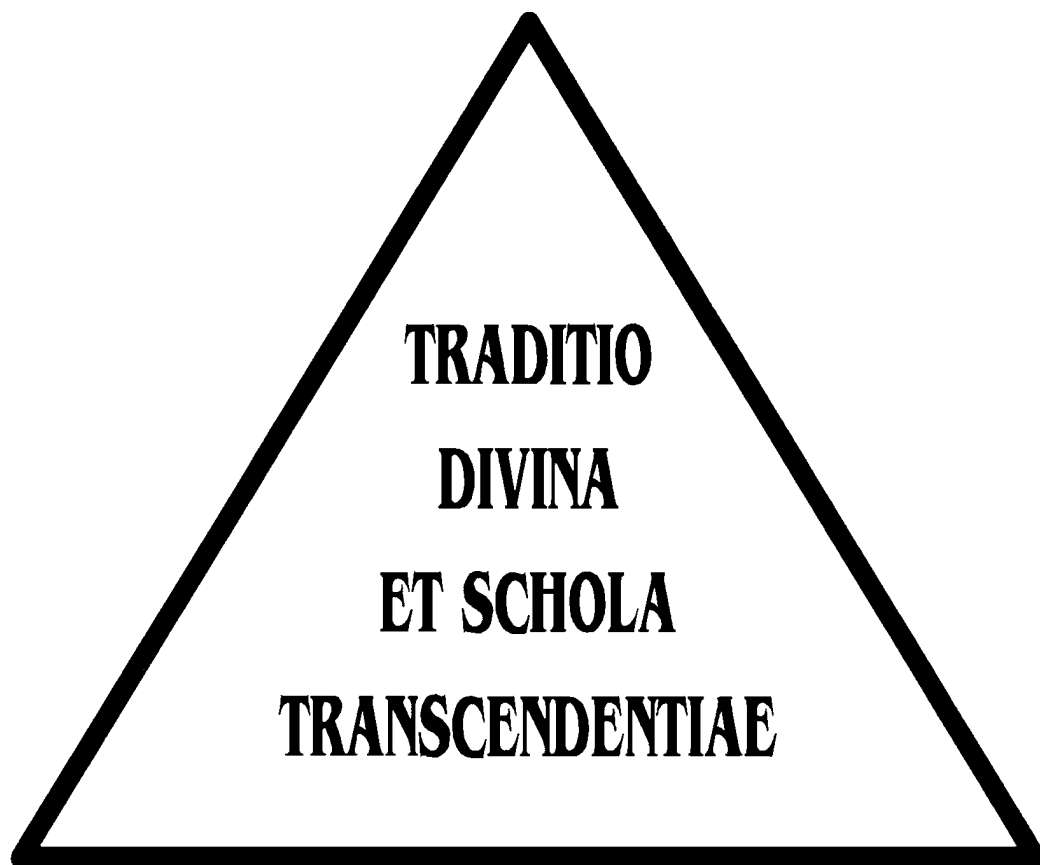




ŐSHAGYOMÁNY

TRADICIONÁLIS SZELLEMI MŰHELY

3.

AMI LENT VAN, AZ AMI FENT VAN
ÉS AMI FENT VAN, AZ MINT AMI LENT VAN,
HOGY BETELJESÍTSE AZ EGY CSODÁJÁT.

Hermész Triszmegisztosz

„Mert ahogy minden az Egy-ből
Származik az egy kiáramlása által,
Úgy keletkezik most minden ebből
Az Egy-ből mágia által.”

Julius Evola
László András
Pap Gábor
Mireisz László
Szántai Lajos

Szerkesztő: Szigeti Árpád

© A hagyomány és a transzcendencia iskolája

A HATALOM DÉMONA

A kihívás kényszere minden embert érint. Abban az értelemben, hogy a megvilágosodás képessége, az Isten-meglátás képessége minden egyes emberben megvan, és abban az értelemben, hogy a teremtetten-teremtendő világ minden egyes embertől választ vár. Választ azonban csak a szellemi ember ad.

Itt két dolgot kell megjegyezni. Ha valaki az anyag zuhanó súlyába kapaszkodik, a káosz örvényébe és az öntudatvesztés mámorába merül, az nem tekinthető válasznak. Másrészt az ember a legkevésbé sem válik attól szellemivé, hogy magát annak nevezi, vagy ún. szellemi foglalkozást végez. De még attól sem, ha tradicionális szövegeket olvas. Szellemi embernek kizárólag az nevezhető, akiben bár kisebb vagy nagyobb mértékben, de megvan az aranycsinálás képessége. Az elixír. Az az erő, amely a sötét tendenciákat, a salakot képes magán átengedve megneemesíteni, a széthullást feltartóztatni, az elhomályosultra fényt sugározni.

A szellemivé válás első pillanata az a – bizonyos értelemben véve – önpusztító mozdulat, amikor az ember felszakítja magában a tűzkaput, amelyen át kiárad az aranycsináláshoz szükséges erő. Minél erősebb az öntudat, annál erősebb és izzóbb ez a tűzerő, és minél intenzívebb ez az erő, annál erősebb lesz az öntudat. Pusztító ez a tűz, hiszen ez a természete, de csak azt képes pusztítani, ami eleve halálra ítéltetett, amit végül a halál teljesen elemészt. Ez utóbbinak mindenki a tudatában is van, és lappangó, el-elfojtott, vagy néha kibukó halálfélelemmel várja ezt a pillanatot.

De az ön-magamról-való-tudás megfelelő éber pillanatában képes vagyok megnyitni ezt a belső kaput. Ez a halállal való első, nyílt és vállalt, uralt szembenézés. Nagy próbatétel. Az az erő, ami ebben a kozmikus pillanatban felszabadul, nem marad visszahangtalan.

A világ ma erőre szomjúhozik. Ma a Hatalom zabolátlan, torzszülött démona tajtékzik. Feni a fogát minden erőre, bekebelezné azt, jöjjön bár pénzből, sikerből, öldöklésből, érzékekből vagy eszmékből. Így hát lehengerlő az Erő Mítosza, legyen az fizikai erő vagy szellemi. Pontosabban: nem-fizikai. Olyannyira általános lett a hatalom akarása, hogy ha ezt valaki az élet, bárha egy kicsi szintjén is, de nem képes gyakorolni, szinte identitás-zavarokkal küzd.

A hatalom démona nem törődik már azzal sem, hogy extázisa nevetségességbe fúl, mert tudja, érzi, hogy az emberek gyávák és vakok. Hiába tudott az érzékek pillanatnyisága, a mókuskerék újabb és újabb érzék vágyott mozikéjét vetíti elő. Hiába tudott a szellemi út bensősége, szellemi „utak” gátlástalan export-import forgalma zajlik.

Pedig a hatalom démona is gyáva és ostoba. Rendkívüli a csábítása, mégis könnyen átlátható. Rettenetesen fél a Haláltól, ezért gyakran ölti fel a halálosztó maszkját, és mészároltatja le emberek és lelkek millióit. És rettenetesen fél a belső erőtől. Ugyanis legfőbb célja az, hogy mindent *külsővé* tegyen. Külsővé tegye magát az embert, tetteit, gondolatait, intuícióit, külsővé tegye, hogy ezért elvehető lehessen, kisajátítható és kiárusítható, és az ember zsarolható, önmagáért esedező, gügyögő, arctalan pép.

A világ ma a hatalom démonának a markában van. Önnön gőzölgő burkában gomolyog, szenved és ordít. Aki képes megnyitni a belső kaput, az elől a démon szűkülve menekül. Itt bizonyosság van. Nem lehet valamiféle tévhit áldozatául esni, mert ennek az erőnek az a döntő tulajdonsága, hogy eloszlatja a haláltól való félelmet.

Ha eljön az igazság pillanata, az ember *maga lép át* ezen a kapun, és *így már* nem a megrázó ismeretlen fogadja.

III. A FELÉBREDÉS DOKTRINÁJÁNAK TÖRTÉNELMI ELHELYEZÉSE

Először néhány szót a módszerről. A „hagyomány” szempontjából, amelyet követünk ebben a munkában, a nagy történelmi hagyományokat ne tekintsük se „eredetinek”, se önkényesnek. Minden hagyományban, mely megérdemli ezt a nevet, oly „tudás”-elemek vannak jelen ilyen vagy olyan formában, melyek a személy-fölötti valóságban gyökerezve tárgyilagosaak, nem alanyiak. Továbbá mindegyik hagyománynak megvan a sajátos értelmezési módja, melyet nem tekinthetünk tetszőlegesnek vagy olyannak, mely csupán külsődleges, vagy kizárólag emberi tényezőkből adódik. Ez a speciális elem okozza általában az uralkodó történelmi és szellemi formulák kialakítását, az egy tudás alkalmazását és korlátozását – más formák hiányát. Nem történt meg, hogy egy személyiség hirtelen, esetleges külső inspiráció hatására valaha is hirdette volna az átmá elméletét például, vagy feltalálta volna a nirváná-t vagy az iszlám elméleteit.

Ellenkezőleg, az összes hagyomány és doktrína anélkül, hogy az a felszínen nyilvánvaló lenne, mély logikának engedelmessé válik – melyet csak a megfelelő metafizikai történelmi interpretáció eszközével tárhatunk fel. Ennek megfelelően ez lesz az álláspontunk, amikor a buddhizmus ezen aspektusaival foglalkozunk: ez az, amiért a kritikus téved, ha mindenáron rá akarja ragasztani az „eredeti” jelzőt a buddhizmusra, vagy bármilyen hagyományra, „különben”, véli ő, az ilyen hagyomány semmilyen módon nem különbözne a többitől. A különbség megvan, mint ahogyan megvan a közös elem is, ahogy erről már szoltunk; de mindkettőt – ahogy szintén elhangzott – nem alanyi okok határozzák meg, bár ezt a különböző történelmi tendenciák képviselői nem mindig látják tisztán.

Ezután vissza kell térnünk a buddhizmus előtti indo-árja hagyományhoz, hogy megtaláljuk a buddhista doktrína nyomait, és bennük két alapvető fázist kell megkülönböztetnünk: a védikust és a Brahmana-upanishadokét.

A Védákról szólva, amelyek a tárgyalandó hagyomány alapját képezik, nem lenne helyes sem „vallásról”, sem „filozófiáról” beszélni. Azzal kezdjük, hogy a „Véda” jelentése – a vid tőből, mely megfelel a görög *ἰδ-nek* (ebből van pl. az *οἶδα*) és azt jelenti „látom”, „megláttam” – olyan doktrínára utal, mely nem hitre vagy „kinyilatkoztatásra” alapul, hanem egy magasabb rendű tudásra, melyet a látással sajátítottak el. A Védákat „látták”; a rshi-k, a „látók” látták őket a korai időkben. A hagyományban végig lényegüket nem „hitnek”, hanem „szent tudománynak” tekintették.

Így komolytalan dolog a Védákban, ahogy sok ember teszi tisztán egy „természetvallás” kifejeződését látni. Ahogy más nagy rendszerekben is, itt is lehetnek tisztátalanságok, különösen, ahol idegen elemek kerültek be, például az Atharva-Védá-ban. Ám az, amit a Védák legalapvetőbb és legősibb része tükröz, az az indo-árja szellem kozmikus állapota.

Nem elméletek és teológiák kérdése mindez, hanem himnuszokban tükröződő tudatminőség, mely a kozmoszhoz és a metafizikai valósághoz kapcsolódik, energiáját ott hasznosítja: a Védák különböző „istenei” többek, mint vallási képzetek; olyan jelentések és

erők tapasztalatának kivetülései, amit az ember közvetlenül tapasztalt a természetben vagy afölött egy kozmikus heroikus és „áldozati” gondolkodáson keresztül szabadon, majdnem „diadalmasan”.¹

Bár sokkal később írták, a Mahábhárata költeményének alapgondolata ugyanerre az időre utal vissza. Emberek, hősök és isteni alakok egymás mellett jelennek meg; és ahogy Kerényi írja, mikor az árja-hellén hagyomány olümposzi–homéroszi fázisáról beszél, az emberek „látták az isteneket, és azok is láthatták őket”, és „lehettek velük a létezés eredeti állapotában”.² Az olümposzi elem szintén tükröződik a védikus istenségek egy tipikus csoportjánál: Dyaus-ban (divy-ből, ami azt jelenti fényleni – ez az a tő, ami a Zeus és Deus szavakban is megvan), ő a mennyei fény ura, a ragyogó erő és tudás forrása; Varuná-ban, aki az égi, királyi erő szimbóluma, és kapcsolódik a „rta” ideájához, azaz a kozmoszéhoz, a természeti és természetfölötti törvény kozmikus rendjéhez. Míg Mitra olyan istenség, aki a specifikusan árja erények, igazság és hűség ideája.

Surya, a lángoló nap, akitől, mint az olümposzi *vovc* elől, semmi nincs rejtve, aki lerombol minden gyengeséget, aki Savitar formájában az összes árja kaszt első naponta végzett rítusában felemelkedik mint a felébredés princípiuma és mint szellemi megelevenedés; vagy Ushas, a hajnal, az örökké fiatal, utat nyit a napnak, életet ad és a „halhatatlanság záloga”. Indiában az első hiperboreoszi győzők heroikus metafizikai ihletét találjuk meg: Indra az, „aki nélkül az emberek nem tudnak győzni”, ő az „erő fia”, a háború, hősiesség és győzelem villámistene, az árják ellenségeinek, a fekete Dasyuk-nak a megsemmisítője, és következésképpen az összes nem egyenes titáni erő legyőzője, akik megkísérlik, hogy a mennybe másszanak.” Ugyanakkor ő a megszilárdító is, aki „megerősítette a világot”. Ugyanez a szellem tükröződik különböző mértékben a kisebb védikus istenségekben, még azokban is, akik a létezés leginkább feltételekhez kötött formáihoz tartoznak.

A Védákban azt találjuk, hogy ezt a kozmikus tapasztalást áldozati cselekedet váltja ki, idézi meg. Az áldozati rítus kiterjeszti az emberi tapasztalást az emberfölötti felé, előidézi és létrehozza a két világ kapcsolatát oly módon, hogy az áldozó, kinek alakja oly egyszerű és fenséges, mint a római *flamen dialis*, felveszi egy isten jellemzőit a földön – *bhū-deva*, *bhū-sura*. Ami a halál utáni életet illeti, a védikus megoldás teljes mértékben összecseng a legősibb árja-hellén szellemmel: a homályos poklok képzete majdnem tökéletesen hiányzik a Védák legrégebb részeiből; a halál krízisét kevésbé tartják krízisnek – az Atharva-Védában mint ellenséges démoni erő hatását írják le, amely a megfelelő rítusokkal elűzhető.

A halottak fénylétbe távoznak, ami „visszatérés”, és amelyben újra felveszik alakjukat: „Miután félretettek minden fogyatékoságot, hazatérnek: fénytelen egyesítik magukat”³ – és újra: „Somá-t ittunk (szent lelkesültség szimbóluma), halhatatlanokká lettünk, elértük a fényt”.⁴ A „nyomok, a csapás elsöprése, eltörlése” szimbolikus védikus rítus, amely arra szolgál, hogy a halottak ne térjenek vissza az élők közé; világosan mutatja, hogy a reinkarnáció gondolata majdnem teljesen hiányzott ebben az időszakban; ezt a lehetőséget

1 Bizonyos értelemben itt utalhatunk arra, amit Kerényi K. írt az „ünnep értelméről” (*La religione antica nelle sue linee fondamentali*, Bologna, 1940, c. II).

2 Cf. Kerényi, op. cit., c. IV és V.

3 Rg-Veda, X, XIV, 8.

4 Rg-Veda, VIII, XLVIII, 3.

elhanyagolhatták abban a korban, a heroikus áldozati és metafizikai feszültség rendkívül magas fokának köszönhetően. A Védákban nincs nyoma a Yama, mint pokol és halál-isten későbbi jelentőségének, inkább iráni-árja megfelelőjének, Yimá-nak körvonalait őrzi, aki a primordiális kor nap-királya: a „Nap” fia. Yama az első halandó, „aki megtalálta az utat a másvilágra”.⁵ Így mondhatjuk azt, hogy a védikus túlvilág nagymértékben kapcsolódik a primordiális állapottal való újraegyesülés gondolatával.

Körülbelül Krisztus előtt a X. században új fejlemények jelentek meg: ami egyrészt a Brahmana, másrészt az Upanishadok szövegében fejeződik ki. Mindkettő a Védák hagyományához nyúl vissza: ugyanakkor figyelemreméltó változás áll be a perspektívában. Lassacskán a „filozófiához” és „teológiához” közelítünk.

A Brahmana-szövegek elgondolása főleg a Védák azon részéhez kapcsolódik, amely a rituális és áldozati cselekvéssel foglalkozik. A rítust, minden hagyományos kultúrában, nem mint üres ceremóniát vagy érzelmes és ugyanakkor formális istendicsőítést vagy hozzá való könyörgést fogták fel, hanem inkább mint valóságos hatásokkal való operációt.

Ez egy olyan folyamat, amely nemcsak hogy a transzcendentális világgal való kapcsolat megteremtésére hivatott, hanem arra is, hogy befolyással legyen az érzékföltötre, és annak közvetítésével alkalmasint befolyásolja a természeti erőket. Mint ilyen, a rítus nemcsak bizonyos törvények ismeretét feltételezi, hanem ami még alapvetőbb, bizonyos erő meglétét. A brahman (semleges nemben, és nem keverendő össze a Brahmával hímnemben, amely teisztikusan elgondolt istenséget jelöl) eredetileg ezt a különleges energiát jelölte, azt a mágikus erőt, fluidumot vagy életerőt, amin a rítus nyugszik.

A Brahmana-szövegekben a védikus hagyomány rituális vonásait kinagyították, és szertartásossá tették. A rítus vált mindennek középpontjává és egy finomkodó tudomány tárgyává, amely gyakran minden vitális elemet nélkülöző szertartásosságba torkollt. Oldenberg Siddhattha herceg idejére utalva beszél ezzel kapcsolatban „egy idióta tudományról, amely tud mindent, megmagyaráz mindent, és trónol elégedetten különleges kreatúrái között.”⁶ Ez az ítélet túlzó, de nem alaptalan. Buddha idejében valóban létezett egy „theologi philosophantes” kaszt, amely az ősi hagyomány maradványainak dolgát intézte, és felhasznált minden hatalmában lévő eszközt, hogy megőrizze a tekintélyt, ami gyakran nem volt összhangban a tagok emberi és hovatartozásbeli minőségével – lehet, a társadalmival igen, de spirituális rendjükkel nem. A társadalmi hovatartozásra egyébként ügyelt a kasztrendszer. A „teológus” szót használtuk, mivel a brahman szó fogalma fokozatosan felhígult, a beszédben konkrétta lett annyira, hogy a brahman végül már nem jelölte a titokzatos erőt, alapvetően csak a rítus és a mágikus tapasztalás közegében volt értelme; a világ lelkét kezdte jelenteni, a világegyetem erőlényegét, a szubsztrátumot, önmagában meghatározhatatlan lényegét minden lénynak és jelenségnek. Így majdnem teológiai fogalomná lett.

Az Upanishad másrésről főleg az átmá-ra koncentrált, amely főképpen a legkorábbi árja tudat eredeti kozmikus és Nap-természetű felfogását tükrözte, amennyiben az „Én” valóságát hangsúlyozta mint a személyiség individuum feletti nem-változó halhatatlan elvét, a természet sokszerű erőinek és jelenségeinek ellenében. Az átmá-t a „neti neti” (nem az, nem

5 Rg-Veda, X, XIV, 2.

6 Oldenberg, Buddha, cit., p. 21.

az) határozza meg, vagyis az az elgondolás, hogy nem tartozik a természethez, vagy tágabban értelmezve a feltételekhez kötött világhoz.

Indiában a Brahmana és az Upanishad spekulatív áramlatai fokozatosan összeolvadtak, ami a brahman és az átmá azonosítását, átfedését eredményezte: az „ÉN” individuum feletti aspektusa és a kozmosz erőlényegisége egy és ugyanazon dologgá lett. Ez rendkívül nagyfontosságú fordulat volt az indo-árja civilizáció spirituális történetében. Az átmá brahman-nal való azonosságának doktrínája ténylegesen metafizikai teljesítmény volt, ugyanakkor megindított egy bomlási folyamatot a spirituális életben. Ennek a folyamatnak be kellett következnie, ahogy a felhők kezdték beárnyékolni a védikus ember eredetien heroikus kozmikus tapasztalatának fényét, és ahogy idegen befolyások nyertek teret.

Eredendően az Upanishad doktrínája „titkos” volt mint olyan tudás, amelyet keveseknek lehetett átadni – az Upanishad szó hordozza ezt a jelentést. Ténylegesen a filozófiai és spekulatív tendenciák kerültek előtérbe. Ez véleménykülönbségekhez vezetett, még a legrégebbi Upanishadok – a Chāndogya- és a Brhadaranyaka-Upanishad – esetében is arra nézvést, milyen tudatforma legyen a doktrína referenciapontja. Az átma közvetlen tapasztalás tárgya vagy nem? Egyszerre mindkettő. Az egyéni Énnel való lényegi azonosságát megerősítették, de ugyanakkor gyakran az egyén átmá-brahman-nal való egyesülését a halál utánra teszik; valamint nemcsak ezt, hanem megadják azokat a feltételeket is, amelyek mellett megtörténik, de azt az esetet is tárgyalják, amelyben az ÉN, vagy inkább a személyiségelemek nem tudják elhagyni a halandó és véges létezési formákat. Az ősi Upanishadban valójában nem található annak a problémának a megoldása, hogy milyen aktuális kapcsolat áll fenn az egyéni ÉN, amiről mindenki beszélhet és az átmá-brahman között. Nem hisszük el, hogy ez esetleges volt: olyan körülmény volt, amely megfelelt egy már bizonytalan tudatállapotnak, annak a ténynek, hogy míg az adeptusok számára a „titkos tanításban” az ÉN ténylegesen megfeleltethető volt az átmával, az átlag tudat számára az átmá egy egyszerű spekulatív elgondolássá lett, majdnem teológiai feltételezéssé, mivel az eredeti spirituális színvonal kezdett elhomályosulni. A továbbiakban panteisztikus zavarosság tűnt fel. Ez a veszély elméletileg nem létezett, mivel az Upanishadban, követve a Védikus hagyományt, a legmagasabb elvet nemcsak a világ és minden lény lényegiségének gondolták, hanem annak is, amely ezeket meghaladja „háromnegyed részben”, és mint az „egek halhatatlanja”⁷ létezik. Ugyanakkor, ugyanabban az Upanishadban az átmá-brahman-t a természeti világ sokféle elemével is azonosították, így annak gyakorlati lehetősége, hogy panteisztikus elhajlást erősít az átmá brahmannel való asszimilációja, valóságos volt. Különösen, ha tekintetbe vesszük az ember fokozatos regresszióját, amelynek bizonyítékát minden hagyomány tanításában megtalálni, beleértve az indo-árja hagyományt is, ahol a négy yuga elmélete pontosan megfelel az ember és a négy korszak alászállásáról szóló klasszikus elméletnek, melyben az utolsó a Vaskorszak, az indo-árja hagyományban a „Sötét Kor”, a Kali-yuga. Ha ezen spekulációk ideje alatt a Védák eredetének kozmikus és uranikus tudatállapota már ezen a módon homályosulást szenvedett, akkor a brahmannak az átmá-val való azonosítása veszélyes indítást adott egy olyan kitéréshez, amelynek során egy zavaros önazonosítás történik mindenek

7 Rg-Veda, X, XC, 3; Chāndogya-Upanishad, III, XII, 6.

spiritualitásával; mindez pedig egy olyan pillanatban, amikor legjobban szükség van a koncentráció, a függetlenítő eltávolodás és felébredés energikus megnyilvánulásaira.

Összességében a dekadencia csírái, amelyek már az utó-védikus időkben is felbukkantak és nyilvánvalóvá váltak, Buddha idejében (Krisztus előtt a VI. század) a következőkben fogalmazhatók meg: mindenekfelett a sztereotip szertartásosság; azután a spekuláció ördöge, amelyek hatására az, ami „titkos tanítás” kellett volna maradjon – *upanishad, rahasya* – racionalizálódott; ennek eredményeképpen elméletek tömege jelent meg, különböző szekták és iskolák, s ezeket a buddhista szövegek részletesen ismertetik.⁸

Harmadsorban azt találjuk, hogy sok istenség „vallásos” átalakuláson megy át, akik a védikus időkben, ahogy már mondtuk, egyszerűen a tudatállapotok kozmikus transzfigurációi voltak; ezek most népszerű kultuszok tárgyai lettek.⁹ Már beszéltünk a panteizmus veszélyéről. Mindezekhez hozzátéve, fontolóra kell még vennünk a nem-árja befolyások hatását, amihez nem kis mértékben tartozik hitünk szerint az újraszületés elgondolásának kialakulása és elterjedése.

Ahogy már említettük, ennek az elméletnek nyoma sincs a korai Védikus korszakban; ez abból adódik, hogy eléggé összeegyeztethetetlen a világ olümposzi és heroikus látomásával, és mint „igazság” a nem-árják számára szolgált, akik földhöz kötöttek és matriarchális alapon álltak. A reinkarnációt valójában csak az gondolhatja el, aki önmagát a „föld fiának” érzi, kinek nincs a természeti rendet meghaladó valóságról tudása; kötődik egy női–anyai istenséghez, akit egyaránt megtalálunk az árják előtti mediterrán és hindu civilizációban, de a dravidában és a kosaliban is. A forrásba, melyből mint tűnékeny lény megjelent, az egyénnek vissza kell térnie azért, hogy új földi születésekben tűnjön fel újra és újra, kikerülhetetlen és végeérhetetlen ciklusban. Ez a reinkarnáció végső értelme, amely az Upanishad-spekulációkkal egy időben kezdett megjelenni, hogy fokozatosan helyet adjon olyan kevert formáknak, amelyeket az eredeti árja tudatosság változási mértékeként foghatunk fel, amint erre már utaltunk.

Míg a Védákban csak egy halál utáni sorsot vesznek tekintetbe, mint az ősi Hellaszban, a Brahmana-szövegekben a kettős út elmélete már megjelenik: „(Csak) az, ki ismeri és gyakorolja a rítus akcióját, emelkedik fel az életben és kap halhatatlan életet; a többiek, akik sem nem ismerik, sem nem gyakorolják a rítus akcióját, újra és újra születnek a halál táplálékaként.”¹⁰

Az Upanishadban ugyanakkor, ahogy az igazi „Én” és az átmá közötti viszonyban ingadozások vannak, úgy abban a tanításban is, ami arról szól, mi történik a halál után. Beszélnek a „gátról, mely fölött az éjszaka nappalra változik, mivel a brahman világa változatlan fény”; ezt a töltést az átmá hozta létre, amin sem pusztulás, sem halál, sem fájdalom, sem jótett, sem rossztett nem hághat át.¹¹ Beszélnek az „istenek útjáról” – deva-

8 Cf. Digha, I, i, 29seq; Suttanipáta, IV, XII, XIII.

9 Alapvetően ezekre az istenekre kell gondolnunk, amikor buddhista szövegekben látjuk őket meglehetősen szerény és alárendelt szerepben, időnként mintegy tanítvánnyá transzformálva magukat, akik a tanítás kinyilatkoztatását a Buddhától kapják meg. Az ősi istenek lefokozódásával van dolgunk; a tanítás, amit a „Felébredett” kinyilatkoztatott, összecseng azzal, amit ezek valaha képviseltek, de ami ekkorra már elfelejtődött.

10 Catapatha-Brahmana, X, IV, 3, 10.

11 Chándogya-Upanishad, VIII, IV, 1-2.

yana –, amely a halál után megszabadít, s a (feltételekhez) kötöttségtől mentes világba visz, ahonnan nincs visszatérés.

Ugyanakkor tekintetbe vesznek egy másik utat is, a „pitr-yana”-t, amely során az ember „visszatér”, az egyén halála után apránként „feláldozódik” különböző istenségeknek, akik számára „étellé” válik, hogy végül újra megjelenjen a földön.¹² A legrégebbi szövegekben a megszabadulás lehetősége nem áll fenn azok számára, akik ezt a második utat választják: ehelyett az ok-okozati törvényről beszélnek, a karmáról, amely meghatározza az ember következő létezését annak alapján, mit csinált a megelőzőben. Ezzel elérkeztünk ahhoz, amit szamszáríkus (létforgatag) tudatosságnak nevezhetünk (a samsará-ból); amely a buddhista életszemlélet alapköve: a titkos tudás, amelyet a bölcs Yajnavalkya adott át Ártahabhága királynak, azt tanítva, hogy a halál után az ember individuális elemei visszaolvadnak a megfelelő kozmikus elemekbe, az átmá is, amely visszatér az „éter”-be, s ami marad, nem más, mint a karma, azaz a tett, a személytelen erő, amely egy lény léteéhez kötődik, és amely továbbmenve egy új lényt határoz meg.¹³

Mindezekben többet láthatunk, mint csupán „szabad” metafizikai spekulációt; sokkal inkább egy olyan tudatosság kialakulásáról tudósít, amely földinek gondolja el magát, vagy legfeljebb panteisztikusan kozmikusnak, és amely most az emberi lény azon részére koncentrál, amely valóban kapcsolatban van a halállal és az újraszületéssel, a feltételekhez kötött létezés különböző formáin át való végtelen vándorlással; azt mondjuk „különböző”, mivel a horizontok fokozatosan kitágultak, és azt gondolták, hogy az ember újra és újra feltűnhet ebben vagy abban az istenvilágban akcióinak, tetteinek megfelelően. Mindenesetre abban az időszakban, amikor a buddhizmus megjelent, a reinkarnáció és a lélek-vándorlás elmélete már szerves részei voltak az uralkodó mentalitásnak. Néha, még az Upanishadokban is, a különböző szemléletmódok szétválaszthatatlanul keveredtek; elgondolták az átmá-t, mely távol volt ugyan minden konkrét tapasztalástól, mégis folyamatosan és felfoghatatlanul jelen van mindenkiben, másrésről mellette van a végeérhetetlen emberi vándorlás a különböző életekben.

Ezen vonalak mentén a gyakorlati és realiztikus áramlatok fokozatosan teret nyertek az elméletiekkel szemben. Ide vonhatjuk a Samkhya-t, amely a panteisztikus veszéllyel szemben egy merev dualizmust szegezett, amelyben az „Én” vagy atma – itt purushá-nak hívják – mint felfoghatatlan és változatlan természetfeletti áll szemben az anyagvilág és természeti rend minden jelenségével, erőivel és formáival. De ebből a szempontból sokkal fontosabbak a Yoga vonulatai. A Samkhya-ra és az aszkézisre alapozva tűnt fel a ritualisztikus és elméleti brahmanizmussal szemben, és többé-kevésbé felismerte a dolgok állását, amelyben az, aki az „Én”-ről beszélt, már nem tudta megérteni az átmá-t, a feltételektől mentes elvet; azt, hogy ez már nem jelentett közvetlen tudatosságot; amelyet ezért az elmélettől eltekintve csak mint véget tudtak tekinteni, mint a reintegráció alapjául szolgáló akció folyamatának hatását. Így a közvetlen és valóságos mértéket már behelyettesítették azzal, amit „szamszáríkus” tudatnak és létezésnek hívunk, és amely az „áramlathoz” kötött – és a samsara (amely ilyen módon viszonylag későn jelenik meg) pontosan „áramlást” jelent, a valamivé válás áramlatát.

