

Liptay Lothar :

Az Abszolútum

keleti és nyugati értelmezése

Megnyitó előadásként elhangzott a nagykovácsi Stratégiakutató Intézet metaelméleti kutatócsoportjának a címszóról 2006. IV. 21.-én tartott tudományos tanácskozásán.

I. A FOGALOM DEFINÍCIÓJA különböző nyugati lexikonokban

Az egyes lexikonok adatait kivonatosan és a saját rendszerezési sorrendben közlöm.

Yahoo-lexikon:

Bevezetőben megjegyzi, hogy a fogalomnak a különböző filozófiákban különböző jelentése van. Majd a következő definíciókat adja:

A relatív ellentéte. A végső valóság. Tökéletes. Teljes. Határtalan. Állandó. Föltétlen. Független. Mentés minden vonatkozástól.

Mindenek végső alapja. A végső, mindent átfogó princípium, amelyben minden különbség föloldódik és minden megkülönböztetés megszűnik.

Teológiailag azonos az Istennel.

Encyclopædia Britannica:

A latin *absolvere* (fölkoldozni, fölmenteni, fölszabadítani) szóból származik. – Tehát valami, ami minden mástól elkülönült, független és különböző. Így értelmezte például a 19. század német idealizmusa.

Ám ez a feltételek nélküli, nem konkrét és meghatározhatatlan *alapja* minden konkrétnek (ami mind *belőle* származik). *Forrása* minden változónak. Belőle származik az evolúció, bár ő maga nem vesz részt benne. Sokak számára egyenesen *a dolgok összességét* jelenti.

További jellemzései: Egységes; spirituális jellegű; önmagáról tudó; racionálisan fölfogható.

A magyar *Filozófiai Kislexikon:*

Az idealista filozófiában használatos fogalom. Az örök, végtelen, feltételhez nem kötött, tökéletes és változatlan szubjektumot jelöli, amely „önmagában elégséges”, mindentől független, *magában foglalja és teremti* az egész létezőt. A vallásban az Isten az abszolútum; Fichténél az „*En*”; Hegel filozófiájában a világesz (az abszolút szellem); Schopenhauernél az akarat; Bergsonnál az intuíció.

Sphinx Webkatalógus:

A minden anyagin túli, *ám azt is magába foglaló*, végső, tovább már nem definiálható valóság.

**Kis összegezés
és konzekvencia-vonás:**

Az abszolútumnak a relatív szférához való viszonyára vonatkozóan a fentebbiekben a következő jellemzéseket találjuk:

A dolgok összessége. Minden konkrét dolognak (ami mind belőle származik) az alapja. Minden változónak a forrása. Belőle származik az evolúció. Magában foglalja és teremti az egész létezőt.

– Ezek a jellemzések egybehangzóan arról beszélnek, hogy az abszolútum és a világ között szoros, és pedig jórészt belső természetű kapcsolat áll fenn: Az előbbi az utóbbinak ha nem egyenesen az összessége, akkor alapja illetve forrása, de legalábbis a teremtője.

**II. A FOGALOM FENOMENOLÓGIÁJA
(megjelenési spektruma)
a különböző területeken illetve rendszerekben**

A teisztikus vallások

Az előző fejezet utolsó szava az abszolútum egyik alapfunkciójaként a világ teremtését jelöli meg. Ennek kapcsán felsorolásomat a vallásoknak azzal a nagy családjával kezdeném, amelyik az abszolútumot *világ-teremtő istenként* fogja fel. De teszem ezt egyszersmind e felfogás széles területeket átfedő volta, valamint régi eredete miatt is, amely istenértelmezésével az ősi politeizmusba nyúlik vissza, melyből az idők folyamán az ún. henoteizmuson keresztül a későbbi monoteizmus kialakult. Az előbbi közismert klasszikus mintapéldája a védikus és az olimposzi panteon, az utóbbié pedig a ma is élő és ható három monoteista világvallás: a zsidóság, a kereszténység és az iszlám.

Ez a vallástípus az abszolútumot egy személyes *lény-ként* fogja fel. Ő a világ s benne az ember teremtője és ura. Közte és az utóbbiak között semminémű lényegbeli folytonosság nincsen. Az emberrel való kölcsönös viszonya két különálló személyiségé, amelyben az isteni fél utasításokat ad, az ember pedig teljesíti vagy megszegi azokat. Eszerint nyer jutalmat vagy büntetést. Az izraelita kegyességnek például ez a tulajdonképpeni alapmotívuma. Ehhez helyenként, mint pl. a kereszténységben vagy az indiai bhakti-vallásokban, hozzájön még a kölcsönös szeretet motívuma. Másutt, mint pl. az iszlámban, Isten úr-volta a domináns elem.

