

TRÓJAI FALÓ

A TRADÍCIÓ SZENTÉLYÉBEN

Válasz a
Tat tvam aszi
Szolipszizmus és tradicionális metafizika
című kötet bírálataira

Írta
Buji Ferenc

BEVEZETÉS

Ha bármiféle jót a sajátomnak tekintek, legyen az létezés, élet, megismerés, bölcsesség vagy hatalom [...], s úgy gondolom, hogy vagyok valaki, képes vagyok valamire, tudok vagy teszek valamit, vagy hogy valami az enyém, az én művem, énhozzám tartozik és engem illet – akkor elfordulok a teljességtől. Hiszen mi mást tett az ördög is, mi más volt bukásának oka, mint hogy úgy gondolta, ő is valami és van valamije, és van valami, ami [csak] az övé. [...] Éppen ezért az embernek el kell távolodnia és meg kell szabadítania magát önmagától (*sich selbst*), az önmagaságtól (*Selbstheit*), az énségtől (*Ichheit*), az énnekemtől (*Mir*), az enyémtől (*Mein*), az engemtől (*Mich*), s mindabban, amit tesz, olyannyira nem szabad önmagát keresnie, önmagára és a sajátjára tekintettel lennie, mintha ő maga nem is léteznék, s összes művét másvalaki hajtáná végre.

Theologia Germanica, avagy *A tökéletes élet könyve**

Megtisztelő az a figyelem, amellyel kritikusaim a szolipszizmusról szóló munkám fogadták. Csak köszönet illetheti őket, hogy alapos és mélyreható, vagy éppen rövid, de mégis lényegre törő recenzióikkal alkalmat adtak arra, hogy közelebb kerüljünk egy olyan fogalom tisztázásához, amely László András révén a magyar tradicionalista iskola *központi fogalma* lett, de amely ezen kívül sem a „nemzetközi” tradicionalista iskola képviselőinél, sem a szakrális és metafizikai tradíció világában nem jelenik meg – ezzel szemben a végzetes eltévelyedés útjára lépő újkori európai filozófia fővonalának egyik autochton *terminus technicus*a. A kérdésfeltevés tehát, amely a szóban forgó könyv megszületéséhez vezetett, nagyon is indokolt: mi tette szükségessé egy ilyen kétes háttérű filozófiai fogalom beemelését a magyar – és csakis a magyar – tradicionalista iskola doktrinális középpontjába?

Egy ilyen vita kiváló lehetőséget kínál egyrészt arra, hogy a vitapartnerek sokkal alaposabban és mélyebben gondolják át nézeteiket, mint korábban, másrészt pedig arra is lehetőséget ad, hogy azok az olvasók, akik komolyan és elmélyülten végigkövetik a pró és kontra érveket, a nézetek ütköztetése révén segítséget kapjanak saját szemléletük kialakításához. Annál is inkább szükség van erre, mert a szolipszizmus nemcsak filozófiai szempontból, hanem még a magyar tradicionalista iskola nomenklatúrájában is egy meglehetősen *diffúz* fogalom, és az utóbbi vonatkozásában a meditatív befelé fordulás szükségességétől, illetve Istennek az emberi lélek mélyén való lakozásától kezdve a *májá*-tanon és a tradicionális metafizikán *mint olyanon* keresztül egészen a következetes és radikális lászló szolipszizmusig sok mindent jelenthet. Összességében véve úgy gondolom, hogy ha ez a vita a szolipszizmus és a tradicionális metafizika közötti viszonyt nem is fogja véglegesen tisztázni, hozzá fog járulni ahhoz, hogy olvasói tisztábban lássanak ebben a kérdésben, és mérlegre tehessék a szolipszizmus mellett és ellen szóló érveket.

A *Tat tvam aszi*¹ című kötetről mindez ideig három közvetlen és két közvetett recenzió született. Ami a *közvetlen* recenziókat illeti, elsőként G. J. vállalkozott arra, hogy megtörje a csendet,

* 2. és 15. fejezet. A német megfelelők kapcsán Franz Pfeiffer modernizált újfelnémet kiadását (*Deutsche Theologie*) vettem alapul.

¹ Buji Ferenc: *Tat tvam aszi. Szolipszizmus és tradicionális metafizika*. Nyíregyháza, 2018, Kötet Kiadó. 214 oldal.

bátorságot öntve az utána következőkbe, és nemcsak a *Tat tvam aszi* megjelenése után elsőként, hanem a magyar tradicionalista iskola történetében is elsőként vegyen részt egy fontos metafizikai kérdést érintő disputában.² Őt követően Laki Zoltán a maga imponáló metafizikai erudíciójával és megtisztelő, félszáz oldalas recenziójával tört lándzsát a lászlói ortodoxia mellett³ – ami számomra egyértelműen mutatja, hogy kritikusom felismerte a probléma súlyát és komolyságát. Végül Horváth Róbert volt az, aki az addigi alapos, sőt kimerítő kritikák után is képes volt számos olyan új momentumra felhívni a figyelmet, amelyeket könyvemben problematikusnak ítélt.⁴

Ami a *közvetett* recenziókat illeti, ezek a *Tat tvam aszi*-ban megfogalmazott szolipszizmuskritika kapcsán és hatására születtek, ám anélkül, hogy azt konkrétan említették volna. Ezek a recenziók azonban az általam megfogalmazott gondolatokkal szembeni kritikai attitűdjükben nem különböznek a közvetlen recenzióktól. Both Ferenc a maga szuggesztív módján tette egyértelművé elutasító álláspontját a könyvembe foglalt gondolatokkal kapcsolatban.⁵ Végül egy névtelen kritikusom fogalmazta meg könyvemmel szemben a maga gondolatait a tradicionális metafizika és a szolipszizmus lényegi egységéről, anélkül, hogy könyvemre konkrétan utalt volna, sőt anélkül, hogy magát a „szolipszizmus” szót leírta volna.⁶

Az alábbiakban előbb külön-külön fogok foglalkozni az egyes recenziókkal, reflektálva a formai és tartalmi kritikák fontosabb részleteleire, majd ezt követően néhány fontosabb témát külön is vizsgálat tárgyává fogok tenni.⁷

² G. J.: Buji Ferenc: *Tat tvam aszi*. Szolipszizmus és tradicionális metafizika. *Magyar Hüperión*, 2018/2 (VI. évf.), 240a–245a.

³ Laki Zoltán: A szolipszizmus tradicionális érvényéről. Buji Ferenc ellen. *Hasta XI.* (2019) 121–170.

⁴ Horváth Róbert: Buji Ferenc: *Tat tvam aszi*. Szolipszizmus és tradicionális metafizika. *Magyar Hüperión*, 2019/1 (VII. évf.), 105a–119b.

⁵ Both Ferenc: Sthaneshwar Timalina – Mark S. G. Dyczkowski: Tudat és énség néhány nem-dualista indiai hagyományban. *Magyar Hüperión*, 2018/2 (VI. évf.), 245a–245b.

⁶ [Sine Nomine]: A tradicionális szemlélet érvényessége. *Hasta XI.* (2019), 7–12.

⁷ A szerző köszönettel tartozik Hodászi Gábornak, László Virgilnek, Madácsy Istvánnak, Padányi Gulyás Gábornak, Ratkó Lujzának, Tornai Szabolcsnak és Vareha Beátának, akik a jelen munkát internetes publikációja előtt voltak szívesek átnézni, és javaslataikkal, kritikai megjegyzéseikkel segítségemre voltak a szöveg végső megformálásában.

G. J.

Formai észrevételek

Az európai filozófia

G. J. szerint „már az első oldalakon nyilvánvalóvá válik, hogy Buji Ferenc szolipszizmus felfogása a László András által interpretált és a hazai tradicionális iskola képviselői vagy szimpatizánsai által többé-kevésbé jól ismert és elfogadott szolipszizmus feje tetejére állítása”. (240b) Feltételezem, hogy G. J. számára a szolipszizmus „feje tetejére állítása” a szolipszizmus homlokegyenest ellentétes értelmezését és értékelését jelenti, mint ami a lászlóiánus szemléletben megszokott. Ez természetesen így van, hiszen e céllal született a könyvem. Viszont G. J. ezzel kapcsolatban rávilágít egy roppant fontos dologra, amely a magyar tradicionalista iskolában mindeddig nem kapott kellő megvilágítást:

Míg László András a nyugati filozófiai eszmétörténetben azokat a pontokat tekinti szellemi szempontból a legkiemelkedőbbnek, ahol a szerzők megközelítik vagy ki is mondják a szolipszizmus igazságát, addig Buji Ferencnél a szolipszizmus jelenti a filozófia mélypontját. (240b)

Kétségtelen, hogy amíg László András a nyugati filozófia történetének azokat a képviselőit tekinti a legkiválóbbaknak, akik legalább érintőlegesen eljutottak a szolipszizmusig, és akikkel kritikai értelemben jómagam is foglalkoztam: Prótagorasz, Gorgiasz, Descartes, Berkeley, Hume, Locke, (a fiatal) Fichte, Kant, Hegel, Husserl, Gentile, Wittgenstein, Sartre.⁸ De vajon általános tradicionális, metafizikai és spirituális értelemben nem egy olyan filozófiai hagyomány képviselőinek kellene kiemelt jelentőséget kapniuk a magyar tradicionalista iskolában, amelybe Plátón, Plótinosz, Porphüriosz, Proklosz, Dionüsziosz Areopagitész, Szent Ágoston, Boethius, Scotus Eriugena, Szent-viktori Hugó és Richárd, Eckhart mester, Georgiosz Gemisztosz Pléthón, Nicolaus Cusanus, Pico della Mirandola, Marsilio Ficino, Thomas Taylor vagy – hogy ennek a filozófiai hagyománynak egy kései, XX. századi képviselőjét említsük – Othmar Spann tartozik?

A kérdés költői. Az európai filozófiai hagyományból a szolipszizmus közelébe jutott filozófusok előtérbe helyezése a bölcsellettörténet ez utóbbi alakjaival szemben csak a tradicionalitás valamiféle *fatális félreértéséből* fakadhat, mert hiszen éppen ezek a jellegzetesen *progresszív* filozófusok voltak azok, akik a maguk antimetafizikai és antispirituális irányultságával aktív szerepet játszottak a tradíció felbomlasztásában.⁹ Olyannyira nyilvánvaló ez, hogy ezzel még kritikusaimnak is tisztában kell lenniük, hiszen *a magyar tradicionalista iskola kiadói a fent említett szolipszizmusközeli filozófusoktól soha semmit nem fordítottak le és adtak ki* – ellenben a szolipszizmussal soha kapcsolatba nem hozott európai platonista-neoplatonista hagyomány képviselőitől számos fordítást publikáltak, ideértve a Laki Zoltán által vezetett Sursum Kiadó kívül-belül imponáló megjelenésű Eriugena-kötetét is.¹⁰ Nem kétséges tehát, hogy egy tradicionalista beállítottságú embernek nem Wittgens-

⁸ A felsorolt nevek közül László András tudtommal a két ókori görög filozófust nem hozta összefüggésbe a szolipszizmussal, de jómagam az újkori szolipszizmus előfutárainak tekintem őket.

⁹ Lásd például Seyyed Hossein Nasr: *Knowledge and the Sacred*, 41.

¹⁰ *A szellem sasmadarának hangja. Homília Szent János evangéliumának prológosához.* És akinek még kétségei maradtak volna a tekintetben, hogy a szolipszista filozófiai vonal képviselői (akik persze csak „kacérkodtak” a szolipszizmussal) mennyire idegenek a tradicionalitástól, s ugyanakkor a platonikus vonal képviselői (akik szolipszizmussal nem

teinre és a többi, László András által rendszeresen kiemelt filozófusra kell „vigyázó szemét vetnie”, akik – *bárhogyan is értékeli a szolipszizmust* – a filozófia posztmodernitás irányába tartó modernizálásának voltak az élharcosai, hanem azokra, akiket László András nemcsak hogy soha nem hozott összefüggésbe a szolipszizmussal, *de minden egyéb vonatkozásban szinte tökéletesen ignorált is*.

Aki tehát tradicionális oldalról a szolipszizmus szempontjából értékeli a filozófusokat, *szereptévesztésben* van, mert olyan gondolkodókat állít piedesztálra, akik a modernitás zászlóvivői voltak, és azokat a platonista gondolkodókat ignorálja, akik Platónról fogva mindig egyszerre voltak erősen tradicionális és spirituális orientációjú személyiségek. Tradicionális szempontból nehéz felfogni józan ésszel, hogyan lehet egy Wittgensteint előtérbe helyezni egy Plótinossal szemben, vagy egy Sartre-ot előtérbe helyezni egy Cusanusszal szemben.

Tehát igen, e sorok írója G. J.-vel ellentétben a leghatározottabban a feje tetejére állítja a filozófusok lászló hierarchiáját, és pedig összhangban a magyar tradicionalista iskola *gyakorlati* – publikációs – „politikájával”, de ellentétben annak „szolipszoideológiai” felfogásával.¹¹

Önátélés és szolipszizmus

Ami a könyvem kritikusom által megtapasztalt „*izzadságszagát*” (244b) illeti, nem biztos, hogy azért a szerző a felelős... Aki egy jól körülhatárolható eszmei csoporthoz kapcsolódva nézeteket vesz át és tesz magáévá, az könnyen érezheti izzadságszagúnak annak a munkáját, aki „*eredetieskedik*” (241a) és „*önállósodik*” (242a) – vagyis azt teszi, amit László András minduntalan hangsúlyozott: *gondolkozik*. Márpedig lényegét illetően a gondolkozás mindig *kritikus*: mind az afirmációk, mind a negációk valamilyen ellenállással szemben bontakoznak ki. S ha egyszer Julius Evolának vagy Kaczvinszky Józsefnek megengedettett a szolipszizmusról *gondolkozni* (az ő esetükben pozitív módon), akkor nekem is engedtessek meg *gondolkozni* róla (az én esetemben negatív módon), s nem hagyatkozni ama „*közvetlen és filozófiafeletti szolipszista tapasztalatra*” (244b), illetve az „*önátélés* [ama] *közvetlenségére*” (244a), amely furcsa módon csak a magyar tradicionalista iskola képviselői számára tette nyilvánvalóvá a szolipszizmust, vagyis azok számára, akik „*közvetlenül*” László Andrástól értesültek róla.¹²

De álljunk meg itt egy pillanatra! Mi van akkor, ha e sorok írójának *közvetlen és filozófiafeletti tapasztalata* van a szolipszizmus *alaptalanságáról* (mely tapasztalatában történetesen nem néhány tucat magyar lászlóánussal osztozik, hanem rajtuk kívül a tradicionalista iskola¹³ és gyakorlatilag a

vádolhatók) mennyire közel állnak hozzá, annak érdemes elmerülnie két jellegzetes tradicionális kompendium, Ananda K. Coomaraswamy: *Selected Papers II. Metaphysics*, illetve N. Whitall Perry: *A Treasury of Traditional Wisdom* névmutatójának pusztán statisztikai vizsgálatában.