12 Chándogya-Upanishad III, X; Brhadáranyaka-Upanishad VI, II, 9-16.

13 Brhadáranyaka-Upanishad, III, II, 13.

Nem érdektelen egy másik szempontot tekintetbe venni. A brahmana kasztról Nyugaton konvencionálisan azt gondolják, hogy „papi”. Ez csak egy bizonyos határig igaz. Az eredeti Védákban a brahman vagy „áldozó” a legkevésbé sem hasonlít a „papra”, ahogy azt kortársaink elképzelik: férfias volt, rettenetes, és ahogy már mondtuk az embervilágban az ember-fölöttinek egyfajta látható megtestesülése – bhū-deva.

Továbbá gyakran találunk a korai szövegekben olyan pontot, ahol a brahman „papi”, és a – kshatram vagy rajam – harcos és fejedelmi kasztok között nincs távolság; ez olyan jellegzetesség, amit a hagyományos civilizációk legkorábbi szakaszaiban megtalálhatunk, ideértve a görögöt, római és germánt is. A két típus csak egy későbbi szakaszban kezdett különbözni, lévén ez az általunk említett regresszió egy másik aspektusa. Emellett sokan vannak, akik azt állítják, hogy az árja Indiában az atma doktrínája majdnem kizárólag a harci kasztra korlátozódott, és a Brahman tanát mint elkülöníthetetlen kozmikus erőét a papi kaszt alakította ki. Valószínűleg van ebben valamelyes igazság.

Bárhogyan is, az tény, hogy sok szövegben látunk királyt vagy egy kshatriya-t (a harci nemesség egy tagját), ahogy versenyez tudásban, vagy éppen tanít egy bráhmant; valamint azt is olvashatjuk, hogy a primordiális tudást Ikshvaku-tól kezdve ugyanazon „napdinasztia” – surya-vamsa – tagjainak adták át¹⁴, akiket Buddha családjával kapcsolatban is említettünk. A következő képet kell kialakítanunk: az indo-árja és utó-védikus világban, míg a harci kaszt egy realiztikusabb férfias szemléletet tartott meg, és az átma-ra helyezte a hangsúlyt mint az emberi személyiség változhatatlan és halhatatlan elvére, a bráhman kaszt apránként „papivá” lett, és ahelyett, hogy a valóság felé fordult volna, rituális sztereotípiákkal, elméletekkel, szövegmagyarázatokkal foglalkozott. Ezzel párhuzamosan, egy másik úton az első védikus időszak vonásait benőtte a mítoszok és népszerű vallási képzetek kaotikus vegetációja, még félvilági gyakorlatok is belekerültek, amelyek révén ezt vagy amazt az isteni „újjászületést” akarták elérni a reinkarnációról és átlépésekről szóló olyan nézetek alapján, amelyek, ahogy már mondtuk, beszűrődtek a kevésbé fényes indo-árja tudatrétegekbe. A Yogá-t félretéve érdemes megjegyezni, hogy a harcos nemesség – kshatram – adta nemcsak a Samkhya rendszer alapját (ez a rendszer nyilvánvaló reakció volt a spekulatív „idealizmus” ellen), hanem dzsainizmusét (Jainism) is, amely az ún. „győzők doktrínája” volt (a jinából, mely győztest jelent). Ez utóbbi bizonyos fokig szélsőséges tendenciával az aszkézisre fektette a hangsúlyt. Mindezt szükséges látnunk ahhoz, hogy a buddhizmus történelmi helyzetét megértsük, valamint hogy némely jellemző vonását átlássuk.

Az egyetemes történet szempontjából a buddhizmus olyan időszakban tűnt fel, amikor a hagyományos kultúrák egész során komoly válság söpört végig. Ez a válság néhol pozitívan oldódott meg, ami a megfelelő reformoknak és újraértékelésnek köszönhető, máshol negatívan, azaz úgy, hogy a regresszió és spirituális hanyatlás további fázisait indukálta. Ez az időszak, amelyet néhányan a civilizáció „klímaváltozás” korának neveznek, és amely körülbelül a Krisztus előtti VIII. és V. század közé esik. Ez az az időszak, amikor Lao-ce és Konfuciusz tanításai gyökeret vertek Kínában, amely a legősibb hagyomány elemeinek megújítását jelentette: egyik oldalon metafizikai síkon, és morális-társadalmi szférában a másikon. Ugyanebben az időszakban jelenik meg „Zarathustra”, aki által hasonló visszatérés

14 Bhagavad-gita IV, 1-2.

megy végbe a perzsa hagyományban. Ezt a funkciót töltötte be a buddhizmus Indiában, mely reakció és újra-felemelkedés volt egyben. Ebben az időben, ahogy ezt már másutt kimutattuk, a hanyatlás folyamatai váltak uralkodóvá Nyugaton.

Az az időszak, amiről most beszélünk, nem más, mint amikor az ősi arisztokrata papi Hellasz hanyatlani kezdett; ekkor történt, hogy Ízisz vallása a miszticizmus más népszerű és hamis formáival kiszorították a nap-jellegű királyi egyiptomi civilizációt; ekkor termelte ki az izraelita profetizmus a korrupció és felforgatás legveszélyesebb erjesztőanyagát a mediterrán világban. Az egyetlen pozitív formáció Nyugaton úgy tűnik Róma volt, amely ekkor született meg, és amely egy bizonyos ideig egyetemes jelentőségű volt, nagymértékben olümposzi és hősi szellem hatotta át.¹⁵

Visszatérve a buddhizmusra, az nem azonosítható – ahogy sokan teszik, akik egyoldalúan a brahmanizmus álláspontját képviselik – a lutheránus eretnekséggel a katolicizmus ellen;¹⁶ még kevésbé egy olyan tanítással, amely elszigetelt spekulációból alakult ki, és úgy vert gyökeret. Sokkal inkább volt a buddhizmus az eredeti indo-árja hagyomány speciális alkalmazása, amely nem feledkezett meg a meglévő körülményekről, és ennek megfelelően korlátozta magát, ugyanakkor frissen, újszerűen fogalmazta meg az előző tanításokat. A buddhizmus szorosan kapcsolódott a kshatriya (páli nyelven khattiya) szellemhez, a harcos kaszt szelleméhez. Már láttuk, hogy Buddha a legősibb árja nemesség leszármazottja volt; de itt még nincs vége a dolgoknak, ahogy a szövegek tudósítanak, népe bizonyos idegenkedéssel viseltetett a brahman kaszt iránt: A „Sakiya (szkr. Sakya) – ahogy olvassuk¹⁷ – nem tiszteli a papokat, nem tartja őket becsben, nem hódol nekik, nem tartja nagyra őket.”

Ugyanezt a tendenciát megőrzi Siddhattha herceg is, ám olyan céllal, hogy megújítsa, megerősítse a feltételekhez nem kötöttségre irányuló tiszta akaratot, amelyhez a legutóbbi időkben a „fejedelmi” vonal gyakran hűségesebb volt, mint a papi kaszt, amely önmagán belül már meghasonlott.

Vannak ezenfelül jelek arra, hogy a buddhizmus nem tartotta magát eredetinek, hanem önmagát bizonyos módon egyetemesnek és hagyományosnak tekintette, egy magasabb szinten, magasabb értelemben. Buddha ezt mondja például: „Így van ez: azok, akik régmúlt időkben szentek voltak, a Tökéletesen Felébredettek, ezek az emelkedettek helyesen irányították tanítványaikat afelé, ami felé én is helyesen irányítom a tanítványokat itt és most.”¹⁸ Ugyanezt ismétli el a gondolat, szó és tett megtisztításával kapcsolatban;¹⁹ elmondja ezt még a hanyatlás és halál igaz tudásáról, valamint ezek eredetéről, megszüntetéséről, és a

15 Róma ezen jelentőségéről mint a primordiális árja örökség „újjászületéséről” ld. a „Rivolta contro il mondo moderno” második részét.

16 Ezt az álláspontot tartja R. Guénon, *L’homme et son devenir selon le Védānta*, Paris, 1925. 111. o. – amellyel „az igazságnak megfelelően” nem tudunk egyetérteni (angol fordítás *Man and his Becoming according to the Vedānta*, Luzac, 1945). Helyesebbek A. K. Coomaraswamy: *Hinduizmus és buddhizmus - nézetei* (New York, 1941), bár a könyvében van egy nyilvánvaló tendencia, hogy a buddhizmusból azt hangsúlyozza, ami a brahmanizmus szempontjából értékes, és nem tekinti annak specifikus funkcióbeli jelentőségét a hindu tradícióval összehasonlítva.

17 *Digha*, III, I, 12.

18 *Majjh.*, LI.

19 *Majjh.*, LXI.

megszüntetéshez vezető útról; elmondja az „üresség” vagy sunnatá²⁰ doktrínájáról. A tanítást és az „isteni életet” Siddhattha ismételten „időtlennek” – akaliko-nak²¹ nevezi.

Az ősidők szentjeiről, a „Tökéletesen Felébredettek”-ről beszél,²² és itt témahagyomány bukkan fel egy hellyel kapcsolatban (itt Látóvölgynek nevezik), ahol Paccekabuddhák egész sora tűnt tova a múltban, olyan lények, akik a saját külön erőfeszítésük árán, segítség nélkül érték el az emberfölötti állapotot, ugyanazt a tökéletes felébredettséget, amit Siddhattha herceg maga is megvalósított.²³ Azokat, akik „hit, odaadás és hagyomány nélkül”²⁴ vannak, szemrehányás illeti. Ismételten elhangzik: „Ami nem a szentek világáért van, azt mondom: »Nincsen«, és arra, ami a bölcsek világához tartozik, azt mondom: »Van«.”²⁵ Érdekes a „Kialvás” fogalmának megemlítése egy szövegben, amely a buddhista aszkézis célja, és „az eredethez vezet vissza”.²⁶ Ezt támogatja egy nagy erdő szimbóluma, ahol „egy ősi ösvényt, a régmúlt embereinek útját” lehet fellelni. Ezt követve Buddha királyi romvárost talál, és mondja, hogy azt újra helyre kell állítani.²⁷ Egy másik szövegben ennek jelentőségét Buddha sokkal nyíltabban is kifejti: „Láttam az ősi ösvényt, azt, amelyet a régmúlt idők Tökéletesen Felébredettjei jártak. Ezt az ösvényt követem.”²⁸

Egészen világos, hogy a buddhizmusban nem a szellemi hatalom tagadásával találkozunk, sokkal inkább egy olyan kaszt elleni megmozdulással, amely monopolizálta ebben fennhatóságát, ugyanakkor képviselői nem őrizték meg a megfelelő méltóságot, és elvesztették jogosultságukat. A brahmanok, akik ellen Siddhattha herceg fordul, azok, akik azt mondják, tudnak, de közben nem tudnak semmit,²⁹ akik több generáció óta elveszítették közvetlen látomásukat, akik még ezt sem mondhatják: „Csak ez az igazság, a többi ostobaság”,³⁰ és azok, akik most „egy csoport vak emberre emlékeztetnek, akik közül az első nem lát, a középső nem lát, és az utolsó nem lát.”³¹ Nagyon különböznek az eredeti korszak embereitől – a brahmanoktól, akik emlékeztek az ősi szabályra, akik őrizték az érzékek kapuját, tökéletesen birtokukban tartották impulzusait, aszkéták voltak, csupán tudásban gazdagok, sérthetetlenek és legyőzhetetlenül erősek az igazság által (dhamma) – míg világi utódaik rituálékba burkolóztak, hiú böjtölést folytattak, és elhanyagolták az ősi törvényeket.³² Közülük „nincs egy sem, aki a Brahman-t színről színre látta volna”, ugyanakkor lehetetlen, hogy „ezek a brahmanok, akik ugyan jártasak a Védák hármasságában, képesek legyenek az útról társaknak valamit is mutatni, mivel azt maguk

20 Samyutt., XII, 33.

21 Majjh., VII.

22 Majjh., LXXV. vö. LXXXI.

23 Majjh., CXVI. vö. CXXIII.

24 Majjh., CII.

25 Samyutt., XXII, 94.

26 Maháparinirv, 52-53 (ez a kínai változatból való azonban)

27 Samyutt., XII, 65.

28 Samyutt., III, 106. Érdekes, hogy a mítosznak megfelelően a Buddha a felébredést az Életfa alatt érte el, ami a föld köldökéből nőtt ki, és ahol megelőző buddhák is elérték a transzcendens tudást. Ez utalás a „Világ közepére”, amelyet a hagyomány Krizmájaként tartottak számon, az óhitűség beavatásaként, amikor az eredettel való kapcsolat helyreállt.

29 Majjh., XCIII.

30 Majjh., XCIII.

31 Digha, XIII, 15; Majjh., XCV; XCIX.

32 Suttanipáta, II, VII, T-16.

sem ismerik, nem látták.”³³ A Buddha ellentéte annak, aki csak „hallomásból” ismeri, aki „csak ismételteti az igazságot, és ezzel a hallott igazsággal, mint kézről kézre adott kincsesládával adja csak át a tanítást”, amelynek integritását ilyen körülmények között lehetetlen megőrizni.³⁴ Megkülönböztetik azokat az aszkétákat és brahmanokat, akik „csupán saját véleményük alapján vallják, hogy elérték a világ legtökéletesebb tudását: ilyenek a gondolkodók és vitatkozók”, azoktól az aszkétáktól és brahmanoktól, akik „soha nem hallott dolgok megismerésekor világosan felismerik önmagukban az igazságot, és meggyőződve elérték a világ legtökéletesebb tudását.”

Az utóbbiakhoz tartozónak vallotta magát Siddhattha herceg is, erről a típusról beszél tanítványainak:³⁵ „csak, ha már ismeri, mondja, hogy tudja, csak ha már látta, mondja, hogy látta”.³⁶ Innen nézve láthatjuk, hogy a buddhizmus nem utasítja el a brahman fogalmát; ellenkezőleg, a szövegek gyakran használják ezt a szót, és az aszketikus életet brahmacariyának mondják, szándékuk pedig egyszerűen az, hogy jelöljék azokat az alapvető minőségeket, melyeknek méltóságában kell az igaz bráhma-nak megerősíttetnie.³⁷ Itt alapvetően a reintegráció céljával az igaz bráhma és az aszkéta minőségét, tulajdonságait azonosítják. Ezek a kritériumok előzőleg világosan elkülönültek, különösen mivel az Asrama tanítás árja értelmezését, ami szerint a brahman kaszt tagjának egy tökéletesen emelkedett életvitelig kellett fejlődnie – vanaprashta vagy yati – ebben az időben, néhány ritka kivételtől eltekintve gyakorlatilag már nem követték. Ezen szempont átlátásával szintén megérthetjük Buddha valós hozzáállását a kaszt problémájához. A megelőző hagyományban is az aszkézis teljesítményét teljesen kaszt fölöttinek tartották, és az aszkétának nem volt kötöttsége egyik irányban sem. Ez Buddha álláspontja is, amit egy hasonlattal fejezett ki: aki tüzet óhajt, nem kérdezi a fa típusát, ami létrehozza azt, így bármelyik kasztból jöhet aszkéta vagy „Felébredett”.³⁸ A kasztok egyébként Siddhattha herceg számára ugyanúgy, mint minden hagyományos tudat számára tökéletesen természetesnek tűntek, sőt, transzcendens értelemben igazoltak, mivel az Upanishad tanítását követve úgy tartották, hogy az egyik vagy másik kasztban születés, az egyenlőtlenség általában nem volt véletlen, hanem egy megelőző tett eredménye.

Így nem volt szándékában a kasztrendszeret támadni sem etnikai, sem politikai-társadalmi szempontból; ellenkezőleg, lefektette, hogy az embernek nem szabad elmulasztani kötelezettségeit, ami az élethelyzetéből következik,³⁹ és sohasem mondta azt, hogy egy szolga – sudda (szkr. sudra) vagy egy vessa (szkr. vaisya) ne engedelmeskedjen magasabb árja kasztoknak. A probléma az árja hierarchia tetőpontját érinti csak, ahol a történelmi körülmények igényelték a dolog felülvizsgálatát: szükséges volt, hogy a „küzdőtereket” átvizsgálják, és megújítsák, ahol a hagyományos méltóságokat csak akkor tartották valóságosnak, ha „az egyén helyénvaló cselekedetei” azt alátámasztották.⁴⁰

33 Digha, XIII, 12, 15.

34 Majjh., LXXVI. Ilyen értelemben a hagyományról kijelenthető, hogy egyike azoknak a dolgoknak, amelyek ellentmondó eredményekre vezethetnek az életben.

35 Majjh., C.

36 Majjh., LXXVII.

37 Majjh., XLVIII; Dhammapada, 383seq; Suttanipáta, III, IV, passim; IX, 27, passim; T, VII.

38 Majjh., XCIII; XC.

39 Maháparinirv., 6-11.

40 Majjh., LXXXIV.

A döntő lépés az volt, amikor a bráhmáná-t azonosították az aszkétával, és ettől fogva a hangsúly az akció minőségére került. Így meghirdették az elvet: „Nem kasztja szerint pária az ember, nem kasztja szerint bráhma, tettei szerint pária az ember, és tettei szerint bráhma”.⁴¹ „A láng tekintetében, melyet az erény tart életben és a képzés tölti meg ténnyel”, valamint a megszabadulás szempontjából mind a négy kaszt egyenlő.⁴² És újra: ahogy nem várható el, hogy a folyó túlsó partja az innensőhöz fog közelíteni, ha ezért az ember fohászkodik, imádkozik, vagy dicsőítést mond, ugyanúgy nem várható el, hogy a brahmanok, akiket bár a hármass Veda szerint tanítanak, „de elhagyják azon minőségek gyakorlását, melyek a brahmant teszik, megszerezhetik ezeket a minőségeket azzal, hogy Indrát, Somát vagy Vasunát hívják”.⁴³

Ha nem rombolták le magukban az érzéki tapasztalás vágyának öt gyökerét, ugyanolyan kevés reményük van, hogy Brahmá-val egyesüljenek haláluk után, mint annak az embernek a túlsó part elérésére, akinek a törzséhez van kötözve a karja.⁴⁴ Ahhoz, hogy az ember Brahmá-val egyesülhessen, Brahmá-hoz hasonló tulajdonságokat kell fejlesztenie.⁴⁵ Ez ugyanakkor egyáltalán nem zárja ki az ideális bráhmána szövegbeli meghatározását, akiben az árja hagyomány tisztasága egyesül olyan minőségekkel, amelyek istenséghez vagy isteni lényhez teszik hasonlatossá;⁴⁶ és a szövegek elmennek egészen odáig, hogy szemrehányást tesznek a korabeli brahmanoknak az ősi szokások elhanyagolásáért, az arany és a gazdagság iránt tanúsított érdeklődésükért, valamint azért is, hogy elárulják a kaszton belüli házasság törvényét és nem-brahman nőket látogatnak a puszta vágy indíttatására, „mint a kutyák”.⁴⁷ A helyes hierarchia alapelvét erősíti meg egy szöveg ezekkel a szavakkal: „Ha embert szolgálunk, és ezáltal a szolgálat által rosszabbá és nem jobbá leszünk, akkor azt mondom, nem kell szolgálni. Másrészt, ha szolgálunk, és ezáltal jobbá leszünk, nem rosszabbá, akkor szolgálnunk kell.”⁴⁸

Ez azt mutatja, hogy nem spirituális ürüggyel folytatott egalitárius felforgatásról van szó, hanem a meglévő hierarchia javításáról, tisztításáról. Siddhattha herceg oly kevés rokonszenvet tanúsít a tömegek iránt, hogy a legősibb szövegek egyikében az „átlag tömegről” mint „kupac szemérről” beszél, ahol a Felébredett virágba szökkenése végbemegy.⁴⁹

A kasztok ősi felosztása mellett a buddhizmus megerősít egy másikat, ami mélyebb és bensőbb, mutatis mutandis, nem sokban különbözik attól, ami eredetileg létezett az áráknál; azt, hogy vannak a „kétszer-születettek” – dvija – és más lények: egyik oldalon állnak az Ariyá-k és az „önmaguk által mozgatott nemes fiak”, akiknek a „Felébredés Doktrínája” elérhető; a másik oldalon „a közönséges emberek, akik annak értése nélkül léteznek, hogy mi a szent, távol vannak a szent tanítástól, az el nem érhető számukra; nem értik, mi nemes,

41 Suttanipáta, I, VII, 21.

42 Majjh., XC.

43 Digha, XII/I, 24-25.

44 Digha XII/I, 26, 28, Suttanipáta, II, ii, 11.

45 Digha, XIII, 33-38.

46 Angutt., V 192.

47 Angutt., V 191. (vol. III 221. o.)

48 Majjh., X.

49 Dhammapada 58-59.

távol vannak a nemes fiak doktrínájától, nem éri el őket a nemes fiak tanítása.”⁵⁰ Egyrészt, mint a folyók, „mikor elérik az óceánt, elvesztik eredeti nevüket és csak mint az óceán vizét veszik számításba, így a négy kaszt tagjai is, ha felveszik a Buddha törvényét, elveszítik előző jellemzőiket” – ugyanakkor mégis egy jól körülhatárolható társaságot alkotnak, a „Sakiya fiának gyermekeiét”.⁵¹ Láthatjuk, hogy a buddhizmus hatékony célja az volt, hogy különbséget tegyen a különféle természetek között, melynek próbaköve a „Felébredés Doktrínája” volt; olyan megkülönböztetés, amely nem tehetett mást, mint hogy ösztökélje azt a szellemi alapozást, ami eredetileg is egyedüli megtartója volt az árja hierarchiának. Ezt erősíti meg az a tény, hogy sem a buddhizmus létrehozása, sem elterjedése a későbbi századokban nem bontotta meg a kasztrendszer – Ceylonban a mai napig együtt tud élni ez a rendszer a buddhizmussal; míg Japánban a buddhizmus szintén harmóniában él a hierarchikus hagyomány nemzeti és harcos koncepcióival.

Csupán néhány nyugati félreértésen alapuló téves elgondolás – mely a buddhizmus későbbi korrump formáit vette alapul – tartotta azt a tanításáról, hogy egyetemes együttérzést hirdet, humanitárius elveket és demokratikus egyenlőséget tanít. Az egyetlen pont, amit fenntartással kell kezeljünk a szövegekben, az a kitétel, amely szerint minden kaszt minden személyében minden potencialitás – mind a pozitívak, mind a negatívak – egyenlő mértékben megvannak.⁵² Ám a sankhara buddhista elmélete, azaz, ami a születést megelőző indíttatásokat illeti, helyre teszi ezt a pontot. A kaszt, a faj és a hagyomány kizárólagos mivolta a hierarchikus rendszerben azt eredményezi, hogy a személy bizonyos irányban való fejlődéshez hoz hajlandóságokat; ez biztosít egy organikus és harmonikus jelleget fejlődésében, amely ellentétben áll azzal, amikor kísérlet történik ugyanezen pont elérésére egyfajta erőszaktétellel, eleve kedvezőtlen alapról indulva. Négy utat tartanak számon a buddhista szövegek,⁵³ háromnál vagy az út, vagy a tudás megszerzése nehéz, vagy mindkettő; a negyedik út könnyű, és a tudás elérését is könnyűnek mutatja, ez azoknak van fenntartva, akik egy jó születés előnyeit élvezik; ezt hívják „kiválasztottak ösvényének”. Legalábbis így lehetett volna, ha a körülmények normálisak lettek volna. Ám meg kell ismételnünk, hogy a buddhizmus nem szabályos körülmények között jelent meg az adott tradicionális civilizációban: ez az oka annak, hogy a buddhizmus nagy hangsúlyt fektetett az akcióra és az egyéni teljesítményre; ez az oka annak, hogy az egészen korlátozott értelemben vett hagyományra kevésbé számított. Siddhattha herceg kijelentette, hogy ő maga érte el a tudást, saját erőfeszítései által, olyan mester nélkül, aki mutatta volna neki az utat; így a Felébredés eredeti Doktrínájában minden személynek saját magára kell támaszkodnia, saját erőfeszítéseire, ugyanúgy, mint annak a katonának, aki eltévedt, önmagára támaszkodhat csak, míg el nem éri és nem csatlakozik újra a hadosztályához.

Így a buddhizmus, ha különböző hagyományokkal való összehasonlításra kerül sor, jogosan kerül egy olyan fajtához, amelyet egyebütt már hősieknek nevezünk, a hésziodoszi tanítás értelmében,⁵⁴ mely a „Négy korról” szól. Olyan embert értünk ez alatt, akiben a primordiális állapothoz tartozó spiritualitás nem magától értetődő, valami természetes

50 Majjh., I.

51 Angutt., VIII, 19, X § 14; X, 96.

52 Majjh., XCVI.

53 Angutt., IV. 162.

54 Cf. Rivolta contro il mondo moderno cit., pp. 294.

dolog, neki a hagyomány már nem megfelelő alap magában. A szellemiség céljá lett számára, az újrachódítás tárgyává, a reintegráció felső határává, amit az embernek önmaga férfias erőfeszítésével kell végrehajtani.

Ezzel befejezzük a buddhizmus történeti helyzetének elemzését, ami alapvető feltétel fő tanításainak és létrejöttük fő okainak megértéséhez. Mielőtt a tan és a gyakorlat tárgyalásához foglalnánk, vissza kell térnünk egy ponthoz, amit már említettünk, nevezetesen, hogy a buddhizmus egy olyan ciklushoz tartozik, amelyet a modern ember is fel tud fogni.

Bár abban az időszakban, amikor Siddhattha élt, már bizonyos felhősödés takarta az ember metafizikai világlátását és szellemi öntudatát ahhoz képest, ahogy azt az indo-árja ember látta, a történelem további folyama – és különösen a nyugati történelem – növekvő regressziót, materializmust és individualizmust hozott, ami együtt járt a metafizikai, általánosan szólva az érzékfölötti valósággal való kontaktus elvesztésével. A „modern” világgal olyan ponthoz érkeztünk, amin nehéz túlmenni. A modern ember számára a közvetlen tudás tárgya kizárólag az anyagi világ, ellenpontjával, saját tisztán pszichológiai alanyiségének szférájával. Filozófiai elgondolásai és vallása külön áll, az előző csupán agyi teremtő erőre, az utóbbi pusztán hitére alapul.

Nem csupán a nyugati vallásra jellemző, hogy ellentétben az ősiség legmagasabb hagyományaival a hitre összpontosítja magát, így remélve, hogy megmenti, amit még meg lehet menteni. Ez általában a kétségbeesés velejárója: az ember, aki régen elvesztette közvetlen kapcsolatát a metafizikai világgal, a religio, a visszakapcsolódás egyetlen lehetséges formáját alkalmazhatja, nevezetesen azt, amit a hit tud nyújtani. Így érthetjük igazán meg a protestantizmus jelentőségét, ha a katolicizmussal vetjük össze. A protestantizmus olyan időszakban gyökeresedett meg, amikor a humanizmus és a naturalizmus az európai ember számára szekularizációs folyamatot vezetett be; olyan fázist, ami sokkal tovább ment annál a regressziónál, ami a kereszténység megjelenését kísérte: ugyanakkor dekadencia és korrupció jelent meg a katolikus hagyomány képviselői között, akikre a közvetítés és fenntartás feladata hárult. Ezek voltak a valóságos feltételek, és így, mivel a hasadás egyre szélesebb lett, a pusztán hit elvét kezdték hangsúlyozni, és a hierarchikus szerveződés és közvetítés ellenébe állítani; a „gyakorlással” szembeni bizalmatlanság erősödött (még a keresztény szerzetesi aszkézist is ide sorolták), ezek olyan tendenciák, amelyek a protestantizmusra jellemzőek.

A nyugati „hitre” alapozott vallások jelenlegi krízise mindenki számára ismert, és nem szükséges kimutatnunk teljesen világi materialista és szamszarikus jellegét kortársaink uralkodó mentalitásának. Nekünk önmagunkat kell megkérdeznünk ezen körülmények között, milyen az a tudáson alapuló rendszer, mely mentes mind a hit, mind az intellektualizálás elemeitől, nem kötődik helyhez szerveződő hagyományhoz, de a valóságban a feltételekhez-nem-kötött felé irányul – milyen hasonló rendszer áll rendelkezésre. Nyilvánvaló, hogy ez az ösvény csak egy minimális kisebbségnek felel meg, olyan embereknek, akik rendkívüli belső erővel rendelkeznek. Ebben a tekintetben az eredeti buddhizmus javasolható úgy, mint egyetlen más tanítás sem, különösen azért, mivel mikor kialakult, az emberiség helyzetében már megnyilvánultak a materializmus vonásai és tapasztalhatóak voltak az élő tradíció napfogatkozásának jelei, bár messze távol volt attól, amit a nyugati materializmus szorítása és ennek következtében fellépő hanyatlás produkált.

Azt sem szabad elfelejtenünk, hogy a buddhizmus, ahogy már mondtuk, hagyományos gondolatok gyakorlatias és realiztikus adaptációja, olyan alkalmazás, mely kshatriya szellemben történik, az arya harcos kaszt szellemében; erre emlékeznünk kell, különösen mivel a nyugati ember fejlődési vonala inkább háborús, mint papi jelleget öltött, míg a világosság, realizmus és pontos tudás iránti törekvése, melyet az anyag síkján alkalmazott, civilizációjának jellegzetes eredményeit mutatja fel.

Lehet, hogy más metafizikai és aszketikus rendszerek vonzóbbnak tűnnek, mint a buddhizmus, és mélyebb kielégüléssel szolgálnak egy olyan tudat számára, amely a világ és a létezés misztériumain próbál szorgosan áthatolni. De ezekben megvan az a tendencia, hogy alkalmat adnak a modern embernek különböző illúziókra és tévedésekre; ennek oka, olyan hitelesen hagyományos rendszereknél is, mint a Védánta, az, hogy teljes megértésükhöz és megvalósításukhoz a szellemiségnek olyan fokát előfeltételezik, ami már régen eltűnt az emberek nagy többségénél. A buddhizmus ugyanakkor a probléma totalitásával áll elő kibúvó nélkül.

Ahogy valaki helyesen mondta: „nem alkalmas a cucsisüvegbe”, „no milk for babies”, és nem is szolgáltat metafizikai dőzsölést intellektuális elméletek kedvelőinek.⁵⁵ Ezt állítja: „Ember, ezzé lettél, és ezzé lett a tapasztalásod. Tudd. Van mód, Út, mely efölé vezet. Ez az iránya, ezek a mérőkövek, íme, ezek az eszközök és a mód, hogy kövesd. Rajtad áll, hogy felfedezd igaz rendeltetésed (vagy hivatásodat) és megmérjed az erődet.” „Ne élj a rábeszéléssel, ne élj a lebeszéléssel; ismerve rábeszélést és ismerve lebeszélést, ne beszélj rá, ne beszélj le, ismertesd a valóságot” – láttuk, a Felébredetteknek ez az alapvető elve.

Így a buddhizmus történeti helyét ismertetve kifejtettük azt a végső okot is, amely miatt a buddhizmus választását érezzük helyénvalónak és alkalmasnak ahhoz, hogy a teljes és erőteljes aszkézis tanulmányozását megalapozza, mivel olyan ciklusra való tekintettel alakult ki, amely még a jelenkor emberét is magába foglalja.

