.*
- Chomsky, Noam: *Miféle teremtmények vagyunk?* Ford. Kisantal Tamás. Budapest, Kossuth, 2018.
- Derrida, Jacques: *Grammatológia*. Ford. Marsó Paula. Budapest, Typotext Kiadó, 2014.
- Platón barlanghasonlata*. https://hu.wikipedia.org/wiki/Barlanghasonlat#cite_ref-3
- Vinge, Vernor: „The Coming Technological Singularity: How to Survive in the Post-Human Era”. *Whole Earth Review*, Winter 1993.

Sütő Zoltán

Gép és ember viszonyának szemléleti kérdései

Bevezetés

Egy kultúra fogalomkészlete az ember társadalmi szinten értelmezhető létezési problematikájára¹ irányul. A létezés feltételrendszere azonban éppen a létezési problematika által kiváltott megoldási aktivitások miatt folyamatosan változik, s ez maga után vonja a fogalomkészlet, illetve a fogalmak értelmezésének változását, jóllehet az ilyen változás határozott detektálása csak nagyobb történelmi léptékben lehetséges. Ebben a vonatkozásban az Egyiptomból fennmaradt és megfejtettnek tekintett írások értelmezése a mai fogalomkészlettel csak rendkívül hézagosan lehetséges, míg a keresztény középkor szellemi alkotásait a megfelelő műveltségi alapok birtokában viszonylag jó hatásokkal értelmezhetőnek tekinthetjük. Azonban már ebben az időtávlatban is korlátozó feltételként megjelenik a megfelelő műveltségi alap birtoklása, ami felhívja a figyelmet arra a tényre, hogy ha nem is határozott cezúrával, de a középkor létezési problematikájához képest a jelenkor létezési problematikája jelentős változáson ment át, s ennek megfelelően a két kor fogalomkészletében a morfológiai egyezések esetenként lényegi tartalmi, értelmezési eltéréseket takarhatnak. Ráadásul ezek az értelmezési eltérések a kultúra jelen állapotában nem feltétlen tudatosan detektáltak, különösképpen az eltérések okai nem feltártak, ami szisztematikus kifejtések esetében értelemzavarhoz vezethet. Fokozottan indokolt ilyen zavar lehetőségének feltételezése olyan elvont fogalom esetében, mint a „személy”, mely adott létproblematika által motivált bonyolult fogalomrendszeren belül az ember absztrakt önképét jelöli, vagyis esszenciálisan azt, amivel az ember megkülönbözteti magát a személytelentől, azaz a tárgyítól és a nem személyes biológiaiától (növény, állat), illetve mélyebb differenciáltsági szín-

¹ Létezési problematika alatt adott kultúrában árnyalt és összetett motívumrendszert értünk, amelynek nem feltétlen minden eleme tudatos akár az egyénben, akár a kultúrában. Meghatározó összetevői lehetnek egzisztenciális problémák, mint a természeti erőknél való kiszolgáltatottság, illetve a részben ezekre reflektáló identifikációs motívumok, melyek akár kiindulópontjaikat, akár végpontjaikat tekintve is ágyazódhatnak metafizikai bázisba. Az egzisztenciális meghatározottság inspirációi elsődlegesen az egzisztenciális veszélyeztetettségéből következhetnek, és kevésbé hangsúlyosak a meleg éghajlati öveken. Mindazonáltal, pl. a közép-amerikai prekolumbiánus kultúrák vonatkozásában sokkal inkább tűnik indokoltnak transzcendens identifikációs okokban gondolkodni, mint közvetlen egzisztenciális fenyegetettségben, ami jól mutatja azt a tág értelmezési tartományt, amelyet ilyenformán a legegyszerűbb praktikumtól az absztrakt metafizikáig terjedve az ember létezési gyökérmotívuma magába foglalhat.

ten a másik személytől. Európában az ember önképének szemléleti keretét a középkorban a vallások – meghatározóan a kereszténység – jelentette, az újkortól viszont fokozatosan teret nyerve a tudomány. Amennyiben célunk a mesterséges intelligenciához képest koordinálni a „személy” fogalmat, nem kihagyható lépés az értelmezési zavarok elkerülése végett olyan szélesebb tudati perspektívát megnyitni, amelyik képes magába foglalni úgy a középkor, mint az újkor ütemesen átalakuló szemléleti rendjét. Ehhez annál a durva felosztásnál, mint a szokásos vallás-idealizmus kontra tudomány-materializmus párosítások, mindenképpen absztraktabb kategóriákat kell választani. Ugyanakkor a kötet tartalmi egyensúlyi feltételeit figyelembe véve nincs mód ennek a kérdéskörnek a maradéktalan elemzésére, s meg kell elégednünk néhány peremfeltétel levezetés nélküli közlésével, azzal, hogy az így adódó logikai hiányok más alkalommal kielégítően pótolhatók.

1. A megfelelően tágra nyitott értelmezési keret gondolati peremfeltételei

- Az emberi elme számára a szemléletnek nincs egyéb tárgya, mint az ön-maga által konstruált modell.
- Az elme az ingerületek alapján konstruál modellt, melyben értelmezi az ingerületeket, döntéseket hoz, aktivitásokat fejt ki, a hatásokban mint visszacsatolásokban ellenőrzi, illetve szükség esetén korrigálja, esetleg elveti a maga konstruálta modellt.
- A modell komplexitása megfelel az ismeret komplexitásának. A „fogalom” elemi modell. A fogalomrendszer világmodell. A fogalomrendszer a kultúra világmodellje, mely leképezi az adott kultúra tudati és cselekvésterét.
- Az a világmodell magasabb rendű, amelyik a benne önmagát értelmező ember számára komplexebb cselekvéstér megnyitásának potenciálját hordozza.