Egy lényegbevágó megjegyzés: Az abszolútsági igény érvényesítése egy konkrét, körülhatárolt, határozott kontúrokkal rendelkező *személy* esetében, mellette egy reálisan létező világgal, nem egészen problémamentes. Az utóbbi léte határt szab az előbbi végtelenségének, ami viszont abszolútságát csorbítja. Archaikus eredetű, lényegében

antropomorf istenfogalommal van itt dolgunk, amelynek inherens ellentmondásosságát a keresztyén egyházatyák hellenizmuson köszörülődött filozófiai akribiája (helyenként már szinte akrobatikája) sem tudta teljesen föloldani.

Meglepően hasonló kijelentéseket találtam e munka írása közben erre vonatkozóan az egykori magyar buddhista rendfőnöktől, Hetényi Ernőtől, egy Sankara-fordításának az előszavában. Idézem: „A legsúlyosabb filozófiai problémát a véges és a végtelen egymáshoz való viszonya képezi: hogyan keletkezett e véges világ. Ha föl tesszük, hogy a véges saját abszolút valósággal rendelkezik, hogy a végtelenből származik, és így a végtelen átalakulása, vagy tekintjük a végtelent a véges természetfeletti ősojának (a legtöbb keresztyén teológus szempontja), úgy el kell ismernünk, hogy a végtelen már nem végtelen. Egy istenség, aki látható világgá változik, maga is alávetett az átváltozásnak és ezokból nem tekinthető abszolút valóságnak. Egy világteremtő önmagát korlátozza a teremtő aktus révén, és ezért megszűnik végtelensége.”¹

Az abszolútum keleti és nyugati megközelítésének különbözősége

Kelet szellemileg is a Nyugat ellenpólusa: miszticizmus az egyik, racionalizmus a másik oldalon. Ez természetesen nem egy abszolút, kizárólagos értelemben vett szembeállítás akar lenni, hanem a tipikusnak a kiemelése. Paul Tillich „dinamikus vallástipológiájában” megjegyzi, hogy az egymással ellentétes típusú vallások csökevényes formában – mintegy „mellékpólusként” – kölcsönösen magukban hordozzák a másik fő, domináns pólusát. De azért a mérvadó, a típus-meghatározó a fő pólus marad.

A szóban forgó típusbeli különbség megnyilvánul az abszolútum-kérdés megközelítése és a fogalom értelmezése terén is.

Először is keleten az abszolútum gyakorlati megélését fontosabbnak tartják elméleti értelmezésénél és definiálásánál. Nyugaton inkább ennek fordítottja áll fenn.

Ami a dolog elméleti oldalát illeti, a Kelet abszolútum-fogalma egyértelműbb és radikálisabb, transzcendensebb a Nyugaténál:

Nyugaton az abszolútum általában kevésbé *ab-solutum*, vagyis *el-különült* az ott többnyire közvetlenül belőle származtatott világtól. Ahogy azt fentebb már kifejezésre juttattam, az európai filozófiában a kettő között általában végső fokon valamiféle belső kontinuitást látnak. A keletiben az előbbi az idők során egyre inkább gyökeresen elkülönülnek és különbözőnek tekintik minden mástól. „*Néti, néti*” (nem így, nem úgy [van]) mondja róla az upanisad.

Nyugaton az abszolútumnak általában belsőleg *strukturált* jellege van. A Kelet abszolútuma viszont általában teljesen *struktúra-mentes*, ahogy ők maguk mondják: „*üres*”.

Nyugaton leginkább a *lét* kategóriájában koncipiálják. Keleten inkább a *lét fonákját* értik alatta.

– De nézzük konkrétan és részletesebben.

Nyugati rendszerek

Mivel ezek ismertebbek számunkra, némileg tömörebben, a lényegre szorítkozóan fogok róluk szólni.

A klasszikus görög filozófiában, Plató és Arisztotelész számára az abszolútum a legfelsőbb *idea* illetve *ousia* (*latinosan szubsztancia*), amely lényege szerint, szemben a Kelet teljesen formamentes valóságával, tiszta, anyagtalán, teremtő *forma*.

Az ókori európai filozófiában voltaképpen csak Parmenidésznél, az újpitagoreusoknál és az újplatonikusoknál találunk a keletre emlékeztetően transzcendens, minden formán és struktúrán túlmenő abszolútum-értelmezést, ám ezeknél általában valamilyen közvetlen keleti, konkrétan indiai behatást föltételeznek.