Angolból fordította: JAKAB KATALIN

* * *

A Felébredés Doktrínájának harmadik fejezetét olvasva lenyűgöző az a kettősség, amely Evolát jellemzi. Egyfelől rendkívüli erővel közvetíti a tradíció különböző ágazatait – jelen esetben a buddhizmust –, és hatalmas tudása alapján méltán lehet a hagyomány XX. századi legjobb ismerőjének tekinteni. Másfelől azonban – mindent felülmúló tudása ellenére – valamilyen egészen árnyalt naiv realizmus húzódik meg munkáinak háttérében. Ez úgy alapjaiban nem volna baj, ha nem a buddhizmusba belevetítve látnánk viszont ezeket a határokat. Így azonban, a buddhizmus érdekében érdemes megjegyezni a következőket:

1. A buddhista szemlélet néminemű félreértésére vall a Dhammapada 58–59. szútráit határozottan úgy interpretálni, mintha Buddha a hierarchia elvét azáltal igyekezett volna helyreállítani, hogy az átlagembereket „szemétkupacként” kezeli, amelyből azután a Felébredett kiemelkedik. Még ha netán az idézett szútrák így is értelmezhetőek, tudnunk

55 Rhys Davids: Early Buddhism, London. 1908, p. 7.

kell, hogy itt az önmagunk alacsonyabb megélési formáiból való kiemelkedéséről van szó, arról az önmeghaladásról, amelyet egyébként Evola máshol rendkívül nagy bölcsességgel interpretál. Szó sem lehet annak feltételezéséről, hogy a Megvilágosodott (és itt nem csak a történeti Buddhára gondolunk) hierarchia-látásában a kiindulópont, a szükségszerű alap – ami önnön világi, „tömegi” önátélésünk – valamiféle szemétkupacként jelenjen meg. A „tömeg” az a közeg, amiért – ez a mahájána buddhizmusban abszolút szintre fokozódik – és amiből a megvilágosodás végbemegy. A buddhizmus erre a lótuszvirág hasonlatát használja, amely a földből a vízen keresztül a levegőre tör, minden elemet és minden világot áthat, de gyökereivel, a világ teljes megváltásáig továbbra is a földben marad. A létforgatag világának lényei, legyenek azok emberek, állatok, préták vagy istenek, vagy más szavakkal: a szenvedő lények szemétkupac aspektusa nem tartozik a buddhizmus terminus technicusai közé.

2. Az Evola által fenntartással kezelt tétel, miszerint „minden kaszt minden személyében, minden potencialitás, mind a pozitívak, mind a negatívak, egyenlő mértékben megvan” olyan kiemelt jelentőségű tantétel, amelyből a későbbiek során „a minden lényben meglévő megvilágosodás-tudatsíra (bodhicsitta)” tantétele kinőtt. Az azt megelőző oldalon hozott idézet egyébként – bár más szempontból – ezt támasztja alá: „így a négy kaszt tagjai is, ha felveszik Buddha törvényét, elvesztik előző jellemzőiket”. Ezért azt ajánljuk, hogy az olvasó esetleges fenntartása ez esetben a tételben lévő bölcsesség meglátását szolgálja.

3. A szamszkára (páli: sankhára; szanszkrit: samskára) kizárólag a realista szarvásztiবাদinok (sarva-asti = minden van) tanításában jelenik meg mint a konkrét születést megelőző indíttatás. A buddhizmus legtöbb iskolája a szamszkárát úgy értelmezi, mint a most, az itt, a jelenben meglévő nem-tudásból fakadó indítékot, indíttatást, bár kétségtelen, hogy a dolgok születését valóban megelőzi. Ez látszólag ellentmond a karma némely értelmezésének, valójában azonban nem, mert a nem-tudás jelenben való megszüntetése (tkp. a téves képzetek megszüntetése) azonnal megszüntet minden téves tudatosságot eredményező indíttatást is, sőt, minden olyan „karmacsírát” is, amely egyébként a múltból fakadó indíttatásokat hordozza. Mert a nem-tudás (avidyá) megszüntte egyenlő az abszolút tudás és látás (vidyá) meglétével. A vidyá megléte pedig kizárja a szamszkárák (nem uralt formában való) megjelenését. Vagyis a szamszkárát realiztikus szempontból úgy is lehet kezelni, mint valami születés előtti dolgot, azonban a magasabb szemlélet számára a jelen pillanat hordozza ezeket.

E néhány megjegyzéssel nem azt akartuk mondani, hogy Evolának ezekben nincs igaza, mert Buddha szavaival: „Annyiféle igazság van, ahány lehullott falevél van ősszel az erdőben”, hanem csak azt, hogy Evola kiváló könyve sem fed fel előttünk az Abszolút Igazságot, ezt (szerencsére) kizárólag csak önmagunkban találhatjuk meg.

Másrészről Evola elsősorban a Théravádinok (Hinayána) tanítását ismerteti, de tudjuk, hogy Buddha három szinten fejtette ki a Tánt, ezeket nevezzük ma Hinayánának, Mahayánának és Vadszrayának. Ezek az „Utak”, vagy „kocsik” szintén hierarchikus viszonyban vannak. Az első Buddha Sziddhártha alakjában, a másodikat Buddha Nágárdzsuna alakjában, a harmadikat pedig Padmaszambhava vagy – más szempontból – Szarahapáda alakjában fejtette ki. A három Buddha-alakban természetesen ugyanaz a Felébredett van, de a szintek különbözőek. Evola Sziddhártha Gautama Sákja (-Buddha) (páli: Sidhattho Gotamo Sakyo; szanszkrit: Siddhártha Gautama Sákya) tanítását interpretálja, és ezt is főleg az aszkézis szempontjából.

Mindezt azért jó tudni, mert a buddhizmus egyetlen interpretációja nem adhat magáról a Felébredés Tanáról teljes képet. Nemcsak azért, mert ez, alapjaiban véve, megtapasztalás kérdése, hanem, mert egy buddhai hasonlattal: „Mint amikor vakok tapogatják az elefántot és ítéletet alkotnak; aki a fülét fogja, az laposnak gondolja; aki a farkát, az pedig hosszúvékonynak gondolja;” stb. A Felébredés Tanának teljes megismerését (a felébredést) pedig a teljes Egységbe-látás eredményezi. Mint minden más területen. Ehhez – esetünkben – pedig hozzátartozik a buddhizmusnak nem csak az aszkétikus, hanem a gnosztikus-mágikus arca is.

MIREISZ LÁSZLÓ

Abban a pillanatban, amikor az ember lemondott szellemi függetlenségéről; abban a pillanatban, amikor kötelességeit nem a maga belső hangja, hanem osztályok és pártok nyújtotta előnyök szerint állapította meg; abban a pillanatban, amikor személyes felelősségét lerázta magáról arra való tekintettel, hogy ő csak egy a milliók közül: ebben a pillanatban egyszersmind elvesztette szellemi erejét, és emberektől várja azt, amit csak Isten tud megtenni, az isteni hatalom helyébe emberi kéz durva eszközeit teszi.

+ + + + +

Keskeny az ösvény, amely az élethez vezet, és csak kevesen tudják megtalálni, mert az emberben magában van, és mert csak kevesen keresik az élet útját. A legtöbben mások számára keresik meg az utat (ill. ajánlják, a szerk.), ezért nem találják meg a maguk számára soha.

+ + + + +

Az ember csak akkor olvasson, ha saját gondolatainak forrása elakad, ami bizonyára a legjobb fejjel is megtörténik. Ellenben, ha a könyvvel, amelyet kezetekbe veszte, a saját őszerejű gondolataitokat űzitek el, ez bűn a szent szellem ellen.

+ + + + +

Ha nincs meg az erő, hogy égj és fényt sugározz, legalább ne rejtse el.

KOMMENTÁR KÉT KOMMENTÁRHOZ

LÁSZLÓ ANDRÁS

A 'Felébredés Doktrínája' című Evola-műnek az ŐSHAGYOMÁNY 2. számában közölt részlete elé Mireisz László 'Felvezető Evolához' címmel bevezetést („felvezetést”) írt.

Nyilvánvaló, hogy bárki bármihez olyan „felvezetést” írhat, amelyet akar vagy amelyet tud. Mégis különös azonban, hogy aki egy Evola-mű részleteinek a megjelentetését szorgalmazza, részben kritikusan, részben „mentegető” módon kezeli Julius Evola személyét és munkásságát.

Mireisz László – per tangentem – más személyeket is megemlít. Olyanokat, akikről az olvasóközönség zöme – minden valószínűség szerint – soha semmit (vagy szinte semmit) nem hallott. Karl Haushofer közülük az egyik. Nem lehet tudni, hogy Mireisz László ismeri-e a buddhista Karl Haushofer teljes életművét és a reávonatkozó irodalmat, mint ahogy e sorok írója ismeri. Tétélezzük fel, hogy ismeri, különben nem merné minősíteni Karl Haushofert. De ez esetben azt is tudnia kellene, hogy Karl Haushofer jóval többet tett és ért el távol-keleti útjai során is, meg egyébként is annál, amit Mireisz László a „megtanult egyetmást” kifejezéssel említ meg.

A másik személy Dietrich Eckart, aki valóban zeneszerző is volt (idézőjelek nélkül), de drámaíró, író és filozófus is. Mireisz László valószínűleg a teljesen tudatlan Souček könyve nyomán tudni véli, hogy Adolf Hitler Dietrich Eckart és Karl Haushofer „tanítványa” lett volna. Dietrich Eckart és Adolf Hitler között valóban volt egy nem túlságosan szoros kapcsolat, az pedig tudott, hogy Adolf Hitler Dietrich Eckartnak elkötelezett tisztelője volt. Karl Haushofer és Adolf Hitler között azonban semmiféle kapcsolat nem volt, szinte nem is ismerték egymást. Soha nem „tanította” Karl Haushofer Adolf Hitlert, soha tanácsot, instrukciót nem adott Adolf Hitler számára. Karl Haushofer megkísérelte ugyan Adolf Hitlert – Rudolf Hess révén – közvetve és pozitív értelemben befolyásolni, de ennek semmiféle tényleges eredménye nem lett.

Mireisz László – Julius Evolát „mentegető” – a következőket írja:

„Ahol a magukat áráknak nevezők, öntudatlanok millióiban látják önnön szellemi akadályait vagy hatalomgőzös téveszmék befolyásától gondolják magukat szellemieknek, ott árja hagyományról beszélni nem lehet. Ezt egyébként Evola is a II. világháború során, még idejekorán észrevette és kellő gyorsasággal elhatárolta magát a náci ideológiától.”

Nos, ezzel kapcsolatban a következőket kell mondanunk: Julius Evola soha semmiféle olyan szellemi vagy politikai irányvonallal nem állt még csak érintőleges kapcsolatban sem, amely „hatalomgőzös” lett volna, vagy éppen „hatalomgőzös téveszmék által befolyásolva gondolta volna magát szelleminek.” Továbbá: Julius Evola soha nem volt fasiszta, de még kevésbé volt antifasiszta. Ez volt az álláspontja a II. világháború előtt, annak folyamán, és azt követően is. Julius Evola soha nem vállalt közösséget a „náci” (?) ideológiával és soha nem is határolta el magát attól. Az olasz fasizmus és a német nemzetiszocializmus megítélésében

szinte semmit nem módosított eredeti álláspontján. Ezeket a politikai és ideológiai irányzatokat mindig igen éles – pozitív és negatív – kritikával kezelte. Részletmegítélések kivételével változatlan volt az állásfoglalása 1936-ban, 1942-ben, 1944-ben, 1945-ben és 1974-ben (vagyis halálának évében) is.

Az 'Őshagyomány' jelenlegi, 3. számában Mireisz László kommentárt fűz a 'Felébredés Doktrínája' című Evola-mű áttételes fordításban megjelenő részéhez. Itt a következőket olvashatjuk: „A Felébredés Doktrínájának harmadik fejezetét olvasva lenyűgöző az a kettősség, amely Evolát jellemzi. Egyfelől rendkívüli erővel közvetíti a tradíció különböző ágazatait – jelen esetben a buddhizmust –, és hatalmas tudása alapján méltán lehet a hagyomány XX. századi legjobb ismerőjének tekinteni. Másfelől azonban – mindent felülmúló tudása ellenére – valamilyen egészen árnyalt *naiv realizmus* (kiemelés tőlem – L. A.) húzódik meg munkáinak hátterében. Ez úgy alapjaiban nem volna baj, ha nem a buddhizmusba belevetítve látnánk viszont ezeket a határokat.”

Ha ez így lenne, ahogyan Mireisz László megkísérli beállítani, akkor ez „úgy alapjaiban” is menthetetlen baj lenne, a „buddhizmusba belevetítve” pedig az elképzelhető – egyenesen idiotizmust sejtető – ostobaság lenne, amelynek a megjelentetését minden eszközzel meg kellene akadályozni.

Szerencsére ez a legmesszebbmenően nincs így, az ellenkezője viszont annál inkább igaz.

Naiv realizmusnak azt a filozófia-alatti „filozófiai világnézetet” nevezi kivétel nélkül mindenki, aki ezt a kifejezést egyáltalán valaha is alkalmazta, amely – megfogalmazva – azt mondja ki, hogy az objektív valóság a tudattól függetlenül (is) létezik. Persze, a naiv realizmus – ellentétben a nézeteit megfogalmazó, de a naiv realizmusból kisarjadó materializmussal – arra sem képes, hogy szemléletének konzekvenciáit megfogalmazza és interpretálja. A naiv realizmus a világba belebambuló filozófiátlanság „filozófiája”.

Mireisz László szerint Julius Evola munkásságát „valamilyen egészen árnyalt módon” (???) ez jellemzi.

E sorok írója ismeri – és jól ismeri – Julius Evola *te1jes* életművét, és ismeri a Julius Evolával foglalkozó irodalmat is. Természetesen ismeri a 'Dottrina del Risveglio'-t is, olasz eredetiben éppúgy, mint francia és angol fordításban. Mindezek alapján álláspontja e tekintetben döntően különbözik Mireisz László felfogásától.

Julius Evola – egyebek között – nem csupán iniciatikus alapokon álló tradicionális gondolkozó volt, hanem az új- és legújabb kor messze legnagyobb filozófusa is.

Közismert, hogy a naiv realizmus (és minden eszel rokon) álláspont legvégső diametrális ellentéte a szubjektív idealizmus 'permaximum'-a: a *szolipszizmus*.

A szolipszizmus – egészen röviden – azt jelenti: ha a Létnek van alanya, akkor csak egyetlen és egyedüli Alanya lehet, s ez az egyetlen és egyedüli Alany (Subiectum, – Karṭṛ) 'Én-magam' (Aham atma) vagyok – személyfeletti és abszolút voltomban. Így minden tudat-akció az 'Én-magam' tudat-akcióm, és az objektív valóság teljessége az 'Énmagam' objektív realitásom. Ennél semmiféle filozófia-feletti – de filozófiaiilag megfogalmazott – létszemlélet sem állhat távolabb a naiv realizmustól és derivátumaitól.

Julius Evola filozófiai főműveiben – a 'Saggi sull' Idealismo Magico'-ban, a 'Teoria dell' Individuo Assoluto'-ban, és a 'Fenomenologia dell' Individuo Assoluto'-ban – egyértelműen a legradikálisabb és legvégletesebb lételméleti, ismeretelméleti és érték-értényelméleti szolipszizmus képviselőjében foglal állást, részletesen kifejtve szemléletének „miért”-jét és

„hogyan”-ját, bizonyítva mindazt, ami a bizonyíthatóság körén belül van vagy lehet. Aki alaposan ismeri ezeket az alapvető jelentőségű műveket, annak számára nem lehet kétséges, hogy Julius Evolánál a szolipszizmus benső közvetlen átélő tapasztalásból fakadó meggyőződés, vagyis messze több filozófiai meggyőződésnél, noha a filozófiai meggyőződés legmagasabb szintjén fogalmazódik meg.

Julius Evola a világ összes filozófusa között is a legradikálisabb szolipszista, messze megelőzve még Schubert-Soldernt, a „szolipszisták szolipszistáját” is.

A világ valamennyi ismert gondolkozója közül Julius Evola, és minden gondolkozói életmű közül Julius Evola életműve állt és áll a legmesszebb attól, amit – bármiféle értelemben – a naiv realizmussal lehetne rokonítani. Ezt az állításunkat – érdemben – senki sem tudja megcáfolni.

A szolipszizmus Julius Evola nem-filozófiai tematikájú műveiben is határozottan jelen van. Olykor erőteljesebben megjelenítve, máskor „valamilyen egészen árnyalt” módon. Vannak olyan szellemi tematikumok, amelyek interpretációja csupán az implicit szolipszizmus jelenlétét követeli meg, egyébként egy olyan nem-filozófiai szemlélet attitűdjét, amely – filozófiai-feletti megfogalmazásban – az objektív és a szubjektív idealizmus határának felel meg, de amely soha nem lép át az objektivizmus körébe (hogy a tudattól függetlenül is létező objektív realitás tételezéséről ne is beszéljünk).

Maguk a szakrális-tradicionális tanítások is, amelyek abszolúte filozófia-felettek – implicate – a filozófia-feletti szolipszizmus különböző fokú megnyilatkozásai.

Julius Evola – didaktikus megfontolások alapján – olykor eltávolodott az explicit szolipszizmustól, lényegileg azonban sohasem. Minden műve lényegében szolipszisztikus mű. Önmaga által meghatározott és vállalt szellemi missziója teljes egészében a szolipsziszticitás tételezésének, meglátásának és megláttatásának a jegyében áll. Julius Evola egyetlen művének egyetlen sorában sincs jelen az „independenciális objektivizmus”-nak (nemhogy a naiv realizmusnak) a legárnyalatnyibb jele sem. Nincs jelen – nyilvánvaló módon – a „Felébredés Doktrínájá”-nak sem az eredeti olasz szövegében, sem a francia, sem pedig az angol fordításában – de nincs jelen az angol fordítás – Jakab Katalin általi – magyar fordításában sem.

+ + + + +

Isten országa számára megbízhatatlan az az ember, aki szánt, és körülnéz.

Az okkultizmus és a metafizika közeli rokonságának a feltételezése, sőt ezek szinte teljes azonosítása csaknem általános azokban a körökben, amelyekben a metafizikán nem a filozófia egyik ágát, és nem a filozófia egyik lényeg-megközelítési módját szokás érteni – de nem is a metafizika eredeti – a filozófiával kapcsolatban lévő, ám azt megelőző és meghaladó – filozófia feletti jelentését veszik tekintetbe. Az okkultizmus – mint kifejezés – a latin *‘occultāre’* (elrejtteni jelentésű) igével és az *‘occultus, occulta, occultum’* melléknévvel (amelynek jelentése – rejtett, elrejtett) áll, eredetét tekintve, kapcsolatban. Maga az okkultizmus (*occultismus*) szó – mint irányzatok és szemléleti utak összefogó megnevezése – Eliphas Lévy, a keresztény kabbalisztika e jelentős alakja révén vált általánosan ismertté és elterjedté.

Az okkultizmusnak szinte regisztrálhatatlanul sok irányzata volt és van, tűnt le és éledt újra, s napjainkban is keletkeznek új irányzatok, szerveződnek új okkultista társaságok. Valamennyi okkultista szemléleti vonalnak közös jellemzője, hogy az empirikus világon túl feltételezik, sőt állítják – a *‘hyperempiria’* által megközelíthető – rejtett világok, síkok, lények aktuális meglétét.

Az okkultizmus némely irányzata határozottan vallja és vállalja azt, hogy vannak okkultista irányzatok, amelyek ezt csak fenntartással engedik meg maguknak, s vannak olyanok is, amelyek a leghatározottabban tagadják – valamiféle megfontolás alapján – okkultista voltukat, esetleg egyenesen támadják az okkultizmust, noha – lényegileg okkultisztikus-okkultista irányvonalnak minősíthetők.

Az okkultizmus irányultságában túl kíván (és általában túl is tud) mutatni a természetnek a fizika által vizsgált és bármikor vizsgálható körén, s e tekintetben feltétlenül akceptálhatónak tekinthető az okkultisztikus törekvés. Azzal azonban tisztában kell lennünk, hogy a természet (*‘physis’*) köre messze túlterjed a mai természettudomány által lehetséges értelmezhetőségek körén, sőt a parafizikai és hyperfizikai értelmezhetőségek bármikori legtágabb körén is. Túlterjedhet a három, a négy, az öt, a hat, a kilenc, a huszonegy, a hatvannégy vagy az *‘n’* térdimenzió és az egy vagy akárhány idődimenzió világán – világain – és még mindig a természet (*‘physis’*) marad. Csak az van valóban túl a természetieken és a természetén, ami semmiféle térbeliséggel, semmiféle időbeliséggel, semmiféle szubsztancialitással nincs összefüggésben – tehát még egy *‘egészen más’* térbeliség és egy *‘egészen más’* időbeliség végtelen tér- és végtelen idődimenzióval és egy *‘egészen más’* szubsztancialitásbeliség bármiféle létmódjával sem. Az okkult síkok a legtágabb értelemben vett természet világához vagy világaihoz tartoznak, valóban *‘egészen mások’*, amikor egy *‘egészen más’* tapasztalás által aktualizáltan megnyilatkoznak – azonban ezek nem tartoznak a metafizika köréhez, amely a természetén túlival, a létesülteken-, a létezőkön-túlival, mi több – a Léten- és Nem-Léten-túlival *‘van’* kapcsolatban, abból vezethető le, és az ahhoz való visszavezethetőség jegyében áll.

Mindazonáltal a metafizika – mintegy *‘felülnézetből’* – foglalkozik közvetve azzal is, ami

okkult, elismeri az okkult tudományok jogosultságát, ha azok legmagasabb lehetőségeik és voltaképpeni rendeltetésük szerint működnek – hiszen valamikor ezek teljes metafizikai áthatottság és inspiráltság alatt álltak, s közvetetten, áttételesen tudományfeletti és metafizikai tudományoknak voltak tekinthetők.

A metafizika „lefelé” – az említett „felülnézetből” – foglalkozik (de legalábbis foglalkozhat) azzal, ami a természet rejtett hátterével kapcsolatos, szívesen alkalmazva e területekre az „okkult” szót mint jelzőt, megjelölést. Az okkultizmusnak is voltak metafizikai ihletettségű alakjai, tanítói és szerzői; az okkultizmusban is felmerült a félreértett vagy félre nem értett metafizikai irányultság szükségességének igénye – noha az igen sok irányzat közül névlegesen is csak kevésben, valóságosan pedig még sokkal kevesebben történt meg. E körülmények minden oldalát figyelembe véve végül is határozottan ki kell mondanunk, hogy az okkultizmus egyáltalán nem metafizika, és a metafizika egyáltalán nem okkultizmus.

Az okkultizmus – megkülönböztetve az okkult tudományoktól – kifejezetten, eltökélten és a legnagyobb elszántsággal erőlteti az okkult síkok és létezők latens aktualitásának a tételezését anélkül, hogy az okkult létezés voltaképpeni ontikus-ontológiai struktúrájáról filozófiai-filozófiafeletti fogalma lenne, s még inkább anélkül, hogy fogalomfeletti tapasztalása lenne erről a struktúráról.

A metafizikai szemlélet – és az ennek megfelelő mágikus szolipszizmus – alapján azt kell mondanunk – szemben az okkultizmussal és annak képviselőivel –, hogy a mindenkori közvetlen tapasztalás körébe nem kerülő létezők esetében nem beszélhetünk ontikus aktualitásról, tehát okkult-latens aktualitásról sem; – kizárólag ontikus potencialitásról (aktuális vagy kevésbé aktuális potencialitásról) lehet szellemileg legitim értelemben beszélni, ha a „hyperempiria” megvalósulásával az aktualizáció még nem történt meg.

Az okkultizmus különböző irányzatai és az ezen irányzatok művelő hívei nem csupán az ontológiai értelemben vett „vanság”-gal nincsenek tisztában, de a metafizikalitásról sem tudnak szinte semmit, s azzal – amennyire egyáltalán ismerik – csaknem ellenségesen állnak szemben. Mint említettük, van egy-két tényleg nagyon *kivételes kivétel*, de ezeknek nincs meghatározó szerepük (irányzatok esetében az irányzatok között, személyek esetében a saját irányzatukon belül).

Az okkultizmus némely ága – például a Blavatsky–Olcott-féle és a Besant–Leadbeater-féle pszeudo-teozoficizmus – beszél ugyan a „Metaphysicum Absolutum”-ról, mint a „Meg-nem-nyilvánultról” – de teljesen mellékesen, mintegy a névleges meglét kedvéért. Ugyanekkor a „látható alapítók” legjelentősebbike, H. P. Blavatsky, még „The Secret Doctrine” című főművében is úgy ír, hogy „nagy potenciális állapotok”, sőt a nirvāṇa valamiféle időbeliségét feltételezi, teljesen ellentmondva a buddhizmus alapvető tanításainak, de a hinduizmusnak és a teljes metafizikai tradicionalitásnak, és az igazi „theosophia” szellemének is.

Az okkultisztikus és okkultista irányzatok többségében vagy nem veszik figyelembe a „Metaphysicum Absolutum”-ot (az Absolutum Metaphysicum-ot), vagy csak névlegesen „ismerik el”, vagy pedig nem tekintik megvalósíthatónak.

A legtöbb okkultista irányvonal – tanításában – határozottan evolucionista; olykor pedig kikerülve az evolucionizmus legdurvább formáit, árnyaltabb és szubtilisabb „spirituális fejlődélmélet” kidolgozásával és megjelenítésével kísérleteznek. Ezzel szemben a

metafizikai tradicionalitás állásfoglalása szerint sokkal inkább involúcióról lehet és kell beszélni, mint evolúcióról – ha ezen nem csupán kibontakozást, hanem magasabbra emelkedést is értünk – az emelkedés pedig nem lehet sem szükség-, sem törvényszerű, de nem lehet esetleges sem, és ezek elegye sem lehet. Az igazi emelkedés csak magasrendűen és magasfokúan tudatos, akaratlagos, a szellemi hatalmat birtokló uralomból következő és szabad lehet. Az evolucionizmus mind biológiai, mind társadalmi, mind szellemi értelemben jellegzetesen antitradicionális és antispirituális szemlélet, akár nyíltan fordul szembe a szellemiséggel, akár úgy, hogy önmagát szellemi világnézetként próbálja meg definiálni.

Az okkultizmus legalacsonyabb rendű változata a spiritizmus. Noha spiritizmus és spiritizmus között különbség van, ez a tény mit sem változtat azon, hogy a spiritizmus az antitranszcendentalizmus és az antimetafizika kirívóan silány és veszedelmes formája. Már maga az elnevezés is pontatlan és szemléletileg hibás. A spiritizmus a „spiritus”-szal, a szellemmel kapcsolatos mint szó, s azt kellene jelentenie, hogy erőteljesen igenlő állásfoglalás a szellem és szellemiség mindent megelőző és felülmúló dignitásának az érvényesítése mellett. Az, amit a spiritizmuson – mint kifejezésen – ma értenünk kell, az sok minden, de egyáltalán nem igazán szellemi. Sokkal inkább illenék a spiritizmusra – spiritizmus helyett – a parapszichizmus mint megnevezés. A spiritizmus (parapszichizmus) – ha eltekintünk a gyakori csalásoktól, a jó- vagy rosszhiszemű megtevesztésektől és az önmegtevesztés lehetőségétől – *valóságos tényeken alapul*.

Mind a „manifesztációk”, mind a „materializációk” reális és aktuális lehetőségek – s ezt nem lenne helyes kétségbe vonni. De ismernünk kell e lehetőségek voltaképpeni eredetét is ahhoz, hogy tisztán lássunk a spiritizmus (parapszichizmus) megítélésénél. A „manifesztációknál” és „materializációknál” okkult erők tényleges megnyilvánulásáról és jelenlétéről beszélhetünk, amelyek lényekként és lényyszerűségként mintegy működve és cselekedve – jelentkeznek. Ehhez tudnunk kell, hogy az embereknek a halála után nem csupán egy – szűkebb értelemben vett – fizikai holtteste marad hátra, hanem több és jóval „elevenebb” holtteste is fennmarad. Az okkultológia éteri, asztrális, szubmentális és egyéb testiségekről beszél, amelyek a halált követően holttestekké válnak, hordozva jellegzetességeket, jellemző tulajdonságokat, sőt emlékezetet is. Ezek azonban – mintegy önmagukban – nem nyilvánulnának meg, de akkor, ha ezekbe démonszerű lények költöznek, s ezeket öltözékként vagy kölcsönzött testként maguk köré burkolják – a démonok a szubtilis testek hordozókként való felhasználását igénybe véve valóban meg tudnak nyilatkozni a spiritiszta séance-okon, és kivételesen más körülmények között is, amikor nincs szükségük még mediumra sem mint „emberi csatornára”.

A szubtilis holttestek is holttestek, amelyek valamilyen szempontból – bár egészen másként, mint az a legszűkebb értelemben vett „fizikai” holttestnél általánosan bekövetkezik – szintén felbomlanak. Ezeknek a „bomlástermékei” – okkult mérgek, amelyek pszichikus mérgezést okozhatnak. A felbomló okkult holttestek és az ezeket megszálló és eltető démonok egyáltalán nem veszélytelenek sem a mediumokra, sem a spiritisztákra nézve, sem pedig másokra, akik ilyesféle körökkel és emberekkel szorosabb kapcsolatba kerülnek; közvetetten pedig a spiritizmus a mindenre és mindenkire áterjedő mérgezés közvetítését jelenti, amely ellen – egyebek között, ám nem elsősorban – metafizikai oldalról és a tradicionalitás képviselésében is fel kell lépni.

Az okkultista irányzatok között vannak színvonalasabbak, de a spiritizmus közvetve az irányzatok többségére hatást gyakorol. A 'Theosophical Society' által tanított és művelt pszeudo-teozoficizmus egyik bázisa – a meghamisított orientalizmus és a közel-keleti, valamint a nyugati hagyományok kifordított alakzatai mellett – a spiritizmus „reinkarnacionista” szárnya volt – mind ideológiailag, mind a csatlakozó tagokat tekintve.

Külön tanulmányban kellene foglalkoznunk a reinkarnáció (reincarnātiō, helyesen: redincarnatio) kérdéskörével – de már itt is meg kell említenünk, hogy ezt az okkult irányzatok legtöbbje határozottan vallja, sőt, sarkalatos tanításának tekinti. Ez is egyike azoknak a doktrinális különbségeknek, amelyek az okkultizmus fő vonalainak a többségét elválasztja a metafizikai tradicionalitástól, a tradicionális metafizikától. A spirituális-metafizikai hagyomány radikálisan elutasítja a vulgáris reinkarnacionizmust, és a reinkarnacionizmus 'kifinomultabb', árnyaltabb variánsait sem fogadja el. A reinkarnáció – úgy és abban az értelemben, ahogyan azt a pseudoteozoficizmus, a steinerianizmus, az álhermetizmus és az álrózsakeresztesség különböző megnyilvánulási formái, az export-import buddhizmus és hinduizmus, a keletről jött nyugati, meghamisító és félrevezető reklám-yoga tanítja – egyáltalán nem létezik. Van az erőknek, törekvéseknek, kötöttségeknek, a funkcionális tulajdonságoknak bizonyos okkult átörökítése, egyfajta *regenerációja*, amelyet a megfelelő szanszkrit szó is kifejez. Ez a szó – alaptőformájában – a 'punarjanman' egyes számú alanyesetében – a 'punarjanma', jelentése pedig a 'regeneratio'. A 'jan' – hozzávetőleges magyar kiejtéssel 'dzsan' – gyöknek – indogermán alapon – a latin 'gen' a megfelelője, s mindkettő jelentése az eredéssel, származással, keletkezéssel, örökítéssel függ össze, a görög 'gen' és 'gon' gyök szintén ennek a jelentésnek felel meg.