2. Az értelmezési kereten belüli világmodellek² különböző logikája

- Az Egészből származtatott Rész (fölről lefelé épített világmodell: Isten teremti a világot).

² Amennyiben a gondolkodás érvényességével kapcsolatban szeretnénk érvényes következtetésekre jutni, úgy megkerülhetetlen gondolkodásunknak a gondolkozásra irányítása. Elsődleges fontosságú felmérni a gondolkodás működési törvényszerűségeit és azok következményeit. A gondolkodás működésének megértése egyszerű tapasztalati úton történik, és meghatározó peremfeltételt jelent a lehetségesen érvényes gondolatoknak. Az itt leírt peremfeltételek kizárják mindazon gondolati pályák érvényességét, melyek abból az általában öntudatlan előfeltételezésből indulnak ki, mintha az emberi elme számára a valóság közvetlen megtapasztalása lehetséges lenne. Mivel ez a lehetőség a gondolkodás működésének törvényszerűségei miatt eleve kizárt, marad az a következtetés, hogy egyetlen gondolatrendszer sem tekinthető abszolútnak. Ebből a peremfeltételből kiindulva határozzuk itt meg a Rész és az Egész viszonyára alapított három absztrakt elvet, melyek mindegyike a maga komplexitásában továbbgondolva három eltérő világmodellt képez le. Éppen ezért indokolt ezt a három absztrakt elvet három, lényegüket tekintve különböző világmodell elemi artikulációjának tekinteni. Jóllehet, az itt bemutatott három absztrakt világmodell egymással zárt logikai rendszert alkot, elképzelhető a lehetséges világmodellek más rendszerezése, akár olyan módon, amely a jelen modellezési módszer lehetőségein túlmutat.

- A Részből származtatott Egész (alulról felépített világmodell: materializmus / tudományos világmodell).
- Az Egészben adott a Rész, és a Részben is adott az Egész (a legősibb, metafizikai világmodell).³

A fentiek a Rész és az Egész viszonyának logikai szerkezetét határozzák meg, és még nem következik belőlük az, amit általában működésnek nevezünk. Ahhoz, hogy az adott szerkezet működésbe lendüljön, valaminek meg kell hajtania. Ezt a hajtást (üzést) önálló belső lényegénél fogva önálló fogalomként kell kezelni, s a továbbiakban a *készítetés* szóval jelöljük.⁴ A *készítetés* a működő egységben az a belső hajtó erő, amelyik az egység önazonosságának megtartására és fenntartására rendszerezi és folyamatos spontaneitásban mozgósítja a működést.

Az Egészen belüli Rész a *készítetést* az Egészről örökli vagy kapja, vagy általa teremődik meg benne. A Részben belül feltételezett Egész esetében szintén nem áll elő logikai probléma, amennyiben az Egészben feltételezett a *készítetés*, hiszen az ugyanúgy benne van minden Részben. Ehhez képest egészen eltérő a *készítetés* fogalmának értelmezési lehetősége a Részből felépülő Egész esetében, amely a tudományos világkép jellemzője. A gyakorlatban a tudomány ragaszkodik az anyagnak mint absztrakt elemi alkotónak a személytelenségéhez. Olyannyira, hogy kifejezetten bizonyítandó tézisei közé sorolja a szervesetlen anyag szervesé válhatóságának hipotézisét csupán strukturális összetettség elérésének következményeként. Tehát a szervesetlen és személytelen anyag emergens tulajdonságaként tételezi a szerveséget, majd az abból felépülő életjelenséget, majd az abból felépülő tudatot, majd az abból felépülő személyt. Ebben a szemléleti rendben kezdetben lőn a *készítetés nélküli anyag, majd az anyag egy szerveződési fokán, csupán a szerveződés következményeként, mintegy evolúciós terméként jelenik meg a készítetés*. Fontos látni, hogy ez esetben a *készítetés* nem érték,⁵ hanem tulajdonság,

³ A „végesre” korlátozott megtapasztalásban kétségtelenül paradox feladvány a Részben elgondolni az Egész. Ugyanakkor nem példa nélkül való (lásd rekurzió, fraktál, genetika, hologram), s tág tere nyílik az „információ” és a „potencialitás” fogalom nagyobb általánosság irányába mutató újraértelmezéseivel. Az őshagyományban a „magszimbolika” jeleníti meg ezt a világmodellt. A *Csándógjaupanisad* hatodik fejezetében – mely az egyetemes Lélek mibenlétéről tanít – a következő olvasható a füge magjáról (itt a finomság nem ízre, hanem látványra vonatkozik): „Ebből, amit nem látsz, ebből a finomságból nőtt ki ez a fügefa! Ez a finomság, hidd el, kedvesem, a világ lényege.” Másik példa, Biblia (Lukács 17:20–21): „Meggérdesztetvén pedig a farizeusoktól, mikor jő el az Isten országa, felele nékik és monda: Az Isten országa nem szemmel láthatólag jő el. / Sem azt nem mondják: Imé itt, vagy: Imé amott van; mert imé az Isten országa ti bennetek van.”