¹¹ Vagyis klasszikus esete ez a László András által gyakran használt „princípiumzavar” megvalósulásának.

¹² Hozzá kell tenni, hogy László András pedig az ifjú Julius Evolától merítette a maga szolipszizológiájának legfontosabb tartalmi elemeit: ami ugyanis Evolánál hosszas kifejtések és „*izzadságszagú*” argumentációk következtében szolipszizmusként kibontakozik, az László Andrásnál szinte aforisztikus rövideggel és tömörséggel, következőképpen apodiktikus hangsúllyal jelenik meg. Ez természetesen egyáltalán nem jelenti azt, hogy az ő esetében ne lett volna jelen a szolipszizmus irányában egy nagyon erős személyes fogadókészség. László András alighanem Evola nélkül is eljutott volna a szolipszizmushoz, ám tanítványai mesterük nélkül aligha, *hiszen a filozófiai szolipszizmus – az egyetlen olyan terület, ahonnan a szolipszizmus eszméjét meríthették volna – még a metafizikai szolipszizmus ismeretében sem került be a látóterükbe*.

¹³ Amikor egyszerűen csak a „tradicionalista iskolát” említem, a „magyar” jelző nélkül, akkor mindig a „nemzetközi” tradicionalista iskolára utalok, melynek meghatározó képviselői René Guénon, Ananda K. Coomaraswamy, Julius Evola, Frithjof Schuon, Titus Burckhardt és Seyyed Hossein Nasr. Lásd ezzel kapcsolatban Horváth Róbert: A „tradicionalis szerzők” kifejezésről. Természetesen a tradicionalista iskolába beleértendő Hamvas Béla és László András is. (Valamilyen oknál fogva Horváth Róbert Hamvas Bélát nem tekinti „tradicionalis szerzőnek”.)

tradíció egészével)? Mindazonáltal távol álljon tőlem, hogy egy ilyen „érvvel” álljak elő, mert efféle tapasztalati érvekre hivatkozni egy bölcséleti kérdésben intellektuálisan becsületes megoldásnak aligha tekinthető. De vajon kritikusom honnan szerzett „filozófiafeletti tapasztalatot” a szolipszizmus tényállásáról – vagyis arról, hogy a világ csakis az ő világa és ő a világ egyetlen alanya, s a világ fennállása kizárólagosan az ő műve – amelyhez nemcsak az *omnipotentia* tartozik hozzá (amelynek László András szerint része például a Tejútrendszer forgásirányának tetszés szerinti változtatgatása), hanem az is, hogy mindent ő visz végbe a világban (*omniagentia*)? Tisztelt kritikusom a szolipszisztikus szituáció mindezen következményeiről már tapasztalatot szerzett? Míg tehát a szolipszizmus igazságát illető közvetlen filozófiafeletti *tapasztalatra* eljutni nem éppen könnyű, addig a szolipszizmus alaptalanságának tapasztalatára eljutni senkinek nem okoz különösebb nehézséget – hiszen mindenki minden megnyilvánulásában *tapasztalja*, hogy *nem* ő a lét egyetlen ura. Nem mondhatni tehát, hogy a tapasztalat és „*az önátélés közvetlensége*” a szolipszizmus mellett szólna.

Mindezekon felül pedig az a legkülönösebb anomália, hogy egy szolipszista *mások* állítólagosan szolipszista tapasztalataival akar meggyőzni *engem* a szolipszizmus igazságáról – *vagyis arról, hogy egyedül én és csak én vagyok a lét egyetlen és kizárólagos alanya és ura*. Ha ugyanis elhinném, hogy bárki *más* rendelkezik hiteles és kétségbevonhatatlan szolipszista tapasztalattal, az éppen a szolipszizmus *helytelenségéről* győzne meg, hiszen ez esetben *másvalaki* lenne a lét egyetlen ura, sőt *másvalakik lennének a lét egyetlen urai* – és ez már minden, csak nem szolipszizmus! Ez bizony teizmus volna, méghozzá annak is a heteroteista formája – ha pedig még több szolipszistát is feltételeznénk, akkor aligha lehetne elkerülni a politeizmus „kísértését”. A szolipszizmus megsokszorozódása tehát nemhogy a nondualizmusnak, de még a monoteizmusnak is a végét jelenti.

Miscellanea

G. J. szerint „*Buji kizárólag azokat a tradicionális vonulatokat és tanításokat hozza szóba, melyek az ember, az egyén vagy a személyiség különbözőségét hangsúlyozzák a végső valóságtól*”. (242b) Bevallom, jómagam nem ismerek olyan „tradicionális vonulatokat”, amelyek az egyes tradíciók vonatkozásában nondualisztikusabbak lennének az eckhartianus metafizikánál, a wudzsúdi iskolánál, a jógácsáránál, a kévaladvaita védántánál és a filozófiai taoizmusnál – *amelyeket vizsgálódásaim során alapul vettem*. És talán elkerülte volna kritikusom figyelmét, hogy már könyvem címe (*Tat tvam aszi*) sem „*az egyén vagy a személyiség különbözőségét hangsúlyozza a végső valóságtól*”? Ha a választásom a kereszténység vonatkozásában történetesen a jegyesi misztikára, a buddhizmusban az amidizmusra, a hinduizmusban pedig a bhágavata mozgalomra esett volna, akkor joggal érhetne a kritika, hogy tendenciózusan dualista (*dvaita*) vagy szémidualista (*visistadvaita*) irányzatokat választottam. De mivel épp ellentétesen jártam el az egész könyvben, e kritika finoman szólva is képtelen.

Mint ahogy már láthattuk, kritikusom „eredetieskedéssel” (241a) és „önállóskodással” (242a) vádol, s azzal, hogy könyvem „szinte kérkedik a komprehenzivitással” (243a). Általában azok részéről fogalmazódnak meg ilyen vádak, akik viszont maguk semmiképpen nem vádolhatók sem eredetieskedéssel, sem önállóskodással, különösen, ha arra gondolunk, hogy a vádat megfogalmazó szerző egy szellemi kör tagjaként fejt ki véleményét egy olyannal szemben, aki e kör szellemi direktíváit a maga számára nem tartja kötelezőnek. Bízom benne azonban, hogy kritikusom fejére nem hullanak vissza e vádjai. S ha e könyvem kapcsán jómagam eredetieskedéssel és önállóskodással vagyok vádolható, akkor, attól tartok, életművem nagy részét ugyanez a vád érheti. Ami pedig a komprehenzivitással való kérkedés vádját illeti, *amely remélhetőleg úgyszintén nem csak az inkriminált munkámra vonatkozik*, inkább tartoznak azok közé, akiket érhet ilyen vád, mint azok közé, akiket nem.

Recenzensem kifogásolja azt is, hogy nem hivatkoztam Kaczvinszky Józsefre: „Meg sem kérdezzük, hogy a magyar tradicionális iskola szolipszista szemléletére szintén hatást gyakorló Kaczvinszky Józsefről miért nem hangzik el egy árva szó sem.” (243a) Egyrészt azért, mert semmilyen lényeges hatást nem gyakorolt az iskola szemléletére, ellentétben Julius Evolával, akitől a szolipszizmus eszméjét merítette az iskola alapítója (ettől függetlenül meglehet, hogy kritikusomra komolyabb hatást gyakoroltak a könyvei). Másrészt azért, mert az egyetlen szerzővel (Erdei Zoltán), akinek a munkásságában tetten érhetők Kaczvinszky József szolipszizmusértelmezései, magam is foglalkoztam; harmadrészt pedig azért, mert Kaczvinszky Józsefnek sem a filozófusok, sem a tradicionalista szerzők között nincs helye – vagyis egyszerűen nem tartozott hozzá vizsgálódási területemhez.

Továbbá, bármennyire is igyekszem komprehenzív lenni, mindenre nekem sem terjedhet ki a figyelmem.¹⁴

Kritikusom nehezményezi, hogy a tradicionális metafizikákat „roppant vázlatosan” ismerttettem, és a XX. századi tradicionalista szerzőknek is csupán „rövidke bemutatást” szántam (241a). Ami az előbbit illeti, az, hogy átlagban tíz oldalt szenteltem egy-egy tradicionális metafizika bemutatásának, aligha nevezhető vázlatosnak, különösen nem egy bő 200 oldalas könyv esetében. Ezeknek éppen annyi figyelmet szenteltem, amennyit a terjedelem megengedett, illetve amennyit a téma és az arányok megköveteltek. A XX. századi tradicionalista szerzők szolipszizmussal kapcsolatos nézeteinek bemutatása azonban valóban rövidke, de nem véletlenül: *ami nincs, arról nincs értelme hosszasan írni*; mint ahogy arról sem, aki nyíltan kijelenti, hogy elutasítja a szolipszizmust (Frithjof Schuon). Akikkel viszont volt értelme foglalkozni (az ifjú Julius Evola, illetve László András), azok vizsgálatának jóval több teret szenteltem.

G. J. szerint „a feltüntetett bibliográfia alapján a könyv első fejezete szinte kizárólag filozófiatörténeti összefoglalókra támaszkodik. Legyenek ezek bármilyen kiválóak a maguk nemében, nem helyettesíthetik az elsődleges források ismeretét”. (241b–242a) Ez a megoldás éppen annyira lett volna ideális, mint amennyire ez az elvárás irreális: a filozófiatörténet területén nálam sokkal szakavatottabb és az egyes filozófusokról jóval nagyobb terjedelmű ismertetéseket író filozófiatörténeti monográfiák szerzői is minden további nélkül támaszkodnak korábbi filozófiatörténeti munkákra.¹⁵

Recenzensem három könyvet is ajánlott, amelyek „árnyalhatták volna” álláspontomat a témával kapcsolatban (Sthaneshwar Timalsina – Mark S. G. Dyczkowski: *Tudat és énség*; Douglas Harding: *Fej nélkül*; Tenzin Wangyal: *A tudat természetének csodái*): „Nem tartjuk hibának, hogy az ember nem ismer minden, a témához kötődő írást, egyáltalán nem, ám aki olyan merész és lehengerlőnek szánt kijelentésekre jut, mint a szóban forgó könyv szerzője, nem engedhetné meg magának, hogy az efféle kiadványok és főképpen hagyományvonulatok elkerüljék a figyelmét.” (242b–243a) Nos, a könyvek ritkán jelennek meg születésük pillanatában. Így van ezzel a *Tatvam aszi* is, amely 2016-ban született, de csak 2018-ban jelent meg – *ugyanabban az évben, mint az ajánlott három könyv*. Hogyan árnyalhatták volna akkor a könyvemet? Másfelől viszont a szerző ilyen és hasonló jellegű könyvek *tucatjait* ismeri, amelyek jó része soha nem is fog megjelenni ma-

¹⁴ Ha e tekintetben valaminek értelme lett volna, az a Kaczvinszky József és László András szolipszizmusértelmezése közti különbség vizsgálata.

¹⁵ Így például Nyíri Tamás a maga kiváló filozófiatörténeti munkájában, *A filozófiai gondolkodás fejlődése* című könyvében számos filozófust elsősorban vagy kizárólagosan másodlagos források (főként a rengeteg kiadást megért Johannes Hirschberger: *Geschichte der Philosophie* és Frederick Charles Copleston mindmáig legalaposabb, harminc éven keresztül írt filozófiatörténeti munkája, *A History of Philosophy*) alapján mutat be – miközben ő évtizedeken keresztül a filozófia történetét oktatta.

gyarul (tehát a magyar megjelenéseknek semmiféle relevanciájuk nincs), és amelyeknek többek között azt köszönheti, hogy a szolipszizmussal kapcsolatos álláspontja a jelenlegi árnyalatot nyerte el.

Tartalmi észrevételek

E formai típusú, de a formaiságon messze túlmutató észrevételek után térjünk át kritikusom *tartalmi* észrevételeire.

Természetesen egy recenzióknak nem feladata tartalmi módon reagálni a vonatkozó könyv összes gondolatmenetére vagy érvére, recenzensem azonban még így is viszonylag szűken mérte ama kritikai megjegyzéseit, amelyekre hasonlóan tartalmi – doktrinális-bölcseleti-metafizikai – módon reagálhatnék. Mindössze két-három ilyen észrevételét, gondolatmenetét tudom kiemelni. Kezdjük a halál szolipszológiai értelmezésének kérdésével.

A halál szolipszista és tradicionális értelmezése

Ami talán a legjobban érzékelteti, hogy a könyv írója képtelen belehelyezkedni, nem annyira gondolatilag, mint inkább átélésbelileg a szolipszizmus szemléletébe, az a halállal kapcsolatos okfejtése. [...] A szolipszizmus szerint az „én halálommal” megszűnik a világ is; nem áll fenn, nem folyik tovább, csak addig marad meg, amíg „élek”. Buji szerint sok szolipszista meghalt már, a világ azonban zajlik tovább, ami perdöntően bizonyítja, hogy a világ fennmarad a halál után. Vajon észleli-e, hogy ezzel a megközelítéssel még az általa nem sokra tartott Heidegger szintjét sem üti meg, aki szerint a saját halál elemi szinten különbözik „akárki” halálától? Noha néhány oldallal később a szerző maga is kénytelen elismerni, hogy ha „megszűnik egy empirikus én, akkor megszűnik az empirikus világ is”, ebből – egy született naiv realistához hasonlóan – mégis arra a következtetésre jut, hogy „a többi empirikus én számára megmarad a világ”. [...] Mármint hogyan beszélhetnénk a „többi empirikus én” megmaradásáról, ha pontosan az „én világom” részei, és mint ilyeneknek, „a világom” megszűnésével értelemszerűen ugyancsak el kell tűnniük? (243b–244a)

Talán sehol sem mutatkozik meg jobban, hogy a szolipszizmus mennyire képes elszakítani képviselőjét a tradíció világától, mint éppen e gondolatmenet kapcsán. A tradíció – és pedig minden tradíció – tanítása a halálról ugyanis homlokegyenest ellentétes azzal, mint amit itt recenzensem kifejt. Nem véletlen, hogy a halál vonatkozásában *igazodási pontként* inkább Heideggert említi, s nem a tibeti Bardo tödolt, a keresztény Ars moriendi, a *pitrijánáról* és *dévajánáról* szóló hindu tanításokat, vagy a halállal kapcsolatos megszámlálhatatlanul sok tradicionális művet és doktrínát: ez utóbbiakban ugyanis nyoma sincsen sem a „saját halál” nemcsak mélységesen antitradicionális, de egyenesen beteges és depresszív heideggeriánus értelmezésének (mely például a lászói és hitelesen tradicionális *mors triumphalis* halálszemléletétől is olyan idegen), sem pedig annak a tanításnak, hogy a halálommal megszűnik a világ, s ezért – mint Kaczvinszky hangsúlyozza – végrendeletet sincs értelme írni az utókor számára, mert nem lesz utókor.¹⁶ Szerencsére ez nem akadályozta meg Phadmapa Szangjét abban, hogy halála előtt végrendelet formában hagyja rá tanítványaira és általában Tingri népére tanításait,¹⁷ mint ahogy nem akadályozta meg a tradíció világában a spirituális mesterek ezreit sem abban, hogy szóbeli és írásbeli tanításaikat tanítványaikra, azok tanítványaira és általában az utókorra hagyják, a szúfizmusban *szilszilákat* („spirituális leszármazási vonal”) hoz-

¹⁶ Kaczvinszky József: *A hét beavatás • „F” napló • Yoga aforizmák*, 59. Hozzá kell tennem, hogy a kritikusom által prezentált halálszemlélet teljesen idegen a halál általános lászói megközelítéstől is (ami persze önmagában véve még nem lenne hiba). Lásd ezzel kapcsolatban például László András: Halál és halhatatlanság. László András sosem állította, hogy halálommal megszűnik a világ.