Igen sok, egymással komplex módon összefüggő oka van annak, hogy a keleti kultúrák, nyelvek, vallások szakavatott ismerői közül is sokan úgy vélik, hogy a keleti tradíciókban a reinkarnáció általánosan vallott és tanított igazságnak tekinthető – holott ez voltaképpen nincs így, s ezt több oldalról – megcáfolhatatlanul – be is bizonyították. Mind a hinduizmusnak, mind a buddhizmusnak – de más tradícióknak is – vannak olyan tanítási részletei, amelyek alapján a reinkarnáció melletti állásfoglalás egyértelműnek *tűnik*. A keleti nyelvekben messzemenően jártas szakember lefordíthatja ezeket a tanítási szövegeket úgy, hogy ezekből a reinkarnacionizmus egyenesen következzen – még hozzá hibátlan, korrekt fordítás mellett. Azt azonban soha nem szabad elfelejtenünk, hogy az archaikus karakterű nyelvek fordítása nem olyan, mint a német, angol, francia szövegek fordítása – a klasszikus-archaikus jellegű nyelvek szövegeinek a fordítása *előfeltevéseken alapuló állásfoglalást* tükröz. Itt nem elég a nyelv, a kultúra, a vallás (vallástörténet) ismerete – itt benső metafizikai tudás is szükséges, s ez a legkiválóbb tudósok legtöbbjéből is teljesen hiányzik.

Az okkultisztikus vulgár-reinkarnacionizmus antispirituális, antitradicionális, antimetafizikai és antitranszcendentális tanítás, és – ezt is ki kell mondanunk – az árnyalt reinkarnacionizmus nem egyéb, mint a vulgár-reinkarnacionizmusnak a tudálékosság kozmetikája révén álcázott megfelelője.

A reinkarnacionista deviáció – mint csaknem minden szellemi átítató tanításbeli áramlat – sötét erők által manipulált emberi affinitásokon alapul. A lefelé-transzcendálást metodikusan hozzáférhetővé téve, sőt az azt terjesztő szándékok bizonyos háttér-irányzatok és háttérszervezetek irányából hatolnak be a „szellemi köztudatba”. Ez a szándék azonban

nem a metafizikai felébredés felé irányul, hanem arra, hogy a létesülési örvénybe minél mélyebben belemerülve a minőségtelen gyökér-természetben való feloldódás – voltaképpen a megsemmisülés – felé vezesse az emberi, inkarnált személyiséggel identifikálódott alanyi eredetű tudatot. Ezeknek a szándékoknak kitűnően megfelelnek a létesülési örvény, a *„samsāra”* mindenek-előttiséget és -felettségét némileg leplezetten kidomborító hamis tanítások; márpedig a reinkarnacionizmus a legkifejezettebben a *„samsāra”* felé való orientálódás szélsőséges doktrínája, akkor is, ha az ehhez kapcsolódó „kommentárok” ennek az ellenkezőjét állítják. A metafizikai tradicionalitás képviselője részben a defenzíva, részben az ellen-offenzíva magatartását veszi fel – minden toleranciája mellett és ellenére – az okkultizmus és a meghamisító orientalizmus reinkarnacionizmusával szemben.

Az okkultizmus és az export-import orientalizmus akkor is veszélyes, ha csupán a tanításait prezentálja az önnön személyességéhez kötődő emberi tudat felé, de akkor válik valóban sátánian bomlasztóvá és pusztítóvá, amikor „önátalakítási gyakorlatokat” ad úgy mond „segítőkézen” az emberek számára. Az ellenbeavatás és ellen-megvalósítás felé egyre több utat nyitnak meg. Az ilyen utakon történő haladás – noha elszánt szorgalmat ez is igényel – az igazi rektifikatív, proiniciatikus, iniciatikus és realifikatív utakon való előbbre és feljebb jutáshoz képest tulajdonképpen nevetségesen könnyű. Ezek a gyakorlatok – reinkarnacionizmus, evolucionizmus, szubsztancializmus, és más félrevezető tanítások által előkészítetten – valóban a *„második halál”* és a *„külső sötétség”* felé vezetik az emberhez kötött személyes tudatot.

Miután a metafizikai tradicionalitás tanításán alapuló szemlélet hívei toleránsak ugyan, de nem tolerantisták (vagyis nem fogadják el a mindig, mindenkor, mindennel szemben – a sötétség erőivel szemben is – erőltetetten fenntartott türelmesség feltétlenül szükséges voltát), a szellemi offenzíva erejével szállnak szembe minden olyan irányzattal és állásfoglalással, amelyek szerint megengedhető (netán szükséges) az, hogy a szellemtől eltávolodott modern nyugati ember számára – annak igazi előkészítettsége, vagyis önarchaizifikálása nélkül – önátalakítási gyakorlatokat adjanak. Nem lehet kétségbe vonni, hogy az okkultizmus – és ezen belül a spiritizmus is – *érdekes* lehet, a para- és hiperfizikai jelenségek és az ezekkel kapcsolatos elméletek érdekessége sem vitatható, sőt, az ezekkel való érdeklődő foglalkozás esetleges pozitivitását sem lehet tagadni – de az okkultizmust a metafizikai állásfoglalással sem összetéveszteni, sem fuzionálni nem lehet, s ha erre mégis kísérlet történik, annak ellent kell állni.

Más a helyzet – mint erre már utalás történt – az okkult tudományokkal, amelyek – archaikus formájukban – közvetetten metafizikai eredetűek voltak. Ha ezeket a tudományokat voltaképpen rangjuknak megfelelő magasrendűséggel és tökéletesen adekvát módon művelik, akkor mind ezeket a tudományokat (lényegileg tudomány-feletti tudományokat), mind az ezekkel való elmélyült foglalkozást is üdvözölni lehet és üdvözölni kell – minden oldalról, így a metafizikai tradicionalitásnak megfelelő szemlélet oldaláról is. Ha ez nem így, nem az egyértelmű szellemiség érvényre juttatása és -jutása oldaláról történik, ha abba, ami az *„okkult”*-tal függ össze, okkultizmust kevernek, akkor e téren is csak az elutasítás lehet a megfelelő elvi magatartás.

Ez a rövid tanulmány kérdéseket vet fel. Kérdéseket, amelyek ez esetben nem válaszokat, hanem további felvetéseket szülnek. Azt, hogy abszolút érvényű válasz létezik-e, az olvasónak kell önmagában eldöntenie. Témánk gigantikus volta eleve megakadályozza, hogy ezen a pár oldalon átfogó képet lehessen adni a vizsgált szimbólum teljes érvényű jelentéséről. Ráadásul még az sem biztos, hogy a vizsgálódás általunk követett fonalán megalapozott metafizikai konklúziókhoz lehet eljutni. Mindettől függetlenül az elfogulatlan vizsgálódóknak még ez esetben is érdemes követniük, mert nem a tények konkrétságán vagy bizonyíthatóságán múlik egy-egy felismerés, hanem az erőfeszítésen, amellyel az ember a valóság meglátására tör. Mindezek miatt lehet, hogy etimológiai és logikai fejtegetéseink bizonytalan talajon állnak, lehet, hogy nem tűnnek megalapozottnak, esetleg túlságosan laza az egyes elemek között a kapcsolat, ám maga a téma követeli meg tőlünk a bizonyíthatóságon való túlemelkedést.

Az alapkérdésünk így hangzik: Mit akar mondani számunkra a kereszténység Fekete Mária szimbóluma? És tovább: van-e összefüggés e között a szimbólum és a hagyomány egyéb vonalain található, a nőiség „sötét” arcát felmutató-közvetítő szimbólumai között? Ha van: miért van Keleten olyan nagy kultusza, és miért nincs Nyugaton? Valamint: mi következik abból, hogy Nyugaton a nőiség ezen arca nem manifeszt, mondhatnánk látens, mindenesetre tudomásul nem vett? Vajon nem itt van-e a Nyugat alkonyának gyökere? És egyáltalán: mi az, hogy „a nőiség sötét arca”, és mit kezdhet ezzel a „szellemi úton járó”, a törekvő?

Ez utóbbi kérdések akkor is felvetődhetnének, ha nem lenne közvetlen közelünkben, a keresztény kultúrkörben egy olyan sokatmondó szimbólum, mint a Fekete Mária.

*„Fekete vagyok, de szép,
Jeruzsálem leányi;”*

A keresztény ikonográfia számtalan Mária-ábrázolást ismer. Ilyenek például a Könnyező Mária; a Napba Öltözött Mária; a Segítő Mária; Szoptató Madonna; Jó Szerencse Szűz Máriája (Beata Virgo Maria de Bona Fortuna) stb. Szinte mindegyik szimbolikus jelentése közvetlenül megérthető, megközelíthető. Ugyanakkor rendkívül elterjedt az ún. Fekete Mária vagy Fekete Szűz, vagy Szerecsen Mária ikonográfiai ábrázolása is, amelynek szimbológiai jelentését homály fedi. Legismertebb a Czeszochowai Madonna, de Magyarországon is elég gyakran találkozhatunk vele. Például Máriabesnyőn két Fekete Mária szobor van, az egyik csontfaragású, a másik fekete cédrusfából (vagy ébenfából?) faragott; Sopronbánfalván Fekete Mária kép; Kópházán a Lorettói Mária fekete szobra áll. Budapesten az Egyetem téri templom főoltárán láthatunk Fekete Mária képet, mégpedig

rendkívül figyelemreméltó elrendezésben. Alul Mária a Kis Jézussal felette a Fekete Mária kép, felette két angyal emeli a koronát, felette a „lélekmadár”, majd a Feltámadó Jézus, legfelül pedig az Atya látható angyalok seregében.

A Fekete Mária ábrázolások viszonylag egyöntetűen, Máriát ékesen díszítve ábrázolják, karján a gyermekkel, paláttal, ékkövekkel, koronával, díszesen felruházva. Bőre fekete, karján a gyermek szintén fekete. Szimbológiailag a feldíszítettség a magasztosságot, túlvilóságot és emelkedettséget jelentik. Az anyaság a termékenységre, keletkezésre és kiáradásra vonatkozhat. De vajon mire vonatkozik a feketesége?



Szilárdfy Zoltán művészettörténész evvel kapcsolatban a következőket írja: „Bibliai értelemben a feketeség a súlyos megpróbáltatások jelképe, ezért a fekete vagy népiesen »szerecsen« Madonna-képek az agg Simeon Máriának szóló jövődőlésre, de a képrombolás harcaira is utalhatnak.”¹

Művészettörténészekkel és szerzetesekkel folytatott személyes beszélgetések során az Énekek Éneke 1, 5 sorai jelentettek némi kiindulópontot. A költemény allegorikus értelmezése szerint viszont a megénekelt nagy szerelem az Egyházra és Krisztusra vonatkozik. A zsidó értelmezés szerint az Énekek Éneke „nem a szerelmes lány naiv elbizakodásának a kirobbanása, hanem Izrael vallomástétele. Fekete vagyok, mert feketék a cselekedeteim, de szép vagyok ősatyáim érdemei által.”²

Igazából egyik megközelítés sem visz minket közelebb a megértéshez. Annyit mindenesetre igazolnak, hogy a fekete szín³ szimbolikája a tisztátalanság, sötétség, bűn, halál, megpróbáltatás, pusztulás fogalmakkal hozható összefüggésbe, szemben a fehér színhez kapcsolható tisztaság, világosság, erény, élet, termékenység fogalmaival. Ez egyben arra is rámutat, hogy a Fekete Mária a hagyományos Mária-értelmezések ellentétét hordozhatja magában, sőt, esetleg éppen az lenne a feladata, hogy mindazokra a világban működő „negatív” tendenciákra is ráterelje a figyelmet, amely a közönséges vallásosság kereteibe nem fér bele. A téma egyik legjobb feldolgozásában (Ean Begg: *The Cult of the Black Virgin*; Arkana, 1985) a szerző is arra a konklúzióra jut, hogy a Fekete Szűz

alakja teljesebb, a nőiség és így a bölcsesség egészét jobban kifejezi, mint a hagyományos Mária-ábrázolások, hiszen nem csak a nőiség világos, hanem a sötét arcát is bevonja a

1. Szilárdfy Zoltán: *Barokk szentképek Magyarországon*. Corvina, 1984. A XIII. kép szövegkísérete.

2. Zsidó Lexikon, 227. o.

3. Fekete; szanszkrit kali; görög melasz – ebből származik a melankólia szó; latin niger.

figyelem körébe, s ezáltal kezelhetővé teszi. Az Egyetem téri templom főoltárának hierarchikus elrendezése is ezt igazolja vissza. Vizsgálódásunk azonban itt nem akadhat meg, mert a világban lévő több mint 400 Fekete Mária ábrázolás demonstratívabb annál, semhogy ennyivel megelégedhetnénk.



„És ez a hatalmas Máya nemcsak az isteneket teremti meg, hanem tevékenységük színterét is: a világegyetemet.”

A *Mária* szó (eredete ismeretlen) jelentése analógiába hozható a szanszkrit *máyá* vagy a görög *maia* jelentésével. Ez esetben e szavak között a kapocs – az etimológiai összefüggésen túl – az, hogy más-más kultúrkörben ugyan, de a mítoszokban szereplő mindhárom anyaalak a megváltót hozza világra. Mindhárom az „isteni” atyától fogan, szüzességét megtartva.⁴ Az Új Testamentumban „Jézus Krisztus születése pedig így vala: Mária, az ő anyja, eljegyeztetvén Józsefnek, mielőtt egybekeltek volna, viselősnak találtatik a Szent Szellemtől (Lélektől)” (Máté 1,18). Az egyiptomi tradícióból táplálkozó görög mítosz szerint *Hermés* anyja *Maia* (jelentése: anya, nagyanya, ósanya), a *nimpha* (ennek jelentése: ara, menyasszony). *Maia* a *Pleiadok* egyike volt, s így szoros kapcsolatban állt az éggel és az éjszakával. Egy „mély árnyékú barlangban lakott; itt űzte vele a szerelem játékát Zeus, áthatolhatatlan éjszakán”.⁵ *Máyá*, *Buddha* anyja: *Buddha* születését „Mahá-Máyá álma jövendőli meg, amikor is a királynő egy dicsőséges fehér elefántot lát leszállni az egekből és belépni az ő méhébe.”⁶

S vajon a konvencionális anyaságon túl mit érthetünk a *Máyá*–*Maia*–*Mária* nőiség fogalmán? Egyfelől mindhárom megszüli a világ megváltóját, mégpedig úgy, hogy égi tisztaságát, szüzességét nem veszíti el, „megváltható” marad. Másfelől pedig érdemes megvizsgálni, hogy a mitikus jelentésen kívül mit jelent a szó a teológia–filozófia szintjén.

A szanszkrit *máyá* jelentése:

1. A hindu szamkja filozófiában a *prakriti* vagy *pradhána* értelmében fordul elő, azaz mint ósanyag, a valóság megnyilvánulatlan és megnyilvánult anyagi aspektusa (szemben a *purusával*, a valóság szellemi aspektusával). A *prakriti* szó szerinti jelentése: *pra* = elő, *kri* = tenni, csinálni, azaz: létrehozni.
2. A védanta filozófiában mint a látható univerzum forrása szerepel.
3. A *máyá* közvetlen, legáltalánosabb jelentése: illúzió, nem-valóságosság, varázslat, tévedés stb. Gyöke a *ma*, kimérés, kitűzés, teremteni, kialakítani, megformálni stb. Eszerint *máyá* az indiai filozófia azon fogalma, amely az univerzum nem szellemi, vagyis anyagi (látható és láthatatlan) aspektusát jelenti, tágabb értelemben a megnyilvánult világ elemeit, formáit, tereit, mindazt, ami a tudatban mint objektív valóság képe megjelenik. Ide érthetjük annak tudatát is, hogy az ember – vagyis eredetileg a megváltó, vagy az az ember, aki a megváltás aktusát lehetőségként önmagában hordja – máyából, anyag-anyagból születik, azért, hogy önnön „anyagát”, „szülőjét” megváltsa, visszavezesse az eredeti, dualitástól mentes állapotba. A gnosztikusoknál *Mária* mennybeemelése ezt az aktust szimbolizálja.

A megváltás művelete a tudatban megy végbe, hiszen itt válik a *Sakta* (megnyilvánult formájában *purusa*) *Saktija* (ereje, hatalma, megnyilvánult formájában *prakriti*) konkrét anyagisággá, anyaisággá. Más szavakkal az ember a megvilágosodásig anyagiból származónak tudja magát, és csak a dualitásmentességre való ráébredéskor válik az anyag ósanyaggá, erővé, hatalommá, *Síva-Sakta* képességévé. Ebben a ráébredésben tárul fel az anyag illuzórikus, nem-valóságos, *máyá* volta. Nem-valóságos abban az értelemben, hogy *önmagában* nem valóságos, mert mindaz, amit mi közönségesen annak gondolunk, az erő, fenntartó erő. Ha nincs szellem, aki látja, érzi, akarja, tudja, gondolja az anyag-világot, akkor egyáltalán nem beszélhetünk semmiféle anyagvilágról.

4. Ide sorolható Álmós anyja Emese is, aki álmában a Turultól fogan.

5. Kerényi: *Görög mitológia*, 109. o.

6. Coomaraswamy: *Hinduizmus és buddhizmus*, 67. o.



Az illúzió szüli a megváltót, és a megváltó az, aki ráébred erre. Ez a ráébredés vezeti vissza az anyagvilágot (és az ebben magát individuumként átélő embert) az őanyag-erőbe, abba az állapotba, ahol a megváltó ura önmaga erejének, ura önmaga teremtő képességeinek, hatalmának.

Amikor tehát a szellem ráébred önnön megváltó mivoltára, akkor az örökké változó, számszáríkus létet máyáként, varázslatként észleli és tapasztalja. Etimológiailag a máyá gyökéből származtatható a görög mágia szó is. A mágosz (mágus): varázsló, aki önmagát visszahelyezi az ősforráshoz, hogy a teremtés műveletét teremtőként újra végrehajtsa. Mert a „mágiában rejlik minden lények lényegének összes alakja; ő az anya mindhárom világban, és ő alkot mindent akaratanak mintája szerint; nem ő maga az értelem, hanem az értelmet követő alkotó, aki használható jóra vagy gonoszra”.⁷ A fehér és fekete mágiának tehát ugyanaz az alapja.

7. Böhme: Földi és égi misztériumról, 64. o.

A mágus, aki mágikus cselekedetet végez (mageüo), az értelmével irányítja akaratát. Alapjaiban minden cselekedet mágikus tett, de lényegileg az nevezhető fehér mágiának, amikor a legmagasabb bölcsesség–értelem tette teljes egybeesésben van az ún. „valósággal”. Milyen is azonban most ez a „valóság”, amivel a tettnek összhangban kell lennie?

„A sívai pusztító erő: minden formán törvényen és határon túl lévő legbelső és legdinamikusabb erő az emberben.”

A hindu teológiában Síva Mahádéva a Trimurti pusztító és megújító istensége, a yoga ura (yogésvara). Az öt „tevékenysége” (pancsakrija): a teremtés, fenntartás, pusztítás, elrejtőzés vagy testesülés, és a megszabadulás. A tantrikus művekben ezeket fejt ki Saktijának, Durgának, akit – a fentiekre visszautalva – Mahámájának is neveznek.⁸

Durgá (jelentése: nehezen elérhető vagy megközelíthető, s gondoljunk itt az univerzum ősforrására) egyik megjelenési formája a Syáma (fekete) Sakti, azaz Káli (aminek jelentése: ösztökél, hajt, úz, serkent – sárkány? –, siettet stb.), és a Káli szó kapcsolatban van a Kála, fekete szóval. Káli-t közönségesen Káli Má-nak, Fekete Anyá-nak is nevezik.⁹ Káli a kali-yugá-nak, a viszály, meghasonlás, küzdelem korának (kezdet: Kr. e. 3102. II. 18., Krisna halála), vagy ahogy általában nevezik, a „Sötét kor”-nak a Saktija. Míg Síva „fehér” Sakti-jai a nőiség világos arcát szimbolizálják, addig „fekete” Sakti-ja, Káli, a nőiség mindazon természetét, amely egyfelől, a meghasonlás és viszály korának attribútumait, másfelől az ebből fakadó ösztönzést, serkentést, valamint a megszabadulás és felébredés „siertetését” hordozza magában. A világ elsötétedése egy olyan folyamat, amely a tudatosság háttérbe szorulását, elvesztését tükrözi. De a szellem lemerevedése, besűrűsödése és elsötétülése magasabb törvényeket követ, s ezért „követhető”, leírható. Éppen a szimbólumok segítenek ebben. Más körből példának hozhatnák a Szaturnuszt, amely egyfelől szimbóluma a nehézségeknek, elvesztettségeknek, gátoltságoknak, sötétségnek, másrésről azonban az összeszedettséget, az immanenciát, a koncentrációt és általában minden olyat is szimbolizál, amelyek az általa jelölt akadályokon való túlemelkedést segítik elő. Ugyanígy van ez a Fekete Nő szimbólumával. Éppen ezért mondhatjuk azt, hogy a Sakti fekete megjelenése, vagy akár a Fekete Mária teljesebb szimbólum, mint a hagyományos ábrázolásoké, sokkal mélyebb és elvesztettebb rétegeket érint; alacsonyabb és sötétebb közegeket is beemel a tudatosság körébe, közönségesen nem átlátott szférákat is hozzáférhetővé és megélhetővé tesz. A Kali-yugá-ban a „valóság” szellemellenes. Síva Ereje (Saktija) a pusztításban, a fékevesztett, őrjöngő (mondhatnánk sátáni) megsemmisítésben, kilátástalanságban, szellemi elsötétítésben tombolja ki magát. A Káli-kultusz exoterikus megnyilvánulásai az Istennő lecsillapítására, áldozatok (legtöbbször véráldozatok) révén való kiengesztelésére irányulnak. Ugyanez ezoterikus szinten: a belső uralom általi féken tartás, lefuttatás és átváltoztatás. Az alacsonyakat magasakká; a tisztátalant tisztává; a közönségeset isteni szintűvé transzformálja a tantrikus praxis. Nem feltétlen közvetlenül. Lehet, hogy „csak” az állva maradás értelmében. Ezt sugallják Sívának hullapózbeli, ithyfallikus ábrázolásai.¹⁰ A Saiva Kaula kultuszban a Szűz Szajha (veshja kumarika); a buddhista tantrában dombi (az

8. Lásd pl. Arthur Avalon: *Tantra of the Great Liberation (Mahá-nirvána tantra)*, I. feje.

9. W. J. Wilkins: *Hindu Mythology*, 309. o.

10. Érdemes evvel kapcsolatban megnézni az „Ozirisz ravatalon” sírkövet. Kákosy: *Ré fia*, 1979, Gondolat.

120. kép. Nemzőképességét a halál után is megtartó Ozirisz összevethető Síva egyes ábrázolásaival.



érinthetetlen kaszthoz tartozó nő), vagy radzsaki (mosónő); a visnui szahadzsija irányzatnál a nőiség hierarchikus állapotait: szádharani (a közönséges nő), a szamandzsasza (a „korrekt” nő) és a számartha (az alkalmas nő); vagy nyugatabbra: a Fekete Ízisz; Hekaté; Lilith; mind-

mind az elveszített és lefokozódott feminitás transzformációs lehetőségeit kínálják fel. A tantrában, így válhatnak a szellemellenes tendenciák megvalósítást segítő erőkké. A praxis szempontjából nem lehet elfelejteni, hogy mindezek a májá-szimbólumok nem kizárólag elvont-filozófiai-mitológiai értelemben jelölik a valóság anyagi aspektusát, hanem konkrétan is. Úgy is, mint az embert éppen aktuálisan körülvevő jelenségvilág, amely kontinuuusan teremti a látszatvilág dolgait, lényeit, szövevényeit, hogy evvel a tudat számára létfeltételként tudjon megmutatkozni; és úgy is, mint konkrét nőiség, amely megragadhatatlanságával, titokzatosságával állandó vonzást gyakorol az (egész-séges) férfira. Ezért mondják a buddhista tantrák: Minden nő alkalmas a pradzsnyá (a tantrikus gyakorlatban résztvevő nő) szerepére, viszont ugyanezen szöveg a férfi számára szigorúan feltételként szabja, hogy „ha a yogi bármilyen különbséget tesz anya, nővér, mosónő vagy bármilyen más nő között, az még nem érte el a súnjátá-tudást (a hindu tantrában a májá tudását), s így még nem alkalmas a tantrikus yogára.” Mert a yoginak a tantrikus gyakorlatban a nőt egy belső ikonográfia alapján istennővé kell transzformálnia, azzá az istennővé, aki szüli a lényeket, s aki felett így a teljes uralmat meg kell szereznie.

A tantrikus praxisban tehát a nő a mindenség szimbólumává válik, hordozva ezáltal minden teremtő és pusztító erőt, ami valójában Síváé, a yoga uráé. A jelenkorban, a keleti mitikus időszámítás szerinti kali-yugában egyre inkább a pusztító, romboló erők kerülnek előtérbe. A tantrikus Káli-kultusz ennek a folyamatnak az eredményeképpen vált egyre népszerűbbé. Exoterikus szinten a Káli-nak végrehajtott áldozatok a jelenkor „valóságának” szükségszerű eredményei. Ezzel szemben nyugaton mintha nem is létezne olyan, hogy pusztulás, elmúlás. Nemhogy nincsenek szertartások, melyek a sötét erők megfékezését szolgálnák, hanem ahol ebből a kollektív elfojtásból előrobban a sötét hatalmak tisztelete (lásd sátánisták), ott kíméletlenül lecsap rájuk világos erő képében a sötét, hogy ezzel is művét gerjessze. Hogyne lennének sátánisták, ha – főleg az érzékenyebb fiatalok – azt látják, hogy az egész nyugati civilizáció, „a fogyasztói társadalmak” polgárai teljes mértékben a sötét erők kiszolgálói lettek. Akkor, amikor árucikké válik a szent szellemi hagyomány minden eleme, amikor a hallgatólagos ágyék- és hús-tisztelet kerül az élet középpontjába, amikor a dolgok teljesen elfedték a nagy szellemi kultúrák hagyatékát, mint a homok a piramisokat. Mit mondjunk akkor a „valóságról”? Káli, a Fekete, ő hordozza az erőt.

*„Mindenre álom nehezedik,
csak a szűzekre nem.”*

*„Az Úr mondta Szaloménak, aki érdeklődött:
»Meddig uralkodik a halál?«, nem mintha az
élet rossz volna, és a teremtés gyatra. »Amíg ti,
asszonyok, szültök«, válaszolta, mivel a
teremtés rendjét tanította, a születéshez
ugyanis hozzátartozik az elmúlás. Mondja
Szalome: »Jól tettem, hogy nem szültem.« Feleli
az Úr: »Minden növényt egyél meg, de amelyik
keserű, azt ne egyed.«”*



Nem az a helyes feltevés tehát, hogy a Fekete Szűz a Sától fogant és az Antikrisztust hordozza a karján – bár ezt is érdemes végiggondolni –, hanem az, hogy a Fekete Nő

mintegy szimbóluma a körülöttünk lévő „valóságnak”, jelezve, hogy a sívai erőé már a hatalom, és a pusztulás ideje következett el. De ezt megint csak két szempontból kell, hogy megvizsgáljuk. Egyfelől mintegy a kiválasztottaknak szólóan: nem az Átma keresése, nem az isten – vagy isteni létforma – megragadása vagy elérése vezet a megszabaduláshoz és megvilágosodáshoz, hanem mindannak lebontása, ami nem az. Vagyis pusztulnia kell, meg kell szűnnie mindannak, ami nem a legmagasabb, azért hogy a legmagasabb és legszentebb újra visszakerüljön méltó helyére. Ez a személyes motiváció. Más szempontból megfogalmazva: a konvenciókhoz kötöttségünket kell feláldozni, elpusztítani, s ezek lényegében a vágyaink, előítéleteink, félelmeink, kishitűségeink, kötöttségeink. Ezeknek elpusztítására is alkalmas a sívai erő, a Fekete Sakti. A kiválasztottak, a jelenkor szellemileg érzékeny törekvői, a tantrikusok tudják ezt. Tudják ezt, és *imádják* a Fekete Saktit, Kálit.

Másfelől azonban meg kell azt is jegyezni, akkor is elpusztul minden mulandó és minden konvencionális, mindaz, ami ennek a romboló erőnek alá van vetve, ha ez a tudatos feláldozás és elpusztítás nem megy végbe, de akkor jaj mindannyiunknak. Fájdalmas az a halál, ahol van még ragaszkodás, vágy vagy bármilyen kötöttség, amely az Átmá-t az individuális léthez bilincseli.

Az a „valóság”, amely körülvesz minket: a Fekete Májá, a Fekete Sakti járja fékevesztett táncát. Akkor látjuk Őt, ha nem látjuk mindazt, ami a világban és önmagunkban pusztító, mérgező, romboló. Márpedig azt tudjuk, hogy ilyen van bőven. És, hogy eredeti témánkhoz visszatérjünk, ez jelenik meg a Fekete Nő ábrázolásaiban, mint például Indiában Káli; vagy Tibetben mondjuk Yamantaka és Saktija; vagy Egyiptomban a Fekete Ízisz;¹¹ a görögöknél pl. Hekaté; a hébereknél Lilith; és a keresztény kultúrkörben a Fekete Mária.

Mindezzel mindazonáltal nem azt akarjuk mondani, hogy mindaz a sok nyomorúság és kimozdultság, ami jelenleg a világban van, megszűnne, ha a teológusaink bevezetnének egy olyan Fekete Mária kultuszt, mint amilyen mondjuk Indiában a Káli-kultusz, hanem azt, hogy íme! ez egy lehetőség a szellemi törekvőknek. A Fekete Szűz is szűz, vagyis „megváltható”, uralható. Mert íme! Ha önmagunkhoz öleljük a Fekete Nőt, ha megtanuljuk szeretni az elmúlást és a halált, ha tudjuk, hogy körülöttünk minden olyan, mint a Nő: illékony, mulékony, játszi tünemény, akkor mondhatjuk azt: Átma. Vagy azt: Síva vagyok, megnyilvánulásban. Vagy a Mária esetében: Jézus vagyok, bár ebbe a fekete világba születtem.

Azt is hozzá kell azonban tenni, hogy lassan már a Fekete Mária sem „időszerű”. Mint ahogyan nem „időszerű” az előbb felsorolt összes többi sem. Nem szabad elfelejteni, hogy a nyugati időszámítási mód szerinti Vízöntő-korban élünk. Fekete Mária az elmúlt Halak-korszak Fekete Saktija. Most az új korszakban új formát öltött. De tudjuk: minden Nő alkalmas a tantrikus partner szerepére.