⁴ A *készítetés* fogalom nagymértékben fedi egyes kultúrákban a „hit” fogalmát, amennyiben az alatt absztrakt, létezésbe vetett hitet értünk, amely a tudattalant uralja és mozgatja. Ennek elvesztése ismert a pszichiátriában, és a szervi funkciók fokozatos leállítását követően halállal végződik. (Tehát semmiképpen sem vallásos hitről/hiedelemről van szó.) A jelen szóhasználatához közel áll az angol nyelvben a drive szó összetett jelentése. A továbbiakban éppen a *készítetés* fogalomnak a három világmodellen belüli eltérő tartalma világítja meg e fogalom pontos jelentését.

⁵ A Rész(ek)ből felépülő Egész mint világmodell esetében a létező bármely saját funkciójához

amely a *készítetés nélküli anyag* egy szerveződési szintjén mintegy automatikusan megjelenik. Ahhoz sem fűződik érték kategória, ha és amennyiben az anyag valamilyen oknál fogva nem éri el a készítés megjelenéséhez szükséges szerveződési szintet, mint ahogyan ahhoz sem, ha eléri, mivel, ha úgy adódik, akkor is csak automatizmus lép működésbe. Továbbá ahhoz sem fűzhető semmilyen következetes végiggondolással érték kategória, ha a személytelen, tudattalan, élettelen, szervesetlen anyagból összeszerveződik a *készítés*, az élet, a tudat, a személy, majd ugyanezek kipusztulnak, lebomlanak, megsemmisülnek, hiszen csak a személytelen, tudattalan, *készítés nélküli anyag* emergens automatizmusai épülnek fel, vagy szűnnek meg. Ezzel szemben az Egészen belüli Rész esetén a Rész a szerveséget, az életet, a tudatot, a személyességet az Egészről örökli, s ilyen módon ezek elvesztése az „Egészség” lehetséges eléréséből való végletes kizorolást jelenti.⁶

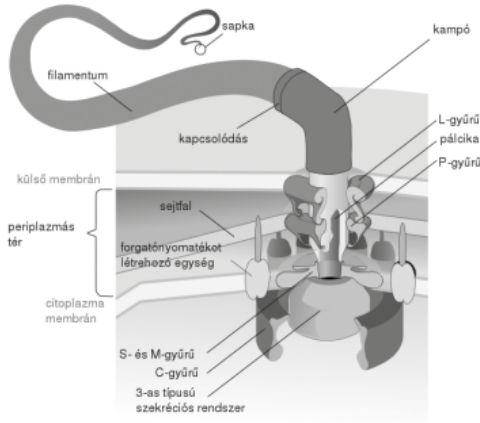
Az a világmodell, amelyik nemcsak az Egészben feltételezi a Részt, hanem a Részben is az Egészt, a Rész elméleti elemi szintjéből kiindulva elvben ugyanúgy tartalmazza a felfelé építhetőséget (realizálhatóságot), mint a csak Részből építkező világmodell, azzal a különbséggel, hogy utóbbi nem alkot fogalmat az Egészről, hanem csak végtelen strukturálódási folyamatot feltételez, előbbiben pedig a Részek szerveződésében a káosz lehetőségét is tartalmazó szabadság mellett sem történik más, mint az egyre magasabb szintű szerveződések által az Egész önkifejtése, realizálása. Ebből következően ebben a világmodellben bármely szerveződési szint elvesztése egyben értékvesztés. Sőt, mivel bármely szerveződési szint az Egész, azaz a teljesség „gazdagságának” reprezentációja, elvesztése akkor is értékvesztés, ha ezzel párhuzamosan létezik magasabb szerveződési szint.

3. A biológiai gép

Amennyiben figyelmesen tanulmányozzuk a mellékelt ostoros egysejtű mozgásszervének vázlatát, érdekes módon tárul a szemünk elé egy olyan lény, amelyik bizonyos „alkatrészei” megdöbbenően jó egyezéssel azonosíthatók egy ember által tervezett és kivitelezett gépezet megfelelő alkatrészeivel:

fűzhet érték kategóriát, de az ilyen aktus jelentés nélküli, lévén semmi egyéb, mint önigazolás. (A rendszer helyesli, hogy van.) A másik két világmodellben hierarchikus érték kategóriák léteznek. Az tekinthető a rendszer hierarchikus alrendszerében értéknek, ami a hierarchikusan fölöttes (transzcendens) szempontjából funkcionális.

⁶ Máté evangéliumában (5:48) egyértelmű a megfogalmazás: „Legyetek azért ti tökéletesek, miként a ti mennyei Atyátok tökéletes” – vagyis a Rész szellemi értelemben tartalmazza az „Egészségig” terjedhetőség potenciálját, aminek következtében ez a potenciál maga az érték.



Az ostor, amely az egysejtű mozgását hivatott biztosítani, szabályos csapágyazással rendelkezik, a meghajtást valóságos kis motor szolgáltatja.