Az ókori keresztyén egyház gondolkodói számára, amennyiben nem tartoztak az eretnekeknek nyilvánítottak közé, a legmagasabb, abszolút Valóságot minden hellenisztikus filozófiai veretük ellenére már a Konstantin-i fordulat és az azt követő nagy egyetemes zsinatok előtt is végső fokon a bibliai hagyomány monoteista értelemben felfogott, személyes Istenének kellett jelentenie, amely már önmagában is gazdag belső struktúrákat mutatott. Ez az Istenkép aztán a nevezett zsinatok hitvallásos erejű dokumentumai által szentháromságként koncipiálva nemesak hogy még gazdagabban strukturált jelleget öltött, hanem szigorúan kötelezővé is lett. – Még **Agoston** újplatonikus hatás alatt kialakult istenfogalma sem egészen „csíra-mentes”: Istene tudatában ott vannak a plátói ideák.

A középkori európai skolasztika egyrészt plátói-arisztotelészi kategóriákban gondolkodott, s így a témánkkal kapcsolatosan ott elmondottak rá is vonatkoznak. Így például *Aquinói Tamás* Istene mint „a Lét maga” (*ipsum esse*) meglehetősen transzcendensként hangzó definíciója mellett a filozófus saját kijelentése szerint egy sajátosan összevont módon magában foglalja „a létezők összes fajtájában” („*in omnibus generibus*”) található valamennyi „tökéletességet” és „nemes tulajdonságot” („*perfekcionis et nobilitates*”)².

Ezen túlmenően a skolasztikusok hívó keresztyének voltak, s így a végső értelemben vett Abszolútumot, túl minden elvont filozófiai definíción, nekik is az egyház által szigorúan őrzött (és ellenőrzött) hivatalos keresztyén hagyománynak ugyanabban a belsőleg gazdagon strukturált személyes Istenében kellett látniuk, mint – ahogy említettük – már annakidején az ókori egyházatyáknak is.

Egy igazán eklatáns kivételt ebben a korban *Eckhart mester* jelent, akinek a terminológiája transzcendensség tekintetében vetekszik a keletiekével.³ Később még *Angelus Silesius*nál találunk hozzá hasonlót.

Az abszolútum további nagy nyugati lelőhelyén, **a klasszikus német idealizmusban** a következőket találhatjuk:

Fichte Én-jét az *Internet Encyclopedia of Philosophy* egy „önteremtő folyamat”-nak nevezi, amely „szüntelenül interpretálja magát”. Ez tehát nem a Kelet homogén és mozdulatlan valósága, hanem egy strukturált és dinamikus valami. Azonkívül a vele szembenálló „nem-én” által korlátozottnak is minősül, ami a teisztikus vallásokkal kapcsolatban fentebb elmondottak értelmében már önmagában is negálja abszolútságát.

*Schelling*nél az ideális és a reális, a szellemi és a természeti világ az abszolútum más-más *aspektusát* jelenti. A világ tehát potenciálisan már eleve benne van az abszolútban.

Hegel megsejtette a teljesen transzcendens abszolútumot, de nem tudott vele mit kezdeni. Az abszolút, minden konkrét, empirikus létezőtől mentes Létet túl létszegénynek, sőt egyenesen nemlétnak, semminek találta, mert lét-fogalma, úgy látszik, minden idealizmusa ellenére valahol a gyökereinél az empirizmus által meghatározott lehetett, ahogy azt *Johannes Hirschberger* időközben klasszikussá vált *Filozófiatörténetében* megjegyzi⁴. Ezért Hegel az abszolútumot csak objektiválódottként tudta felfogni és elfogadni. Rendszere az ehhez vezető folyamat monumentális bemutatása.

Meg kell még említenünk a **múlt század** nagy metafizikusát, *Martin Heidegger*-t. Filozófiai alapfogalma a *Lét*, melynek helyes és alapos körülírására különös súlyt fektet, mert szerinte az addigi filozófia, Szókratész és Platón óta, csak a *létezőkről* beszélt, de a *Létről* magáról nem. Ha Heidegger *Lét*-e netán Tamás „*ipsum esse*”-jét juttatná eszünkbe, szerzőnk maga biztosít bennünket felőle, hogy „a *Lét* nem Isten és nem is a világ alapja”. Akkor hát micsoda? – kérdezhetjük. Filozófiája korábbi fázisában merő ontológiai tényező: a létezők mögötti végső háttérvalóság, melynek az előbbiekhöz való viszonyát kívánja ő sokoldalúan megvilágítani.