*

*

*

Bizonyosat a Fekete Mária ábrázolásokkal kapcsolatban nem mondhatunk. Nem is ez volt a célunk, hanem az, hogy kérdéseket vessünk fel. Ki-ki létével azután majd megválaszolja ezeket. Lehet, hogy vizsgálódásunknak nem jó fonalat választottunk. Ez esetben az olvasó felejtse el az egészet. Bár ettől a kérdés még kérdés marad. De – mint a bevezetésben

11. Pl. Ízisz, karján a gyermek Hórusz-szal ábrázolás valószínű, hogy a Mária-képek mintája.

hangsúlyoztuk –, egy-egy felismerés azon az erőfeszítésen nyugszik, amellyel az ember a valóság meglátására tör, s remélhetőleg e tanulmány adott ehhez némi inspirációt.

+ + + + +

A kereszténység megvalósításához még csak az szükséges, hogy intézményessége megszűnjék.

+ + + + +

Ne egyezz bele abba, hogy közbenjáró legyen a lelked és Isten között. Senki sem állhat közelebb Istenhez, mint te jómagad.

+ + + + +

Vallástanítás a nevelés alapja. Ezzel szemben a mi keresztény világunkban azt tanítják, amiben senki sem hisz. A gyermekek azonban éles szeműek, és látják ezt, nemcsak azt nem hiszik el, amire tanítják őket, hanem azoknak sem hisznek, akik őket tanítják.

+ + + + +

Aki igazán szereti Istent, az nem fog vágyódni, hogy Isten szeresse őt.

A VILÁG KÉPE EGY KEREK TÜKÖRBEN

PAP GÁBOR

Válasszuk elemzésünk tárgyául mondjuk a korábban már sokak által sokszor emlegetett „sellős” díszű dunántúli kerek tükröst. Ennek jelrendszere kellőképpen sokrétű ahhoz, hogy ne csupán egyetlen, de több állatövi jegy-sajátosság feltűnését is gyaníthassuk benne (1. ábra).



1. ábra: „Sellő virággal”, kerek tükrös (átm.: 9,5 cm) spanyolozott díszítése, Csokonya, Somogy m., 19. század második fele (Néprajzi Múzeum, Budapest)

Mindenekelőtt valamit a befoglaló formáról. A tapasztalat azt mutatja, hogy a kerekdedség népművészetünkben rendszerint a teljességre utal, természetesen mindig az adott vonatkozásban, míg a négyszögalakzat ehhez képest általában valamiféle részlegességnek „ágyaz meg”. Így a kör-kompozíciókban jobbra a siker reményében nyomozhatunk a *teljes Állatöv* (a hiánytalan évkör) után, a négyszögletes (négyzet vagy téglalap alakú) képmezőkben viszont oppozíciós vagy egyéb, de rendre polaritást kifejező kapcsolódások – például: szellemiség-lelkiség kapcsolat – jelentkeznek szívesen. (Vö.: Pap, 1987, 17-19. o.)

Magára a jelrendszerre térve, célszerű lesz a legszembeszökőbb központi alakzattal kezdeni az „olvasást”, hiszen okkal feltételezhetjük, hogy az ilyenfajta, szerves karakterű jelcsoportok alkotói nem nehezíteni, hanem éppenséggel megkönnyíteni kívánták a visszakeresést a majdani „megfejtőknek”, s így a legfontosabb közlendőket a legfeltűnőbb formációkba öltöztették bele. Ez a mi esetünkben kétségtelenül maga a névadó „sellő”. Zodiákus-szinten megfogalmazott jelentésének „dekódolása” nem okoz különösebb nehézséget: az aszimmetrikus testfelépítésű, egyetlen erőközpontból – ez itt a csodalény feje – ívesen oldalra húzó testvonal, mint mozgásdiagram, félreérthetetlenül az Oroszlán-jegy jelét írja elénk. Ugyanez a mozgásképlet kap újabb hangsúlyt a felsőtest jobb feléből – a halfarokkal párhuzamosan, arra mintegy „rájátszva” – jobbra-felfelé kiívelő kar-vonulattól, s mintha ez visszhangozna tovább a „tulipán”-formák kifelé kunkorodó szíromleveleiben is (2. ábra).

Ha tovább bontjuk a képletet, az önmagában vizsgált fej, jellegzetes alma-formájával, nyomban elárulja: Bika-„jellemzéssel” állunk szemben (3. ábra). Az Ikrek-sajátosságok a két feltartott kar, illetve a kezekből kiinduló inda-pár függőleges párhuzamosaival jelződnek (4. ábra), a Mérleg-tulajdonságmező a felsőtest és a karok egyensúlyos formaképletében érhető tetten (5. ábra).



2. ábra: Az Oroszlán képjelei a sellős kerek tükrösön



3. ábra: A Bika jele



4. ábra: Az Ikrek jele



5. ábra: A Mérleg jele

A levélke-párok széthajló formációi jellegzetes Kos-idézetek, de ugyanaz a jegy kibontottabb formában is képviselteti magát, mégpedig a bal oldali – sellőnk jobb kezéből kiinduló – inda lendületesen kettéváló ív-párosában (6. ábra). A Rákjel a visszahajló nyakú kacs (egyik spirálkar), illetve a csőréből kiáradó és ellenkező irányba el-felhajló leveles ágacska (másik spirálkar) együttesében fogalmazódik meg (7. ábra).



6. ábra: A Kos jelei

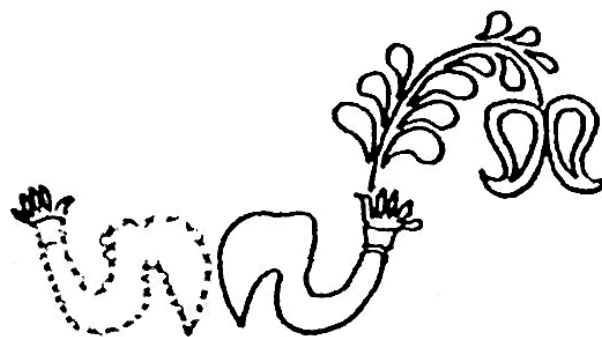


7. ábra: A Rák jele

A Mérleg két „kifutása” – mint várható volt – egyik irányban a „korábbi” (az évkörben őt megelőző) Szűz-, a másikban a „későbbi” (az évkörben őt követő) Skorpió-időszak jeleit rajzolja elénk az önmaga léttérét felülről bekerítő bal oldali (Szűz-karakterű), illetve a létköréből merészen kiszökő jobb oldali (Skorpió-jellegű) indavonulatból (8-9. ábra).

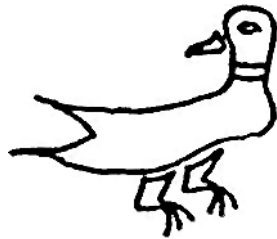


8. ábra: A Szűz jele

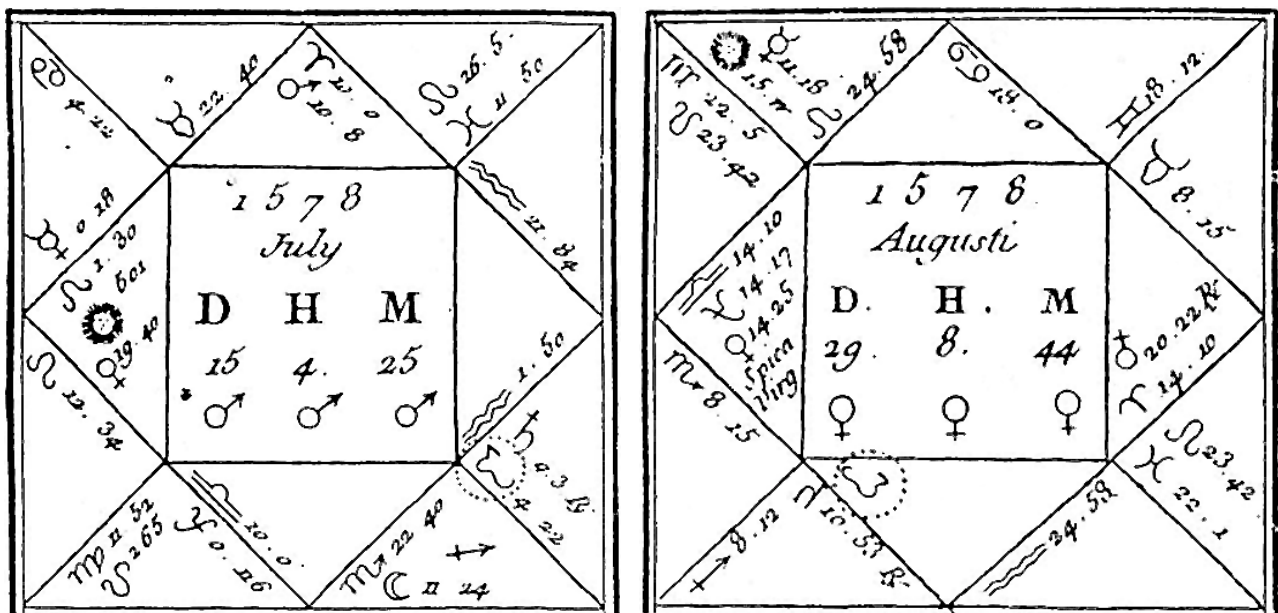


9. ábra: A Skorpió jele

A Bak jelét a vele szemközti Rák-alakzat (a kacsza) előrebukó begye rejti magában (10. ábra). Nota bene: a téli napfordulás Bak-hurok precessziós megfelelője „menetrendszerűen” éppen ilyennek adódik: hurok-mentes kiöblösödésnek az ábra megfelelő helyén, és ez a sajátos jelzémód olykor horoszkópokban, azaz „kis-éves” nagyságrendben is élénk bukkan (11. ábra).



10. ábra: A Bak jele



11. ábra: A Bak hurok nélküli jelzései (Pidancet nyomán)

A „rendkívüli” Nyilas-tulajdonságok ezúttal is rendkívüli módon nyilatkoznak meg: nevezett „kacsa”-képletünk „szólja”-szorítja ki (finoman fogalmazva) a nyílhegyre emlékeztető rombusz-jelet, mint egy feltollazott, sötét, kristályos szerkezetű „világtojáást” – a hátsóján. Sőt, ha jobban odafigyelünk, még további két egyszerűbb – alacsonyabb rendűrangú – jelentkezését is észlelhetjük ennek a jegytulajdonságnak jelhalmazunkban, nevezetesen a két „tulipán”-képlet (az egyik a Szűz, a másik a Skorpió indafonalán tűnt föl) kelyhében mintegy földi megszületésre készen (12. ábra). A Halak képjele a hableány mell-részeiben nyilatkozik elemibb fokozatban, kifejtve viszont az „alsó világ”-beli uszonyos, pikkelyes hal-testrész, valamint a „felső világhoz” tartozó pelyhes madár- (kacsa-) test formaegyütteséből adódik össze (13. ábra). Végül a Vízöntő-jegytulajdonságok összesített mozgásdiagramja a halfarok, illetve a madártest belsejében feltűnő vízszintes-párhuzamos két-két éksor vonulataiból íródik ki – más szóval: a „Vízöntő-paradoxon” értelmében a két nevezet hullám-vonulat szabályszerűen „önti el” a két szomszédos jegy-tartományt, a Halakat, illetve a Bakot (14. ábra).



12. ábra: A Nyilas jelei a sellós kerek tükrösön



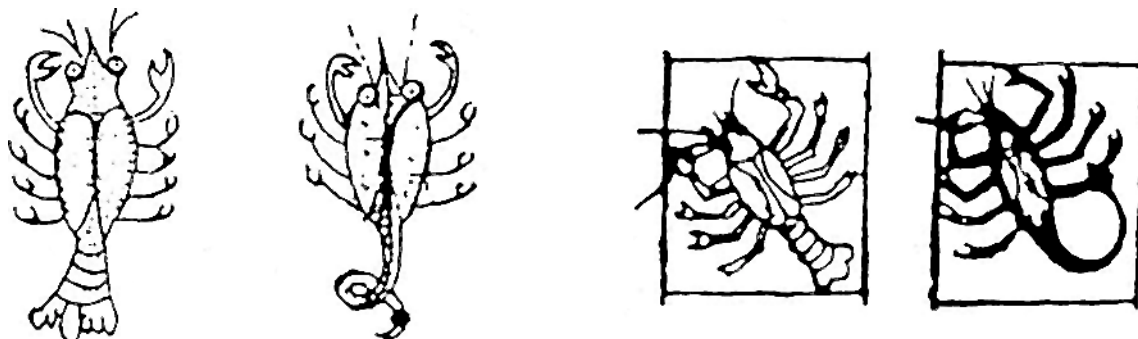
13. ábra: A Halak jelei



14. ábra: A Vízöntő jelei

Bármennyire csábítónak tűnjék is, hogy ezek után „megfejtettnek” minősítsük kerek tükrösünk sellós jelegyüttesét, nem tehetjük ezt. Nyilvánvalóan nem ér véget ugyanis itt a kép üzenete. Sőt, akkor kezd csak igazán izgalmassá válni a visszaolvasás művelete, ha az előzőkben „leleplezett” jegy-képviselők egymáshoz viszonyított helyzetét, kiterjedését, esetleg az alakváltozatokban megnyilatkozó számosságait is bevonjuk vizsgálódásunk körébe. Így mindjárt első közelítésre kitűnik, hogy az ábrázolás jellegzetesen *Bika-centrikus* képet fest a valóságról. Ez pedig a hagyományos „játékszabályok” értelmében annyit jelent, hogy önző, testi-érzéki élvezetekben kimerülő, azok körébe bezárkózó életviteli gyakorlat „mozgásdiagramja” áll előttünk. (Csak érdekességgként jegyezzük meg: a sellő „a csábítás jelképe”-ként értelmeződik a közkézen forgó szimbólum-lexikonokban!) Ebben a létkörben a magasabb rendű tevékenységi formák – például az önmagunk megkisebbitése árán történő utód-állítás, illetve -nevelés (a Rák-tulajdonságmező), általában az „ingyen jótett” bármiféle megnyilatkozása (Nyilas tulajdonságmező) stb. – nem juthatnak szóhoz, ezek képviselői rendre a zárt Bika-világ *fölötti* szűkebb (mármint ebben a valóság-értelmező modellben szűkebbnek adódó) képrészben sorakoznak fel, egy másodlagos (itt másodlagosnak adódó) képcentrum, a „kacsaság” köré csoportosítva. Jól látható az ábrán az is, hogy a „magának való” Bika-létformából csakis a Szűz-esség vonalán juthatunk föl a – morális tekintetben is magasabb rendűnek számító – felső régióba, s ott előbb a Bak-állapot (a kacsá alteste) fogalmazódik meg, s csak ennek önmagából való „kifordulásai” révén születik meg egyik irányban a „szemközi” Rák-, másik irányban a „szomszédos” Nyilas-alakzat.

Hogy azután ezek között a tulajdonságcsoporthoz milyen további – szoros és a hagyomány által ugyancsak szigorúan szabályozott – kapcsolatok rajzolódnak ki a vizsgált jelegyüttesben, azt csak akkor érthetjük meg, ha közelebbről is megismerkedünk azokkal a csillagászati, illetve asztrálmítoszi alapfogalmakkal, amelyekről idáig csak futólagosan tudtunk szót ejteni. Haladjunk most is az ismerttől az ismeretlen felé. Tudjuk már, hogy a folyamatábrájával – ma is használatos „hónapjelével” – jelzett jegy-tulajdonság mindig az adott időszakban esedékes *szellemiségre* utal, míg az ugyanitt megnyilatkozó *testiség* a szemközi (hat hónappal odébb eső) jegyből indukálódik. Esetünkben ez azt jelenti, hogy a kör alakú képmező centrumában feltűnő Bika-jel, mint a szellemiség „lenyomata”, a szemközi Skorpió testiségéhez kötve kell, hogy megfogalmazódjék. Nos, szörnyalakunk, amelynek fejében (szellemiség!) a Bika *jelét* láttuk körvonalazódni, teljes *testi küllemét* tekintve valóban skorpióra emlékeztet leginkább a szóba jöhető analógia-kínálatból. (Vö. a 15. ábra Skorpió-alakzataival!)



15. ábra: A Rák és a Skorpió képelei késő középkori francia kéziratban (Singer, 1928), illetve német nyomtatványban (Becker, 1981)

Ha viszont azt akarjuk megtudni, mi köze van az ily módon azonosított Skorpió-tulajdonságnak a sellő-alakzatban korábban már tetten ért „oroszlánsághoz”, mint a sellő-testen átáramló, abba életet lehelő szellemiséghez, akkor egy másik, közelebből még szemügyre nem vett kapcsolatrendszeren belül találjuk meg a választ. Az Oroszlán-jegynek mint a szellemiséget meghatározó létállapotnak ugyanis a *hangulati-érzelmi* élet síkján éppen a Skorpió-tulajdonságok felelnek meg, bár ezek – a dolog természetéből adódóan – nem rajzolódhatnak ki olyan éles plaszticitással a szóban forgó jelrendszerben, mint a testiséget meghatározó „szemközti” jegy-tulajdonságok. Sellő-testünk tehát a „bikasággal” szemben konkrét, testi mivoltában is jól azonosítható „skorpióságnak” adódnék, az „oroszlánsághoz” képest azonban ugyanez a „skorpióság” szükségszerűen sejtelmessé, elmosódó jellegűvé, képlékennyé kell, hogy visszafogódjék. Ha akarom, észreveszem benne a skorpiót, ha nem, nem – mondhatnánk teljesen korrektül, bár némileg leegyszerűsítve a kérdést, és talán nem is egészen jóhiszeműen.

Ugyanebben a kapcsolatrendszerben vizsgálódva találjuk értelmesnek tükrös-ábránk jelegyüttesében – hogy csak a legfeltűnőbbet említsük – a Mérleg-Rák jelkapcsolatot is. A sellő női felsőteste és a széttárt karok, mint láttuk, a Mérleg *jelét* rajzolják elénk, ugyanakkor az így körülírt formációban nem nehéz ráismernünk egy szembenéző bivalyfejre (a Rák keleti megfelelőjére). Most meg már Rák? – dohoghat ügyeletes szkeptikusunk – hiszen az előbb még Skorpiónak értelmeztük! Kár zsörtölődni. Vegyük csak alaposan szemügyre a ránk maradt középkori Zodiákus-ábrázolásokat, és egyre-másra azt találjuk, hogy ez a két állat-kép a felsőtestét tekintve – és éppen ebben a részében! – feltűnően, az összetéveszthetőségig hasonlít egymáshoz (15. ábra). Nem „belemagyarázásról” van szó tehát ezúttal sem, hanem a jegy-tulajdonságok hagyományosan – és nemcsak a mi népművészetünkben – számon tartott kapcsolódásáról, amely ezzel a hasonlósággal, úgy látszik, ismét a természetben valóságosan is meglévő valamely rejtett összefüggésre kívánja ráirányítani a figyelmünket.

Hasonló „kétértelműsége” bukkanunk, ha a sellőnk felsőtestéből és két karjából kirajzolódó, csavart szarvú kérődző-fejet további, alaposabb vizsgálatnak vetjük alá. Amennyiben ugyanis a Mérleg-jegy – láttuk: ennek a jele, azaz *mozgásdiagramja* „vonul át” a szóban forgó formáción – testes ellenpólusaként értékeljük ezt a jelhalmaz-részletet, akkor tolakodóan jelenvaló kosfej bontakozik ki belőle, míg ha ugyanezen jegy (ti. a Mérleg) érzelmi-hangulati „partnerét” keressük vissza, akkor a fent említett bivalyfej bújik elő. A magyarázat kézenfekvő. Nem a „kos vagy bivaly?” a helyes kérdésfeltevés jelegyüttesünkkel kapcsolatban, hanem az, hogy „vajon milyen összefüggést tart számon a hagyomány a Kos, a Rák (Bivaly) és a Mérleg között?” És akkor a válasz is felvilágosító erejű lehet. A hagyomány ugyanis a Kos és a Mérleg jegy-tulajdonságok között a *szellemiség-testiség*, a Mérleg és a Rák között pedig a *szellemiség-lelkiség* összefüggést tartja nyilván, és tükrös-ábránk „rejtvényében” szemmel láthatólag ez a sajátos, szigorúan definiált kapcsolatrendszer fogalmazódik-idéződik meg a képírás jól olvasható nyelvén.

Ugyanez a kapcsolatrendszer „fejthető le” a képmező felső részén uralkodó madár-alakzatról is. A Nyilas-Bak-Vízöntő-Halak sorozatban két-két egymást követő jegy rendre a *szellemiség-lelkiség* kapcsolatát rajzolja elénk, míg a madár feje és alteste között – értelemszerűen – a *szellemiség-testiség* (Rák-Bak) viszonyrendszer valósul meg; jóllehet – éppen az említett sorozat-szerűség miatt – ezt a polaritást sokkal kevésbé érzékeljük szembeszökőnek, mint a képmező alsó felében a már elemzett Mérleg-Kos szembenállást.

A madár-alak tüzetesebb szemrevételezése során hamar kitűnik az is, hogy a testébe írt jegy-sorozatból a Halak tulajdonságcsomagja a leg súlyosabb. (Láttuk: ennek a képviselője a

madár a keleti Állatövben!) Ezen a nyomon tovább haladva azután még egy – immár utolsó – jellegzetes jegy-kapcsolódási módozatra figyelhetünk fel, amely az előbb megismertekhez hasonlóan igen gyakran tűnik elénk a népművészet jelrendszerének tanulmányozásakor, minthogy a természet „saját” mozgásrendszerének fontos belső összefüggéseit teszi szemlélhetővé-átélhetővé a jelhalmazok olvasói számára.

Ahogy itt, a „felső világban” a Rák-tulajdonságcsoporthoz (a „beszélő” madárfej) a Halak (a „madárság”) testében nyilatkozik meg, úgy az „alsó világban” a Halak testes képviselője (a sellő pikkelyes alteste) a Skorpió nagyobb alakzatán belül képez viszonylag önálló részegységet. Minthogy ezek a jegyek mind „vizes” természetűek, nem nehéz felismernünk, hogy ezúttal az ún. „dekanátusi” kapcsolódás képletezésével állunk szemben. Ez azt jelenti, hogy az éven belül minden egyes hónapnyi időköz három-három rész-időszakra tagolódik, s ezek mindegyike a „névadó” jegy elemi tulajdonságaiban osztozik, azaz ha a hónap jelző-állatja – példánkban a Rák – vizes természetű, akkor a további két részegysége is ilyen lesz. Vagyis: a második tíz napnyi időszakra az évben soron következő legközelebbi „vizes hónap”, a Skorpió tulajdonságai fognak elhatalmasodni, míg a befejező tíz napban a harmadik (és egyben utolsó) vizes hónap, a Halak jellegzetességei ütnek át a „rákság” alapszövetén. A hagyomány egy-egy ilyen (kereken) tíz napnyi időszakaszt nevez „dekádnak” vagy „dekanátusnak”, mivel a Nap (látszólagos) évi körútja során egy-egy ilyen időszak alatt pontosan tíz fokpercenyi távolságot (görögül *dekasz* = tíz) fut be az Állatövön.

Most már jobban megértjük, miért szükséges egy-egy állatövi jegytulajdonságot többször is – olykor éppenséggel a képfelületnek egymástól távol eső pontjain – újra meg újra megidézni. Nem mindegy ugyanis, hogy a szóban forgó jegyet – mondjuk a Mérleget – önnön *testiségével* szembesítve idézem-e meg (ebben az esetben a Mérleg-jel jól azonosítható kos-testbe ágyazottan kell, hogy elénk rajzolódjék), vagy a hagyományosan hozzárendelt *hangulati-érzelmi* kiegészítő jeggyel (ekkor a Rák-jel lép szorosabb formai kapcsolatba vele), vagy valamelyik – esetleg mindkét – dekanátusával (ez Mérleg-Vízöntő-Ikrek kapcsolódásláncolatot ír elő számunkra).

A Szűz-tulajdonságmező ilyenformán a maga *testi* mivoltában a hableány mellővezetében „tapintható ki” – a Halak szellemiségével (a Halak-mozgásdiagrammal) szoros formai összefüggésben; ugyanakkor a Szűz-szellemiség indavonulatán a Halak testiségének legkézzelfoghatóbb képviselőjét, a madár-alakot látjuk feltűnni, míg ugyanennek a testiségnek a másik vetülete, a halfarok, elsősorban a dekanátusi szerepkör által indokoltan kerül a képmező túlsó (alsó) pólusára, mint a nagyobb „vizesblokk”, a Skorpió részegysége. S bár a névadó szörnyalak kellő hangsúllyal szólaltatja meg az Oroszlán szólamát, ahhoz, hogy a tüzes jegyek egymással való kapcsolatukban is érzékelhetők legyenek, újra meg kell jelennie ennek a jelnek a két kinyílt virág külső szíromkontúrájában, míg ugyanezeknek a szíromleveleknek a belső határvonalai a Kos jelét írják le, a széthajló szírmok közül pedig – amint fentebb utaltunk már rá – a harmadik tüzes jegy, a Nyilas „tartalékjátékosai” törnek elő.

A maradék két elemmel – a földdel és a levegővel – a fentiek ismeretében már könnyen elboldogulunk magunk is. Tájékoztatásul: az előbbieik közé a Bika (a hableány feje), a Szűz (a fej fölé ívelődő inda, rajta külön, emblematikusan is a négyszírmű „rózsa”) és a Bak tartozik (ugyanebben a függőleges emelet-rendszerben fölfelé haladva: a „kacsa”, annak is elsősorban a teste, a „nyakörvtől” lefelé); az utóbbiak, a levegő-elemű jegyek közé viszont az Ikrek (a feltartott két kéz), a Mérleg (a belőlük és a sellő felsőtestéből kirajzolódó „libikóka”-alakzat) és végül a Vízöntő (a sellő altestén végigáramló kettős éksor, amely fölül a

kacsatestben már mint a „lelki” síkon hozzárendelt Bak-minőség szellemi kiegészítője bukkan újra elénk).

Most aztán igazán azt hihetnénk, végeztünk „műtárgyunk” elemzésével. Korai az öröm. Hiszen eddigi megfigyeléseinket kizárólag az állatövi jegyekre, illetve az azokhoz rendelt tulajdonságokra, kapcsolódásuk hagyományos módozataira alapoztuk. Ugyanezek az alakzatok – a Kos, a Bika, az Ikrek stb. – azonban nem csupán ilyen minőségükben, azaz mint idő-intervallumok értelmeződnek a tradicionális jelhasználatban, hanem úgy is, mint *térben* meghatározott egységek: a látszólagos Nappálya egymást követő *csillagkép*-állomásai. Így pedig képünk központi alakzatát, a sellőfejet, nem a Bika *zodiákus-jegy*, hanem a Bika *csillagkép* megidézőjének kell tekintenünk, s minthogy térben definiálódik, a fölötte elhelyezkedő „kacsa” is a Bika csillagkép fölött látható fénylő alakzat jelölője kell, hogy legyen tükrösünkön. A „megfejtés” ezúttal sem okozhat nehézséget, hiszen tudjuk, hogy a „kacsa”, illetve a vele összefüggő képzetkör a népi csillag-elnevezések között – nemcsak nálunk, magyaroknál, de a keleti rokonnépek körében is – hol a Fiastyúk (a szibériai korjásoknál „Kacsafészek”), hol a Hyádok (érmelléki magyar adatközlőnél „Kiskacsák fészekalja” – vö.: *Xántus*, 1976) megjelölésére szolgál, ezek a csillagzatok pedig pontosan a Bika fölött (tőle északra), de még annak a mezejében láthatók az égbolton. (NB.: a két csillagcsoportot egyéb elnevezéseik is összekötik egymással, amennyiben a Pleiádok ódon zamatú „Kaptárhúggya” nevére a hazai népi szóhasználatban a Hyádok „Méhkas” megjelölése rímel – vö.: *Toroczka*, 1988, 35. o.) Kettejük közül a Hyádokhoz egyébiránt az említetteken túl más népek mondavilágában is az új élet indításának mozzanata kapcsolódik. Akárcsak ábránkon a madár-alakhoz – mindenestre ennek jelzéseként is értékelhetjük a csőréből kiáradó ágacskát, mint az „igével teremtés” megszokott képjelét népművészetünk valamennyi műfajágazatában (*Pap*, 1991, 29, 36-37. o.).

De erről majd később bővebben.

Hivatkozott irodalom

Baktay Ervin: A csillagfejtés könyve. Az asztrológia elmélete és gyakorlata. Szépirodalmi Könyvkiadó, Bp., 1989.

Becker, Udo (szerk.): Lexikon der Astrologie. Herder-Verlag, Freiburg – Basel – Wien, 1981.

Csilléry Klára, K.: Sellő. Magyar Néprajzi Lexikon IV. 437-438. o. Akadémiai Kiadó, Bp., 1981.

Hoppál Mihály – Jankovics Marcell – Nagy András – Szemadám György: Jelképtár. Curiositas III., Helikon Kiadó, Bp., 1990.

Klepešta, Josef – Rükl, Antonín: Csillagképek atlasza. Gondolat, Bp., 1975.

Pap Gábor: Asztrálmítoszi keretek – mai sorsok. Vonzáskör, Miskolc, NME, 1987, 5-20. o.

Pap Gábor: Népmeséink és az évkör. Tudománytörténeti vázlat. Gödöllő, Petőfi Sándor Művelődési Központ, 1991.

Pidancete, Paul: Astrologie et horoscope. Editions Atlas, Paris, 1976.

Schalk Gyula: Az ősmagyarok csillagos ege. Csillagászati Évkönyv 1974., 214-230. o.

Singer, Charles: From Magic to Science. Essays on the Scientific Twilight. Ernest Benn Ltd., London, 1928.

Toroczkai-Wigand Ede: Öreg csillagok. Műszaki Könyvkiadó Metrum szerkesztősége, Bp., 1988.

Xántus János, Dr.: Egy pásztorbot a csillagász szemével. Művelődés, XXIX. évf. 4. sz., 1976. április, 29. o.

Csak kétfajta babonától kell óvakodnunk, amelyek egyaránt veszedelmesek: az egyik, hogy isten lényegét szavakkal meg tudjuk határozni, a másik: a tudománynak az a babonája, hogy azt képzeli: Isten működését analitikai úton meg lehet magyarázni.

+ + + + +

Jó vagy rossz gondolataink a paradicsomba vagy a pokolba juttatnak bennünket, de nem az égbe vagy a föld alá, hanem itt, ebben az életben.

+ + + + +

Ha azt szeretjük, aki nekünk kellemes, ezt nem nevezik Isten szeretetének, egyáltalán ennek a neve nem szeretet. Igazi szeretetet saját magunk legyőzésével érünk el. Gondold meg, hogy akivel érintkezel, éppen úgy, mint te, saját magát szereti, és meg fogod érteni, hogyan kell viselkedned vele szemben.

+ + + + +

Csak azt nevezem jó kocsihajtónak, aki gyors kocsiként száguldó haragját vissza tudja fogni, mialatt a többi ember tehetetlen, és csak a kerécsapáson halad.

+ + + + +

Akit megsértettek és nyugodtan eltűri a sértést és nem viszonozza hasonlóval, nagy győzelmet aratott saját magán.