Az ábra forrása: Wikipedia

Ez a példa sugallhatja, hogy az evolúció a maga szelekciós elvével és a lehetőségekbe mindenkor beterjeszkedni képes végtelen mutációs potenciállal létrehozta a maga túlélőgépezeteit. Az Egészét kizárólag a Részekből felépíthetőnek elgondolt világmodellben ez a megfeleltetés teljesen indokolt. Az ember által alkotott gépek lényegük szerint alkatrészekből összeállított szerkezetek. Az alkatrészeket az ember tervezi meg annak függvényében, hogy milyen működési célt akar megvalósítani a géppel. A gép nem érez, nem boldog, nem fáj, hanem működik, és a működésben kopik, esetleg elromlik. Ugyanakkor a működés fenntartásának biztosítására a gépezetbe beépíthetnek olyan funkciókat is, amelyek pl. a „fájdalmat” szimulálják bizonyos kopások esetén, megelőzendő a tönkremenetelt, valamint karbantartási folyamatot implikálva. Ilyenformán a lényegi különbség az ember alkotta gép és az élő szervezet között, hogy az élő szervezetet nem kész alkatrészekből építik össze, hanem az evolúcióban megöröklött program alapján felnöveszti önmagát, s a növekedési folyamatban keletkeznek, illetve veszik fel funkcióképes méretüket a megfelelő alkatrészek. Előbbiek tehát személytelenül programozott kifejlésben, utóbbiak személy által vezérelt aktusban realizálódnak. Az eredmény mindkét esetben lényegileg ugyanaz: működő gépezet. Ebben a szemléleti rendben tehát az ember maga sem más, mint gép, illetőleg a gépek speciális fajtája: biológiai gép, ugyanúgy determinisztikus rendszer, mint bármelyik ember alkotta gép, melynek determinizmusa az evolúcióban meghatározott, nem pedig egy ember által alkotott szabályrendszerben. Az emberben evolutív módon kifejlődő „személy” sem egyéb, mint a biológiai gép egy funkciója, amely az evolúció automatizmusában ugyanúgy evolúciós előnyt biztosít, mint egy ember által alkotott gép esetében a fájdalom szimulációja azokkal a gépekkel szemben, amelyek ilyen működtethető funkcióval nem rendelkeznek. A „személy” fogalmához kötődő és nem egyszerűen eliminálható érték kategóriákkal szemben ebben a világ-

modellben a logikai következetesség megőrzése mellett csak az a paradox kijelentés fogalmazható meg, hogy az ember mint biológiai gép személytelen „személy”. Személy mivoltának nincs értéke, és nem történik értékvesztés, ha személy mivolta megszűnik. Továbbá ebben a szemléleti rendben logikailag indokolt a MI-ban a következő evolúciós lépést feltételezni, akár szervesen alapon, akár szervesen fejlesztett MI-ra gondolunk. Miért is ne lehetne az értelem által a biológiai kötöttségektől felszabadított mesterséges értelem az evolúció következő fejlődési szintje? Mindebbe korlátozás nélkül beleképzelhető a biológiai és a szervesen gép bármilyen szintézise. Ugyanakkor, ha valamely ma még elképzelhetetlenül fejlett realizációját feltételezzük is ezen az úton az evolúciónak, ahhoz is önkényes a rendszer belső logikájával nem indokolható érték kategóriát kötni. És ha keletkezett is a rendszer önmagán belül érték kategóriát, az is csak az evolúciós automatizmus terméke, „alkatrész” a gépben. Érték kategóriák hiányában viszont a magunk részéről több figyelmet nincs okunk fordítani erre a világmodellre.⁷

4. Az Egész mint kiindulópont problematikája

Az Egészen belül értelmezett Részek világmodelljét ebben a dolgozatban csak vázlatosan érintjük. Egyrészt néhány vallásinak, illetve teológiáinak tekinthető reprezentáció bőséggel illusztrálja akár a következetes, akár a zsákutcák gondolati pályáit, melyekhez képest lehetséges lenne ugyan más realizációkat megfogalmazni, azonban két jellegzetes verzió kivül nem ígérkezik lényegi megoldás, ezek viszont értékelhető eredményre nem vezetnek. Az egyik esetben a Rész (ember) önmagát mint megtapasztalt univerzumot vetíti az Egész fogalmára, következésképpen az Egészt lekorlátozva merevedik be önmaga dogmába leképezett változatába. A másik esetben a Rész szembenéz saját korlátozottságával, az Egészen belüli koordiná-

⁷ Jelen kifejtés egyik célja annak bemutatása, hogy a szemlélet meghatározóan hat a keretei között létrejövő világmodellre, illetve adott világmodellben a fogalmak struktúrájának eltérő összefüggésrendszerére (struktúrájára), következésképp a fogalmak eltérő jelentésére. Ilyenformán a „személy” fogalomnak sem azonos a jelentése a három különböző világmodellben. Az eltérés ugyanakkor nem jelenti azt, hogy ne lehetne önmagában véve mindegyik világmodellben következetes a fogalomhasználat. Sőt, egyik világmodellből nézve nincs is értelme a másik fogalomhasználatát bírálni. Az egyik világmodellből kiindulva csak mindjárt a másik világmodell bírálatának van értelme, úgy és annyiban, amennyiben érvekkel alátámasztható, hogy valamely világmodell érvényesebben modellezi a valóságot a másiknál, lévén nagyobb „mozgásteret” nyit meg az ember előtt. (A „mozgásteret” kifejezést nem vagy nem feltétlen fizikai értelemben véve.) A fentiekben a „személy” fogalmat a Rész(ek)ből felépülő Egész modelljében vizsgáltuk, mely modell legközvetlenebbül a materialista, evolucionista interpretációkban képeződik le. Ez a kifejtés is lehet önmagában következetes (lásd a szerkesztői állásfoglalást), és logikailag egyetérthetünk azokkal a megközelítésekkel, amelyek a „személy” fogalmat a történelmi ember önképviselési képességének megjelenéséhez kötik. Ugyanakkor nem látjuk okát ezt a modellt a többi modellhez képest preferálni, és nagyon is lényeges a modellekből következő személyfogalmakhoz köthető érték kategóriák megkülönböztetése – amint az a továbbiakban látható lesz –, mivel éppen az indokoltan használatba vehető érték kategóriák dönthetik el a MI-hoz kialakítható elvi viszonyunkat.