¹⁷ *A Nagy Felszabadulásról szóló tibeti könyv*, 351–367.

va létre, mit sem törődve a szolipszizmus követelményeivel, hála Istennek, mert ha Kaczvinszky és kritikusom szolipszista gondolkodásmódját követték volna, akkor a tradíció, vagyis a szakrális, spirituális és metafizikai tanítások *átadása* (lat. *tradere*) nem mehetett volna végbe – *amely ilyen módon már pusztá léte által is eleven cáfolata a szolipszizmusnak*. „Ernyedetlenül törekedjete!” – vajon kihez címezte ezen utolsó szavait a Buddha közvetlenül halála, sőt *parinibbánāja* (!) előtt, amikor azt követően nemhogy tanítványai nem lesznek többé, de az egész lét is megszűnik, azazhogy vele együtt felébred? Hála Istennek azonban Buddha – „a született naiv realistákhoz hasonlóan” – ép-púgy nem volt szolipszista, mint ahogy a tradíció egyetlen jeles vagy jeltelen képviselője sem, és mi ezért lehetünk egyáltalán most, a XXI. században „tradicionalisták”, René Guénonnal egyetemben, aki *Az ember sorsa a Védánta szerint* című könyve XVII. fejezetének (141–148.) nem azt a címet adta, hogy „Az én halál utáni fejlődésem”, hanem azt, hogy „Az emberi lény [kiemelés általam] halál utáni fejlődése” – vagyis *kivételesen minden ember* posztmortális lehetőségei és esélyei, ideértve még G. J.-t is. Tulajdonképpen tragikus, hogy egy tradicionálisan iskolázott ember figyelmét ilyen, még eleminek is csak komoly engedményekkel nevezhető dolgokra kell felhívni. S hogy mennyire nem vehető komolyan még egy olyan szolipszista szolipszizmusa sem, mint Kaczvinszky József, azt mi sem mutatja jobban, mint az, hogy miközben ő arra figyelmeztette tanítványait, hogy nincs értelme végrendeletet hagyni, mert halálukkal megszűnik a világ, ő maga egyfajta „szellemi végrendelet” formájában mégiscsak szükségesnek érezte megfogalmazni e figyelmeztetést azon tanítványai számára, *akik az ő halála után már nem is fognak létezni, s ekképp meghalni sem tudnak*. Ha pedig volt olyan tanítványa, aki még az ő halála előtt halt meg, akkor vajon azt, hogy a tanítvány számára nincs értelme hagyatkozni, mivel halálával maga a világ is megszűnik, vajon hogyan értelmezte volna az őt túlélő Kaczvinszky? Az efféle, már-már humoros önellentmondások – amik a szolipszista szerint persze „misztériumok” – integráns részei a szolipszizmusnak, s pontosan a szolipszizmus efféle abszurdításai és anomáliái miatt tekintette Schopenhauer a szolipszizmust nem filozófiai, hanem elmebeteg problémának.

Szolipszizmus vagy autoteizmus?

G. J. azonban nemcsak a tradíció álláspontjával nincs tisztában, éspedig magának a tradíciónak – a hagyománynak – a lényegét illetően, hanem a metafizikai szolipszizmus értelmezésének kapcsán is furcsa nézeteket vall.

Nem látjuk be, miért ne szólhatna a tenger és a hullám könyvben is említett tradicionális hasonlata a szolipszizmus mellett. Az önvalót szimbolizáló tenger és az ént szimbolizáló hullám, noha különbözőek, megvan közöttük a folytonosság, és végső soron azonos természetűek. (242a)

Tisztelt kritikusom itt egyszerre két hibát is elkövet, s mindkettő a metafizikai szolipszizmus elégtelen ismeretéből fakad. Az egyik hiba, hogy a szolipszizmust az autoteizmussal azonosítja. Az autoteizmus minden magasrendű tradicionális metafizika lényegi és elidegeníthetetlen eleme, s mint ilyen, természetesen megkérdőjelezhetetlen. Mit mond ki az autoteizmus? Azt, hogy „én Isten vagyok” – *aham brahmásmi* („én Brahman vagyok”). De nemcsak azt mondja ki, hanem azt is, hogy „te is az Isten vagy” – *tat tvam aszi* („Az [Brahman] vagy te”). Vagyis mindenki Isten, vagy szigorúbban fogalmazva *az ember* (én, te, ő...) végső alanyi gyökere azonos Istennel. Tulajdonképpen Isten oldaláról nézve – az isteni teomonizmus szemszögéből nézve – természetesen ez nem is lehet másként, minthogy *Istenen kívül nincs más lét, vagyis minden lét Istenen belül van, s ami Istenen belül van, az ekképpen végső fokon maga Isten* (panenteizmus). Az autoteizmus, legalábbis annak bizonyos formája ugyan lehet *szükséges, de nem lehet elégséges* feltétele a szolipszizmus-

nak.¹⁸ Az autoteizmus tehát még nem szolipszizmus: pontosan az a *plusz* a szolipszizmus, ami által az autoteizmusból szolipszizmus lesz. Ha az autoteizmus és a szolipszizmus közé egyenlőségjelet lehetne tenni, értelmetlen lett volna a „szolipszizmus” fogalmának bevezetése a lászlói metafizikába. A szolipszizmus: egyedül önmagamra vonatkoztatott autoteizmus – ami természetesen magában foglalja mindenki más kizárását az autoteizmusból.

A fenti kijelentéssel azonban nemcsak a szolipszizmus autoteizmussal való azonosítása a probléma. A tenger és a hullám tradicionális hasonlatában ugyanis nemcsak egy hullám van, hanem *meghatározatlanul sok*: egyetlen Tenger és megszámlálhatatlan hullám... Következésképpen nemcsak *aham brahmászmi*, hanem *tat tvam aszi*: te, te és te – *ti mindannyian Az-ok vagytok*. Minden hullám, minden partikuláris alanyiség *végző fokon* azonos magával a Tengerrel, az univerzális Alanyiséggel, és a hullámok között nincs egy sem, amely valamiféle különleges és egyedülálló minőségre tarthatna igényt, annak megfelelően, ahogyan a szolipszista különleges és egyedülálló minőséget tulajdonít saját énjének. Recenzensem nem vette volna észre, hogy a „sokféle alanyiségről” szóló lászlói tanulmány pontosan a partikuláris alanyiságok e multiplicitásának, vagyis a „sokféle alanyiságnak” a szolipszista kritikáját kívánja adni!¹⁹

Kritikusom tehát egyfelől azt *igenli* a tenger-metaforában, ami *nem* szolipszizmus, hanem csupán autoteizmus (s amivel természetesen magam is egyetértek), másfelől *nem látja meg* benne azt, ami viszont összeférhetetlen a szolipszizmussal, s ami miatt hivatkoztam is rá: az egyetlen Tenger és a sok-sok hullám viszonyát.

Hogy helyesen értelmezem a fennálló helyzetet, azt G. J. még külön meg is erősíti azzal, amikor a következő kritikát fogalmazza meg a könyvemmel szemben:

Buji kizárólag azokat a tradicionális vonulatokat és tanításokat hozza szóba, melyek az ember, az egyén vagy a személyiség különbözőségét hangsúlyozzák a végző valóságtól. Ez valóban fontos szempont, ám hol vannak azok, melyek összefüggést, folytonosságot, sőt egységet képviseltek és tanítottak? Miért ír könyvet valaki e témában, ha láthatóan nem ismeri az utóbbiakat? (242b)

Eltekintve attól, amit már említettem, hogy tudniillik még a könyv címében (*Tat tvam aszi*) is a végző valóság és az ember azonossága kap *külön és megerősített* hangsúlyt – amikor kritikusom számonkéri rajtam az autoteizmust, illetve az ezzel foglalkozó tradicionális szövegek kerülését, újfent kinyilvánítja azt, hogy számára a szolipszizmus lényegében autoteizmus. És ezzel nemcsak az a baj, hogy tévesen azonosítja ezt a két fogalmat, hanem az is, hogy *egyáltalán nem azt teszi kritika tárgyává, amit a könyvemben megfogalmaztam*. Mivel G. J. félreértette a lászlói szolipszizmust, magától értetődően nem érthette meg az arra irányuló kritikámat sem, s így aztán *nem a lászlói szolipszizmust veszi védelmébe velem szemben, hanem azt az autoteizmust, amelyet jómagam soha nem kérdőjeleztem meg, merthogy az a tradicionális metafizika összes formájának doktrinális fundamentuma*. Kritikusom ilyen módon hosszasan és többször visszatérően próbálja igazolni velem szemben azt, ami az *én álláspontom*.

Hogy ezzel kapcsolatban valami „nem stimmel”, az recenzensemnek is feltűnt:

Jellemző [...] a szerzőre, hogy a tradíciók értelmezése során néhol egészen szolipszista [értsd autoteista] jellegű kifejtéseket is olvashatunk tőle, amelyek természetesen nem-szolipszista levezetésként vannak beállítva. Mintha azért cáfolná vitapartnereit, hogy aztán saját maga mondhasa ki – immár tőlük függetlenül – az általuk megfogalmazott igazságokat. (242a)

¹⁸ A későbbiekben látni fogjuk, hogy a filozófiai szolipszizmus autoteizmusa gyökeresen különbözik a tradíció autoteizmusától, hiszen a filozófiai szolipszizmus klasszikusan elutasítja mindenféle transzcendencia és metafizikum létét.

¹⁹ László András: A sokféle alanyiségről.

Nem mást jelent ez, mint azt, hogy kritikusom „metafizikai térképén” magam is a szolipszizmus térfeléhez tartozom, amennyiben számos olyan kijelentést teszek, amely általa szolipszistaként értelmezendő. Sőt, meg merem kockáztatni a kijelentést, hogy ha *nem* a lászlói szolipszizmus kritikájaként fejtettem volna ki a *magam* metafizikai álláspontját, akkor G. J. is a szolipszizmus újfajta megfogalmazásaként üdvözölte volna azt.

Újra meg kell vallanom itt azt, amit egyszer már megfogalmaztam, hogy tudniillik a lászlói szolipszizmus *félreértelmezésében* magam sem vagyok vétlen. *Az emberré vált ember* új kiadásának előszavában (2009) az *Ars poetica divina* című tanulmányom kapcsán a következőképpen fogalmaztam:

Bár a tanulmány egyik fontos, László András gondolati rendszeréből kölcsönzött alapszava a „szolipszizmus”, a lászlói szolipszizmus és a tanulmány által képviselt szolipszizmus között határozott különbség van – még ha ezzel a különbséggel a szerző a tanulmány megírásának idejében nem is volt tisztában. László András az én-központú filozófiai szolipszizmust az önvaló-, avagy Isten-központú tradicionális teomonizmussal egyesítve dolgozta ki a maga szolipszizmus-konceptióját, míg a szóban forgó tanulmány kizárólag a tradicionális teomonizmus álláspontjára helyezkedett: az egyetlen Univerzális Szubjektum számtalan partikuláris szubjektumban tükröződik, s ennek megfelelően a szolipszizmus is kizárólag csak az Univerzális Szubjektumra vonatkoztatható.²⁰

Amikor a szóban forgó tanulmány született (1991), akkor tehát úgy voltam elkötelezett híve a szolipszizmusnak, hogy ez a szolipszizmus korántsem volt azonos a lászlói szolipszizmussal. Túl azon, hogy az álláspontom lényegileg azóta nem változott, vagyis most is úgy gondolom, hogy a szolipszizmus egyedül csak Isten oldaláról vetődhet fel (csak éppen ma már nem használnék egy ilyen filozófiailag „terhelt” kifejezést), úgy vélem, hogy ezt a hibát nemcsak én követhettem el, hanem más is. Ezt támasztja alá az is, hogy a kérdéses tanulmányomat sokan a szolipszizmus egyik legtisztább kifejeződéseként üdvözölték.

A jelenlét közvetlensége

Írása elején G. J. még a Szolipszistánál²¹ is jobban elrugaszkodott a tradíció felfogásától, majd a szolipszizmust azzal azonosította, ami önmagában véve semmiképpen nem tekinthető szolipszizmusnak, viszont lényegi eleme minden tradicionális metafizikának. Végül azt láthattuk, hogy a szolipszizmust egy olyan nézettel azonosítja, amely ellen nemhogy nekem, de még egy hétköznapi szemlélettel rendelkező embernek sem lehet semmi kifogása – ám mindezt úgy tette, mintha peröntő érvet fogalmazna meg a szolipszizmus mellett:

A közvetlen jelenlét kitüntetettségét, a *vagyok*ság semmi máshoz nem fogható valóságát, az öntudat gyakorlati jelentőségét értelmetlen kikezdeni. Nyilvánvaló ez mindazok számára, akik belátták annak evidenciáját, amit a szerző által magyarra fordított Ramana Maharsi is tanított: hogy a szellemi megvalósítás sem az ő-ben, sem a te-ben nem kezdődhet el: a jelenlét közvetlenségéből kell kiindulnia, amit nem találhatunk meg máshol, egyedül önmagunkban. (245a)²²

²⁰ Buji Ferenc: *Az emberré vált ember*, 11.