Idős korában azonban egyfajta „pálfordulás” áll be Heideggernél: Totálisan hátat fordít a *létezőknek*, teljesen semmisnek tekintve őket, s érdeklődése mindenestől a *Lét* felé fordul, amely itt vallási, misztikus jelleget ölt számára, s teljesen transzcendens, minden *létezőtől* gyökeresen különböző (tehát *ab-solutum*) lesz, ám egyúttal azok hordozója. – Íme, egy abszolútum, amely az utóbbi attribútum nélkül transzcendensségében szinte már a Keletével lenne azonos.

Mind az idős Heidegger, mind a fentebb említett Eckhart mester példája arról tanúskodik, hogy a misztikának egy sajátos, minden empirikusnak olyannyira fölötte álló abszolútum-megélése van, hogy az intellektus kategóriáiban való megfogalmazása merőben negatív terminológia felé kényszerít. – Ez a tapasztalási mód tipikus jelenség a keleti hagyománykörében. Tekintetünket fordítsuk most feléje.

Keleti rendszerek

Ezekről némileg bővebben kell szólnom, mert általában kevésbé ismertek a nyugati műveltségük számára, mint a sajátjaik.

A taoizmus

Lao Ce mindjárt a Tao Te King elején megadja az abszolútum jellemzését. Ágner Lajos Fordításában ez így hangzik:

A Tao, amelyet szavakkal kifejezhetünk,
nem az örök Tao.
A név, amelyet az ember ki tud fejezni,
nem az örök név.
A meg nem nevezhető Tao az égnek és földnek ősoka.

Egy másik fordító (a már klasszikussá vált Richard Wilhelm) még erősebben kiemeli a transzcendenciát, mondván:

Nemlétnék nevezem én ég és föld forrását (A magyar szöveg tőlem).

Majd a 11. vers frappáns hasonlata (ismét Ágner fordításában):

A kocsikerék harminc küllője,
mely egy kerékagyban találkozik,
a középben levő *úr* által lesz használhatóvá.

A taoizmus abszolútuma tehát annyira transzcendens, hogy megszokott világunk szemszögéből nézve *ürnek, semminek* tűnik. Hasonlót találunk az alábbi rendszerekben is.

Indiai irányzatok

Ahogy azt fentebb általában a Kelettel kapcsolatosan megjegyeztem, itt most speciálisan Indiára vonatkozóan is kihangsúlyoznám, hogy számára az abszolútum-kérdésnek sokkal erősebb gyakorlati dimenziója van, mint Európa számára. Nagy gondolkodói egyúttal nagy misztikusok is voltak, s így a gnoszeológiai kérdés itt egyben szótériológiai, a filozófiai egyben vallási is.

India érdeklődése és igyekezete nem az abszolútum külső szempontból való *megfigyelésére* és *leírására*, hanem a vele való *egyesülésre*, illetve *azonosulásra* összpontosul. Egy lényeges különbség a keleti és a nyugati filozófiai rendszerek között az, hogy az előbbiek egyúttal általában üdvrendszerek is. – Nézzük az indiaiak közül a legfontosabbakat.

A szánkhja

Ebben az upanisadokig visszanyúló, rendszeresen azonban valamikor az időszámításunk IV. évszázada közepén összefoglalt, klasszikusan dualista rendszerben az abszolútumot az ún. *purusa* képviseli. Ő a mindenség valamint az egyén legbensőbb szubjektuma (nota bene: nem *alapja* vagy *forrása*!).

Ő a minden aktivitás mögött ott rejlő, de önmagában *inaktív tudatosság*. Ott van mindenek mögött, de mindentől elkülönülten (vagyis *ab-szolútan*).

Mentes minden konkrét tulajdonságtól. Totálisan transzcendens. Tökéletes, örök, nem változó.

A természet princípiuma, a *prakriti* merő ellentéte a purusának. Nem belőle származik, saját eredete van. Aktív, de tudattalan. Sokrétű és változó. A világnak ő az alkotója és mozgatója. A purusa csak megfigyelő: ő a vak természeti folyamatok mögötti tudatosság. A kettőjük viszonyát a hagyomány jelképesen egy erős, mozgékony, de vak ember hátán ülő béna, de látó másikkal szokta ábrázolni.

A prakriti a létrehozója és mozgatója a létezés sokféle szenvedéssel teli, nagy körforgásának, a *szamszárának*, amelyből ha ki akarunk szabadulni, magának a prakritinek a kötelékeiből kell kibontakoznunk. Ez annak a fölismerése által történik meg, hogy igazi énünk nem a prakriti egyfajta képződménye, ahogy azt addig hittük, hanem a purusa. Ha ehhez a fölismeréshez eljutottunk, akkor következő halálunkkor megszűnik számunkra a prakritihez való kötöttség, empirikus személyiségünk (a *dzsiva*) föloszlik, s igazi énünk, a purusa megmarad eredeti, elkülönült (*ab-szolút*) mivoltában.