latlanságával, s – mint bűnös vagy értésre képtelen – elidegenedik önmagától. Mindazonáltal akár dogma, akár idegen, a működtető *készítés* nem emergens rendszerkövetkezmény, nem csupán létezését fenntartó automatizmus, vagyis ebben a világmodellben az ember nem biológiai gép. Érték benne az Egésztől megörökölt *készítés*, melynek magasrendű működésekként fogható fel az ember mint személy. A modellnek a teremtett, vagyis végletes és változhatatlan törvényekben megjelenő statikussága azonban összeegyeztethetetlen a megtapasztalható világnak az egy emberöltőnél hosszabb időszakokban megnyilvánuló változási dinamikájával.

5. A Részben megnyilvánuló Egész

Minden Rész Teljesség, melyben a *készítés* az Egész önkifejtési, önrealizációs, manifesztációs szándéka. A *készítés* alapmotívuma az a nyugtalanság, amelyet a Rész mivolt jelent, mely örökös *készítés* az Egésszé válás lehetőségének felkutatására. Mindazonáltal minden Rész potencialitásként magába foglalja az Egészt mint artikulálatlan információ, amelynek a Rész teljes létezése artikulációs kísérlete – maga a manifesztáció.⁸

A manifeszt Rész, mely önmagában Teljesség (teljes univerzum), különös világban találja magát, ahol rajta kívül megszámlálhatatlanul sok (potenciálisan végtelen) önmagában vett teljes univerzum létezik – ha és amennyiben ezeket észleli. Mindazonáltal a Teljesség (teljes univerzum) önmagában való. Adott önmagában való létezése, és ebben önmagán kívül nem jelenik meg semmi, mígnem a manifesztációban elkülönülve – következőképpen megkülönböztetve önmagát – mástól megtudja, hogy van. Azonban csak a másikhoz viszonyítva van. A másik nélkül nincs. Ezért sem az a megközelítés nem érvényes, amelyik az emberből (mint egyénből) vezeti le a társadalmat, sem az, amelyik a társadalomból az egyént (individuumot), mert az ember csak társadalmi lényként létezik. Az ember manifesztálódott Részként, aki magába foglalja az artikulálatlan Egészt, tudja, hogy van, mindenekelőtt ő magának van mint individuum, azonban önmagát is csak annyira látja és annyira birtokolja, amennyire látja a másik individuumot. Az individuum a mindenkor beágyazott létezési feltételek lehetőségei szerint, a saját szellemi energiáival tágított mozgástérben törekszik önmaga reprezentációjának kiterjesztésére legalább addig a szintig, amely még nem hat vissza negatívan saját létezésére. Árad és apad.

⁸ A Rész manifesztációi rendszerbe foglalhatók, s egy leképezésük a biológiai rendszeren. Ebben a rendszerben megfelelő rendezési elv a strukturális összetettség. A strukturális összetettség szerinti rendszer lineáris időtengelyre vetítése (mely az evolúció gondolatához vezet) azonban önkényes, és tartalmaz anomáliákat – jöllehet a strukturális összetettség mértéke is kérdéses, nem beszélve a hiányzó átmeneti fajokról.

6. Az individuum⁹

Az „individuum” szót olyan absztrakt értelemben használjuk, amilyenben a valós életben soha nem érvényes egyetlen emberre sem. Mégpedig a kifejezés szokásos, illetve jelzői formájában (individuális/individualista) hordozott – kissé negatív – együttes jelentésével, jóllehet esetünkben semmilyen érték kategória hozzá kapcsolt alkalmazása nem releváns. Összességében tehát *a minden többlettől megkülönböztethető önazonos egyed, aki kitüntetetten önmagára irányul, úgy, amilyen elgondolásból mindenki mást kirekeszt, avagy szívesen kirekesztene. Önmaga totalitásának akarata és hite, vektor, maga az absztrakt, belső készlet.*

A fogalom ilyen értelmezése azért absztrakció, mert még akkor sem lehetséges tiszta megjelenése, ha az egyed lakatlan szigetre vetődik, ahol alkalma sincs más (emberi) létezőkkel érintkezni, hiszen azt, ahogyan önmagára gondol, mindig elementárisan befolyásolják annak a viszonyrendszernek az emlékei, amelyben önmagát más emberekkel együtt, azoktól eltérően tapasztalta meg, de ilyen emlékek hiányában is meghatározó a más létezők viszonyrendszerében történő önmegtapasztalás.

Az élet az individuum realizációját jelenti, holott az individuum konkrét fogalmakkal megragadhatatlan, értelmezhetetlen, végtelenül sok ízzel és árnyalattal, amelyek végül egészen bizonytalan körvonalakkal egy életpályában mégis felrajzolódnak, úgy, ahogyan rendkívüli töredékességében megtalálja a maga értelmezhetőségét a személy pl. egy asztalos életpályájában, ha azonosulni tud azokkal a szerepekkel, és valamelyest önkifejezőként élheti meg azokat az eredményeket, amelyekre egy asztalos életpályájában egyáltalán mód van.