²¹ Ahogy könyvemben is, a „Szolipszista” (nagy kezdőbetűvel) megnevezéssel László Andrásra utalok.

²² Ramana Maharsi szolipszizmusához való viszonyának kérdését a *dristi-szristi váda* (látás általi teremtés tana) kapcsán több oldalról is vizsgálat alá vonta David Godman. Véggkövetkeztetése szerint noha Ramana Maharsi korlátozott igazságként elfogadja a *dristi-szristi vádát* (az advaita végső igazsága az *adzsáta váda*, vagyis az a tan, amely szerint semmiféle teremtés soha nem is történt), „filozófiai” pozíciója és a szolipszizmus között mégis áthidalhatatlan távolság van: „A szolipszizmus csak azoknak a dolgoknak a valóságát fogadja el, amelyekről az elme közvetlenül bizonyosságot tud szerezni. Ezzel szemben Bhagaván nem állítja azt, hogy az elme minden. Ő azt állítja, hogy létezik egy mögöttes állapot, amelynek semmi köze nincs az elméhez, egy olyan állapot, amely annak az individuális »én«-nek a kiküszöbölése által fedezhető fel és tapasztalható meg közvetlenül, ami rávetíti magát erre a szubsztrátumra. [...] Bhagaván szá-

Eszerint a szolipszizmusból következően a metafizikai megvalósítás – az *én* metafizikai megvalósításom – csakis tőlem indulhat ki, annak a személyes jelenlétnek a közvetlenségéből, amelyet önmagam tapasztalok meg. Sem a „te”, sem az „ő” nem alkalmas arra, hogy kiindulópontja legyen a megvalósítás művének: az *én* megvalósításomnak. Másképpen kifejezve, helyettem senki nem valósíthat meg. De vajon másvalaki ehet-e, ihat-e, láthat-e, sétálhat-e, gondolkozhat-e, tanulhat-e, vehet-e levegőt helyettem? Vajon másvalaki felébredhet vagy elaludhat-e helyettem? Nyilvánvalóan nem, mint ahogy az is nyilvánvaló, hogy ennek semmi köze a szolipszizmushoz, mert ez egy triviális emberi „igazság”. Nincs senki, aki úgy gondolná, hogy másvalaki is felébredhet helyettem. S éppen így másvalaki sem valósíthat meg helyettem.

De akár meg is fordíthatjuk kritikusom „koronaérvét”: nemcsak másvalaki nem valósíthat meg helyettem, illetve nemcsak más nem járhatja helyettem a szellemi utat és végezheti a *száddhanát*, hanem éppen ilyen trivialitás az is, hogy *én sem járhatok senki helyett a szellemi úton, és én sem valósíthatok meg senki más helyett*. Történetesen ez a „felismerés” vezette a Felébredettet arra, hogy a Tan kerekét megforgassa, mit sem tudva a szolipszizmusról, s ez vezette minden idők spirituális mestereit is arra, hogy tanítványokat fogadjanak és őket szellemi útjukon a felébredés irányába vezessék, nem elégedve meg azzal, hogy önnön felébredésükkel úgyis felébred(t) az egész lét, ideértve az összes személyt is. „A jelenlét közvetlen kitüntetettsége”, „az önátélés közvetlenségének”, az „öntudat gyakorlati jelentőségének” tehát semmi köze a szolipszizmushoz,²³ mert hiszen az minden ember minden cselekedetéhez hozzátartozik, s ha mégis volna köze, akkor a szolipszizmus legalábbis *e tekintetben* teljes egyetértésben lenne az összes létező bölcséleti állásponttal, ideértve a legradikálisabb antiszolipszizmust is, mert hiszen az itt megfogalmazott igazság minden filozófia közös – triviális – nevezője.

Összegzés

Összességében véve tehát azt kell mondanom, hogy G. J. a maga kritikájában három dolgot képviselt: *egyrészt* a szolipszizmusnak egy olyan – tulajdonképpen „kaczvinszkyánus” – formáját, amelyet még László András sem tett magáévá, mert azt túlzottan vulgárisnak találta (természetesen egy ilyesfajta szolipszizmussal nem érthetek egyet);

másrészt a teljesen hiteles tradicionális metafizikát, azon belül is elsősorban az autoteizmust (amelyet természetesen magam is osztok, és soha nem is kritizálnék);

harmadrészt olyan trivialitásokat, amelyeket nincs ki megkérdőjelezni (én sem teszem).

G. J. kritikája tehát igazából csak indirekt módon szolgálta a szolipszizmus problémáinak tisztázását, mert több tekintetben is nem a könyvemben megfogalmazott nézeteket támadta, és nem a lászlói szolipszizmust vette védelmébe. Ennek ellenére úgy gondolom, mégsem voltak hiábavalóak kritikusom felvetései, mert hozzájárultak a szolipszizmus mibenlétének tisztázásához.²⁴

mára a lét (*sat*) az, ami magától értetődő és [egyedül] valóságos. [...] Bhagaván azt tanítja, hogy az elme nem hogy nem regisztrálja [...], hanem épp hogy elrejti a valóságot. A két álláspont között egy egész világ van.” (David Godman: Swami Siddheswarananda’s views on Bhagavan’s Teachings)

²³ Hozzá kell tennem, hogy a *nyugati értelemben felfogott* „öntudat” eszméje éppúgy hiányzik a távol-keleti metafizikából, mint például az úgyszintén nyugati értelemben felfogott „szabad akarat” eszméje, és szavuk sincsen rá (valóban szabad akarat csak az lehet, amely teljes alávetetésben van Isten – az önvaló – akaratának).

²⁴ G. J.-nek a Julius Evolával, az „én” kérdésével és a László András-hoz való személyes viszonyommal kapcsolatos észrevételeire az „Összevont válaszok” fejezetben fogok reagálni.

LAKI ZOLTÁN

G. J. recenziója könyvem minden aspektusára igyekszik kitérni, s azt a komprehenzivitást, amelyet munkámnak szinte felrótt, a maga recenziójának úgyszintén komprehenzív szándékú kritikájával kívánta ellensúlyozni (vele ellentétben e törekvést jómagam nem kritikusan említem), figyelmet szentelve könyvem mindegyik nagyobb egységének. Ugyanezzel a komprehenzivitással Laki Zoltán recenziója ellenben nem vádolható, ami annál is inkább különös, mert egy feltűnő hosszúságú, kisebb könyv méretű recenzióról van szó, vagyis a helyhiány nem akadályozta volna ebben. E feltűnő hiányosságért viszont azzal kárpótol bennünket, hogy szinte kizárólagosan könyvem lényegi magjára, a szolipszizmus metafizikai kérdésére koncentrált.

A recenzió hiányosságai

Mindenekelőtt vizsgáljuk meg azt, *ami nincs benne* e félszáz oldalas recenzióban, vagyis mi az, amire recenziósem *elmulasztott* reflektálni. Ezt azért érdemes kiemelni, mert a könyvemben felvontatott érvek korántsem merülnek ki a szolipszizmus esszenciálisan metafizikai kritikájában, hanem álláspontom alátámasztására felhasználtam a szolipszizmus történeti-filológiai cirkumstanciáit is, s e gondolatmenetek ignorálása kritikusom részéről már önmagában véve is erősen relativizálja érvelésének érvényességét.

Látszik, hogy *a szolipszizmus mint filozófiatörténeti jelenség* messze áll kritikusom érdeklődésétől, ami persze érthető is (magam sem vagyok ezzel másképpen), de ha már egyszer az ember a szolipszizmussal – vagy egy szolipszizmusról szóló könyvvel – foglalkozik, és a szolipszizmus az újkori nyugati filozófia autochton terméke és egyik szimptomatikus eleme, akkor ennek a kérdésnek a mellőzését nem engedheti meg magának. A metafizikai szolipszizmus kapcsán a filozófiai szolipszizmus problematikájának vizsgálata egy lelkiismeretes megközelítés számára elengedhetetlen, hiszen a „szolipszizmus” kifejezést a filozófia dolgozta ki, és a lászlói metafizika végső soron a filozófiából merítette. Ezzel együtt természetesen a filozófiai szolipszizmusnak az a három változata sem kap semmi figyelmet, amelyek megkülönböztetése, illetve egymáshoz való viszonyuk vizsgálata kardinális jelentőségű akkor, amikor „a” filozófiai szolipszizmusra hivatkozunk.²⁵

Kritikusom ugyanígy nem fordít figyelmet arra, amit a tradicionalista iskola és a szolipszizmus kapcsán fogalmaztam meg.²⁶ Márpedig megkerülhetetlen kérdés, hogy a metafizikai szolipszizmus a magyar nyelvterületen kívül miért ismeretlen. A tradicionalista iskola szerzői mind szolipszisták voltak, de nem tudtak róla? Szolipszisták voltak, csak éppen másként nevezték a szolipszizmust? Azért nem tudták magukat szolipszistaként azonosítani, mert tárgyi értelemben nem is hallottak még róla? (Ez egy olyan személyiségnél, mint Seyyed Hossein Nasr, aki az Egyesült Államok egyik vezető filozófusa, úgyszintén nagyon komoly magyarázatot és súlyos indokokat kívánna.) Akik pedig elutasították a szolipszizmust, azok félreértették? Hogyan lehet, hogy miközben a primer tradíció világában állítólag egyetemlegesen jelen van a szolipszizmus, sőt annak lényegét alkotja, a

²⁵ Hozzá kell tennem, hogy kritikusom a tradíció kapcsán éppígy elmulasztja megkülönböztetni az általa feltételezett szolipszizmus különböző változatait, megkülönböztetés nélkül „a” szolipszizmus „generálszószával” öntve le az összes tradíciót, pedig *feltéve, de meg nem engedve*, hogy a taoizmus, a jógácsára és a szúfizmus vagy Heinrich Suso egyaránt szolipszista, igen merész kijelentés volna azt állítani, hogy ezek a szolipszizmusnak ugyanazt a változatát vagy fokozatát képviselik.

²⁶ Kivéve Julius Evolát, akivel külön fogok foglalkozni.

tradicionalista iskola képviselői ebből semmit nem vettek észre? Megértem, hogy kritikusom mindegy „átnézett” e nagyon is súlyos problémahalmaz fölött, és a maga „kincstári” tradicionalista véleményével arra jutott, hogy aki elfelejtette deklarálni magáról, hogy elutasítja a szolipszizmust, az szolipszista, aki pedig deklarálta, hogy nem az, az nem is a valódi szolipszizmust utasította el.²⁷ Ilyen módon a tradicionalista iskola minden szerzője *eo ipso*, vagyis *minden különösebb vizsgálódás nélkül* szolipszista lesz, *akár tud róla, akár nem, akár akarja, akár nem*.

Ezenfelül gyakorlatilag teljesen hiányzik a recenzióból a szuífizmus, a taoizmus és a kereszténység vizsgálata, ami könyvem második nagyfejezetének felét jelenti. Ezzel szemben Laki Zoltán szinte kizárólagosan az indiai forrásokra hivatkozik (ráadásul ezeken belül is egy igencsak szűk spektrumra) – noha India határain kívül is van tradíció és tradicionális metafizika.

Mindezek a hiányosságok azt jelentik, hogy a bő kétszáz oldalas könyvemből körülbelül száz oldal gyakorlatilag reflektálatlan maradt és semmiféle érdemi kritikát nem kapott – amiből viszont az következik, hogy a szolipszizmus ellenében megfogalmazott érveim jó részére kritikusom nem-hogy érdemi, de egyáltalán semmiféle reflexiót nem fogalmazott meg. Ez egy néhány oldalas kritikai recenzióknak nem róható fel, viszont egy félszáz oldalas recenzió esetében már nehezen magyarázható hiányosság.

És végül még valamit ki kell emelnem, amely feltűnő hiányossága a recenzióknak: Laki Zoltán éppen azt a tanulmányát ignorálja László Andrásnak, amelyben ő a legtisztábban és összes fontos következményével együtt fejtette ki a szolipszizmust. A kérdéses tanulmány, vagyis *A sokféle alanyiságról* ugyanis a lászlói szolipszológia tisztázásának legfőbb textuális fundamentuma – talán éppen azért, mert abban László András a tradicionalista iskola egyik szerzőjével, a szolipszizmust explicite elutasító Frithjof Schuonnal szemben fogalmazza meg a maga álláspontját. Tehát e tanulmány teljes mellőzése mellett – miközben jómagam éppen ennek mentén rekonstruáltam a lászlói szolipszizmust – aligha lehet érdemben kezelni a szóban forgó témát.

Ez tehát az, ami *hiányzik* kritikusom művéből.

Nézzük meg, hogy mi az, ami viszont jelen van benne. A feladat nem egyszerű, részint mert kritikusom jószerivel egyetlen, ámbár centrális dologra koncentrált: az indiai tradicionális metafizikák és a szolipszizmus viszonyára; részint pedig mert a recenzió szövegének egyfajta „ömlesztett” jellege van, s ugyanakkor ez a strukturális, vagyis formai jellegű tagolatlanság jól tükrözi az alapjául szolgáló gondolati-tartalmi tagolatlanságot is. E tagolatlanság jócskán megnehezítette a recenzió olvasóinak dolgát, ugyanakkor nagyon is alkalmasnak bizonyult arra, hogy elrejtse a munka komoly hiányosságait és egyoldalúságait – mondhatni komprehenzivitáshiányát –, amelyek egy megfelelő címrendszerrel tagolt szövegben első pillantásra is könnyen felmérhetők lettek volna.²⁸ Viszont mindenképpen a recenzió javára írandó kritikusom *„intellektuális virilitása”*, nevezetesen hogy kifejezetten *tartalmi* kritikát fogalmazott meg, vagyis *érvekkel* igyekezett alátámasztani a maga válaszait, lehetővé téve számomra, hogy én is érvekkel reagáljak azokra.

A következőkben kiemelek a szövegből néhány rövidebb, jól körülhatárolható „blokkot”, és azokra reflektálok, hogy az olvasó világosabban fel tudja mérni álláspontjaink különbözőségét.

A jógácsára (157–161.)