Fácit: Ellentétben a nyugati metafizikával a szánkhjában a hangsúly nem az abszolútum felőli elméleti vizsgálódáson van, hanem gyakorlati keresésén, s a cél nem egy minden rész-valóságot felölelő és egybefoglaló *szintézis* létrehozása, hanem a részekből-állóktól való *elkülönülés*, és a Részek-nélkülbe való megszabadító *visszahúzóadás*.

A védánta

A régebbi upanisadokban a világ az abszolút Brahman meglehetősen közvetlen objektivációjának számított. Ez idővel fokozatosan eltolódott a Brahman egyre nagyobb

transzcendenciája és a világ egyre illuzórikusabb volta irányába. Megjelent és egyre komplexebbé vált a *mája*-elmélet, mely szerint a nagy kozmikus illúzió az osztatlan Brahman a számtalan részekből álló világgént *láttatja* velünk. E fejlődési vonal végső kibontakozásához a buddhizmus adott meghatározó lökést a hinduizmusnak.

Ez már *Gaupádával*, Sankara mesterének a mesterével kezdődött. Nemcsak buddhista hatás alatt, hanem egyenesen a buddhista terminológia igénybevételével fejtegette, hogy a sokrétű külvilág csak a meg nem világosodott tudat illuzórikus fata morgánája; az egyedüli valóság az egyetlen, osztatlan és örök Átman, amelyben nincs keletkezés és elmúlás, csak örökké tartó, boldog jelen.

E fejlődésvonal zseniális kiteljesítését alkotta meg *Sankara* a maga *advaita védántájával*. Célkitűzése a hinduizmusnak a buddhizmussal szembeni újra való felvirágoztatása volt, és pedig az utóbbitól tanultak segítségével. Ezek közé tartozott például a madhjamakától átvett „*kétszintű igazság*” tana, amely szerint a sokrétű világ a maga szintjéről nézve valós, de magasabb, abszolút szintről nézve valótlan. Ez, mint látni fogjuk, kulcsszerepet kapott saját ismeretelméletében. Határozottan tagadta viszont azt a föltételezést, miszerint az általa hirdetett abszolútum azonos volna a mádhjamikák *Ürességével*.

Sankara abszolútuma a védánta *Brahman*-ja, amely szerinte az egyetlen igazán létező valóság. Ez az abszolút valóság végtelen, örök, változatlan, személytelen (helyesebben mondva személy fölötti), osztatlan, minden konkrét tulajdonságtól mentes, totálisan transzcendens, racionálisan fölfoghatatlan és leírhatatlan. Bár mindentől különböző, ott van mindennek a mélyén. Ő az ember valódi énje (szanszkritul *Átman*-ja) is.

Shankara nagy kérdése – hasonlóan Parmenidészéhez – az volt, hogy ez a mindent átfogó egyetlen, önmagában homogén és változatlan valóság miként viszonylik az általunk észlelt pluralisztikus és szüntelenül változó világhoz. – Ezt fogjuk az alábbiakban közelebbről szemügyre venni.

Szerzőnk tanítása lényeges elemeinek bemutatásába hadd szőjem bele néhány tipikus példáját az abszolútum keleti és nyugati felfogása közti különbségnek.

A fentebb idézett, nyugati szellemű lexikonokban ilyenek állnak az abszolútumról: *A dolgok összessége. Minden konkrét dolognak (ami mind belőle származik) az alapja. Teológiailag azonos az Istennel.*

– Nos, Sankara abszolútuma nem *a dolgok összessége*. Azok közvetlen értelemben még csak nem is *belőle származnak*. A külvilág, az egész mindenség végeredményben csak látszat, illúzió: egy nagy kozmikus bűbáj, a *Mája* káprázata. A személyes Isten, a hinduk hatalmas Ísvarája maga is e káprázat szülötte, s egyben közvetítője. A minden konkrétumtól mentes abszolútum, a Brahman nem *azonos* vele, csak végső, transzcendens aspektusát képezi – mint egyébként minden másnak is.

E radikális transzcendencia-elvűség mellett kissé meglepő, hogy Sankara a Máját végső fokon mégis a Brahmanból magából származtatja. Emögött azonban sajátos okokat kell keresnünk.