Bevezető

Végeláthatatlan az az elképzelés-áradat, amely a mese titkát kísérelte megközelíteni az elmúlt évszázad alatt. Csak érdekességképpen néhány gondolat ezek közül: „mitológiai nyom”, „ősvallási törmelék”, „sámán világkép”. A megállapításokat még hosszú ideig lehetne idézni, azonban a mese lényegéhez egy lépéssel sem kerülnénk közelebb. Annál pontosabb meghatározás ugyanis, hogy a mese: az mese – egyszerűen nem létezik. E kétségtelenül tömör meghatározást még egyetlen szóval szükséges kiegészíteni: *megvalósítás*. A mese tehát megvalósítás, a megvalósítás pedig a Szellemi Hagyomány „kulcsszava”. Ennek értelmében a mese megvalósítása annak, ami a *valódi ember* célja és feladata.

1.

A mese rendkívül világosan mutatja meg, hogy miként lehet szimbólumokban elgondolni egy világot, s ezáltal lehetőséget nyújt arra, hogy aki a mesét komolyan értékeli, az önmaga életét is egy olyan szimbólum-„rendszerként” fogja fel, amelynek végső célja azonos a mese céljával, jelen esetben: a halhatatlansággal.

A mese következetes bejárása, valósággrétegeinek feltárása nem egy olyan gondolkozásmódot jelent, ahogyan az ember egy témán általában gondolkozni szokott. A „témán” való gondolkozásban a gondolatok a témán, a külső világ illuzórikus burkán lobbannak fel, és azon alszanak ki, hullanak vissza az elgondoltság előtti sötétségbe. A mese végiggondolása egészen más természetű. S ezt a „más-ságot” a szimbólumok képviselik, amelyek nem kezelhetők „érdekes” témákként (objektumokként), mivel ezek a szimbólumok a mindenkori tudat legbenső, abszolút lényegét hordozzák: a tudat – tudat által elfedett – valóságai. Egy mese-szimbólumrendszer életre keltése tehát szorosan a gondolkozás saját, eredeti intenzitásának, fényének feltámasztásával azonos, annak a természetén túli fénynek a megragadásával, amelyben a halhatatlanság áramlik.

2.

A mese a jelenkor számára elsősorban a *gondolkodás* útjaként adott. Ebben a minőségében képvisel gyakorlati, sőt ezen is túlmenően *beavatási* lehetőségeket. Amikor egy mese azt mondja, hogy a királylány a sárkány fogságában van, akkor egyik legmélyebb jelentésében pontosan arra mutat rá, hogy a gondolkodás belső élete és fénye a testiség, a kondicionáló hatalmak (sárkány) uralma alatt sýnylódik. A „királylány várakozása megmentőjére” tulajdonképpen a gondolkodás várakozása az eleven tapasztalásra, a realizációs aktusra; arra

a meditációs pillanatra, akcióra, amely a gondolat autonóm életét, fényét és szabadságát visszaadja.

Az ember számára hallatlanul lényegbevágó mentális problémáról van itt szó. Ezt leginkább az „bizonyítja”, hogy ma már szinte kivétel nélkül minden gondolat, amit gondolnak: a ‚Sárkány’ fogságában van. Az embernek fel sem tűnik, hogy nem gondolatokban, hanem üres fogalmakban, élettelen tárgyakban, intuíció nélküli mozzanatokban gondolkodik.

3.

A „mesei gondolkodás” mint gyakorlat, mint az önmegvalósítás eszköze, számtalan rokon vonás ellenére is élesen elkülönítendő azoktól a metódusoktól, amiket a különböző szellemi irányzatok tanítanak. Ide sorolható többek között a rendkívül népszerű szellemtudomány is, amit sokan a jelenkor egyedüli iniciációs útjának tekintenek. A valóban figyelemreméltó eredményeket elért „új idők impulzusáról” meg kell azonban jegyeznünk, hogy a benső megismerés leglényegesebb pontjainál hagyja cserben a törekvőt. A számtalan összetevő mellett ennek elsősorban az az oka, hogy a Tradíciót a Tradíció elvetésével, nem pedig felülmúlásával kívánja meghaladni. A Tradíciótól való eltérés viszont előbb-utóbb nagyon árnyalt színezetű spekulációhoz vezet, aminek következménye, hogy olyan tapasztalásról kénytelen beszélni, amit tapasztalóként igazán sohasem tapasztalt, ahol tapasztalásként sohasem járt. Éppen ezért a meditatív gyakorlatok nyomán fellépő veszélyekre csak olyan elnagyolt általánosságokban figyelmeztet, hogy aki a megismerésnek ezen az útján halad, az a legdöntőbb és egyben a legkritikusabb stádiumoknál egyszerűen magára marad.

A mese ezzel szemben messzemenő következetességgel mutat rá a veszélyes állapotok természetére, s a meditációs állapotokon történő áthaladás módjait is tisztán fedi fel.

A mese már az első mondatokban figyelmeztet: aki nem kiválasztott, aki nem érett, nem ‚nemes és királyfi’ az el se induljon, hogy legyőzze a Sárkányt, mert az úgysem fog sikerülni. A győzelemhez, a megvalósításhoz benső tartás szükséges: nemesnek és királyfinak kell lenni, különben a nem-átlátott, a nem-uralt helyzetek elsodorják a kísérletezőt. S itt egy esetleges félreértés lehetőségét azonnal el kell oszlatnunk. A ‚nemesség’, a ‚királyfiság’ nem egy szűk kasztra vonatkozik. Végeredményben mindenki nemes, felemelkedő és királyfi, aki a halhatatlanság, a fény irányába fordul. „A királyság bennetek van”, mondja az Evangélium, s a „királyság-szimbólummal” a mese is erre a benső megalapozottságra, érettségre utal. Tehát egy mindenkinben benne rejlő kvalitásról, princípiumról van szó, amelyről csak az ember választja le önmagát: nem a Hagyomány, a halhatatlanság utasít el, hanem a hétköznapi, közönséges tudatfunkciók távolodnak szüntelenül a metafizikai valóságtól.

A mese a királyfiság-, a királyság-princípium alatt (egyik jelentésében) tehát egy belső állapot helyreállítottságát érti, egy olyan létszemléleti alapot, szilárd testi, lelki és szellemi bázist, ahonnan a műveletek kiindulhatnak, s ahová visszatérhetnek. A későbbiekben erről még bőven lesz lehetőségünk beszélni, ezért térjünk vissza kritikai megjegyzésünkhöz, amely szerint a szellemi utak és doktrínák legtöbbje nem nyújtja azt az eredményt, amiről beszél, amit ígér. Ennek egyik legfontosabb oka éppen az, hogy nem *időtlen* létszemléletre, megingathatatlan tudat-princípiumra alapozzák tanításukat, vagy ha beszélnek is ilyesméről, azt csak elnagyolt általánosságban teszik: a „van ilyen is” elvnek megfelelően; tanításuk az

időben jelenik meg, s az időben múlik el, s eredendő mulandóság- és halál-esszenciát hordoznak magukban. S itt – tévedés ne essék – attól, hogy egy doktrína tökéletesnek látszik, s pusztán csak egy-két olyan mozzanata van, amivel nem lehet egyetérteni, vagy még tapasztalati úton sem ellenőrizhető a nem értett mozzanat igazság-értéke, állítása, ettől az „még” egyáltalán nem tökéletes doktrína, hiszen a legkisebb át nem látott terület a későbbiekben, a realizáció aktusában elképzelhetetlen méreteket öltve eltörölheti, magával sodorhatja az egész tudati struktúrát. A doktrínák nagy része a halhatatlanságot úgy popularizálja, hogy ezzel a halhatatlanságot saját lényegétől fosztja meg. A felvázolt, érzékletes túlvilági szférák valójában csak egy időbeliség meghosszabbítását jelentik, s nem magát a halhatatlanságot. A mese ezt a problémát rendkívül erőteljesen domborítja ki: nincs „átmeneti” örökkévalóság, csak abszolút örökkévalóság van. Nagyságrendi kérdésről van itt szó, ami a jelenkor teljes tájékozatlanságára utal. A mai ember már észre sem veszi, hogy amit a szellem önátélési lehetőségeként elé nyújtanak, az nem a halhatatlanságra, hanem végső soron a *halálra* alapozott. Ezért jelent beláthatatlan veszélyeket, ha egy létszemlélet nincsen letisztázva, ha a műveletek stádiumai nem átlátottak, nem uraltak, vagyis ha nem a királyságban vannak. A létszemléletnek ebből fakadóan tehát nem „csak” halhatatlanságra irányulnak, hanem egyben hatalmi, uralmi tényezőnek is kell lennie: ebben van a műveletek szabadsága.

Összefoglalva megállapíthatjuk, hogy az örökkévalóságra, a halhatatlanságra minden spirituális metódus hivatkozik, de azt általában olyan ködös messzeségbe helyezve, hogy a közvetlen megragadhatóságát (a jelen, az „itt és most” realitásának értelmében) teljesen elveszti.

4.

A mese szimbólum-rendszere (szereplők, helyszínek, cselekmények) tudatfolyamatok és tudatállapotok kifejezője. Ez egyben azt is jelenti, hogy a mese princípiumai (halhatatlanság, királyság) nem egy kívül található dologban, egy valahol létező világban vagy tanításban, hanem a tudat, a gondolkozás felismerő és megvalósító képességében vannak jelen. A mese olvasójának, hallgatójának, értelmezőjének ezt következetesen figyelembe kell vennie, különben a mese és vele együtt a mesét követő, megélő gondolkozás eltárgyasul, egy váratlan pillanatban „kővé változik”, mint az óvatlan hős. A mese ekkor szimbolikus nyelvezetében, a gondolkozás pedig gondolataiban veszíti el természetes elevenességét. Ugyanakkor azt sem szabad figyelmen kívül hagyni, elfelejteni, hogy a mese a műveletek kezdetekor, a királyfi útnak indulásakor szinte azonnal meghaladja a hétköznapi, az általános emberi öntudat és gondolkozás szintjét: ember-, gondolkozás- és tudatfeletti területeket aktualizálva beszél a meditatív megismerésben feltárulkozó tényleges Valóságról, amit a mindennapi, közönséges tudat az öntudat részleges vagy teljes kioltódásaként él meg. Itt olyan területekről, szférákról, fokozatokról van szó, mint az álomteli alvás, álom nélküli mélyalvás, „comaticus” állapotok és halál. A felsorolt állapotok mindegyike egy-egy létfokozatnak, világregndnek, isteni valóságok kihunyásának felel meg.

A Halhatatlanság országa

Hol volt, hol nem volt, volt egyszer egy király. Annak volt egy fia, de az apjának nem volt benne öröme, mert a fiú szomorú, búslakodó volt mindig. Soha nem látta senki nevetni. Az apja kérdezte tőle sokszor:

– Fiam, mi a bajod, miért szomorkodol? De a fiú csak azt felelte:

– Apám, úgysem tud az én bajomon segíteni senki.

De az apja addig vallatta a fiút, addig faggatta, amíg végre megmondta, hogy neki mi a nagy bánata.

– Apám, én nagyon félek a haláltól, én nem akarok meghalni, s addig megyek, amíg meg nem találom a Halhatatlanság országát, ahol soha nem halnak meg az emberek.

Hiába beszélt az öreg király:

– Kire marad ez a nagy ország, fiam, ha te elmész?

De a fiúnak nem volt maradása. Feltarisznyált, felült egy aranyszőrű paripára, s nekündült a világnak...

Hol volt, hol nem volt

attól függően, hogy volt vagy nem volt megvalósítója a mesének, a hagyománynak. A kinyilatkoztatás olyan ciklikussága fogalmazódik itt meg, amelyben egy „időbeli” és egy „időtlen” váltakozik, s a változás felett álló, az időtlen akkor nyílik meg az „idő” előtt, amikor a világban, az időben a saját eredetének irányába forduló gondolkozás megérett arra, hogy el tudja gondolni az időtlent, az örökkévalót. A „hol volt” tehát nem abban az értelemben volt valahol, hogy most nincs, hanem abban az értelemben van jelen, hogy *mindig* van, mindig megvalósul, ha van megvalósítója. Mert ha van megvalósítója, akkor: „volt egyszer”, s ebből az egyszeriségből adódóan most is van, hiszen az Egy az egyetlen állandó a változásban. A mindenkori tudat számára ez hol megnyílik, hol bezáródik, hasonlóan a Csipkerózsika meséjében található, száz évenként megnyíló várhoz, amely nem csak egyszer nyílt meg, s nem csak egyszer aludtak el benne, hanem mindig alszanak és mindig ébren vannak, annak megfelelően, hogy megérett-e már az idő, a létezés örvényléséből felemelkedő gondolkozás arra, hogy saját időtlenségébe visszatérjen, hogy *felébredjen*. Az „okkult” vár rózsaszövevénnnyel borítottsága, áthatolhatatlansága a hétköznapiság, a világ által megközelíthetetlen, megragadhatatlan és át nem élhető „hol volt” állapotnak felel meg; de abban a pillanatban, amikor van áthatoló, van Felébresztő és van Felébredett: megnyílik a „volt egyszer” időtlensége.

A szomorúság

a bánat, a melancholia az az állapot, amiben a királyfi van, amiből a mese kibontakozik. A melancholia lényegében annak az érzésnek felel meg, amiben az ember találja magát, ha elkezd a lét értelméről gondolkodni. Hogy miért van ott levertség, hiányérzet és szomorúság,

ahol a felmerülő kérdések nyomán születő világos válaszoknak kellene betölteni a kérdések helyét? A válasz igen egyszerű: van egy olyan szint, ahol a létről, a létezőkről, a halandóságról és a halhatatlanságról feltett kérdések már messze túlvezetnek a megválaszolhatóság körén. Létezik egy olyan pont, ahol – amennyiben a választ nem követi a válasz intenzív lelki és szellemi megtapasztalása, átélése – a racionalitás egyszerűen elveszíti mindenfajta „jogát” arra nézve, hogy a „lét értelmét” megmagyarázza. Ezért hiába is jönne valaki a mesében, hogy a királyfinak elmondja a lét nagy titkát, fáradozása teljesen hiábavaló lenne.

Az önmaga forrását kereső gondolkozásnak létezik egy olyan minőségi fokozata, ahol a gondolatok mint (lelki)állapotok manifesztálódnak. Az első ilyen alapvető fokozat az, amit a mese a királyfi pillanatnyi állapotán ért: a szomorúság, a bánat, a megfosztottság érzése. A megvalósítás első lényeges állomása ugyanis annak átlátása, belátása, megragadása, hogy a világ nem a tudattól függetlenül létezik. Ebben a tapasztalásban jelenik meg a világ feloldódásának érzése, amelyben minden eddigi szilárdnak és stabilnak tűnő forma elveszíti a stabilitás látszatát, s elemi erővel hasít az énségbe a felismerés: ami keletkezett, annak el is kell múlnia, ami ma életként állt össze, az holnap halállá esik szét. S ez a felismerőre is vonatkozik: a fájdalmas tapasztalásban tulajdonképpen a „halál követői” válnak láthatóvá. A tudat, az énség, a gondolkozás ráébred arra, hogy egy átláthatatlan folyamatban örvénylik, s ebbe a ráébredésbe – mint egy szédülés – belép a szomorúság, a melancholia. A fájdalom azért van jelen, mert a tudat nem ismeri az örvénylés mozgatóját, urát – végső soron: önmagát.

A Tradíciók, a tanítások

az örvénylést, a szomorúságot annak az állapotnak tartják, amelyben a felemelkedés (elszabadult) erői vannak elrejtve. Most mindenekelőtt egy nyugati és egy keleti tradíciót: a hermetikát és a buddhizmust emelnénk ki, amelyekben a realizáció, az „Út” a halál-erőkkel való szakadatlan harcként jelenik meg, s amelyekben a mesebeli királyfi által tapasztalt lelkiállapot, lét-látás a műveletek fundamentumát képviseli.

A nyugati hagyományok közül talán egyedül a hermetika használja mindenfajta homályos szentimentalizmus és félreérthetőség nélkül a „melancholia szimbólumait”. Így olyan állapotokról beszél, mint például a „sír”, a „szomorúság”, a „vizek fogságában szenvedő király”. A hermetika kiindulási bázisa a bukott emberi lélek, amit a vizek ereje, a közönséges világ tart hatalmában. A vulgáris vizek erejével, a hétköznapi tapasztalhatósággal szemben a léleknek, a „király”-nak heroicitást, elszántságot, erőt, „spirituális férfiasságot” kell kifejtenie, hogy az Én ne dőljön el a világban, a vízben, a halálban, hanem vertikumként álljon a saját „lábán”. Az elszabadult vízben, a melancholia, a szomorúság áramlásában az Én „megszökött” erejét kell látni, amely tulajdonképpen egy visszatérítő és visszavezető erő, de egyben ebben van a rombolás és pusztítás hatalma is (Śakti).

A világ vég nélkül hömpölygő mély folyamként nyeli el az ember vitalitását, autentikus öntapasztalását, azzal hogy a tudatfunkciókat tükrözi. A tükörképet, az énség periferiáját ugyanis az ember valódi önmagának gondolja, s ebbe a gondolatba beleszédülve elveszíti az igazit, a halhatatlant, mert amikor a víz felületén tükröződő én-képet a víz, az elmúlás

lerombolja, összetöri, akkor már nincs többé „senki”, aki önmaga halhatatlan centrumába visszatérhetne, aki önmagát önmagaként gondolhatná el.

Amikor az Én a vizekben többé már nem fekszik, hanem a vizekből kiemelkedve egyetlen vertikális irányt, szabadságot képez, amely köré a világ, az örvénylés rendeződik, akkor fogalmazódik meg a tanításnak az a fundamentális pontja, amit a Buddha úgy mond, hogy: bhava duhkha, vagyis a létesülés megrázkódottság, kimozdultság, rossz látás, rossz tengely. Míg a bhava magában hordja a létezés, a keletkezés, a teremtettség fogalmát is, addig a duhkha szó további jelentései már egyfajta következmény-állapotra utalnak: állandótlanság, izgatottság, ideiglenesség; s végül fájdalom, szomorúság és szenvedés. A bhava duhkha-t ebből fakadóan egyszerűen úgy szokták értelmezni, hogy: a létezés szenvedés. Hogy ennek az egyetlen, tömör kijelentésnek mekkora súlya van, azt maga a Buddha mutatja fel élő erővel. Ebből a szűk megállapításból bomlik, sarjad ki minden, ami elvezeti a Mindenség centrális fényébe, ami elvezet a halandóságból a halhatatlanságba. Innen indul a Buddhák és Bodhisattvák útja, innen ered a Felébredettek ösvénye, s erre az útra lép rá a mesebeli királyfi is.

A létezés, a létesülés szenvedés, s ez a szenvedés annak a következménye, hogy az ember ragaszkodik, kötődik a „megrázkódtatásban” levő világhoz, s egész életét egy hamis és csalóka tengely mentén éli le, amely azonban a halál beteljesedő pillanatában nem tartja őt meg.

A bhava duhkha kijelentés már egy emelkedett szellemi pozícióból hangzik el. A felébredett Én, a fényteli tudat rátekint a létesülésre, saját létezésének örvénylésére, s látja: minden egyes eleme „megrázkódottságban” van, minden folyamat valahonnan indul, és valahová érkezik, de soha nem a teljességből, s soha nem a teljességbe.

A Felébredés következtében átlátottá válik a létesülési láncolat, amely mind szabadabb és szubtilisebb létformákon keresztül a mennyei szférákba vezet, ugyanakkor a kötöttségek irányában egészen az alvilági területekig hatol le. S az énség általában e két alapvető irány között örvénylik, hánykodik, hiszen a mennyei állapotok sohasem lehetnek annyira szabadok, hogy elérnék a Szabadságot, a pokolbeliek pedig sohasem kötődnek, merevülnek úgy be, hogy megszüntetnék a szenvedést is. Ez pedig azért van, mert az emberi állapotok láncolata a kezdetétől a végéig át van itatódva a megrázkódtatás, az állandótlanság, az ideiglenesség, az izgatottság elszabadult erejével, energiájával, hatalmával.

A hétköznapi, a dolgoknak alávetett énség nem képes éberén nyomon követni saját kimozdultságainak (duhkha) irányait, sem a tisztább, sem az alantasabb régiók felé. Egyik „világ” sem önmaga szabad tetteként, hanem valaminek a következményeként, okozataként jön létre, ezért tulajdonképpen még a mennyei állapotokat is csak „elszenvedi”. A létezés, a világ, a kondíciók vizei így az igazán sohasem átélt, tudattalan tartalmak örvényléseként hol magukkal rántják az énséget, ezt nevezik az „események sodrásának”, hol manifesztálnak benne egy képességet, egy tehetséget, amelynek látszólagos értékei jóval meghaladhatják az átlagos szintet; de lényegében az énség mindig örvénylik, s mindig megsemmisül. A hétköznapiság szintjére süllyedt én nemhogy önmaga mennyei vagy akár pokolbeli lehetőségeit nem képes átlátni, de még meglehetősen silány keretek között mozgó életét sem tudja egy pillanatra sem igazán áthatni, irányítani, befolyásolni. Minden cselekedete már valamilyen meglévő szükségszerűségből fakadó következmény „beállása” és a beállítás valamilyen szinten történő feloldása, tovább pörgetése: egy folyamatos elvarázsoltságban levés öntudatlan tovább varázslása, a szellemi sötétség fokozása. Nincsen benne szabad

aktus. Ezen az általánosnak mondható szinten teljes képtelenség valakitől elvárni azt, hogy például éber tudattal kövesse végig egy álom hömpölygését, vagy élje át saját halálát. És a cél még csak nem is ez.

Mint tudjuk, a Buddha nem akarta a tanítást a világ számára közzétenni, csak Brahmā-Sahampati közbenjárására volt hajlandó kinyilvánítani azok számára, akiknek „kevés por fedi még a szemüket”, akik még látnak az egyre fokozódó szellemi homályban. Mert a létezés nem attól szenvedés, hogy valaki születik és meghal, hogy ide-oda dobálják a dolgok, hanem attól, hogy akivel ez megtörténik, annak nincsen olyan látása, szemlélete, középpontja, amelyhez viszonyítottan még a szenvedés, a fájdalom, a megrázkódtatás is saját helyén, eredeti funkciójában lenne, hiszen minden azért van, minden azt a célt szolgálja, hogy a tudat, az én visszataláljon a fénybe, a halhatatlanságba. S ehhez a szenvedés is megfelelő út lehet, ha odavezet.

A létezés szenvedéstelisége messze túlterjed a hétköznapi gondolkozás és lelkiélet által felfogott szférákon. A létezés szenvedése az egész *keletkezett* világra vonatkozik, beleértve az „isteni” és a „démoni” régiókat is. Ezért nem lehetséges az isteni világokat a halhatatlanság abszolút fokaként megélni, hiszen a kimozdultság, az ideiglenesség, az állandótlanság következményei, bár lényegesen finomabb hatásokban, de félreismerhetetlenül éreztetik jelenlétüket. Itt pusztán a tendenciák, az állapotok tisztává „lassulásából” eredően átlátottabbak, megvilágítottabbak a légzés, a létesülés elemei, mérhetetlen távolságokból lehet „észrevenni” egy esemény kibomlását, manifestációját, s felfoghatatlan messzeségekbe lehetséges követni a következmények lefutását, hullámzását. Ezért lehet ebből a pozícióból (az istenektől) megtudni a múlt és a jövő vonatkozásait: az isteni szubsztanciáknak rálátásuk van az időnek az időtlen felé haladó vonulatára. Azonban az időbeli folyamatok, állapotok „itt” is véget érnek, ami „itt egy nap”, az ott (az ember síkján) ezer év, de egyszer az is eltelik, s az egész csak egy elfutó álomnak tűnik, egy villanásszerű pillanatnak, mert az elmúlás, a halál pillanatába, egyetlen kis szikrájába kozmikus ciklusok, világkorszakok is bőven beleférnek. Ezért csak a halálban lehet tetten érni az időtlent, csak ott lehet megfogni az elmúlást, azt a megragadhatatlan állapotot, amelyből az „életfeletti élet” élete, a halhatatlanság fellobbanhat.

S itt esetleg úgy tűnhet, hogy igen eltávolodtunk a mesében felvázolt helyzettől, a mese eredeti mondanivalójától, ám meg kell említenünk, hogy a mese a későbbiekben szinte kizárólagosan a fentiekben ismertetett problémáról, az átmeneti, a relatív „halhatatlanság” és a teljes, a valódi halhatatlanság közötti alapvető különbségről beszél, a maga szimbolikus nyelvezetén. A mesebeli királyfi, hasonlóan a Buddhához vagy a hermetika királyához, tisztán látja, hogy a mulandóság, az ideiglenesség örvénylő mozgása a létezés egészét áthatja, s ezért olyan irány felé fordul, olyan állapot felé létesít kapcsolatot, amely túlmutat és túlvezet a születésen, az életen és a halálon, a keletkezésen és az elmúláson.

A történeti Buddha élete

szinte részletekbe menő pontossággal fedi a mesebeli királyfi „életét”. Aki csak egy keveset is tájékozott a Buddha élete felől, annak ez a hasonlóság azonnal szembetűnhet. A történetiség szintjén megjelenő kapcsolat a királyi otthon elhagyásának idején a legerősebb. A Buddha lemond a külső létezésben megalapozott hatalomról, királyságról, a *trónról*, hogy egy magasabb rendű, szilárdabb hatalmat és uralmat valósítson meg, amely egyben átfogja,

birtokolja és mozgatja a „külső világ” egészét is. A lemondás buddhista szimbóluma, az „üres trón” lényegében megfelel annak a mesei pillanatnak, amikor a királyfi lemond a felajánlott „nagy országról”. A királyfi elbúcsúzik, feltarisznyál, felül az aranyszörű paripára, s elhagyja a konvencionális világ által nyújtott lehetőségek körét. Ugyanakkor a Buddha, akkor még mint Siddhārtha herceg, szintén a mesében érintett körülmények között vesz búcsút királyi apjától, s Kanthaka nevű lovával elhagyja a palotát.

Mint utaltunk rá, a királyságról, a trónról való lemondás egy magasabb törekvést rejt magában. Ezért teljesen tévesek azok az interpretációk, nézetek, amelyek valamilyen szentimentális gyöngeséggel, szerénységgel, a világtól történő elfordulás sztereotip beállításával kísérik meg a halhatatlanság felé fordulásnak ezt a mozdulatát megmagyarázni. A Buddha célja és a királyfi célja több egy „világi” királyságnál. A valódi cél a lét-uralom, a lét-örvény feletti uralom megszerzése: a *világkirályság* realizációja. A világkirály (cakravartin) tartja mozgásban, forgásban a létezést: ő a halandóság halhatatlan forgatója.

Az Ātmā–Anātmā

az Én és a nem-én, az abszolút-Én és az illuzórikus-én közötti viszony a megvalósítás leglényegesebb, legkiemeltebb és egyben legkritikusabb területe. Ez a mesében a királyfi és a király közötti kapcsolatnak felel meg. A tradicionális tanítások mindenütt számon tartanak egy individuális, halandó-ént, s egy abszolút, halhatatlan-Ént. Tulajdonképpen az általánosan megélt én és a halhatatlanságban élő, de közönségesen sohasem tapasztalt Én egymáshoz való viszonya jelenti azt az Utat, amit Tradíciónak nevezünk. Ez az az Út, amelyen mindenki halad, ha meg akarja találni a halhatatlanságot. A két Én között feszül minden, ami Világ, ami Kozmosz és Lélek. A két Én közötti távolságot betöltő és betölthető állapotok a Szimbólumok; a két Én között húzódik a lét, a tudat teljessége, a belső és a külső végtelen. Lényegében saját hétköznapi életünk is e kapcsolatban feszül, de a hétköznapiság szintjén azt az Ént, amelyik a világot ténylegesen teremti, „feszíti”, világosságban tartja, nem tapasztaljuk, csak a „feszítettet”, azt, amelyik mindent csak elszenved, aki nincs ott saját öntapasztalásának, keletkezésének pillanatánál, forrásánál.

A mesebeli király

korántsem abban az értelemben király és nemző atya, ahogyan azt egy általános helyzetben elvárnánk. A király itt a személyiség, az individuum nemzője, megteremtője. Az individuum-nemző, az én-„készítő” az indiai hagyományban az: ahamkāra. Aham az azt jelenti, hogy individuális énség, a kāra pedig kreáló, teremtmény, de inkább a „csinálás” értelmében. Az ahamkāra tehát az, „ami” megteremti, megcsinálja, egy idő után pedig bemerevíti, „beállítja” az ént, a tudatot egy világba, egy olyan világba, amelynek a lefokozott intenzitású tapasztalás, a halandóság állít korlátokat.

Az ember én-tudatát tehát az elmúlás felszínén hozza létre „valami”, valami, ami nem átélt tendenciákból, áramlásokból, vágyakból, emlékekből, „karma-csírákból”, tudatalatti és tudatfeletti impulzusokból manifesztál egy én-séget.

Egy kedvelt buddhista példázat szerint az ember mindennapi énje olyan, mint az a szekér, amelyik nem létezett, mielőtt összerakták volna, s nem létezik, mihelyt részeire, alkotóelemeire esik szét. Így az énség sem létezik megszületése előtt, s részeire esik szét, a semmibe foszlik a halál pillanatában, hiszen olyan alkotóelemekből, „részekből”, képességekből, funkciókból áll össze, amelyek egyikére, s összességükre sem mondhatom végső soron, hogy: Én-magam, a szó halhatatlan értelmében. Ebből következően tehát az, hogy akinek az ember tételezi, érzi és gondolja magát, az nem az Én. Az mindig valami más, valami, amit a világ, a feltételek ,elém’ helyeznek.

De bármennyire is alávetett, nem igazán átélt, valóságtalan a hétköznapi énség, az individuum: valójában ez a Mű alapja, szakrális kiindulási pontja. Az ember ebből indul ki, s a realizáció legmagasabb fokaként ebbe tér vissza. Ezért király ez az én is, hiszen a külső világban, a külső körülmények között ő alapozza meg, ő teszi lehetővé a befelé fordulást, az én belépését az Én-be. Átfordulni, az ,Út’-ra ráhelyezkedni pedig csak úgy lehetséges, ha már semmi nem köt a közönséges világhoz, ha semmilyen akaratlagos, érzeti vagy gondolati tendencia nem képes kizökkenteni, kimozdítani, eltéríteni. Ha a külső létezés minden egyes eleme uralt, a realizáció minden tekintetben „biztosított”, megteremtett, akkor lényegében: *királyságban van*. A mesebeli király tehát bizonyos előkészítő műveletek nyomán alkalmassá vált, „megalapozódott” individuális-én, az az én, akinek ,hatalma’ nem terjed túl a hétköznapiság legmagasabb síkján, akinek uralma nem hatol át a hétköznapi tapasztalás legintenzívebb fokán, viszont a lehetőségeknek ezen a szintjén teljesen megalapozott.

A mesebeli király a szilárd elvi fundamentumra épített énség, az az én, aki képes arra, hogy megújítsa önmagát, hogy ifjúvá, királyfivá váljon. Ugyanakkor természetesen ez az énségnek az a szférája is, ahonnan a *kérdések* a lélekbe, a tudatba törnek: „miért szomorkodol?”, „kire marad ez a nagy ország?”. A király, az individuum kérdez, hiszen senki nem biztosíthatja őt arról, hogy ahová megérkezik, ott valóban halhatatlanság van, hogy valóban létezik egy odavezető út, hogy van egyáltalán olyan, hogy Tradíció. Az énség, a király ezen a szinten keres valamit, ami még nem létezik, nincs megteremtve, de benne van azáltal, hogy feltételezi, hogy már mint *királyfi* keresi.