7. A társadalom¹⁰ mint entitás

Nem elveszve a „társadalom” fogalmának különböző szaktudományok szerinti definíciójában, alább a köznapi értelemben használjuk, úgy mint bármilyen *elv alapján összetartozónak tekinthető embercsoport.*

A társadalom létezésének éppen az az oka, amiért az individuum fent meghatározott fogalma tisztán absztrakció: ember önmagában nincs. Nem létezhet.

⁹ Az individuum fogalma a három világmodellben természetesen más jelentést hordoz. A Rész(ek)ből épülő Egész modelljében indokolt lehet az „individuum”, „személy”, „személyiség”, „egyed” (stb.) fogalom szinonimaként történő kezelése, amint azt a kötet bevezető tanulmánya tárgyalja. Az eddigi kifejtésből következően azonban a kielégítő árnyalású tárgyalásra a Részben meglévő Egész modelljét tartjuk legalkalmasabbnak. Ebben a modellben pedig ugyan szorosan összefüggnek, de korántsem szinonimák a feljebb akként aposztrofált fogalmak, másrészt, mivel minden Rész potencialitásként tartalmazza az Egészt, minden ember kortól és történelemtől függetlenül egyben individuum, s ennek az individuumnak a történelmi folyamatokban megvalósuló egyre nagyobb térnyerése az individualizáció.

¹⁰ Miután a 6. fejezettől a harmadikként meghatározott világmodell értelmezése és kifejtése került előtérbe, az alábbiakban a „társadalom” és a „személy” fogalomnak is ebben a világmodellben értelmezhető jelentése a meghatározó.

Még hozzá nemcsak fizikai értelemben nincs és nem létezhet, hanem metafizikai értelemben sem. Az az ember, akit ma ismerünk, minden létezési problematikájával együtt csak más emberekkel kölcsönhatásban gondolható el. Ettől a környezeti beágyazódástól megfosztva nem értelmezhető olyan létezési problematikája sem, amely megfelelő motivációt jelenthetne evilági életének, következésképp elveszítene értelmezhetőségét a létezése, amint a gyakorlatban az önmagában való ember nem is életképes. Ilyen módon az individuum absztrakt fogalmának bevezetése csupán a „személy” és a „társadalom” fogalom kölcsönös feltételezettségének egyértelmű artikulációjában nyer funkciót.

Mindazonáltal a társadalmat az individuum konstruálja, hogy magának reális létezési teret alkosson. Különös módon azonban – bár a társadalmat az individuum konstruálja – a társadalom mint entitás önálló létezési törvényekkel rendelkezik, melyek nem mindegyike fölött képes az individuum befolyással bírni, sőt, bizonyos törvényeknek az individuum szükségszerűen kényszerül alávetni magát, ha egyáltalán élni akar.

A társadalom – mint entitás – „életösztone”

A társadalom létezését az individuum konstruálja, és a létező társadalmat az individuum működteti. Az individuum számára létezési teret jelentő társadalmat az individuum szükségszerűen csak olyan létezési törvényekkel konstruálhat, mely létezési törvények felülírják az individuum létezési törvényeit. Valamely individuum létezési törvénye nem írhatja felül a társadalom létezési törvényét ahhoz, hogy a társadalom az individuumok összességének létezési tereként funkcióba léphessen.

Az individuum magára vonatkoztatva mindenkor kényszerként éli meg a társadalom létezési törvényeit, s amennyiben lehetősége nyílik rá, lázad ellene. A társadalom létezésének valós törvényei a társadalom önvédelmi reakcióinak és az individuum lázadásának dinamikus egyensúlyában folyamatosan alakulnak.

Ha az individuum lázadása végérvényesen felülkerekedik a társadalom létezési törvényén, a társadalom – mint az individuum létezési tere – megszűnik. A korábban hozzá tartozó individuumok elpusztulnak vagy más társadalomhoz csatlakoznak.

A társadalom – mint entitás – szervei

A társadalomnak ugyanúgy megvannak az életfunkciókat biztosító szervei, mint bármely élő szervezetnek. A társadalom szerveit az individuum konstruálja, s intézményekben manifesztálja.

- Fej: irányító főhatalom (vének tanácsa, király, országgyűlés stb.)
- Önvédelmi, önérvényesítési szerv: katonaság, belső rendvédelem

- Immunrendszer (egészségmegőrzés): jog, előítélet (az előítélet mint a kultúra legnagyobb közös osztója a társadalom öntisztulásának egyik legfontosabb szerve; ez a tény mit sem mond az előítélet igazságtartalmáról; a létezési feltételek megváltozása eliminálhatja valamely előítélet-rendszer funkcionális érvényét)
- Individuumok létezési koordinációja
- Aktivitások koordinációja
- Szellemi koordináció: tudásrepresentáció, oktatás
- Anyagi javak előállításának koordinációja
- Szociális koordináció
- Javak újraelosztási koordinációja
(A teljesség igénye nélkül.)

A társadalom – mint entitás – tudata (önreflexió)

A társadalom tudata a kultúrában képeződik le, mely soha nem az individuum produktuma, és soha nem az individuum birtoka, hanem absztrakt módon a társadalom produktuma és a társadalom birtoka.