Az első Sankara személyes biográfiájában keresendő. Ő ugyanis hithű hindu volt, s mint ilyen nem kérdőjelezte meg az ihletett szentiratok, az ún. „srutik” kijelentéseit. Azok pedig, ahogy már mondtam, sokhelyütt, főleg a régebbi írásokban úgy jellemzik a világot, mint a Brahman egyfajta közvetlen kifejlését.

A másik föltehető ok egy logikai buktató. Ugyanis az alaptételből, hogy az egyetlen igazán létező valóság a Brahman, logikailag nyilván következni látszik, hogy mindennek, ami valami módon is létezik, végső fokon benne kell gyökereznie. – Kérdés azonban, hogy a szabványos logika érvényes-e a Transzcendensre vonatkozóan. Kant szerint legalább is nem, s ha mégis tárgyává teszi, ellentmondásokba és hibás ítéletekbe („antinómiákba” és „paralogizmusokba”) fullad. Vajon nem ennek a példája áll-e fenn itt is?

Sankara érzi a problémát, és megjegyzi, hogy a Brahman és a Mája közti viszony természeténél fogva átláthatatlan és nehezen megragadható az emberi értelem számára. „A mája...igen különös valami, melynek lényege megmagyarázhatatlan” – mondja egy helyen Vivéka-csúdámáni című híres munkájában.

Végül is így foglalhatjuk tömören össze Sankara arra vonatkozó felfogását, hogy miként is viszonylik egymáshoz és mennyi realitással bír a Brahman egységes és változatlan valósága és a Mája pluralisztikus és dinamikus világa:

A kettő egymással nem azonos, de nem is totálisan ellentétes – mondja Shankara. Abszolút értelemben csak az abszolútum valós; az empirikus világ valótlan, de nem teljesen nem-létező. Sankara fogalmazása elárulja, hogy tudatában van annak, amit mi úgy mondanánk, hogy *itt egy paradoxon áll fenn*, amely szerint a Mája világa van is, meg nincs is. A közönséges, mindennapi, relatív tudat számára *van*. A megvilágosult tudat számára *nincs*. Az előbbi tartalma nem-tudás (*avidja*), az utóbbié abszolút tudás. Úgy is fogalmazhatunk, hogy a világ az abszolútumnak egy illuzórikus *megjelenési formája*, melynek jelenségeivel az utóbbi Sankara hasonlata szerint oly módon *látszik* azonosnak lenni, mint a tűz az izzó vasgolyóval.

Az illuzórikus a valós dezinterpretációja révén jön létre, tehát igazi értelemben nem is létezik, hanem csak látszat.

A végső cél e rendszer szerint a világ eme illúzió-voltának fölismerése, a tőle való elfordulás, és a Brahmannel való maradéktalan azonosulás – ami tökéletes *tudást*, s egyben tökéletes *üdvösséget* jelent. Ennek eléréséhez Sankara szerint erényes élet, a szent iratok tanulmányozása, éles elméjű elemző gondolkodás (*vivéka*), és jóga-meditáció vezet.

A buddhizmus

Hadd kezdjem egy kis kitéréssel. Az idézett lexikonok egyike azt mondja az abszolútumról, hogy az *racionálisan fölfogható*. – Nos, ez a Nyugat tipikus jellemvonása: a racionalizmus, az intellektus-központúság. Az abszolútot is erről a posztról kívánja megragadni, és egy jól összefüggő rendszerbe beépíteni, mint a végső, mindent összefogó nagy Gémkapcsot. Elméleteket (elme-szüleményeket) konstruálni – ez a mi nagy, olthatatlan szenvedélyünk.

Ám az Abszolútum sikamlós portéka, és kicsúszik az intellektus hálójának a lyukain. Így aztán egyre tovább, egyre nagyobbra és sűrűbbre szőjük a hálót, aminek a dolog természeténél fogva előreláthatólag sohasem érünk a végére, mert az intellektus variációs potenciálja kimeríthetetlen.

De a mennyiségi problémánál még mélyebbre nyúló a minőségi, nevezetesen az, hogy amihez így racionális úton eljutunk, az mindig csak egy elvont fogalom, egy vértelen sífre lesz, nem pedig a tényleges, hogy úgy mondjam „élő” Abszolútum maga.

Ezt a jelenséget a Kelet ősidők óta jól tudja, de a legrészletesebben a buddhizmus foglalkozott vele, bár explicite csak a mahájána, a hínájána inkább csak *implicit*e, olyan értelemben, hogy az az abszolútumot gyakorlatilag ugyan megéli, de elméletileg – nem minden paradoxság nélkül – tagadja a létezését.