Talán az egyik legjelentősebb „blokk” e hosszú recenzióban a jógácsára kérdése, amelynek értelmezésében valóban különböző nézeteket vallunk, viszont e tekintetben a nézeteink különbözőségének alig vagy egyáltalán nincs köze a szolipszizmus problematikájához, mert az én jógácsára-

²⁷ Ezen az alapon kritikusom akár engem is nevezhetne szolipszistának.

²⁸ Ezzel nem áll szándékomban azt állítani, hogy tisztelt kritikusomat e szándék vezérelte volna.

értelmezésemben is a jógácsára az a metafizikai szemlélet, amely a *legközelebb esik* a szolipszizmus-hoz,²⁹ illetve a *leginkább emlékeztet* rá, és Laki Zoltán véleménye szerint is a jógácsára az a szemlélet, amelyben a szolipszizmus a legtisztábban megragadható. Jógácsára-értelmezésünk különbsége tehát szolipszológiai szempontból gyakorlatilag irreleváns, és e válasz keretei között nem is kívánok foglalkozni vele, részint mert az egy külön kisebb tanulmányt kívánna, részint pedig azért, mert az nem tartozik szorosan a problematikánkhoz.³⁰

Szolipszizmus a tradícióban (137–142.)

Kritikusom két bekezdés erejéig igyekezett viszonylag koncentráltan érvelni amellett, hogy a szolipszizmus jelen van a tradícióban. Azonban már megfogalmazásának módja sem tanúskodik arról, hogy a tradicionális szövegek vonatkozásában különösebben szélesebb választék állt volna rendelkezésére:

Mind Śankarācāryának, [...], mind pedig Abhinavaguptának [...] *vannak olyan kijelentései*, amelyekben „saját” mindent felölelő egyedülvalóságukat László Andrásához hasonlóan egyes szám első személyben fogalmazzák meg. (137. Kiemelés általam.)

Elég szegényes, ha még kritikusom is kénytelen úgy fogalmazni, hogy még az ő életművükben is csak *vannak* – vagyis elő-előfordulnak – ilyen kijelentések, miközben a szolipszizmus a magyar tradicionalista iskolában abszolút központi jelentőségre tett szert. Ha a szolipszizmus helytálló és tradicionális, akkor annak a tradicionális metafizikák *szívé*t kell képeznie, nem pedig csupán elő-előfordulnia. De kritikusom még tovább megy:

Ha mindez még nem lenne elegendő bizonyíték arra, hogy a szolipszisztikus szemlélet nagyon is jelen van a hagyományokban, felhívjuk a figyelmet arra a tényre, hogy a jogácsára vonalán Vasubandhu utalásszerűen, Sthiramati és Ratnakīrti teljesen explicit és félremagyarázhatatlan módon *a szolipszizmus álláspontjára helyezkedett.*” (139–140.)

Érdemes ismét csak odafigyelni a megfogalmazásra: még a jógácsára, vagyis a leginkább szolipszizmusközeli metafizikai tanítás alapítójának életművében is csupán „*utalásszerűen*” jelenik meg a szolipszizmus, míg *végre* az iskola két legszélsőségebb, kifejezetten egyedi képviselője, akik már valóban nagyon közel jártak a szolipszizmushoz, „*teljesen explicit és félremagyarázhatatlan módon a szolipszizmus álláspontjára*” helyezkedtek. Ahhoz képest, hogy a magyar tradicionalista iskolában milyen jelentőségre tett szert a szolipszizmus, kritikusom a tradíció vonatkozásában igencsak sovány eredményre jutott! De hát semmi meglepő nincs ebben, ha felidézzük Horváth Róbert szolipszizmussal kapcsolatos kérdését László Andrásához a vele készített interjúkötetéből:

²⁹ Mint ahogy Rodney Devenish fogalmazott, a Dharmapála által kifejlesztett „csak-elme” („csak-tudat”) tan „végsőlegesen közel került a szolipszizmushoz”. Rodney Devenish: *Principal Yogācāra Texts*, 35.

³⁰ Könyvem befejezése előtt hosszú, több fordulóból álló levélvitát folytattam a jógácsáráról Laki Zoltánnal, de nem gondolom, hogy olvasóimat érdemes lenne terhelnem a jógácsára értelmezésének nagyon is szakfilozófiai kérdéseivel. Jelenleg a jógácsárának kétféle megközelítésmódja létezik, mint ahogy arra az angol Wikipedia „Yogachara” szócikke is utal: „A jógácsárát a nyugati filozófiai tradícióban az idealizmussal, s azon belül is a szubjektív idealizmussal azonosították. Ez a nézet egészen a legutóbbi időkig uralkodó volt, mindaddig, amíg olyan tudósok, mint Kochumuttom, Anacker, Kalupahana, Dunne, Lusthaus, Powers és Wayman meg nem kérdőjelezték. A buddhista tudós, Jay Garfield azonban továbbra is fenntartja a jógácsára és az idealizmus közötti egyenlőséget.” A tisztelt kritikusom és közötttem lévő különbség a jógácsára értelmezésének vonatkozásában *nagyjából* megfelel a jógácsára néhány évtizeddel korábbi és recens tudományos interpretációja közötti különbségnek.

Annak ellenére, hogy – tudomásunk szerint – *Keleten expressis verbis senki sem beszélt szolipszizmusról*, és hogy Nyugaton csak részleges és nem-metafizikai artikulációit ismerjük [vö. filozófiai szolipszizmus], milyen megfontolások és érvek vezették [önt] ahhoz, hogy ezt a fogalmat mint metafizikai kulcs- és célfogalmat használja a tanításaiban?³¹

Vagyis még maga Horváth Róbert is elismeri, hogy Keleten *senki* sem beszélt *expressis verbis* szolipszizmusról, Nyugaton pedig *tradicionális értelemben* egyáltalán fel sem merült (sem explicit, sem implicit módon), hanem csak az újkori filozófiában jelent meg, mindennemű metafizikai háttér nélkül. De még ha feltételezzük is, hogy *azóta* (2007) Horváth Róbert már rábukkant a szolipszizmus explicit nyomaira Keleten – akkor is vajon mennyire tekinthető tradicionális alapidotrinának egy olyan szolipszizmus, amit úgy kell keresni a tradícióban, mint tűt a szénakazalban?

Laki Zoltán azonban az imént elhangzottakkal ellentétben egy másfajta véleményt is megfogalmaz a szolipszizmus előfordulásáról: szerinte még Heinrich Susónak az általam idézett kijelentése is szolipszista.³² Vagyis ő sem menekülhet a szolipszizmus elől. De még ha – feltéve, de meg nem engedve – valóban szolipszisztikus ízü is Heinrich Suso kijelentése, az vajon nem zavarja Laki Zoltán vallástudományi precizitását és tárgyilagosságát, hogy Suso eme állítólagosan szolipszista kijelentését a szolipszizmussal összeférhetetlen kijelentéseinek tömegével lehetne ellensúlyozni, amelyekből kritikusom nyugodtan levonhatná a következtetést, hogy az inkriminált mondat szolipszisztikus értelmezése nem volt helytálló? De egy ilyen vizsgálódásnak a lehetősége még csak fel sem merül benne: láthatólag már azzal is meg van elégedve, ha egy-egy tradicionális személyiség életművéből ki tud *csippenteni* egy-egy szolipszisztikusnak hangzó elszigetelt kijelentést – *a kontextust az életmű egészével egyetemben pedig észébe nem jut megvizsgálni*.³³ Ezzel az erővel már József Attilát is nyugodtan a szolipszisták közé lehet sorolni:

Vasútnál lakom. Erre sok
vonat jön-megy és el-elnézem,
hogy' szállnak fényes ablakok
a lengedező szosz-sötétben.
Igy iramlanak örök éjben
kivilágított nappalok
*s én állok minden fülke-fényben,
én könyöklök és hallgatok.* (Eszmélet)

Mindezen felül azon is érdemes volna elgondolkozni, hogy vajon mit kellene mondaniuk a tradíció képviselőinek ahhoz, hogy *ne* minősüljenek szolipszistának? Igazán kíváncsi lennék arra, hogy Laki Zoltán vagy a többi kritikusom *egyáltalán* és pusztán *elvi alapon* elképzelhetőnek tart-e olyan kijelentéseket, amelyekből félreérthetetlenül kiderül, hogy a kijelentést tévő *nem* szolipszista. Mert bár a tradíció világában még csak hasonló értelmű *terminus technicus* sem létezik, mint a *solipsismus*,³⁴ Laki Zoltán értelmezésében a tradíción belül *tulajdonképpen* mindenki szinte „szolipszizmusra van ítélve”: vagy explicit, vagy implicit módon, de mindenki szolipszista, még akkor is, ha kijelenti, hogy ő nem az, mert ez esetben félreérti a szolipszizmust, és amit valójában elutasít, az nem is az igazi szolipszizmus. Végül is csak azt nem értem, hogy akkor számára miért nem va-

³¹ László András: *Tradíció és metafizika*, 42–43. Kiemelés általam.

³² Nyilván úgy gondolja, hogy *implicit módon*, ha egyszer még Sankarának is csak „vannak” olyan kijelentései, amelyek szolipszisztikusak.

³³ Ez az (anti)filológiai módszer általános gyakorlata a magyar tradicionalista iskolának.

³⁴ Ha ugyanis lenne, akkor helyettesíthető lett volna valamilyen tradicionális kifejezéssel ez a jellegzetesen nyugati filozófiai műszó.

gyok szolipszista jómagam is... Lehet, hogy azért, mert én mégis a *valóságos* szolipszizmust utasítom el?

De nézzük csak meg azokat, akiknek szolipszizmusa félreérthetetlen, és akikkel kapcsolatban a vallástörténeti-vallásfilozófiai irodalomban *ténylegesen* is fölmerült a szolipszizmus lehetősége.³⁵

Mindenekelőtt itt van Ratnakírti, akinek „teljesen explicit és félremagyarázhatatlan” szolipszizmusával Masahiro Inami foglalkozott, méghozzá ama tanulmányában, amelyet specifikusan Ratnakírti „más elmékkel”³⁶ kapcsolatos tanításának szentelt:

Más elmék tagadását [Ratnakírti filozófiájában] egyfajta szolipszizmusként értelmezték (pl. Yuichi Kajiyama). Ratnakírti szerint azonban más elmék tagadása nem jelenti annak igenlését, hogy kizárólagosan az ember saját elméje létezne. Ratnakírtinek, aki *elutasítja, hogy különbséget tegyen az ember saját elméje és más elmék között*, nemcsak más elmék létezését kell tagadnia, hanem az ember saját elméjének létezését is – tekintve, hogy „az ember saját elméje” egyugyanazon distinkció eredménye.³⁷ Amikor e distinkció eltűnik, az ember saját elméje sem maradhat meg tovább. Sőt, ha az „ember sajátjának” vagy az „önmagának” (*self*) az eszméje teret kapna, akkor azzal egyetemben az *átma-váda* is megjelenne a szemléletben.³⁸ Ne feledkezzünk meg itt Dharmakírti szavairól: „Amikor az önmagam létezik, a másik eszméje is megjelenik. Az önmagam és a más megkülönböztetéséből a ragaszkodás (önmagamhoz) és a gyűlölet (a másik iránt) is megjelenik. E kettő kapcsolata pedig minden elképzelhető bűn forrása.”³⁹

Ugyanezt a kérdést vizsgálta koncentráltan Roy W. Perrett úgyszintén a „más elmék” problémájával foglalkozó tanulmányában. Miután részletesen elemzi azt a logikát, amely Dharmakírtit és Ratnakírtit egészen a szolipszizmus határáig vitte, eme végkövetkeztetésre jut:

A buddhista idealisták számára végső soron nincs mód arra, hogy különbséget tegyenek a tudatosság egyik árama és másik árama között, s így más elmék sem léteznek számukra. [...] Azt jelentené mindez, hogy végső soron a buddhista idealizmus szolipszizmusba torkollik? *Ha a „szolipszizmus” alatt azt a nézetet értjük, hogy csupán egyetlen elme létezik, s az sajátom, akkor nem.* Az én elmém és a más elmék között fogalmilag megragadható határ hiánya azt jelenti, hogy végső soron sem a más elmék, sem a saját elmém létezése nem állítható koherens módon. *Így a buddhista idealizmus nem vonja maga után a szolipszizmust.*⁴⁰

És végül is ne feledkezzünk meg arról, amit Thomas E. Wood fogalmazott meg, aki *általában* vizsgálta filozófiai szempontból a jógácsárát, vagyis ama bölceletet, amely kritikusaik szerint – és egyúttal szerintem is – a legszolipszisztikusabb, s aki alaposan, a pró és a kontra érveket figyelembe véve foglalkozott a szóban forgó iskola és a szolipszizmus viszonyával. Íme végkövetkeztetése:

³⁵ Merthogy egy Heinrich Susóval kapcsolatban a szolipszizmus olyannyira nem merült föl, hogy ha valaki ezt a véleményt komolyan képviselné, vallástörténész, vallásfilozófus és filozófus kollégái ugyancsak furcsa szemekkel néznének rá. Hogy az eszmetörténet területén kicsit közelebb kerüljünk a realitásokhoz, hadd hívjam fel kritikussom figyelmét Hector-Neri Castañeda egyik megállapítására, amelyben összeveti a különböző szemléleti módokat, s amelyen lemérheti Heinrich Susó szolipszizmusához való viszonyát: „A szolipszisták nagy általánosságban a világ egészét az egyetlen hozzáférhető *én* [saját énjük] *kizárólagosan tapasztalati tartalmának* tekintik. A deisták a valóság egészét egy mindent átölelő *én* [Isten] tulajdonképpen tartalmává léptetik elő. A panteisták animista deisták. A misztikusok mindenféle dolgot csinálnak; némelyek egy részleges *én* státuszába emelik fel magukat egy mindent átölelő egyen belül.” Hector-Neri Castañeda: *The Phenomeno-Logic of the I*, 277.

³⁶ A magyar tradicionalista iskola terminológiájában: más tudatokkal.

³⁷ Utalás arra, hogy a „saját” és a „más” összefügg: ha nincs „más”, nincs „saját” sem. (Saját megjegyzésem.)

³⁸ Ami buddhista szempontból elfogadhatatlan. (Saját megjegyzésem.)

³⁹ Masahiro Inami: *The problem of other minds in the Buddhist epistemological tradition*, 479. Kiemelés általam. Nem hagyhatom említés nélkül azt a tisztességesnek aligha nevezhető eljárást, hogy – talán bízva abban, hogy olvasója nem olvassa el a hivatkozott tanulmányt – Laki Zoltán is hivatkozik e tanulmányra, de úgy, mint ami *igazolja* Ratnakírti szolipszizmusát. (Laki Zoltán 140.)