Az individuum önreflexiójának időmértéke a saját élet, még akkor is, ha az individuumnak van lehetősége aktivitással vagy utódokkal a saját életen túl is önmagát az időben reprezentálni.

A társadalom önreflexiójának időmértéke végtelen, és nem kötődik az individuum időmértékéhez. Sőt, a társadalom valóságának éppen lényege a benne értelmezhető individuumok ideiglenessége, fluktuációja. Továbbmenve, amiként az individuumnak igénye látni a „mában” azt a körülményrendszert, amely megelőlegezi számára a „holnap” realitását, a társadalmi „holnap” realitása a mindenkori következő generációban, vagyis a gyermekben van meg. Csak az a társadalom életképes, amelyik konstrukciójában az „életöszön” elemi működéseként tudatosan a következő generációra, vagyis a gyermekekre fókuszál.

8. A személy¹¹

A személy az individuum realitása a társadalomban. Az individuum potencialitás. A személy van. A személy maga az ember, illetőleg a létező személyek összességének tartalma az emberfogalom tartalma.

A személy tudata a társadalom önreflexiójába ágyazott, jóllehet – mint individuum – a társadalmon belüli önértelmezési és cselekvőképességi határait folyamatosan feszegeti, és dolga is feszegetni. Ezzel járul hozzá annak a társadalmi dinami-

¹¹ Az itt kifejtett „személy” fogalom szintén a harmadikként bevezetett világmodell tartozéka, s mint ilyen nem vitatja az első vagy a második világmodellben érvényes „személy” fogalom tartalmát.

kának a megőrzéséhez, amely szintén része a társadalom életképességének, szemben azzal, hogy egyébként a társadalom eredendően konzervatív, mely tulajdonsága a környezeti tényezők változása mellett éppen pusztulásának forrása is lehet.

9. Individualizáció¹²

Általában elmondható, hogy az individuum absztrakt motivációs rendszere egyidős az emberrel, ez maga a *készítetés*, akkor is, ha nem feltétlen tudatos. Mindig elsődlegesen önmagára irányul, akkor is, ha aktivitásának tárgya rajta kívüli, akkor is, ha látszólag komplexusok és fenntartások nélkül oldódik fel abban, amit társadalomnak nevezünk, hiszen ezt is kizárólag önmaga létezésének fenntartása érdekében teszi. Sőt, amennyiben a környezeti feltételek diktátumai mást nem tesznek lehetővé, „gondja sincs magára”, vagyis gondolkozásának tárgyaként meg sem jelenik önmaga, nem foglalkozik önmaga értelmezésével. Ezzel szemben, ha a környezeti feltételek szorítása lazul, az individuumnak egyre inkább feltűnik saját háttérbe szorítottságának fájdalma, mindinkább foglalkozik önértelmezéssel, s elkezd keresni a réseket, amelyeken át módja van önmagát előtérbe tolni. Az individuum ilyen mozgása (árad/apad) úgy személyek történetében, mint a történelemben lekövethető.

A technika vagy a technológia lassú és folyamatos vagy ugrásszerű fejlődési periódusainak következménye mindenkor az emberi aktivitás eltartóképességének növekedése volt. Az eltartóképesség növekedése két irányba hatott:

- a népesség növekedett;
- a társadalom egyre nagyobb hányada vált a konkrét javak előállítási munkái alól kivonhatóvá, s foglalkozhatott elméleti munkával vagy művészetekkel.

Ez a jelenség a XX. század közepéig az euroatlanti kultúrában bizonyos egyensúlyi feltételek mellett zajlott. Egyensúly alatt értendő, hogy a folyamatosan bővülő elméleti munka számára a társadalom egyben jó felvevőpiac is volt, s a társadalmi ráfordítás, amely finanszírozta az elméleti munkát, pozitív visszacsatolást jelentett, mivel hatékonyan támogatta az emberi aktivitás eltartóképességének további növekedését. Ugyanígy, a folyamatosan bővülő művészeti piac valós emberi igényeket elégített ki – meg sem engedhette magának a piac által diktált igényektől való elszakadást, mert az éhhalálhoz vezetett volna.

Ez az egyensúlyi állapot azonban a XX. század közepétől fokozatosan megbomlott. A társadalmi eltartóképesség további növekedése megengedte úgy az elméleti munkák végzőinek, mint a művészek egyre jelentősebb hányadának, hogy a piaccal szemben önállósítsák magukat, illetve megjelent egy azóta is nő-

¹² Az „individualizáció” – már a feljebb bevezetett „individuum” fogalom jelentése miatt – más értelmezésben kerül itt használatba, mint a bevezető tanulmányban, amely mint a „személy” fogalomhoz kötött, alapvetően pozitív fejlődési ívet azonosítja. A jelen kifejtésben viszont értékeslegesen kategória, mely az „individuumnak” mint a személyfogalom időfüggően létező összetevőjének időbeli kiterjedését vagy visszahúzódását képezi le.

vekvő réteg, amelyik sem nem vesz részt a javak előállításában, sem nem végez elméleti munkát, sem nem művész, hanem csak eltartott. A piactól (tehát az „elméleti piactól” és a „művészeti piactól”) elszakadtak, valamint az „eltartottak” lényegében kivonulnak a társadalmi kommunikációból. Belső világba visszahúzódás ez sokkal inkább, mint valós alkotó tevékenység, amely általában nemcsak nem keres kommunikációs lehetőséget a számára külső világgal, hanem nem is kommunikálható egyedisége, illetve a közös tapasztalati bázis hiánya miatt. Ez a fajta öncélúság még fokozottabban elmondható a tisztán „eltartottakról”, akik életvitelében az élvezeti faktoron vagy a függőségeken kívül domináns motívum nemigen kimutatható.