Nos, a buddhizmus az általunk oly nagyra tartott intellektust (amely ott a *vidzsnyána*, *manasz* vagy *manóvidzsnyána* nevet viseli) a valóságglátásunkat gyökeresen eltorzító „nemtudás” (*avidja*) tulajdonképpeni székhelyének és forrásának, s minden általa nyert ismeretünket merő illúzióknak, *májának* tekinti.

Az itt radikálisan transzcendensként felfogott abszolútumnak, a *nirvánának* a maga valódi mivoltában való megtapasztalása, a *megvilágosodás* a buddhizmus szerint csak más, magasabb tudatszinten érhető el. – Hadd idézzek erre vonatkozóan egy buddhista témájú

tanulmányból: „A megvilágosodás nem érhető el pusztán fogalmi megértés révén... ahhoz a tudat belső átalakulására van szükség. Ahhoz, hogy eljussunk a megvilágosodásból fakadó tudáshoz, szükséges a szamszáríkus valóság negációja és a nirvánikus ideálra való törekvés”.⁵

A különbségek összehasonlító és okfejtő szembeállítása

A lényeges különbség a nyugati és a keleti megközelítés között már az *előfeltételeknél* adva van: Ugyanis míg az előbbi általában *külső álláspontról*, nevezetesen az empirikus én és annak megismerő orgánuma, a racionális értelem nézőpontjából vizsgálja és írja le az abszolútot, addig az utóbbi igyekszik fölemelkedni hozzá és *azonosulni* annak nézőpontjával. Ezen igyekezet megvalósulásáról mondja *Jóga-szútrája* elején Patandzsali, hogy akkor a „Látó” (vagyis a tudatunk végső háttérét képező Abszolút Tudatosság) „önmagában honol”. Az episztémikus distancia eltűnt: Látó és látott egybe esik.

S ennél a kvázi kopernikuszi fordulópontnál az abszolútum megtapasztalásában egy radikális minőségi változás áll be: Egy pontszerű, absztrakt, száraz fogalomból egyszerre egy mindent betöltő és átfogó, végtelen, élő valósággá lesz számunkra.

*Gnoszeológiai*lag ez az állapot a keletiek, de kiváltképpen is az indiaiak szerint *abszolút ismeret*et jelent. Ám ez valami egészen más, mint amit mi általában, az intellektus szemszögéből nézve *ismeret* alatt értünk. Az abszolútumot itt nem *megfigyeljük*, hanem mintegy *annak a „szemével”* nézünk.

Egzisztenciális tekintetben ugyanez az állapot a tökéletes *üdvösségnek* számít (Figyelemre méltó, hogy a buddhizmus a nirvánát egyaránt emlegeti a tökéletes béke és a „mindentudás” állapotaként).

A fenti részletes illusztrációk és elemzések alapján összegezőként az alábbi tömör kis mérleget állíthatjuk fel az abszolútum nyugati és keleti megtapasztalásáról illetve értelmezéséről – miközben ismét nem *kizárólagosan abszolút*, hanem *tipikus* (statisztikailag többségi) adatokról van szó:

Nyugaton:	Keleten:
Általában strukturált jellege van.	Struktúramentes, homogén, „üres”.
Dinamikus, aktív és kreatív.	Mozdulatlan, maga az abszolút béke.
A világ belőle vagy általa van.	Általában nem.
Csak ritkán azonos az énnel.	Ő a végső szubjektum (Brahman=Átman).

Ezeknek a gyökeresen különböző eredménynek az oka a következőkkel magyarázható: Mivel a Nyugat az abszolútumot (néhány misztikusa kivételével) *kívülről*, az intellektus platformjáról közelíti meg, ezért egyrészt mint kívülállót fogja fel, másrészt pedig belevetíti az intellektus inherens struktúráit.

A Kelet viszont, a vele való misztikus egyesülés állapotában ragadva meg őt, a kölcsönös azonosság jegyében éli meg. Továbbá mivel ez a tudatállapot mentes az intellektus sajátos struktúráitól, nem jön létre az abszolútba való projiciálásuk sem. Ez utóbbi teszi a Kelet abszolútumát transzcendensebbé, „üresebbé” (azaz *mentesebbé* minden evilágítól), s így tagolatlanabbá, homogénebbé.

A jóga szanszkrit nyelvű terminológiájával élve az előbbi megismerést „szavikalpa”, az utóbbit „nirvikalpa” jellegüként jellemezhetnénk.

Nos, mindaz, amit én itt az Abszolútumról elmondtam, ilyen „szavikalpa” jellegű, s így természeténél fogva inadekvát volt. Az egyetlen lehetséges adekvát magatartás témánkkal kapcsolatosan a Buddháé lett volna, aki az ilyen irányú kérdésfeltevésekre következetesen demonstratív hallgatással szokott válaszolni. Ezt azonban én itt azért mégsem engedhettem volna meg magamnak...