⁴⁰ Roy W. Perrett: *Buddhist idealism and the problem of other minds*, 67–68. Kiemelések általam.

Gyakorlatilag elképzelhetetlen, hogy bármilyen buddhista szolipszista legyen. A nem-lélek (anātman) tana a buddhizmus fundamentális tanítása. Egyáltalán nem nyilvánvaló, hogy ez a bölcsélet hogyan lenne összehétközthető a szolipszizmus tanával, amely szerint egyedül én létezem. Valójában buddhista perspektívából a szolipszizmus doktrínája úgy jelenik meg, mint ami az ember saját énjébe vetett hit (ātma-dṛṣṭi) különösen groteszk formáját képviseli.⁴¹

Egyet kell értenem a buddhizmus olyan kutatóival, mint Georg Grimm, Ananda K. Coomaraswamy, Julius Evola – vagy magyar vonatkozásban László András – abban, hogy a buddhizmus a maga *anattá-vádájával* nem áll ellentétben a védánta *ātma-vádájával*, viszont ha van tradíció, amely teljes élességgel elutasítja a szolipszizmust (legyen az filozófiai vagy metafizikai szolipszizmus), az éppen a buddhizmus. Mert ha az *anattá* eszméje nem is tagadása az *ātman* eszméjének (hiszen az *ātman* vizsgálata nem része a *szutta-pitakának*), de a legnyilvánvalóbb tagadása mindenféle *aham*-eszmének – ezek kritikája ugyanis explicit módon jelenik meg a Buddha tanításában:

A buddhizmus nem azt mondja, hogy nem létezik az „Én”, hanem azt, hogy csupán egy dolog bizonyos, mégpedig az, hogy mindaz, ami a *samsārai* létezéshez és személyiséghez tartozik, az nem „Én” karakterű⁴²

– mondja az a Julius Evola, aki még fiatalon, szolipszistaként éppen hogy az „én”-t tekintette az *egyetlen bizonyosságnak*.⁴³ És ha egyszer az egyik tradíció feloldhatatlan ellentmondásban van a szolipszizmussal, a „tradicionális univerzalitás” elve alapján semelyik másik tradíció nem férhet meg vele, mert a szolipszizmus elutasítása nem egy vallási szintű elutasítás, hanem a legmélyebb doktrinális gyökerekhez tartozó elutasítás.⁴⁴

És itt kell visszaaltnom arra a korábbi megjegyzésemre: ahogy Laki Zoltán elmulasztott különbséget tenni a filozófiai szolipszizmus különféle változatai között, éppúgy elmulasztott különbséget tenni a szolipszizmus lászlóiánus és Ratnakírti-féle értelmezése között.

Ratnakírti filozófiájának talán legfontosabb eleme a *ksanabhanga*, vagyis a pillanatnyiség tana. A pillanatnyiség késő buddhista fogalma végső soron a páli buddhizmus *aniccsájára* („állandótlan-ság”) megy vissza. Az állandótlan-ság tana azt jelenti, hogy minden a folyamatos változás állapotában van, mint ahogy az Nyugaton is megjelent: nem lehet kétszer ugyanabba a folyóba lépni. E nézetet a védánta is magáévá tette, eljutva arra a következtetésre, hogy nem tekinthető valóság(os)-nak az, ami a folyamatos átalakulás, *megmásulás*, vagyis az ontológiai önelvesztítés állapotában van. A pillanatnyiség tana azonban továbbítte ugyanezt a gondolatot: az objektumok (*dharmák*) nem egyszerűen a szakadatlan változás állapotában vannak, hanem csupán pillanatnyi létezéssel bírnak, s a valóság látszatát a mozifilm képkockáihoz hasonlóan egymást nagy sebességgel követő mentális – tudattartalmi – felvillanások sorozata alkotja.⁴⁵ Senape McDermott ezért Ratnakírtit az áramlat-filozófusok („flux» philosophers”) közé sorolja.⁴⁶ És itt jutunk el a lényeghez: a pillanatnyiség tanát Ratnakírti – mint jó buddhista – nemcsak az objektumok világára vonatkoztatta, hanem kiterjesztette a megismerő szubjektumra is. McDermott megfogalmazásában: „A végső valóságban a

⁴¹ Thomas E. Wood: *Mind Only*, 93. Kiemelések általam.

⁴² Julius Evola: *A felébredés doktrínája*, 112.

⁴³ A kérdéssel alaposabban foglalkozom az „Összevont válaszok” keretén belül a Julius Evolával foglalkozó részben.

⁴⁴ Ha bármelyik tradíció a fundamentális metafizika szintjén (vagyis nem vallási-mitológiai szinten) esszenciális ellentmondásban állna a másikkal, akkor az egyik tradíció álláspontjának *okvetlenül* heretikusnak kellene lennie. Könyvemben azonban többek között éppen azt demonstráltam, hogy a legkülönbözőbb tradicionális metafizikák egymással lényegi egységben vannak (miközben dogmatikai-mitológiai szinten nagyon is különböznek egymástól).

⁴⁵ Jan Westerhoff: *The Golden Age of Indian Buddhist Philosophy*, 61. A gondolat Indián kívül, egészen pontosan az iszlám világában sem ismeretlen. Lásd Ananda K. Coomaraswamy: *Idő és örökkévalóság*, 94–95.

⁴⁶ A. C. Senape McDermott: *An Eleventh-Century Buddhist Logic of 'Exists'*, 6.

megismerő szubjektum, ennek tudati aktusa és a megismert objektum egybeforr: mindhárom koholmány (*fabrication*), rávetülve arra, ami valójában egy tovább nem osztható röpke most (*szvalaksana*).⁴⁷ Mindez rávilágít arra, hogy Ratnakírti „szolipszizmusából” hiányzik egy nagyon fontos elem: az *ipsum*, vagyis az „én”.⁴⁸ Ez az „én” ugyanis maga is alá van vetve annak a sajátos „szakadozottságnak”, amelynek a többi entitás is. Ratnakírti tehát nemcsak „más elmék” létét tagadja, hanem „visszautasítja egy tartósabban fennálló tudatos szubjektum végső létezését is.”⁴⁹

Mindebből jól látszik, hogy ha Ratnakírti filozófiáját szolipszizmusnak nevezzük és szolipszizmusnak nevezzük a lászlóiánus iskola felfogását is, akkor ugyanaz a név két nagyon is különböző valóságot takar. Abból ugyanis, hogy ennek a szolipszizmusnak nincs egy megragadható alanya, számos dolog következik, így például a hatalomkultusz hiánya és egy teljesen másmilyen praxeológiai felfogás is. Ratnakírti tényleges vagy állítólagos szolipszizmusa tehát a lászlói szolipszizmus legfontosabb elemeinek *tagadását* jelenti, ama bázis pedig, amelyen mindez megvalósul (pillanatnyiság), teljesen idegen a honi szolipszológiai felfogástól. Ratnakírti szolipszizmusa egy alapos vizsgálat során ilyen módon könnyen válhat a lászlói iskola szolipszizmusának kritikájává.

Végül – egyfajta függelékként – mindehhez már csak David Lawrence megállapítását kell hozzatennem Abhinavaguptával és általában a kasmíri saivismus feltételezett szolipszizmusával kapcsolatban:

A saivák megegyeznek abban, hogy az ember önnön tudatosságán kívül sohasem szerezhet tapasztalatot egy másik szubjektumról. Esetükben azonban ebből nem a nyugati értelemben felfogott szolipszizmus következik, hanem egy univerzális tudatosság fogalma: „Még mások megismerési folyamatai sem egyebek, mint az ember saját Valója. A [látszólagosan megjelenő] másság teljes egészében az olyan esetleges járulékoknak (*upādhi*) köszönhető, mint a test és a többi hasonló [járulék]. És ez [az esetleges járulék] sem tekinthető másnak [mint a tudatosság]. Így minden az alany kategóriája alá tartozik. Az alany valójában osztatlan, és egyedül Ő létezik. [...] Ezért attól kezdve, hogy „Bhagavān Sadāśiva tudja”, egészen addig elmenően, hogy „a féreg tudja”, csupán egyetlen alany létezik. Következésképpen minden megismerési folyamat [tartozzék látszólagosan bármennyire is különböző szubjektumokhoz, valójában] ehhez a [z egyetlen] szubjektumhoz tartozik.” (Abhinavagupta: *Īśvara-Pratyabhijñā-Vimarśinī*)⁵⁰

Vagyis még az összes tradicionális gondolkodó közül leginkább szolipszistaként beállított – és ténylegesen is leginkább szolipszisztikus beállítottságú – Ratnakírtiről (és Abhinavaguptáról) is könnyen kiderül, hogy csak egy felületes rátekintésből minősíthető szolipszistának, mert a más elmék (más tudatok) elutasítása bár szükséges, de korántsem elégséges feltétele a szolipszizmusnak.

Immanens transzcendencia és transzcendens immanencia (124–126.)

Laki Zoltán külön foglalkozik a szolipszizmus összefüggésében az immanens transzcendencia gondolatával. Magának az immanens transzcendenciának (és transzcendens immanenciának) a gondolata tradicionális értelemben nemhogy elfogadható, hanem ez valóban a praxisorientált metafizika egyik fundamentális tétele. Ám nézzük meg, hogy mindez hogyan néz ki szolipszológiai értelemben.

Laki Zoltán szerint mind az indiai metafizikák explicit módon szolipszista változatai, mind László András abból indul ki, hogy

⁴⁷ A. C. Senape McDermott: *An Eleventh-Century Buddhist Logic of 'Exists'*, 1.

⁴⁸ Ratnakírti kifejezetten vigyáz arra, nehogy ellentétbe kerüljön az *anātma-váddal*. Lásd Yuichi Kajiyama: *Buddhist Solipsism*, 420.

⁴⁹ A. C. Senape McDermott: *An Eleventh-Century Buddhist Logic of 'Exists'*, 4.

⁵⁰ David Lawrence: *Tantric argument*, 183.

az Abszolútum a lét egyetlen alanya, és mint ilyen egyfelől ő van jelen az emberi alanyiség mélyén, másfelől elsősorban így és itt van jelen: az éntudatban vagy alanyi öntudatban. Az Abszolútumot ezért lehet elérni, vagy akár csak egy lépést is tenni felé: mert jelen van, és lényegileg nem más, mint önmagam. [...] Ez a megvalósítás alapja. (125.)

Eddig tulajdonképpen minden rendben volna – egy kivétellel. A gondolat teljesen helytálló és maximálisan tradicionális – csak éppen László András és a következőes metafizikai szolipszizmus szerint a lét egyetlen Alanya nem egyszerűen „az emberi alanyiség mélyén” van jelen, hanem az egyetlen emberi alanyiség: az *én* alanyiségom mélyén.

Nézzük meg, hogy ebből a többé-kevésbé korrekt megfogalmazásból praxeológiai mi következik:

[Ezt] elsősorban úgy lehet elérni, vagy közeledni felé, ha ezt a jelenlétet és nem-különbözőséget helyezzük előtérbe. Ez a megvalósítás iránya. Egyszerűbben fogalmazva, ahhoz, hogy az Abszolútummá legyek, hogy Vele eggyé váljak, arra kell fókuszálnom, hogy „én Az vagyok” vagy „Az én vagyok”, nem pedig arra, hogy „én nem Az vagyok” vagy „Az nem én vagyok”. Ugyanígy, ahhoz, hogy a személyes identifikációt felszámoljam, arra kell fókuszálnom, hogy „a személy nem én vagyok” vagy „én nem a személy vagyok”, nem pedig arra, hogy „a személy én vagyok” vagy „én a személy vagyok”. (125.)

Hasonlót mondhatunk, mint az imént: alapvetően korrekt. Csupán egyetlen megjegyzést hadd tegyek: az „én Az vagyok”-nak és az „én nem a személy vagyok”-nak legfeljebb szemantikailag ellentéte az, hogy „én nem Az vagyok”, illetve „én a személy vagyok”; ilyen *praxeológiai* módszert ugyanis az ind tradíció még dvaita formájában sem ismer.

Laki Zoltán ugyan elismeri, hogy „ez a megközelítés, az azonosság tételezése, még az advaitin hagyományvonulatokban sem volt kizárólagos” (126.) – de azért nem egészen erről van szó: míg az advaita metafizika alapja az „én Az vagyok” volt (tulajdonképpen ezt fejezi ki az *advaita* szó), addig az advaita praxis – sőt mindenféle spirituális praxis – alapeleme a *néti-néti* módszer. A *néti-néti* módszer nem merül ki a *de*identifikációkban (én sem ez, sem az, sem amaz nem vagyok), hanem szorosan hozzátartoznak a létesült világ különféle elemeiről és vonatkozásairól való aktív leválasztódás aszketikus-*tapasz*ikus-mortifikációs gyakorlatai.⁵¹ A *néti-néti* módszerrel populárisan szembeállított *iti-iti* (ez is, az is, amaz is) voltaképpen nem módszer, hanem a *néti-néti* végeredménye: „Én Brahman vagyok”, illetve *qua átman*/Brahman, ez is, az is, amaz is én vagyok (az *átman* univerzális inkluzivitása).

Sankara így fogalmaz a Vivékacsúdában:

Betegséget meg nem gyógyíthat az „orvosság” szó. A gyógyszert be kell venni. Szabadulás nem remélhető a „Brahman” név kimondásától. Brahman valóságos tapasztalása elengedhetetlen. Hogyan is nyerhetnél szabadulást a „Brahman” név kimondása révén, ha megelőzően el nem választottad tudatodat a látszatvilágtól, ha Brahman nem tapasztaltad? A szó csupán zörejt teremt. Az ellenség kiűzése, a birodalom kincseinek és javainak birtoklása nélkül király nem lehetsz: hiába is állítanád: „király vagyok”.⁵²

De akár azt is mondhatta volna: „Isten vagyok.” Az Istennel való azonosság nem az Istennel való önazonosítás következménye, hanem a minden nem-Istennel való önazonosítás, minden nem-

⁵¹ Hogy ez a spirituális alapelv és módszer mennyire bántja a metafizikai szolipszisták szemét, azt az mutatja, hogy még az említését is kerülik, még olyan helyzetekben is – mint éppen itt –, amikor nagyon is indokolt lenne rá hivatkozni. Ezen a hozzáálláson még egy olyan könyv sem volt képes semmit sem változtatni, mint Ananda K. Coomaraswamy: *Ākīṃcañña* című munkája, amely *össztradicionális* vonatkozásban vizsgálta a spirituális praxisnak ezt az univerzális alapelvét.