Ha az értelem, a gondolkozás, az akarat, a vágy, az én a fény, a szabadság, a halhatatlanság felé fordul, akkor a már kialakult énből erő, energia, felfelé mozgó vitalitás, a királyból királyfi lesz. Hiszen ahogy a tradíciók mondják, az ,Úton’ nincsen halál, nincsen elmúlás, öregség, betegség; aki a halhatatlanság irányába halad, az mindig az *ifjú*. A királyból Királyfi „lesz”, vagyis az, aki feloldja önmaga megszilárdult, bemerevedett struktúráját, aki mindig tovább képes lépni azon, amit a világ kínál, s tovább tud hatolni azon az állapoton, amit a „nagy ország” szimbolizál.

A hétköznapi tudat számára már a mesebeli király is rendkívül magas, tiszta szellemi állapotnak felel meg, úgy is mondhatjuk, hogy olyan messze áll tőle, mint a szolga az uralkodótól, hiszen ezen a szinten már bizonyos külső „fertőzőtségek” ki vannak küszöbölve, a király, az individuum ura saját testiségének. Más szóval az egyszerűen azt jelenti, hogy a törekvő birtokában van az őt körülvevő materiális és lelki feltételeknek: az igények, a vágyak bármikor kielégíthetők. Igen, kielégíthetők; éppen ezért lehet elfordulni tőlük, mert bármikor jelen lehetnek. Most, ebben a pillanatban nem kellene, ebben a pillanatban nem táplálom őket, de bármikor életet adhatok nekik; ebben áll az uralom szabadsága: nem elfojtom, visszaszorítom, elzárom őket, hanem a helyükre, megfelelő idejükre rakom. Vagyis rendezem és uralom a vágyakat, ezáltal elnyerem a bennük rejlő nem

tudatosított erőt, energiát. És ekkor megjelenik az az állapot, amikor már csak a halhatatlanság, az örökkévalóság szomja él bennem.

A mese azt mondja, hogy a királynak nem volt öröme a királyfiban. S valóban nem lehetett, és nem is lehet, mert bármennyire is belőle sarjadt, elevenedett meg az a szellemi állapot, hogy „királyfi”, ahová a királyfi eljut, ott ő már, mint az állapot megteremtője, létrehívója, nincs jelen. Ezért írja *Jakob Böhm*e, hogy „nehezebb az Arany megsemmisítése, mint létrehozása”. Nehezebb az individuumtól, a királytól való konkrét elszakadás, mint felemelkedőnek, királyfinak lenni. Nehezebb az énséget az adott fokon széttörni, megsemmisíteni, mint létrehozni, táplálni, fenntartani.

A király, mint mondtuk, az illuzórikus tapasztalás által fenntartott éntudat. Ez azonban nem attól illuzórikus, hogy káprázat, hogy nem létezik, hanem attól, hogy nem tudja, „mitől”, miért létezik, s ugyanakkor ragaszkodik ehhez a nem-tudáshoz, s nem képest azt elereszteni. Pedig az én, a világ végül Halálként toppan elé, s ha nem engedi el a világot, akkor belehal abba, hogy tapasztalt egy olyan világot, ami sohasem volt az övé. A mesebeli király, az individuum tehát lényegében azért kérdez, mert valójában ő az, akinek mindent el kell veszítenie. S ezt hiába tudja, ez rendkívül fájdalmas dolog. Az embernek oda kell magát adnia valamiért, amit igazából még csak nem is sejt, hogy létezik. Pedig, ha odaadja magát, akkor cserébe megkap mindent, ami szabadság, élet és halhatatlanság. De ez nem olyan könnyű dolog, elég ha csak mindenki a saját életére gondol.

A királynak nem sok öröme van a királyfiban, mert amit megvalósított, megszerzett, képességgé tett, megalapozott, azt a Mű, a realizáció folytatása érdekében „oda kell dobnia”. S itt minden mesei elem az eleresztés, az eloldódás „melancholiájában” örvénylik, kavarg; vagy miként a hermetika mondja: a „sírban”. Mert a király, az én tulajdonképpen a „sírban” fekszik, s ahhoz, hogy ne „érző hulla” legyen, fel kell emelkednie, „ifjúvá” kell válnia.

A Királyfi

az, aki az emberben nemes, tiszta, felemelkedő, önmaga eredetét kereső, halhatatlanságot sóvárgó. A Királyfi a gondolkodás, az érzés és az akarás egyesülése, felgyűlése egy élő tettben, egy olyan tettben, amely a halandóságot halhatatlansággá teszi.

Ha valaki saját életében is meg akarja találni a Királyfit, s nem csak a mesékből akar hallani róla, akkor a keresést ott kell kezdenie, azokban a folyamatokban kell megjelenie, amelyek a Királyfi képét a világban lerombolni igyekeznek. Ezek a destruktív folyamatok pedig nem máshol vannak, mint a testiséghez kötött, eltárgyasult gondolkodásban, a gondolkodás által hordozott én-tudatban. Mert az, hogy a világból a mai korban teljesen eltűnt, kiveszett a Királyfi, az Én metafizikai lehetősége, az annak a szimbóluma, hogy az embernek nincsen hiteles gondolata, képe önmagáról.

Az emberben élő, lakozó két Én (*Ātmā-anātmā*) közül az egyik, a feltételektől függő, kötődő, a kondicionált, a közönséges gondolkodásban manifesztálódva szinte az Én kizárólagos lehetőségeként mutatkozik. A másik Én, a szabad, a kötetlen, a Királyfi csak kivételes, intuitív pillanatokban érhető tetten, de nincs olyan emberi élet, amelyben ez a kivételes pillanat legalább egyszer ne következne be. Egyszer ugyanis mindenki megkapja azt a felrázó erejű „levelet”, amit a *Gyöngyhimmusz* Királyfija is kapott, egyszer mindenki életébe sorsszerű intenzitással betör a halandóság s a halhatatlanság kérdése; a baj ott van csupán, hogy ma már ennek alig tulajdonít jelentőséget az, aki az élményt tapasztalja.

A halhatatlanságot felvillantó, hordozó Én-képet az a gondolat rombolja le, amelyben az ember önmagát a testiséggel azonosítva, halandónak gondolja. A konvencionális tapasztalás felszínén kibontakozó, a mulandóság illúziójától megmámorosodott, lerészegült, megszedült én az, amelyik a Királyfinak, a halhatatlanság lehetőségének szüntelenül ellentmond, amelyik a Királyfit elkerüli, s még a puszta „gondolatától” is igyekszik megszabadulni.

Az ember észre sem veszi, hogy minden gondolatával, amellyel a világot és önmagát gondolja, lényegében a halált, a sötétséget gondolja, s ezt az élettelen, halott gondolatot helyezi létezésének centrumába, erre mondja azt, hogy: én magam. Számára már fel sem tűnik, hogy minden gondolata, amit gondol, belehal abba, hogy gondoltta válik. Abba hal bele, hogy nem gondolja annak, ami az valójában: fénynek, életnek, a halhatatlanság örök áramának. Ha a testiséghez tapadó, mindennapi gondolkozás tapasztalóként lenne ott, saját, még nem tükröződött gondolatánál, annál a pontnál, ahol a gondolat természetfeletti természetes élete fellobban, ahol a halhatatlanság minden pillanatban megszületik, akkor saját eredetének forrásához kerülhetne, ahhoz az állapothoz, ami attól válik valamivé, hogy ő olyannak gondolja.

Amennyiben a király és a Királyfi

egyetlen tudathoz tartozó, bensőséges kapcsolatát szemléltetni kívánjuk, kiegészítve egy még csak sugallatként, a halhatatlanság intuíciójaként feléledő, látens szereplővel, az Ősz öregemberrel, akkor a következő realizációs tengelyt kapjuk:

A tudat teljessége	–	Ősz öregember
A gondolkozó-én	–	Királyfi
A kifordult tudat	–	Király

A kifordult tudat: az érzékszervi tapasztalásban megjelenő én-tudat. Ha az önmaga határtalanságában nyugvó, fényteli tudat a teljesség hatalmi állapotából „kifordul”, akkor a kifordulás következményeként „sebek” keletkeznek: az érzékszervek. Megjelenik a sötétség iránya felé haladó multiplikáció, a tudat, az Én érzékszervi tudatokra és énekekre hasad: a hallás-tudatra, a látás-tudatra, a szaglás-tudatra, az ízlelés-tudatra és a tapintás-tudatra. Az érzékszervi tapasztalás felszínén pedig megjelenik az érzékszervekre támaszkodó, az érzékszervek által befolyásolható, építhető, kondicionált én-ség. Az érzékszervek összeomlásának idején azonban ez az én nem képes megállni a saját lábán, nem képes a „támasztékok” nélkül megmaradni abban az állapotban, amely a halál érkezésekor beáll. A mese ebből a kifordult-tudat helyzetből indul ki, de egy olyan szintjét érinti ennek a minőségnek, amely már messze túl van az érzékszervi tudat birodalmán. Az én már elkezdti bensőleg is megalapozni önmagát, itt már nem az érzékszervi tapasztalás, a felszakadt „sebek” fertőzik el, borítják homályba az eredetet, a centrumot, azt a metafizikai valóságot, ahonnan minden származik, hanem a törekvő az, aki kiiktatja, felszámolja a fertőződések. A mindenkori én a mesének ezen a szintjén már az érzékszervek, a testiség feletti uralom hordozójaként, királyként jelenik meg. S akkor, amikor a lélek mélyén „valami” megálljt parancsol a dolgok örvénylésének, a keletkezés, az elmúlás cél nélkül hömpölygő folyamának: megszületik az emberben a királyfi.

A gondolkozó-én: az, „ami” az emberben képes arra, hogy felvegye a halhatatlanság, a Hagyomány, az Eredet fonálát. A szellemi hagyományok szerint a visszatérés, az átfordulás meditációs műveleteit mindig a gondolkozó-én, az értelem (manas) helyén kell kezdeni, mert először is mindig értelmi belátásra van szükség ahhoz, hogy valóban választani, realizálni tudjam saját sorsomat, azt az egyetlen, igazi sorsot, amelynek feladata és célja: a halhatatlanság. Ha a gondolkozó-én, az értelem megfordul, önmaga eredetének irányába hatol (a tudat teljessége), akkor a kontemplatív gondolkozás teremtő és visszatérítően létrehívó természete kezd el élni. A gondolkozó-énnek a tudat teljességéhez vezető útján bukkannak fel a mesebeli létformák mint meditációs állapotok. A mesehősök ekkor a gondolkozás teremtő természetében, a mágikus tudat legmagasabb szintjein élnek. A királyfik, a hősök létrehívják, gondolnak egy állapotot (ezek a mágikus állapotok a segítő állatok hatalmas seregével vannak szimbolizálva), s az állapot tovább emeli őket egy realizációs szinten; vagy a mese nyelvén megfogalmazva: a segítő állat (róka, párduc, oroszlán, griff stb.) megoldja a feladatot, feloldja a meditációs fokon jelentkező nehézséget.

Ha a gondolkozó-én nem a kifordultság irányának sodrásával párhuzamosan hajt végre szellemi mozgásokat, ha nem az árral, hanem „az árral szemben kezd el úszni”, akkor az érzékszervek, a „sebek” begyógyulnak, s mágikus erők, képességek forrásaivá válnak: mindent látás, mindent hallás stb. A hermetikában ez a mozgás a Mercurius emelkedésének felel meg: ő az, aki felfelé szárnyal, „ő az, aki értelmesebbé válik”. A „mi királyfink” szintén ezen az úton halad, s mint később látni fogjuk, a már metafizikai tájékozódás, érzékenység forrásává változott érzékszervek a tudat testetlenné változott hordozóiként emelik őt mind magasabb, az időben egyre időtlenebbé, megfoghatatlanabbá váló állapotok felé.

A tudat teljessége: az, amiből „kifordult” minden, s a kifordultság következményeként, legvégső pontjaként az Én szembe találja magát egy objektív tényként fennálló világgal. Azzal a világgal, amely szüntelenül küldi hozzá a halál követéit. Mert a halál, a sötétség, az alávetettség mindig ott jelenik meg, ahol az ember konkrétan gondolja a tárgyi világot, ahol az én, az individuum elveszíti a tiszta, kondicionálatlan Ént (Ātmā), az abszolút valóságot. De a kifordulás, a kizuhanás, az eleresztődés folyamatában mindig benne él láthatatlan, benső erőként a centrum, a teljesség visszaváró és visszatérítő hatalma is. Ezért mondja a hermetika, hogy az Atya visszavárja a Fiút. És erről beszél Jézus is: „Senki sem jöhet énhozzám, hanemha az Atya vonja azt”. Az Atya, a visszaváró és a Fiú, a visszatérő pedig egy. Mint ahogy egy, egyetlen tudathoz tartozó a mesebeli Királyfi és az Ősz öregember is. Az az Ősz öregember, aki most még nincs jelen, aki a mesének, az Én-nek ezen a szintjén még nem tapasztalható; de már jelen van azáltal, hogy van, aki olthatatlan szomjával vágyakozik utána, hogy van hozzá visszatérő Királyfi. Amennyiben a Királyfiban, a felemelkedő gondolkozó-énben nem élne benne az Ősz öregember, mint önmaga időtlen arculata, arculatának derengő sejtelemként, a halhatatlanság intuíciójaként megjelenő manifestációja, ha a Fiú nem lenne az Atyában, akkor sohasem lehetne, még csak a halhatatlanság lehetőségéről sem beszélni.

Eddigi gondolatainkat összefoglalva

megállapíthatjuk tehát, hogy a mesében az egyetlen egy tudat és Én megjelenési lehetőségeiről, valóságáról van szó, nem pedig kettő – vagyis lényegében három –

szereplőről: külön egy királyról, egy királyfiról és még külön egy Ősz öregemberről. A király (az individuum, a kifordult tudat), a királyfi (a gondolkozó-én, az értelem) és az Ősz öregember (a tudat teljessége, időtlensége) tehát a mindenkori tudat örök arculatait szimbolizálják. Ez az ember ön-megélési útjának három alapvető állapota, állomása és fokozata. Ebben a hármasságban feszül a két Én, a halandó és a halhatatlan, az Anātmā és az Ātmā kapcsolata, relációja. Ez a megvalósítási útnak a Megvalósítóhoz valóban méltó három önbeváltási helye. Az első lépés tehát az, hogy mindenekelőtt királynak kell lenni, vagyis meg kell teremteni a realizáció külső és belső feltételeit; ezt követi az eloldódás, az elszakadás, a felfelé hatolás, az emelkedés, a Királyfivá levés. A Királyfi már a konkrét meditációs műveletek végrehajtója, aki Királyfiként, önmagaként lép be a fény, a szabadság, a halhatatlanság birodalmába, tér vissza az Atyához (Ősz öregember).

A haláltól való félelem

a Királyfi félelme a legszentebb félelmek egyike lehet, ha van benne egy olyan elem, amely túlmutat és túlvezet azon a közönséges alávettetségi állapoton, amelyben az ember a félelem feltörő, tudatba hatoló erejének ki van szolgáltatva. Ez a továbbvivő, átsegítő elem csak a minden emberi cselekedetben öntudatlanul benne rejlő, benne munkálkodó halhatatlanság-vágy lehet. Hiszen lényegében ez a vágy, igény és törekvés az, amely talán sohasem mondódik ki, de mégis a legalapvetőbb és legeltompultabb emberi funkciókat is élteti, táplálja, fenntartja.

A szorongások, a félelmek általában azt mutatják meg, hogy mi az, ami az emberben nem tudatos, nem-uralt, ami homályban és sötétségben van. S amikor arról beszélünk, hogy a szorongás, a félelem a lélekben, a gondolatban levő nem-tudatos, nem-uralt és nem-átlátott tendenciákat hozza felszínre, emeli be a személyiség körébe, akkor ezzel arra utalunk, hogy végső soron maga az objektív realitásként látszó világ az, amely nem-ismert, és nem-átlátott, amely „elszabadult tigrisként” dühöng, s végül a halál kérlelhetetlen erejeként áll a személyiség elé. Az önmagam kivetüléseként, kifordultságaként nem-felismert világ démonivá vált, és lényegében szakadatlanul démonivá váló arculata a félelemkeltő erők, sugallatok egyik megnyilvánulási forrása. Létezik azonban egy másik, s talán sokkal közvetlenebb, jelentősebb forrás is. A félelmeknek, a szorongásoknak ez a folyama, testetlen hullámozása ott fakad, onnan ered, ahol az ember mindennap meghal egy kicsit, amikor úgy lépi át a „kis küszöb őré”, hogy közben nem is tud róla. Ez a mágikus pont pedig nem más, mint az álomba való belépést közvetlenül megelőző pillanat. Mert az elalvás pillanata az, ahol az ember egy kicsit képes meghalni, ahol képes mindent, amit előzőleg világgént, konkrétumként tapasztalt, elveszíteni. S ekkor az eloldódás, az eleresztés villanásnyi ideje alatt mindig megjelenik a „kis küszöb őre”, az élet feketesége, a semmi, az üresség állapota, a félelmek láthatatlan táplálója. Minden elalvás pillanatában találkozni lehet a semmiben-levés, a nem-lét tényével, hiszen lényegében nincsen senki, *aki* átmegy, átzuhan, nincsen az átlépésnek tapasztalója, s nincsen világ sem, amit tapasztalni lehetne, csak az van, „aki” már átért, akivel már elkezdene történni az álmok.

„Én lefekszem én ágyamba, testi, lelki koporsómba” – mondják a magyar hagyomány beavatási, meditációs szövegei. Mert aki az álomba lép, az valóban meghal egy kicsit, annak az ágy olyan, mint a fáraónak a kőszarkofág. Feltéve azonban, hogy az álomba-lépés folyamatában a figyelem, a tudatosság kiterjesztése a döntő mozzanat, nem pedig az

öntudatlan eloldódásé. Minden egyes álomba-merülés tehát egy találkozás, egy szembesülés a „kis küszöb őrével”, a halál előképével, az oksági kapcsolatoktól és formai megjelenésektől független létezéssel. Ez az a mágikus pont, ahol ki lehet próbálni a nem-létben, az ürességben, a feltételek-nélküli állapotban történő megmaradást. Ez az a terület, amely megelőlegezi a valódi halált, ahol úgy adjuk át magunkat a nem-létnek, a megsemmisülésnek, hogy egyáltalán nem lehetünk abban biztosak, hogy az álom után elkövetkezik az ébredés. Éppen ezért a „kis küszöb őrének”, a „kis halálnak” ez az arcúata valóban félelmeket keltő, sugalló lehet, s talán nem véletlen, hogy ezt az arcúatot mindig elfelejti az ember. Mégis ismételten hangsúlyozni kell: az „arcot”, a megjelenés kétségbeesítő ürességét, sötétségét jól az emlékezetbe kell vésni, hogy amikor eljön a valódi, a „nagy küszöb őre”, a hétköznapi hordozóitól történő teljes elválás pillanata, a Halál, akkor fel lehessen ismerni, meg lehessen nevezni, mert a felismerés az, amely széteszlatja a démonikus alakzatot, a megsemmisülés káprázatát, amely mögött ott rejlik a halál igazi természete, a Szabadság, a mindentől való függetlenség fénytermészete, amely úgy várja a megérkezőt, mint „anyja a gyermekét”, ahogy ezt a tibetiek mondják.

„Én nagyon félek a haláltól”. S a mesebeli Királyfinak ebben a kijelentésében (a fentieknek megfelelően) egy meditációs aktus nyomán emlékezetébe vésődött élmény, nem pedig egy közönséges, mindannyiunkban ott bujkáló halálfélelem fogalmazódik meg. Ő már szembesült a nem-létben levés állapotával, ezért nagyon jól tudja, hogy ennek az állapotnak meg kell keresni az igazi forrását, azt a valóságot, amely minden mögött ott rejlik, amely mindent táplál: a halhatatlanságot. Ezért mondhatja teljes magabiztossággal: „én nem akarok meghalni, s addig megyek, amíg meg nem találom a Halhatatlanság országát, ahol soha nem halnak meg az emberek.”

A mesebeli nagy ország

az élet áramlásának a szimbóluma. Annak az életnek, amely még nem ismeri a halhatatlanságot, de feléje fordul azáltal, hogy önmaga alacsony lehetőségeitől elszakad, hogy önmagát meghaladja. Az ország és az élet közötti analógiára más mesékből kapunk egyértelmű magyarázatot. Egy mesében (*Égigérő fa*) a sárkány így szól a hőshöz: „adok neked egy országot”, vagyis adok neked egy életet, egyszer megkegyelmezek az életednek. A „mi mesénkben” az ország „nagy” jelzője ugyanakkor a „királyfi életre” és egy beavatási fokozatra utal. A „nagy ember” (*lu-gal*) például a király megszólítása a sumér hagyományban, amely egyben a már említett beavatási fokozatot is magában hordozza. Nagynak lenni annyit jelent, hogy bizonyos mágikus képességek felett rendelkezni, erőket birtokolni. A mesebeli nagy ország ennek megfelelően a mágikus energiákkal átitatott, felébresztett *életet*, a mágikussá vált hatalmi képességeket jelenti, amelyek azonban messze nem jelentik még a megvilágosodás beteljesedő lehetőségét. Éppen ezért meg kell haladni, tovább kell emelkedni rajta, hiszen a mágikus kvalitások önmagukban, bár nagy vonzerővel, kísértéssel bírnak („kire marad ez a nagy ország, fiam, ha te elmész?”) de ha pusztán csak ezekre irányulnak, akkor a fekete mágia által a halál körébe tartozó tendenciákat indítanak a létezésbe.

– az élet, a lélek, a szellem hordozójáról, „lakóhelyéről”: a királyi várról a mesében eddig még nem esett szó. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy annak, aki a műveleteket végrehajtja, nincsen testisége. Hiszen, ha a test nem léteznék, akkor a mese valami másról szólna, nem a testiség mulandósága felett elmélkedő Királyfi halhatatlanságvágyáról. A vár tudatos nem- említése, hiánya csak annyit jelent, hogy a testi kondícióktól való elszakadás, függetlenné válás radikális kérdése itt még nem merül fel. Most azonban ettől a tényről eltekintve megelőlegezzük, röviden ismertetjük a mese további meditációs állomásainak helyszíneit. A teljes mesében konkrétan megnevezve három vár szerepel, vagyis a Királyfi én-tudatának három hordozója, hatalmi állapota létezik. Ez a hármasság egyben az örök emberi lehetőségek kifejeződése, így minden tradícióban, többek között a hermetikában és a tantrikus buddhizmusban is megtalálható. A fundamentális állapotok közül az első a fizikai test; a második a halál alól felszabadult Fény-test, a „sugárzó test”, ahogy a gnózis mondja; a harmadik pedig az, amelybe a visszatérés megtörténik. Az első test az anyagi „valóság”, az, ami konkrétumként adott, ami keletkezik és elmúlik, amelyben a halál-erők elfoglalták az élet centrumát. Ennél több lehetőség a hétköznapiaság szintjén nincsen: a halál az, aki a feltételeket diktálja, aki küldi a követeit (betegség, szorongás, fájdalom), hogy végül teljesen szétrombolja az adott struktúrát. A halál legyőzése csak akkor lehetséges, ha a tudat megteremti, létrehozza azt a hordozót, amelyik nincs alávetve az elmúlásnak. A megteremtésnek, a létrehozásnak az a feltétele, hogy az ember képes legyen úgy elszakadni a fizikai testtől, hogy ebbe az elszakadásba ne haljon bele. Mert, ha már a kondícióktól, a feltételektől elszakadt, függetlenné vált, csak akkor lehet képessé arra, hogy a mindent körülölelő fényt saját fénytermészetének, elidegeníthetetlen valóságának ismerje fel. Csak akkor válhat képessé arra, hogy benne maradjon a fényben, hogy a fényt saját öntudatának hordozójaként élje át. Ellenkező esetben a fény, a világosság mint ijesztő üresség jelenik meg, amelyben az ember fuldokol, s amiből egyszerűen „kidobódik”. S ezután a sötétség lesz az, amely létrehív benne egy új, halandó testet. A Fény-test azonban nem a realizáció, a Mű legvégső célja, hanem „pusztán” egyik legjelentősebb, legdöntőbb állomása. Hiszen a tradíciók szerint „nem az a bölcs, aki eltávozott, hanem az, aki visszatért”. Visszatérni a fizikai testbe, s teljesen függetlenné lenni tőle. Ez a harmadik test a visszatérés teste. A három test, a három tudatállapot, mint mondtuk, minden tradíció alapját képezi. Most a tantrikus buddhizmus és a hermetika szimbólumrendszerén keresztül kívánunk rámutatni a mesében is fellelhető három állapot, a három vár jelentőségére.

A tantrikus buddhizmus Három Test (Trikāya) tanítása lényegében ugyanazokat a lehetőségeket mutatja fel, mint a mesebeli három vár. A buddhista megvalósítás három állapota a következő:

Nirmāṇa-kāya

a „szét-alakítás”, a „szét-mérés”, az „elváltozás” teste. Lényegében megfelel a „szétdarabolt test”-nek, ami a sámánizmustól Egyiptomon keresztül a meséig mindenütt jelen van. A különbség csupán annyi, hogy alapjában véve a Nirmāṇa-kāya az a test, amelyben a Buddha megjelent, így a buddhizmusban az elszenvedés, a „szétesés”, az Egység megszűnése: az *alászállás* következménye, míg például a

sámánizmusban egy felvezető úté, egy beavatási állapoté, amikor a sámán elszenvedi, hogy „tagjai”, „szervei” az univerzum tagjaivá és szerveivé válnak.

Sambhōga-kāya

az „Összegyönyörködés-test”. Az élet „összegyönyörködése”, összeölelkezése az „életfeletti étellel”. A halált legyőző tudat hordozója. Ez a lelki extázisnak az a pillanata, amikor minden kettősség megszűnik, amikor a tapasztaló és az, amit tapasztal, egyetlen fellángolásban egyesül, egyetlen akcióban azonosul. Amikor a fény a Fényben lélegzik.

Dharma-kāya

„Törvény-test”, „Univerzalitás-test”. Az a test, amely a világ számára nem látható, nem tapintható, ám mégis minden időben, mint Tanítás, jelen van. Az a test, amely a Mindenség hordozója. S ha az előbbiekben a sámánt hoztuk fel példának, akkor ebből a megközelítésből folytatva megállapíthatjuk, hogy a sámán a legmagasabb szinten ebbe az irányba indul, innen kapja az elhívást, az inspirációt attól a Sámán-Őstől, aki már beteljesítette a utat, a „törvényt” (*dharma*). A buddhizmus gyakorlatában pedig ebből a pozícióból szállnak alá a Buddhák. A Dharma-kāya tehát élő, dinamikus valóság. Egy felfelé (sámán) és egy lefelé (avatāra) való szellemi mozgás halhatatlan centruma. A Dharma-kāya, az Univerzalitással bíró test ismételtén visszautal a Nirmāṇa-kāyára, arra a testre, amely az alászállott megvilágosodottak hordozója: „formája az Ürességnek”, annak a láthatatlan misztériumnak, amely képes arra, hogy láthatóvá legyen. Ezért mondja az Evangéliumban Jézus, hogy „aki engem lát, az az Atyát látja”.

A Három Test egymásban levő megbonthatatlan egysége és immanenciája a Vajra-kāya, a Gyémánt-Villám-Jogar-test: a szakrális műveletek, a fény és az uralom elpusztíthatatlanságának teste.

Mint láttuk, a buddhizmus Három Test fogalma olyan eleven valóság, amely minden hagyományban jelen van, minden hagyományból találunk hozzá analógiát, minden hagyományra vissza lehet utalni vele kapcsolatban. Ennek megfelelően, mielőtt a mesebeli hármasságot is megvizsgálnánk, most a hermetikán keresztül követjük nyomon a három egyetemes kvalitást. A hermetikában ez a hármasság talán könnyebben áttekinthető, mivel a szimbólumok közvetlenebben megragadhatók, felidézhetők:

Nigredo (Melanōsis)

A „Fekete”, a „Feketeség”, a „Feketítés”, a „Mű feketében”. A halál feketesége. De nem a passzív halálé, hanem az aktív, a vállalté. A kettő közötti különbség felmérhetetlen. Hiszen az egyiknél a halál passzív elszenvedéséről van szó, ez a közönséges halál, amelyben nincsen lehetőség arra, hogy a lét fehérré, fénné változzék, hogy a halál a halál torkában túlélhetővé váljék. Az aktív halál esetében

azonban, ahol a halálba-lépés tudatos aktus eredménye, a lét feketeségét maga az akcióvá lett lélek változtatja át: az éjszakában megjelenik egy „hajnali fénysugár”, az élet feltámadó fénysugara. Mégis, a két halálélményben van egy közös mozzanat: a teljes, remény nélküli feketeség, az áttörhetetlennek tűnő éjszaka. A Nigredo, a feketeség, a halálnak alávetett test azonban legyőzhető, a pusztulás erői visszavonulhatnak az életből. Ez akkor lehetséges, ha van az életben egy olyan fordulat, amely a létszemlélet megváltoztatásához vezet. Az ember bizonyos értelemben állandóan a Nigredóban van, ha tud róla, ha nem, és az az általános, hogy a halál teste válik kizárólagos tudathordozóvá, a halál az, amely állandóan elfelejteti az emberrel, hogy ő nem más, mint az elmúláshoz, a pusztuláshoz mintegy odanőtt tudat, amely abban a pillanatban, amikor a halál „tudatosul”: kioltódik, megsemmisül. Mert nem az élet volt a „tudatosulás” döntő tényezője. Ezért érdemes ismét visszautalnunk a buddhizmusra, hiszen a Nigredónak sok tekintetben megfelelő Nirmāṇa-kāya jelentése, a „szétalakítás”, az „átváltoztatás” többek között arra is utal, hogy a mindennapi tudatfunkciók „hordozóját”: a szemléletet kell átalakítani, megváltoztatni. Az időnek alávetett tendenciáktól, kényszerektől kell megszabadulni, mert minden azon múlik, hogy képes vagyok-e a halálban meglátni a halhatatlanságot.

Albedo (Leukōsis)

A „Fehér”, a „Fehérség”, a „Fehéredés”, a „Fehérítés”, a „Mű Fehérben”. „Amikor az anyag fehérre változik, Királyunk legyőzte a halált”, mondja a hermetika. Amikor a halál legyőzötté válik, akkor a testetlen test önmaga eredeti valóságában fénylik: a lét, a tudat és „test” határa egybeesik, a Fényben, a Fehérben egyesül. A „sugárzó test”, vagy miként Pál apostol a Korinthus-beliéknek írt levelében mondja: a „lelki test”, az a test, amely az „érzéki testből” emelkedik fel. „Elvettetik az érzéki test, feltámasztatik a lelki test.” Ez az a test, amelyet a halál nem érint. „Halál, hol a te fullánkod?”

Rubedo (Iōsis)

A „Vörös”, a „Vörösség”, a „Vörösödés”, a „Vörösítés”, a „Mű Vörösben”, vagy másképpen „a visszatérés hajnali izzásában.” Ahogy a Nap megjelenik, ahogy a fény visszatér a világba, amikor a világ válik a fény „testévé”. Ez az állapot, amikor a halhatatlanság tapinthatóvá, konkrétummá válik, mint a táplálék. A Rubedo a Győzelem teste. Mert nem a test elhagyása az igazi cél, hanem a teljes függetlenné válás tőle. A Mű akkor tetőződik be, amikor a tudat visszatér saját testiségébe, amikor már tanításként képes létezni a világ számára. Ezt a műveletet hajtotta végre Jézus is, amikor a harmadik napon feltámadt.