Rezümé és konzekvenciák

A keleti felfogás fényében a tényállást témánkat illetően a következőképpen summázhatom:

Az intellektus-szülte, a relativitás jegyében álló világ és az abszolútum között egy alternatív viszony, egyfajta Heisenberg-i „határozatlansági reláció“ áll fönn számunkra: Vagy az egyiket, vagy a másikat látjuk világosan, a kettőt egyszerre nem.

Az abszolútum adekvát megismerése csak egy radikális egzisztenciális változás, nevezetesen a mostani (fajlilag keményen adott) racionális-intellektuális tudatszintünknek⁶ az elhagyása és a teljesen más dimenziót képviselő abszolútummal való azonosulás révén lehetséges.

E lépés megtételére való képesség megszerzéséhez viszont egy hosszadalmas és fáradságos előkészítő út végigjárása a föltétel, aminek bizonyosságai a különböző e célt szolgáló, jól kidolgozott hagyományos buddhista rendszerek csakúgy, mint a klasszikus hindu jóga-praxis. E megérlelő, egész valónkat gyökeresen átformáló felkészülés nélkül a jelenlegi szintünktől való radikális elrugaszkodás eleve lehetetlen volna, s ha valami módon hirtelen mégis megadatna számunkra a lehetősége, a hozzá való elemi kötődéseink szálainak totális elszakítása rendkívül nehéz és fájdalmas lenne.

Hogy az adott tudatszintünkre való fixáltságunk milyen erős és mélyen gyökerező, annak legekleatásabb bizonyítéka az óriási mennyiségű, magasan spekulatív jellegű buddhista irodalom: a ráció meghaladása apostolai intenzív és extenzív racionális tevékenységének paradox terméke!

De azért mindig és mindenütt akadtak nagy misztikus egyéniségek, akik megtették – nem egyszer igen drámai keretek között⁷ – a nagy lépést, vagy jobban mondva salto mortale ugrást. Ám jelenlegi tudatszintjén élő világunkban ez inkább csak meglehetősen ritka kivételnek számít, semmint tömegjelenségnek. S mivel egy fajunkon belüli általános minőségi tudatszint-ugrás – minden ez irányú fantasztikus prófécia ellenére – belátható időn belül aligha várható, a jelen helyzet egyelőre még jó ideig maradni látszik.

Jegyzetek és utalások

1. Sankara: *Vivékacsúdámani*, Hetényi Ernő fordítása, Buddhista Misszió, 1984, Budapest.
2. Aquinói Tamás: *De Ente et Essentia*, 82. pont.
3. Vö. Rudolf Otto: *West-östliche Mystik*, Gütersloher Verl. Mohn, 1979, 191f.
4. Johannes Hirschberger: *Geschichte der Philosophie*, 13. Aufl., Herder, Freiburg, Basel, Wien, 1991, II. kötet, 423. o.
5. Roger Zim: *Basic Ideas of Yogacara Buddhism* (cikk), San Francisco State University, 1995. (Fordítás tőlem).

6. *Szintekről* beszélek, de ugyanígy mondhattam volna *módokat* is. A *szint* inkább ontológiai, a *mód* inkább *noétikai* fogalom. A buddhizmus egyik fő ágazata, a vidzsnyánaváda a világot alapvetően noétikai kategóriákban értelmezi, mint egyfajta kivetített belső *tudattartalmat*. Ennek értelmében az általam sokat emlegetett intellektus valójában nem egy ontológiai értelemben vett *szintet*, hanem egy bizonyos *látásmódot*, egyfajta gnoszeológiai „szemüveget” jelent, amely a valóságot egy bizonyos, sajátos módon láttatja velünk (akárcsak Kant tudatunkban a priori adott *formái és kategóriái* – azzal a különbséggel, hogy a vidzsnyánavárában nincs „Ding an sich”, csak *jelenség*). A „Látó” indiai felfogás szerint mind a racionális, mind a misztikus szemléletnél végső fokon ugyanaz az Abszolútum maga, csak az előbbi esetében egy meg nem világosodott empirikus személy torzító szemüvegén keresztül néz.

7. Gondoljunk csak a „lélek sötét éjszakáját” megjáró Keresztes Szent Jánosra, a megvilágosodásért a hagyomány szerint kilenc évig egyfolytában egy barlang falának fordulva meditáló Bódhidharmára, vagy a tanítványság elnyerése iránti vágya komolyságának jeléül saját kezűleg levágott bal karját neki fölkínáló Hui k’o-ra.