A társadalmi kötöttségek ellen lázadó individuum az olyannyira áhított „szabadság” elnyerésével elveszíteni látszik életképességét. Az életben maradásért folytatott kényszerű küzdelem a társadalom legszélesebb körei számára diktált életcélt, emberi tartást, erkölcsöt, kozmikus koordinációt. Az ingyen kapott élet viszont a tömegeket viszonyítási pontok nélküli individuális lebegés irányába tolja, súlyos társadalmi következményekkel. Jellegében a legsúlyosabb és méreteit tekintve a legelterjedtebb a jelenség a leggazdagabb, s ilyenformán a legnagyobb eltartóképességgel rendelkező országokban. Felszíni megnyilvánulásként azonosíthatók a különböző függőségek, mint a drog- és alkoholfüggőség, a játékfüggőség, a táplálkozási zavarok és függőségek, a társadalmi beilleszkedési zavarok, a kilátástalanság frusztrációjának levezetésére alkalmazott erőszak előtérbe kerülése egészen a tömeggyilkosságig, a párválasztási, illetve párkapcsolat-kezdemenyezési képtelenség, az általános párkapcsolati bizonytalanság és a párkapcsolati elköteleződés hiánya, a drasztikusan alacsony születésszám vagy éppen a válások magas aránya, de eleven *marker* a mindennemű életelv hiánya és ugyanígy a mindenféle alapot nélkülöző ezoterikus tanok és irányzatok térnyerése.

A fenti, történelmi léptékű folyamatban a technika/technológia kiveszi az ember kezéből saját létezési problematikáját, következményként az individuum és a társadalom egyébként is paradox viszonya átsúlyozódik az individuum virtualizálódásának irányába. Az individuumnak nincs szüksége többé társadalomra, mert eltartja a mesterséges intelligencia. Elméletileg ütött az individuum teljes szabadságának órája. Ezen a ponton jelenik meg valós súlyában a személy és a társadalom viszonyának paradoxona, mert a korlátlan szabadságra törő individuum számára csak a virtualitás marad, melyben elmerülve a társadalmat megszüntetve egyben megszünteti a személyt.

10. Mesterséges intelligencia

A MI olyan társadalomban, amelyik létezési problematikáját technológiai problematikára képezi le, törvényszerűen megjelenik. A technológiában először megjelennek az egyszerű gépek, azután a makroszkopikus alkatrészekből összetett gépek, azután az összetett gépek vezérlése, azután a vezérlés automatizálása, majd az automatizálásban az egyre bonyolultabb döntési megoldások támogatása min-

denképpen az emberi intelligencia szimulációjához vezet. Mivel a technológiai ív a gépektől indul – melyek eredeti formái alatt mechanikus, determinisztikus egységet értünk –, és jelenleg a MI mai formáiban végződik, melyek fizikai hordozói nem mechanikus szerkezetek, jóllehet gépekként aposztrofáljuk (lásd számítógép/szoftver), szükséges a „gép” fogalom absztrakt kiterjesztése.¹³ Az eddigiek alapján ez nem is tűnik nehéz feladatnak: *gép az a meghatározott környezeti feltételek között önazonos működést végző szerkezeti egység, amely nem rendelkezik saját absztrakt, belső késztetéssel, vagyis működése az emberi késztetés következménye.*

Mindenekelőtt lényeges megállapítani, hogy a jelenleg meglévő MI gyűjtőnév alá tartozó megoldások a fent meghatározott „gép” kategóriába tartoznak, vagyis nincs saját *késztetésük*. Ugyanakkor lehetséges a jelenleg rendelkezésre álló technológiákkal és módszerekkel a *késztetés* bizonyos mértékű szimulációja. Továbbá a technológiai fejlődés nyilvánvalóan lehetővé fogja tenni a *késztetés* egyre fejlettebb szimulációit. Azonban bármely fejlett szimuláció nem változtathat azon a tényen, hogy a *késztetés* eredeti és legfontosabb tulajdonsága, hogy „saját”. Az embernek a saját *késztetés* által minden más emberétől eltérő, önazonos létezési koncepciója van. A gépnek ilyenje soha nem lesz.

A MI a három absztrakt világmodellből csak a Részekből felépített Egész esetében bír jelentőséggel – úgy mint az evolúció esetlegesen következő strukturális szintje. Ebben a modellben valóban funkcionális, valóban továbblépés egy olyan irányba, amely ebben a modellben – amelyben az ember sem egyéb biológiai gépnél – egyáltalán lehetséges.

A másik két modellben a MI kizárólag melléktermékként fogható fel, amely csak olyan részproblémák megoldására alkalmas, melyeket a kultúrában az ember azzal hoz létre, hogy nem közvetlenül a valós létproblematikára összpontosít. Azonban a MI – mint melléktermék – alkalmas a valós létproblematika megoldási kísérleteinek eltérítésére, a személy virtualizálására, a késztetés eliminálására.

¹³ A mechanikus gép szerkezeti egységében makroszkopikus részlemek vezérelt mozgatása történik. Az elektronikus megoldásokban a szerkezeti egységen belüli mikroszkopikus, illetőleg elemi részecskék vezérelt mozgatása történik.