A röviden ismertetett hermetikus létállapotok és a buddhista Trikāya tanítás lényegében a mesében is jelen van, a mesében is radikális szerepet játszik. Amennyiben ez az Örök Hármasság, az ember elsőleges, mágikus lehetősége a mesében nem szerepelne, nem ez képezné az „Út” fundamentális pontjait, akkor a mese nem beszélhetne arról, hogy a Királyfi valaha is halhatatlanná vált. Akkor például csak egy olyan tanulságos, de sikertelen történettel találkozhatnánk, mint a halhatatlanságot kereső Gilgames útja. A Királyfi azonban meghalad minden „kereső-szintet”: amit keres, azt meg is találja, amit talált, azt uralmi helyzetből meg is valósítja. Ezek a realizált szintek: a királyi várak (palota, város), a Királyfi hatalmi létállapotainak hordozói:

Bársonyfeketével bevont város a testiség korlátainak, bilincseinek széttörése, levetése. A halandóságtól való függés felszámolása. Ez a „Mű Feketében”, s ez a Nirmāṇa-kāya valósága.

Gyémántvár a halhatatlanság megvalósítása. A halhatatlanság szilárdságának, megtörhetetlenségének és sérthetetlenségének hordozója. Az Albedo és a Sambhōga-kāya misztériuma, amely már közvetlen kapcsolatot jelent a Rubedóval és a Dharma-kāyával. Továbbá a Gyémántvár mutat rá a Vajra-kāya, a Gyémánt-Villám-Jogar-test Három Testben benne levő immanenciájára, mindent átváltoztató hatalmára is, amelyről természetesen lesz még alkalmunk beszélni.

Királyi vár a „Visszatérés teste”. A Királyfi visszatér a kiindulási testébe, de úgy, hogy közben a Gyémántvárral, a gyémántkeménységű halhatatlansággal és bölcsességgel való megbonthatatlan kapcsolata nem szakad meg, a visszatérés műveletében nem áll be tudat-törés. „A Földről az Égbe emelkedik, s a Földre ismét visszaszáll”, mondja egy hermetikus alapmű, a *Tabula Smaragdina*. Mert a „három világ feletti uralom csak így nyerhető el”. S lényegében minden tradicionális mese erről a három létállapotról, fokozatról mesél: a Hős elindul, győz és visszatér. Visszatér, hiszen nem az a feladat, hogy valaki elérje a szabadságot, a halhatatlanságot, hanem az, hogy a világ számára ezt mindig visszahozza, „tapinthatóvá” tegye. Mert a világból szüntelenül elvész, „elszökik” a halhatatlanság, viszont a világ csak ezáltal van. A világot mindig a „Felébredettek” tartják fenn. Ha nem lenne legalább egyetlen Felébredett, egyetlen „Királyfi”, akkor a világ sem létezhetné, a teljes sötétségbe merülne. Addig van világ, amíg van visszatérő halhatatlan. S a „mi Királyfink” is visszatér, magával hozva a halandóságról és a halhatatlanságról szóló örök, időtlen tanítást (Dharma-kāya), a mesebeli életvizet és halálvizet.

Más megközelítésben a három vár megfelel a test, a lélek és a szellem hármasságának, attól függően, hogy a test, a lélek vagy a szellem tölti-e be a radikális tudathordozó szerepét. Így tehát a Testből (bársonyfeketével bevont város) a Lélekbe (Gyémántvár), a Lélekből pedig a Szellembé (királyi vár) vezet az út, mert a „Szellem az, ami megelevenít”, ami által a test feltámadása megtörténhet.

Most pedig ismét térjünk vissza a mesének ahhoz a részletéhez, ahol a Királyfi úgy határozza meg az „ő nagy bánatát”, hogy nagyon fél a haláltól, s nem akar meghalni.

A logos-nyelv

„...én nagyon félek a haláltól, én nem akarok meghalni, s addig megyek, amíg meg nem találom a Halhatatlanság országát, ahol soha nem halnak meg az emberek” – mondja a Királyfi. S talán nem lehet egészen könnyű elfogadni, hogy még a látszólag egyértelmű, világos mondatokban is olyan szimbológiai átfedéseket, metafizikai tartalmakat keresünk, amelyek akár a szövegbe történő erőltetett belemagyarázásoknak is tűnhetnek. A mese azonban nem időbeli, hanem időfeletti hangon szólal meg, amit szinte le kell fordítani, át kell ültetni, újra kell fogalmazni egy „hermeneutikai” igénynek megfelelően. Ez a szükségszerű „átfordítás” (feltárás) sokszor „csak” annyit jelent, hogy a fogalmakat eredeti kvalitásuknak megfelelően használjuk. A mesében a szavak nem a hétköznapi nyelvezet használati szintjén élnek, ahol a szó voltaképpen valami „olyasfélé” hordoz, de mégsem azt, ami a szó jelentése valójában. Így van ez például az akarat esetében. A mesehős nem akar meghalni, s nem is hal meg, mert nem akarja a halált. Csak annyit mond: „nem akarok meghalni”, s e mögött ott van minden, ami élő, a szoláris akarat misztériumához tartozik.

A szoláris akarat

Ha mitikus távlatból közelítjük meg az akarat szó jelentését, akkor mindenekelőtt ősi kṛ gyökkel szükséges összefüggésbe hozni, amelyből többek között a *Kronos* (az Aranykor Királya), a *Khronos* (az Idő istene), a *Krisztus* (Khristos) és a *Krisna* (Kṛṣṇa) nevek is származnak. A szanszkrit nyelvben a kṛ gyök jelentéseihez tartozik a teremtés, a tett és az uralom. Innen eredeztethető a jól ismert *karma* szó (aktus, tett, akció, sors), amely arra hívja fel a figyelmet, hogy a sorsot, pozitív vagy negatív értelemben, a tudat hatalmi képessége teremti meg. Figyelembe véve tehát a mélyebb, úgy is mondhatnánk, tudományon túli „etimológiai” vonatkozásokat, megállapíthatjuk, hogy az akarat lehetőségében áll létrehozni, megteremteni azt a világot, amelyben a halandóság, az idő (Khronos) és a halhatatlanság, az időtlenség (Kronos), az időbe alászálló és az időtlenségbe visszatérő (Khristos, Kṛṣṇa) princípiumok egyaránt jelen vannak. A gyakorlati műveletek terén ez *laya-kriyā* (feloldó-teremtő) yōga elveinek felel meg, amelyre a mesében még lesz konkrét utalás. Ha a Királyfi tehát azt mondja, hogy nem akar meghalni, akkor ezt úgy kell értelmeznünk, hogy élő kapcsolatba került mindazzal, ami a tudatban szoláris, fényszerű akaratként támad fel. Képesé vált arra, hogy megteremtse azt az állapotot, amely nem időbeliséghez kötött, amely túl van a teremtettség fogalmán. Képesé vált arra, hogy létrehozza saját halhatatlanságának, abszolút éntudatának időtlen és időfeletti hordozóját. A halhatatlanság számára nem egy „szép” és távoli gondolat (a számtalan üres, vitalitás nélküli gondolat között), hanem az, ami valójában: betölti a tudat teljességét, biztosítja a megvalósításhoz elengedhetetlenül szükséges transzcendens lángolást, energiát, kitartást. Más szóval: az örökkévalóság ideájából táplálkozva merít szellemi erőt, önmagából valóságfeletti étellel teli életéből táplálja önmagát. Egyes mesékben ez úgy hangzik, hogy a hős saját húsából eteti az őt magasba emelő, felfelé segítő griffet.

Megjegyzés:

A halhatatlanság titka az élő akaratban van elrejtve. Ezért is írja Böhme, hogy az „akaratot eredet nélküli életként ismerjük meg”. És lényegében már az első mesei műveletek is az akarat jegyében mennek végbe. Hiszen a már tárgyalt „halálfélelem” a Királyfi érzelmi beállítottságának, hangulati szférájának, képalkotó (lelki) gondolkodásának pillanatnyi állapotjelölőjeként az örökkévalóság sóvárgásában, a heroikussá fokozott akarat tüzeiben olvad szét, válik semmivé. A halálfélelem szintjén („én nagyon félek a haláltól”) az elmúlás, a halál, a pusztító erő képe, a hamis imagináció támadása az, ami rányomja bélyegét az érzelmi gondolkodásként funkcionáló tapasztalásra. A Királyfi ezáltal teljesen érthető okok következtében, érzelmi függésbe kerül az őt körülvevő világtól. A létezés ekkor nem lehet más, mint keletkező és elmúló dolgok örvénylő változása, amely elmosza, megszünteti a jelen most még tudatos pillanatát. A Királyfi itt még csak a sóvárgás szintjén kerül kapcsolatba a kezdetlen akarral. Egyelőre csak sóvárogja, áhítozza és szomjazza azt, hogy képes legyen arra, hogy ne akarjon meghalni. Hogy ez valójában mekkora erőfeszítéssel jár, arra a legjobb példa az, hogy bár elvi szinten senki sem akar meghalni, ennek gyakorlati módjával ugyanakkor azonban már senki nem rendelkezik. Abban a realizációs fellángolásban, amelyben a Királyfi legyőzi a halálfélelmet, vagyis a létezésben lerombolja a halál képzeletbeli alakzatát, birtokba veszi saját képalkotó, formateremtő gondolkodását, s azt mondja, hogy nem akar meghalni, már rendelkezik a halhatatlanság megvalósításának technikájával: olyan szellemi erővel (akarral) képes gondolni a halhatatlanságot, hogy halhatatlanná válik. Kissé árnyaltabban fogalmazva, ekkor lép rá arra az útra, amit a realizáció, a Hagyomány hordoz: a Királyfinak „nem volt maradása. Feltarisznyált, felült egy aranyszőrű paripára, s nekiindult a világnak.”

A feltarisznyázás

az eddig megszerzett tapasztalatok, képességek, ismeretek összegyűjtése, összevonása, összpontosítása. Egy állandó meditációs állapot, amelyből merítve a hős fenntartja magát azon a krízisekkel, nehézségekkel, válságokkal bővelkedő úton, amely minden megvalósítás sajátossága. Hasonló készenléti szintet jelez ez, mint az Evangéliumban a tíz szűz példázata, ahol, akik „eszesek valának, a lámpáikkal együtt olajat is vivének az ő edényeikben”, hogy a csalhatatlanság fényében megláthassák (*vidyā*) a legmagasabb rendű szellemi állapotot. Ez tehát azt jelenti, hogy a megvalósítás útjára csak az léphet, aki a szellemi műveletekhez biztosítani tudja a hősi elszántságot, az élő akaratot és szakrális lángolást, vagyis aki „feltarisznyált”. Az akarat hevéből kell meríteni az energiát, „mert az akarat valami olyasmi, mint amikor egy lázas állapotban megjelenik a hő s elpusztítja a szennyeződések”, a fertőzésektől megtisztítja a tudatot. A szellemi láng által megtisztított tudatban az a gondolat, hogy „halhatatlanság”, mindig makulátlan marad, mindig erőforrásként, táplálékként jelenik meg a törekvő számára.

Az aranyszőrű paripa

Folytatva az eddigi gondolatmenetet, megállapíthatjuk, hogy a Királyfi egy olyan megvalósítási úton jár, amely még csak véletlenül sem keverhető össze az általános

értelemben vett „önmegismerési” és „önmegvalósítási” gyakorlatokkal. Ezt többek között az olyan mesei szimbólumok is alapvetően alátámasztják, mint az aranyszörű paripa. Az „aranyszörű” jelző egyértelműen utal a már említett szolaritásra. Ez egyben azt is jelenti, hogy a Királyfi háttérében álló szellemi világot, tradicionális életet és Hagyományt szolarisnak: fényhordozónak, fényfelszabadítónak kell tekintenünk. A fényhordozó itt természetesen az aranyszörű paripa. A paripa szimbólumában van megfogalmazva mindaz, amit a Királyfi hagyományvilágáról, végső soron az ősmagyar tradícióról tudni kell. A magyar hagyományban a paripa, a ló szimbóluma az, amin a „Mindenség mozog”. A ló lehet maga a világ is, az elszabadult, fékevesztett „fenevad”, amelyet meg kell ülni, meg kell fékezni, s a száguldásával ellentétes irányba fordulva, a szellemi valóságot meg kell célozni. Van olyan eset azonban, amikor a szellemi eredetet (fényt) elhomályosító sötét erő a célpont, lényegében ez a hátrafelé (visszafelé) való nyilazás metafizikai értelme. A hátrafelé, a visszafelé való nyilazás, a ló, vagyis a világ mozgásával ellentétes irányba fordulás olyan heroikus aktus, amely egyben a magyar hagyomány „milyenségére” mutat rá, túl a szolaris jellemzőkön. Ez a milyenség, minőség egyetlen szóval is megfogalmazható: harcos, vagyis kşatriya, lovagi és nemes. A hagyományt általában papi irányítás mellett a harcos, nemes réteg tartotta mozgásban. Ennek a „kasztnak” eltűnésével az a veszély áll fenn, hogy a Hagyomány dinamikája is lecsökken, elvész. Ezért sohasem véletlen, hogy mindig a nemeserények felbomlasztásával, a nemesi kvalitások felszámolásával, akár a fizikai szintig lehatoló megsemmisítésével (lásd: templárius lovagrend, illetve a táltos-kaszt sárkányrendje) iktatják ki a szellemellenes erők a Hagyomány folytonosságát, közvetlenségét a világból. (...)

Nekiindult a világnak

A világ, ha „kinti” (vagyis tárgyi), ha „benti” (vagyis alanyi), minden esetben a *tudat világa*. A világ a tudatban van, a világ (lét) határa és a tudat határa egybeesik. Éppen ezért teljesen mindegy, hogy a világnak-indulást miként is képzeljük, mert a megvalósítás nyelvén ez azt jelenti, hogy a királyfi saját tudati centruma, halhatatlansága felé indul el, a „világon” keresztül. „Nekiindult a világnak” – ebben a kijelentésben feltétlenül egy harcos, hősie mozdulatot kell látnunk, nem pedig valamilyen „világgá-menést”. Nekiindulni annyit jelent, hogy nekimenni, erőt belevinni, elfoglalni, visszahódítani, megragadni azt a világba zuhant centrumot, amit elfoglalt a sötétség, a halál. A halállal szembe kell nézni és meg kell küzdeni vele, nem lehet elkerülni, elodázni ezt a küzdelmet. Erre emlékeztet a haláltusa kifejezés, még a passzív, a közönséges halál esetében is. Az élet centrumát elfoglalta a halál, a sötétség, s ezt csak úgy lehet visszafoglalni, ha a halállal megküzdök, ha legyőzöm az önmagamban levő nem-tudatot, a démonit, az összezavartságot, mert minden világnak-menés az „én” világa felé történő akcióval azonos. (...)

Ment, mendegélt hetedhét ország ellen. Addig ment, amíg egy nagy hegy tövébe nem ért. A hegy teteje majdnem az eget verte. A hegy lábánál egy szép fenyőfa állt. A királyfi a fenyőfa alá lepihent, és mély álomba merült. Álmában odament hozzá egy ősz öregember, és azt mondta:

– Fiam, jó, hogy elindultál. Bár én is ilyen fiatal koromban indultam volna el, mint te. Csak kitartás, ne rettenj vissza semmitől!

A királyfinak, mikor felébredt, eszébe jutott az álma, s újult erővel indult neki a hegynek. Hét nap, hét éjjel folyton-folyvást ment a hegy oldalán felfelé. A nyolcadik nap reggelén észrevette, hogy a hegy tetején valami emberféle mozog, s mikor felért, látta, hogy ott egy óriás hányja a földet olyan nagy lapáttal, mint a templomfedél, egy akkora talicskába, mint ez a falu. A királyfi köszönt az óriásnak:

– Jó napot, óriás bátyámuram, mert úgy látom, hogy ahhoz van szerencsém!

– Hol jársz te itt, halandó, ahol még madár se járt idáig? – kérdezte az óriás.

– Én bizony a Halhatatlanság országát keresem – felelte a királyfi. – Nem akarok meghalni. Addig akarok élni, míg a világ, s még két nap.

Nagyot kacagott erre az óriás, hogy még a hegy is rengett belé.

– Na, te fickó, akkor jó helyen jársz, mert nekem az az átkom, hogy addig meg nem halhatok, amíg ezt a hegyet el nem hordom. S ez eltart éppen ezer esztendeig.

– Mi nekem ezer esztendő, bátyámuram, én addig akarok élni, míg a világ s még két nap – mondta erre a királyfi.

Hiába kérlelte az óriás:

– Fiam, elég ebből az életből ezer esztendő is.

A fiú hajthatatlan maradt, ragaszkodott az elgondolásához.

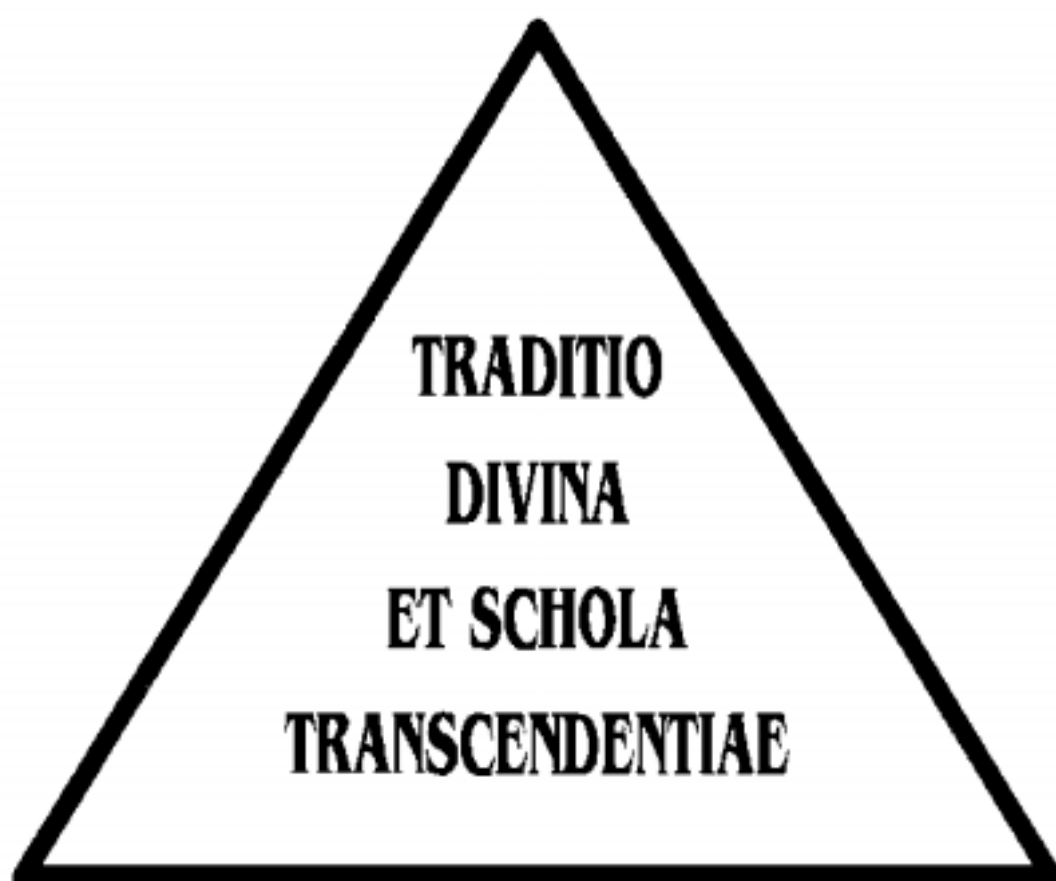
– Nagyobb bolond vagy, mint én – mondta az óriás. – De ha már így döntöttél, akkor adok egy pár rézsarkantyút, azt kösd fel a sarkadra, repülhetsz véle erdőkön, hegyeken keresztül, nem kell koptatnod a lábadat.

A királyfi megköszönte az óriásnak az ajándékot, elbúcsúzott, felkötötte a rézsarkantyút, s mint a szélvész, olyan sebesen repült erdőkön-mezőkön keresztül.

(A tanulmány és a mese folytatása következő számunkban olvasható.)

* * *

Megtenni az út felét, és aztán ellankadni, ez az, amitől félnie kell az embernek.



**TRADITIO
DIVINA
ET SCHOLA
TRANSCENDENTIAE**

TÍZ MONDAT AZ ISKOLÁRÓL

1. 1991. szeptember 30.-val a második év kezdődik.
2. Az első év négy előadássorozattal indult, a második évben tizenhárom előadássorozat hallható.
3. Iskola, ami egy élten át tart,
iskola, ami nem ad pénzteremtő dokumentumokat,
iskola, ahol nem kötelező a megmérő (?) vizsga.
4. Az igazi harc önmagunk felszabadítása, de ez végső soron magányos küzdelem: az Iskola ehhez kíván szempontokat adni.
5. Nem hiszünk egyetlen megváltó eszmében sem, ezért az Iskola egyetlen eszmének elkötelezett: a tradíció szellemének.
6. A tradíció szelleme az emberben rejlő isteni princípium, a halhatatlan teremtő erő felszabadítását jelenti: a megvilágosodást, az Istenben való lakozást, a világgal való egységet a szeretetben.
7. Ez az út egyéni út, minden ember fenséges, saját útja.
8. Eszmék és hirdetőik nemtelen, lealacsonyító harca folyik a világban: mi felveszzük a kesztyűt!
9. Soha nem fogunk hatalommá szerveződni, és nem leszünk a „tradíció katonái” sem, mert az intézményesülés az „sülés”: a szellem halála.
10. A hagyomány iskolája a halálra való felkészülés iskolája; az emberi élet legnagyobb célja, hogy felismerje: a halál nem összeomlás és megsemmisülés, hanem az igazság pillanata: a Mindenség Abszolút Tudatának megtapasztalása egyszeri és megismételhetetlen módon.

A HAGYOMÁNY ÉS TRANSZCEDENCIA ISKOLÁJA (TRADITIO DIVINA ET SCHOLA TRANSCENDENTIAE)

II. ÉV

1991–92.

1991. szeptember 30. hétfő, 18 óra:

TRADICIONALITÁS BUDDHIZMUS

Előadó: dr. h. c. Mireisz László

1991. szeptember 30. hétfő, 20 óra:

SZAKRÁLIS ORÁKULUMRENDSZEREK:

I CHING, ASZTROLÓGIA, TAROT

Előadó: dr. h. c. Mireisz László

1991. október 1. kedd, 18 óra:

A KIMONDHATATLAN SZIMBÓLUMAI. CSILLAGMITOLÓGIÁK

Előadó: Jankovics Marcell

1991. október 1. kedd, 20 óra:

VILÁGVALLÁSOK ARCHETIPIKUS MEGKÖZELÍTÉSE

I. BEVEZETÉS A VALLÁSPSZICHOLÓGIÁBA

Előadó: Fehér József András

1991. október 3. csütörtök, 18 óra:
A METAFIZIKAI TRADÍCIÓ SZIMBÓLUMRENDSZEREI
I. A MAGYAR NÉPMESE
Előadó: Szántai Lajos
1991. október 3. csütörtök, 20 óra:
A MAGYAR NÉPI HAGYOMÁNY UNIVERZALITÁSA
Előadó: Pap Gábor
1991. október 4. péntek, 18 óra:
SZANSZKRIT NYELV ÉS EXEGÉZIS
Előadó: Körtvélyesi Tibor
1991. október 7. hétfő, 18 óra:
TRADICIONALITÁS ÉS METAFIZIKA
Előadó: Dr. László András
1991. október 7. hétfő, 20 óra:
ASZROZÓFIA ÉS ASZTROGNÓZIS
Előadó: Dr. László András
1991. október 8. kedd, 18 óra:
AZ EMBER ÉS A VILÁG. RUDOLF STEINER ÉLETE ÉS MŰVEI
AZ ANTRPOZÓFIA SZELLEMISÉGE
Előadó: Dr. Vekerdy Tamás
1991. október 8. kedd, 20 óra:
A MEGISMERÉS MŰVÉSZETE. TUDATKONCENTRÁCIÓS ÉS MEDI-
TÁCIÓ AZ ANTROPOZÓFIAI SZELLEMTUDOMÁNY ÉRTELMEBEN
Előadó: Dr. Székely György (Georg Kühlewind)
1991. október 10. csütörtök, 18 óra:
A SZELLEMI ÁTÉLÉS FILOZÓFIÁJA SZENTIRATOK TÜKRÉBEN
Előadó: Dr. Takács László
1991. október 10. csütörtök, 20 óra:
KABBALA. A ZSIDÓ MISZTIKA ALAPJAI
Előadó: Raj Tamás

Az előadások kéthetenkénti rendszerben követik egymást. Kivétel ez alól a SZANSZKRIT NYELV, amely minden pénteken tartatik.

Az Iskola tandíja 1200,- forint, amit a hónap első napjáig kell befizetni.

Ez valamennyi előadás és a szanszkrit nyelvtanfolyam látogatására jogosít.

Részleges látogatójegy is váltható havi 800,- forintért, amely egy hónapban négy előadássorozatra érvényes.

Ha valaki csak a szanszkrit nyelvtanfolyam iránt érdeklődik, annak a külön havi tandíja 600,- forint.

Alkalmi látogatásra nincs lehetőség!

MINDEN FELVILÁGOSÍTÁS AZ ISKOLA SZERVEZŐJÉNÉL

Szigeti Árpád, 118-0193

AZ ISKOLA HELYE: KOSZOTOLÁNYI MŰVELŐDÉSI HÁZ

Budapest, IX. Török Pál u. 3.

Az ŐSHAGYOMÁNY a következő üzletekben kapható:

STUDIUM Akadémiai Könyvesbolt, Bp. V. Váci u. 22.

MÚZSÁK Könyvesbolt, Bp. IX. Ráday u. 3.

ÍRÓK BOLTJA, Bp. VI. Andrassy út 45.

KÖNYVESBOLT, V. Kálvin téri aluljáró

KATALIZÁTOR IRODA, Bp., VIII. Mikszáth K. Tér (és utcai árusai)

MAGISZTER Akadémiai Könyvesbolt, Bp. V. Városház u. 1.

Az ŐSHAGYOMÁNY természetesen kapható A hagyomány és transzcendencia Iskolájában is (Bp., IX. Török Pál u. 3.).

Kérjük azokat az olvasókat, akik postai úton tudnának csak az ŐSHAGYOMÁYHOZ hozzájutni, hogy rózsaszínű csekken fizessenek be 150,- forintot (példányonként) az Iskola címére, ezt követően postázzuk a kiadványt.

TARTALOM

Julius Evola:

A FELÉBREDÉS DOKTRÍNÁJA III. RÉSZ	2
-----------------------------------	---

László András:

KOMMENTÁR KÉT KOMMENTÁRHOZ	18
----------------------------	----

László András:

OKKULTIZMUS ÉS METAFIZIKA	21
---------------------------	----

Mireisz László:

A FEKETE MÁRIA ÉS A TANTRA	26
----------------------------	----

Pap Gábor:

A VILÁG KÉPE EGY KEREK TÜKÖRBEN	37
---------------------------------	----

Szántai Lajos:

A HALHATATLANSÁG ORSZÁGA	47
--------------------------	----

Megjegyzések a digitális változathoz:

Az Óshagyomány harmadik száma 1991. szeptemberében jelent meg.

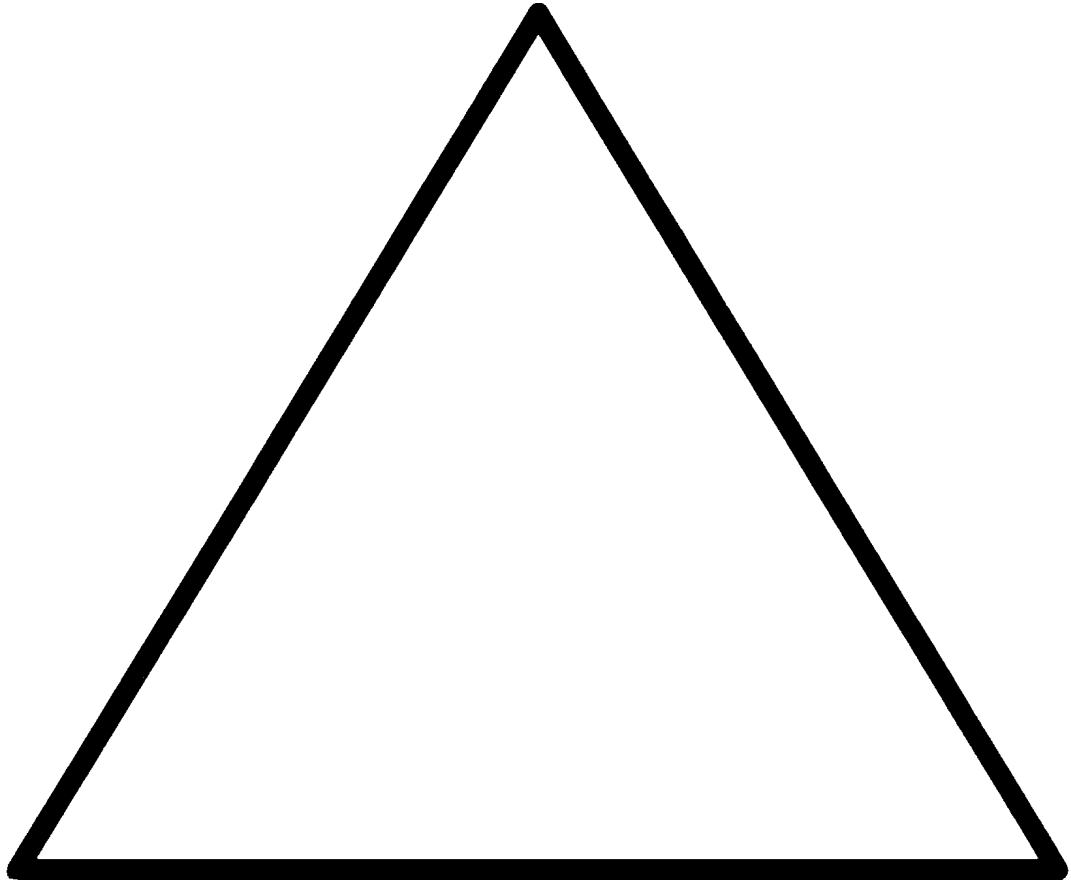
A *Felébredés Doktrínája* itt közölt szövegének javításakor figyelembe vettük a Kvintesszencia Kiadónál 2003-ban megjelent fordítást.

ÓSHAGYOMÁNY – Tradicionális szellemi műhely

Kiadja: A Hagyomány és a Transzcendencia Iskolája

Cím: Budapest, IX. Török Pál u. 3. H-1093

Felelős kiadó: Szigeti Árpád



„A földről az égbe szállj, és ismét szállj le a földre.
Így gyűjtsd össze az alsó és felső világokból az erőt.
Az uralmat a mindenség felett így nyered el.
Minden sötétség megszűnik tebenned.”

Hermész Trismegisztosz