⁵² Shankara: *Vivekachudamani*, 16. Kiemelések általam.

Istenhez való kötődés felszámolásának gyümölcse, s ennek központi gyakorlata minden tradicionális spiritualításban az *önmegtagadás*. Nincs olyan spirituális praxis, amely az önállításra fókuszálna és az én-erősítés vonalán haladna (egyre inkább azonosítani magamat Istennel), *akármit is gondolunk filozófiai, sőt még metafizikai értelemben is az énről vagy az éntudatról*. Az „én Az vagyok”-ot aktív elemként beemelni a spirituális praxisba a *néti-néti* elvének alkalmazása nélkül igen veszélyes játék, mert könnyen egy nagyon is illegitim, ha nem egyenesen ördögi önistenítéshez vezethet.⁵³ A szolipszizmus tehát még ha – feltéve, de meg nem engedve – végső soron és principiális szinten összhangban is lenne a tradicionális metafizikával, a tradicionális metafizikából fakadó praxeológiával éppen ellentétes módon működne. S ha nem is szükségképpen módon, de abból, hogy mennyire ellentétes spirituális praxis fakad az egyikből és a másikból, akár arra is következtethetünk, hogy forrásaik, vagyis az alapjukként szolgáló metafizikák is ellentétesek. „Gyümölcseiről ismeritek meg a fát.”⁵⁴

A tradicionalitásból mindeddig azonban még nem csúszunk át az antitradicionalitásba, de kritikussom eddigi megfogalmazásai, „hangsúlyai” már nagyon is alkalmasak arra, hogy szolipszológiai kontextusba helyezve antitradicionális „gellert” kapjanak. S a végkövetkeztetés nem is okoz „csalódást”:

Ez az irányulás alapvetően kétféleképpen valósulhat meg: megragadom vagy felismerem azt, ami bennem az abszolút valóság maradványa [...]: például az alanyi öntudat fényének egyetlenségét, autonómiáját vagy mindent felölelő egységét. [...] Ezt az arculatot nevezhetjük *immanens transzcendenciának*. Másfelől pedig egyre jobban és jobban erősítem, egyre mélyebben és bensőségebben átélem ezt a maradványszerű jelenléte, azonosságomat egyre inkább „befelé”, a tudati fény forrása, lényegi önmagam, az Abszolútum felé mozdítva el. Ezt a kasmíri saivismus és László András intenzifikációnak nevezi, és megfeleltethető *a transzcendens (transzcenzionális) immanencia (immanentifikáció)* elvének. Az *advaitin* hagyomány vonulatok az Abszolútum és az emberi szubjektum nem-kettősségének vagy nem-különbözőségének (*advaita, advaya, abhedha*) eszméjét ebben az értelemben fogták fel. (125–126.)

Most megtudhattuk azt, hogy az „immanens transzcendencia” tradicionális elve metafizikai kontextusban mit jelent: mindenekelőtt „*az alanyi öntudat fényének egyetlenségét*”. Mármost ez aligha vonatkozhat az ember átmikus centrumára, mert az *átman* egyetlenségének kérdése, mint triviális evidencia, soha fel sem merült sem az advaita védántában, sem a kasmíri saivismusban. Nyilván nincs két *átman*. Ez csak az *én személyes alanyi öntudatom* egyetlensége lehet, amely viszont úgyszintén soha nem merült fel sem az advaita védántában, sem a kasmíri saivismusban, mivelhogy triviális *inevidencia* (nyilvánvalótlanság).

Továbbá azt is megtudhatjuk, hogy az, hogy „*egyre mélyebben és bensőségebben átélem ezt a maradványszerű jelenléte, [...] azonosságomat [...] az Abszolútum felé mozdítva el*”, azt jelenti, amit a lászóiánus „*intenzifikáció*”. Csakhogy míg a lászói intenzifikáció a meglévő énség intenzifikációja révén valósul meg, addig a tradicionális intenzifikáció a meglévő énség fokozatos redukciója révén valósul meg – már amennyiben egyáltalán szó lehet ebben az esetben „intenzifikációról”. Hogy a kasmíri saivismusban akár az intenzifikáció lászói változata, akár bármiféle intenzifi-

⁵³ Míg például a szolipszizmus e tekintetben azt az attitűdöt követeli meg az embertől, hogy „mindent én teszek” – a *karma-jóga* központi gyakorlati alapelve az, hogy „semmit sem én teszek”. Ugyanez jelenik meg a buddhizmusban (Maddzshima-nikája 57), a taoizmusban (*wei wu wei*), és még – *mutatis mutandis* – a kereszténységben is, ahol az isteni akaratra való ráhagyatkozás az isteni akaratot az egyetlen aktív és passzív ágensként fogja fel: mindent ő visz végbe, és egyfajta „akaratcsere” révén rajtam keresztül is mindent öneki kell végbevennie.

⁵⁴ Az igazi gyümölcs persze a megvalósítás lenne, de nem volna tisztességes a magyar tradicionalista iskolát ebből a szempontból összevetni a tradicionális spiritualitás egészével.

káció mint lényegi elem megjelenik-e, ennek adatolásával kapcsolatban kritikusom adósom maradt, s ez aligha pusztán figyelmetlenség részéről, mert nekem sem sikerült nyomára bukkannom semmi effélének.

A tradicionális felfogástól egyre inkább eltérő, de még antitradicionálisnak nem nevezhető hangsúlyok így vezetnek el szolipszista kontextusba helyezve szépen lassan olyan doktrinális és praxeológiai nézetekhez, amelyek már bizvást antitradicionálisnak tekinthetők. Vagyis így lesz az immanens transzcendencia és a transzcendens immanencia minden további nélkül helytálló és mélységesen tradicionális elvéből egy tradícióidegen szolipszológiai tétel.

Kettős igazság és *ékadzsiva-váda* (145–149.)

Laki Zoltán ebben a vonatkozásban mindenekelőtt egy különös kijelentést tesz: ha az ember nem a *szádhana* kontextusában nézi,

hanem egyszerűen a közönséges világban, a szokványos egyéni öntudat világában időzik és cselekszik, akkor a szolipszizmus nem érvényes. Ha úgy tetszik, *nem igaz*. Még annak számára sem igaz, aki mondjuk öt perccel korábban belátta. Szinte azt lehetne mondani, hogy ez az egyetlen metafizikai szemlélet, ami olyan szorosan hozzá van kötve a végső nem-kettős valóság közvetlen belátásához, illetve olyan kizárólagosan az öntudat transzformációjára lett „szabva”, hogy [...] nem lehet világi szemmel és világi keretek között értelmezni és fenntartani. (146.)

Magyarázatképpen a buddhista „kettős igazság” tanát említi, amelyben persze önmagában véve szó sincs semmiféle szolipszizmusról, még a kritikusom által említett Dharmakírti esetében sem, még hozzá olyannyira nem, hogy kritikusom által hivatkozott művét (Szantánántarasziddhi) Kitagawa Hidenori e címen publikálta: *A Refutation of Solipsism* (A szolipszizmus cáfolata).⁵⁵

A „kettős igazság” vagy „két igazság” buddhista tanával kapcsolatban tudni kell, hogy bár ennek gyökerei egészen Buddháig nyúlnak vissza, klasszikus formájában a mahájána buddhizmus filozófiájában merült fel. Voltaképpen a tudás két-, vagy esetenként többszintű struktúrájáról van szó, amely egyébként minden tradícióban megjelent az ezotéria és az exotéria formájában, de a mahájána buddhizmusban egy sajátos színezetet kapott, és leginkább a filozófia és teológia skolasztikus megkülönböztetéséhez hasonlítható. Tulajdonképpen azért volt szüksége a mahájána buddhizmusnak a kettős igazság elvének bevezetésére, hogy filozófus képviselői a maguk filozófiai vizsgálódásait viszonylag függetleníthessék saját buddhista hinterlandjuktól. Ilyen módon biztosították maguk számára a buddhista filozófusok a „szabad kutatás” lehetőségét – miközben azért vigyáztak arra, nehogy túlfeszítsék a filozófiájukat a buddhizmussal összekötő köldököksínort. Julius Evola is arról ír, hogy különösen a

felsőbbrendű, metafizikai igazsággal [...] kapcsolatban [...] számos félreértés merült fel, ugyanis gyakran egy spekulatív rendszerrel azonosították [a kettős igazság magasabbik elemét], [ugyanis] a mahāyānában [...] a filozófiai elem került túlsúlyba, mégpedig úgy, hogy [...] a megszabadult és megvilágosodott tudat által birtokolt világszemléletet paradox módon megpróbálták egy filozófiai rendszer alapjává tenni, amely rendszert egyébként némelyek megkíséreltek az abszolút idealizmus nyugati filozófiájához hasonlítani.⁵⁶

⁵⁵ Nem minden jelentőség nélküli, hogy a két legjelentősebb Dharmakírti-monográfia szerzője közül John D. Dunne (*Foundations of Dharmakírti's Philosophy*) még csak nem is említi a „szolipszizmus” szót, Georges B. J. Dreyfus pedig ekképpen ír: „Habár Śākya Chok-den [Dharmakírti tibeti követője] rendszerint minden félelem nélkül foglalkozik a legnehezebb kérdésekkel, álláspontját nem viszi el a szolipszizmusig. Dharmakírti [pedig] elutasítja azt a nézetet, hogy az idealizmus szükségképpen magában foglalná a szolipszizmust, s amellett érvel, hogy más elmék létrejöttére viselkedésükből éppúgy érvényes módon lehet következtetni egy idealista rendszeren belül, mint egy olyan [realista] filozófián belül, amely elfogadja a külső objektumok létét.” (Georges B. J. Dreyfus: *Recognizing Reality*, 556.)

⁵⁶ Julius Evola: *A felébredés doktrínája*, 302.

Akik között persze – mint majd látni fogjuk – ott volt az ifjú Julius Evola is.

Mindenesetre bármilyen formát is öltön magára a kettős igazság *kerettana*, nincs olyan metafizikai alaptanítás, amelyre vonatkozóan joggal állíthatnánk, hogy „*még annak számára sem igaz, aki mondjuk öt perccel korábban belátta*”, legalábbis ha „*a szokványos egyéni öntudat világában időzik és cselekszik*”. Mert még az olyan végső igazságok vonatkozásában sem állítható, hogy „*még annak számára sem igaz, aki mondjuk öt perccel korábban belátta*”, mint mondjuk az, hogy nincs tudatlanság (*avidjá*) és megszabadulás (*mókša*), sőt egyáltalán semmi nincsen, csak az Abszolútum. Mindenesetre, ha a dolog úgy volna, ahogyan kritikusom állítja, akkor szerinte igen kevesen tehetik magukévá legitim módon a szolipszizmust.

De vizsgáljuk meg azt az *ékadzśiva-vádát*, amely Laki Zoltán szerint az „*advaita vedānta [...]* saját szolipszizmus-doktrínája” (147.). Bár kritikusom ugyancsak fukarkodik az érvekkel, amelyekkel e nézetét alá tudná támasztani, de azért nézzük meg, mit mond erről. E doktrínában

a *jīva*, az „élő lény” az átélő szubjektumot, a közvetlenül megragadható alanyi öntudatot jelentette (ennek a szinonimája a *svatva*, a „személy”, amely azonos a László András-i terminológia „saját személyével”. (147.)

Hivatkozásként Sthaneshwar Timalšina már említett könyvét (*Consciousness in Indian Philosophy*) jelöli meg, annak is a harmadik fejezetét („*Eka-jīva. The Doctrine of Solitary Self-awareness*”). Mivel G. J., Both Ferenc és Horváth Róbert is hivatkozott e könyvre és általában az *ékadzśiva-vádára*, érdemes volna kicsit alaposabban foglalkoznunk a kérdéssel – de nem éri meg, mert jómagam sem tudnék többet mondani az *ékadzśiva-váda non-szolipszisztikus* mivoltáról, mint amit Horváth Róbert is kifejtett:

Az *ékadzśiva* tanának értelmében – az *advaita védānta* szerint – a *brahman* (a személyfeletti istenség) az egyetlen, ami él, a *brahman* minden élőlény és az egyetlen átélő. (Horváth Róbert 118a)

Ez ugyanis nem kevesebb, mint annak kijelentése, hogy az *ékadzśivának semmi köze* a szolipszizmushoz, mert nem az „én” – s különösen nem az én „én”-em – egyetlen valóságát mondja ki, hanem Brahmanét, vagyis Istenét. Ugyan az *ékadzśiva* tanának mibenlétét még jócskán lehetne cizellálni,⁵⁷ de lényegileg – és főként a szolipszizmus vonatkozásában – nemigen lehetne ennél többet mondani, s kritikusom eme kijelentése miatt felmentve is érzem magam e feladat alól.

Tat tvam aszi / Az vagy te (152–153.)

Mindenekelőtt nézzük meg, hogy e *mahávákjának* milyen – bízvást szokatlannak mondható – értelmezését nyújtja kritikusom. Felfogása szerint a *tat tvam aszi* kijelentés csakis és kizárólag – első személyben fogalmazva – nekem szól. Egyedül én vagyok *Az*. Mások nem *Az*-ok. Mások azért nem *Az*-ok, vagyis másokra azért nem vonatkoztatható a *tat tvam aszi* kijelentés, mert az

egy absztrakt módon felfogott Abszolútum képzeletbeli összekötése [volna] azokkal a létezőkkel, akiket egyáltalán nem Abszolútumként tapasztalok. (152–153.)

Mások tehát nem *Az*-ok, csak én, s amíg ezt nem tudom, vagyis amíg nem tudom, hogy

⁵⁷ Abban a formájában, ahogyan azt itt Horváth Róbert kifejtette, ez egyszerűen a „standard” *advaita védānta*, amely szerint az egyetlen, ami nem *dzśada* (tehetetlen, élettelen), maga Brahman, és Brahman az, aki mindent étellel tölt meg. Nyilvánvalóan az *ékadzśiva*-tan nem ez, hanem ennek egy sajátos változata, amelyben az Egy Lélek szerepét a *Hiranjagarbha* („aranyembrió”) játssza, amely egyfajta Világlélek. Az *ékadzśiva*-tannak létezik azonban ettől eltérő értelmezése is.

miben vagyok több, mint az emberi egyének egyike, és *hogyan* vagyok több, mint az emberi egyének egyike, addig nincs igazi metafizika, nincs szellemi élet, nincs megvalósítás. (153.)

S majd csak ha elértem önmagam abszolútumként való megvalósítását, akkor lesz jogom kijelenteni (bár meglehet, hogy ekkor is csak öt percig), hogy

valóban, „*te is és ő is Az*” vagytok. De előtte nem. Legalábbis ezt mondja Śankara, és ezt mondják az *upanišadok*.

Nos, ebben a néhány gondolatban előttünk áll teljes életnagyságban a szolipszizmus „állatorvosi (fa)lova”. Először is itt van a mindenkori szolipszista metafizikai hübrisze, hogy „egyedül én és csakis én”: (lászlóiánus terminológiával) egyedül csak én vagyok alanyhordozó – vagy ahogy Laki Zoltán fogalmaz: egyedül csak én vagyok *Az*.⁵⁸ Ezzel kapcsolatban engedtessek meg nekem egy másik, ámbár kevésbé ismert *mahávákját* idéznem, ugyanabból a Cshándógja upanisadból, amelyből a *tat tvam aszi* is származik: *Sarvam khalvidam brahma* – „Ez itt *mind* az Abszolútum.” Más-képpen fogalmazva: Ez itt *mind Az*.

Ha ezt a szolipszista csak önmaga vonatkozásában vethetné fel, illetve a szolipszisták csak önmaguk vonatkozásában vethetnék fel, akkor túl azon, hogy a szolipszisták ezek szerint egymásról sincsenek túl jó véleménnyel (hiszen a szolipszista szerint nemcsak általában a többi ember, de a többi szolipszista sem *Az*, *vagyis egytől egyig megalapozatlanul és jogtalanul szolipszisták*), akkor e *mahávákja* kimondója csak önmaga számára mondhatná ki ezt a mondatot, és nem egy te-nek. De a *mahávákjában* az áll, hogy „*Az vagy te*”, és a Cshándógja upanisad elbeszélése szerint is Uddálaka Áruni a *fiát*, Svétakétut instruálja ekképpen, amikor közli vele: „*Az vagy te*.” És éppen ezért tekinthető e *mahávákja* a szolipszizmus legfőbb cáfolatának,⁵⁹ amelynek alapelve: „Én és csakis én [vagyok *Az*].” Ez Laki Zoltán szolipszizmusának állító oldala, míg a tagadó oldala: „Te nem vagy *Az*.” A *mahávákja* viszont, melyet a *mindenkori* mester mond a *mindenkori* tanítványnak, így szól. „Te *Az* vagy.”⁶⁰

De vizsgáljuk tovább a szolipszizmus szimptomáit e rövid kis szöveg alapján. Laki Zoltán érdekes módon azt állítja, hogy bár rajta kívül, illetve a szolipszistán kívül a többi ember nem *Az*, de mindannyian rögtön *Az*-zá válnak, mihelyt a szolipszistának sikerül elérnie a metafizikai megvalósítást:

Amikor erre [= az Abszolútummal való azonosságomra] ráébredek, belátom azt is, hogy valóban, „*te is és ő is Az*” vagytok. De előtte nem. (153. Kiemelés általam.)

Tehát a többi ember rögtön *Az*-zá válik, mihelyt a szolipszistának sikerül elérnie a megvalósítást. Addig azonban csak reménykedni tudnak, hogy a szolipszista spirituális törekvését siker koronázza, s ők ennek hatására *Az*-zá fognak válni. Nyilván azonban mindez csak a szolipszista szempontjából érvényes, mert különben még nevetségessé tennénk magunkat. Itt megint azt láthatjuk, hogy a szolipszista csak a maga nézőpontjából tud gondolkozni, és más nézőpontnak nem fogadja

⁵⁸ Bár a metafizikai hübrisz még nem a morális értelemben felfogott hübrisz, de megfelelő lélektani kondíciók mellett könnyen elvezethet hozzá.

⁵⁹ Nyilvánvalóan ez az oka annak, hogy az advaita védánta e legalapvetőbb és legismertebb *mahávákjája* László András írott műveiben *elő sem fordul*.

⁶⁰ E *mahávákjából pusztán nyelvi értelemben* nemhogy arra nem lehet következtetni, amit Laki Zoltán megfogalmazott („én és csakis én vagyok *Az*”), hanem sokkal inkább az ellentétére: „*Az vagy te* [de én nem vagyok *Az*].”

el a legitimitását (az ugyanis *absztrakt* lenne)⁶¹ – ami persze szolipszista nézőpontból logikus, egyébként viszont abszurd. Abszurd, mert a tradíció szerint nemcsak „én vagyok Az” (*szóham*), hanem „te [is] Az vagy” (*tat tvam aszi*). És e tekintetben még Laki Zoltán sem kivétel.

De vizsgáljuk tovább ezt az állatorvosi lovat, és nézzük meg, hogy mi is az oka annak, hogy kritikussom arra a furcsa következtetésre jut, miszerint csak majd abszolúciója után tekintheti a többi embert *Az*-nak. Íme az ok:

Egy *absztrakt módon felfogott Abszolútum képzeletbeli összekötése azokkal a létezőkkel, akiket egyáltalán nem Abszolútumként tapasztalok*. (152. Kiemelés általam.)

Ez ugyanis Laki Zoltán szerint illegitim, csupán egy „gondolati játék” (152.).

Tehát nem lehet egy absztrakt módon felfogott Abszolútumot összekötni azokkal a létezőkkel, akiket a szolipszista nem Abszolútumként tapasztal. Vagyis nem lehet kijelenteni azt, amit Coomaraswamy kijelentett, hogy tudniillik

a Személy [Purusa], aki a mi szívünkben lakozik, [...] nem más, mint minden mozgó és mozdulatlan dolog „Én”-je (*átman*).⁶²

mert ez „egy *absztrakt módon felfogott Abszolútum képzeletbeli összekötése azokkal a létezőkkel, akiket egyáltalán nem Abszolútumként tapasztalok*”. Mindenesetre itt rögtön megjelenik két olyan eszme, amelyre érdemes kitérnünk: az *absztrakció* és a *tapasztalás*. Hamarosan komolyabban is tapasztalhatjuk, hogy az empirizmus mennyire szívén fekszik a szolipszistának. Most azonban még maradjunk meg a jelenlegi téma keretei között. Tehát kritikussom szerint ha nem *tapasztalom*, hogy a másik ember *Az*, akkor nem is *Az*. Majd akkor lesz *Az*, ha *Az*-ként tapasztalom – aminek viszont előfeltétele, hogy előbb önmagamat tapasztaljam *Az*-ként. Itt rögtön felsejlik egy kérdés: Mindaddig, amíg nem tapasztalom önmagamat *Az*-ként, vajon milyen joggon vonatkoztathatom magamra a szóban forgó *mahávákj*át, amikor ugyanezen okból, vagyis önmagam abszolútumként való megtapasztalásának a hiányából kifolyólag *másoktól* ugyanezt megtagadom? Ha ugyanis kritikussom nem tapasztalja magát abszolútumként (amely tapasztalat hitelességének megvannak az empirikus kritériumai), hogyan merészezi magát *absztrakt módon* abszolútumnak tekinteni? Ha viszont tapasztalja magát abszolútumként, végre elhárult az akadály, hogy másokat is annak tekintsen, s ilyen módon nyugodtan vonatkoztathatja másokra is az *Az*-t. Ha erre kritikussom azt állítaná, hogy azért vonatkoztatja magára a szolipszizmust, mert ő önmagával kapcsolatban önmaga Abszolútum voltát *valamilyen fokon* azért már tapasztalja, akkor joggal várhatnánk el, hogy e tapasztalat alapján *ugyanilyen fokon* másokról is változtassa meg a véleményét. Ha viszont azt állítaná, hogy tapasztalata ugyan még nincs önnön abszolút mivoltáról, de intuíciója már van róla, akkor úgyszintén elvárjuk, hogy amilyen mértékben intuíciója alapján magának megengedi az *Az*-ságot, olyan mértékben engedje meg másoknak is – *már ha e tekintetben a tradíció egészének tanúbizonysága semmit sem jelent számára*, még Krisztusnak ama kijelentése sem, amit ő maga idéz János evangéliumából: „*Ti [mind] istenek vagytok*.” (Jn 10:34)

Tehát a szolipszista szerint csak az van, amit *tapasztalok*, és más alapja nem is lehet a kijelentéseimnek. Nemcsak Józsi bácsi nincs, ha egyszer már befordult a saroknál és eltűnt a szemem elől, és nemcsak az érkező villamos válik valósággá annak mértékében, ahogyan egyre inkább bekerül a

⁶¹ Már itt is megjelenik a „metafizikai egoizmus”: a szolipszista nem tudja komolyan venni a másik ember nézőpontját, nem tud behelyezkedni a másik ember nézőpontjába.

⁶² Ananda K. Coomaraswamy: *Hinduizmus és buddhizmus*, 18.

látóterembe (előbb csak az eleje válik láthatóvá/létezővé, aztán a közepe, végül az egész villamos), hanem az Abszolútum sincs, legalábbis mindaddig, amíg nem tapasztalom. Ha nem sikerül megtapasztalnom, akkor nem is lesz. Sőt a szolipszista saját máját, veséjét, lépét sem tapasztalja mindaddig, amíg nincsenek vele gondjai, nemhogy a másik ember átmikus centrumát, amely egyébként *par excellence* tapasztalhatatlan (hiszen egybeesve mindenki más átmikus centrumával, minden tapasztalás végső alanyi gyökere) – tehát a *nem*-tapasztalás felvetése vele kapcsolatban *teljességgel értelmetlen és irreleváns*. És mi a helyzet a heteron – László András szerint – legveszélyesebb formájával, a *tapasztalhatatlan* heteronnal? Az sincs mindaddig, amíg nem tapasztalom? Ha jól emlékszem, az úgy is kökemény hatást fejt ki, hogy nem tapasztalom. Hogy aztán ezen a vaskosan empirikus alapon hogy lehet *metafizikát* „űzni”, az egy olyan kérdés, amelyre nem nekem kell megadnom a választ. És hát meg kell mondanom: *Laki Zoltán egészen magas szinten űzi a metafizikát* (és ezt minden ironia nélkül mondom), csupa-csupa olyan dolgokról írva, csupa-csupa olyan személyekre és olyan nézetekre hivatkozva, amelyekről soha semmi tapasztalata – értsd közvetlen tapasztalata – nem volt, vagy ha volt is, amikor írt róluk, akkor éppen nem volt. Laki Zoltán általa soha nem *tapasztalt*, csak absztrakt módon tételezett szerzők könyveit adja ki, sőt éppen egy általa soha nem *tapasztalt* szerzővel vitázik: rólam is csak *absztrakt módon*, következtetés útján tud, mert olvasta leveleimet (amelyekből *absztrakt módon* – bár alighanem helyesen – arra következtetett, hogy létezem),⁶³ olvasta könyveimet vagy közös barátainktól hallott rólam, akiknek már volt szerencsájük *tapasztalni* engem. Igaz, a közvetett tapasztalat éppúgy nem valódi tapasztalat, mint a múltbeli tapasztalat, amely csupán egy emlékkép, s nem *in actu* és *in situ* tapasztalás.

Sajnos, akárhogy is nézzük, de a metafizika lényege az *absztrakció* (még abban az esetben is, ha a háttérben tapasztalat és megéltség van, mint mondjuk Eckhart mesternél),⁶⁴ és hogy hogyan néz ki ez az absztrakció, ahhoz elegendő elolvasni mondjuk René Guénonnak *A lény sokféle állapotának metafizikája* című könyvét, amelyben a szerző szinte tobzódik a tapasztalatlan és gyakran tapasztalhatatlan metafizikai absztrakcióban. De ha mindez nem lenne elég, akkor ott vannak Coomaraswamy kiváló tanulmányai a hindu és buddhista metafizika legkülönbözőbb aspektusairól, amelyekkel kapcsolatban 70. születésnapján elmondott beszédében úgy nyilatkozott a kiváló tradicionalista szerző, hogy haza szeretne térni Indiába, hogy *végre* tapasztalatot is szerezzen róluk. Addig ugyanis az efféle tapasztalatoknak híján volt. Mivel azonban nem volt szolipszista, ez nem akadályozta meg abban, hogy olyan dolgokról is írjon, amelyekről nem volt közvetlen tapasztalata, „csupán” absztrakt igazságként ismerte fel azokat.

Sajnos vagy szerencsére, de metafizikát „űzni” empirista alapon és „antiabsztrakcionista” attitűddel nemcsak hogy nem lehet, de az egyenesen fából vaskarika. Ezért a szolipszizmus éppen a maga empirizmusa miatt *kizárja* a metafizikát, és *vice versa*.

Van azonban egy terület, ahol a szolipszista – minden antiabsztrakcionizmusa ellenére – nagyon is absztrakt és a legkevésbé sem empirikus, s ez maga a *szolipszizmus*. A szolipszista konkrét létátéléséből – az egyetlen bizonyosságból, amit a szolipszista megenged – tehát éppen maga a szolipszizmus hiányzik: önmagának mint a lét egyetlen – mindenható, mindentudó, mindenütt jelenvaló és mindent megtevő – urának a tapasztalati átélése. *Ha van absztrakt és tapasztalatlan nézet, akkor az maga a szolipszisztikus szituáció*. Íme egy olyan ellentmondás, amely nem a szolipszizmus perifériáját vagy cirkumstanciáit érinti, hanem annak egyenesen a szívét járja át.

⁶³ Legalábbis a létezés ama fokán, mint kritikusaim.

⁶⁴ Hiszen azt a *tapasztalás fölötti* tapasztalatot nem lehet áthozni ebbe a világba, s ha az ember ki akarja fejezni, kénytelen vagy absztrakt lenni (mint a szűfizmuson belül Ibn ‘Arabí), vagy költői-metaforikus (mint a szűfizmuson belül Rúmi).

Azonban még mindig nem értünk a végére állatorvosi lovunk vizsgálatának, merthogy kritikusom kijelentéseinek – s ezzel együtt a szolipszizmusnak – van egy fölöttébb érdekes praxeológiai vonzata is: Laki Zoltán szerint ugyanis amíg nem tudom, hogy „miben” és „hogyan” vagyok több, mint a többi ember, addig „**nincs szellemi élet, nincs megvalósítás**”. Tehát a megvalósítás, sőt a spirituális úton való előrehaladás elő- és alapfeltétele, hogy tudom magamról: én összehasonlíthatatlanul különb vagyok, mint az összes többi ember, mert rendelkezem valamivel, valamiféle metafizikai többlettel, amivel ők nem. Hogy ezt melyik tradicionális szövegből merítette kritikusom, azzal persze adós marad, amin nincs mit csodálkozni, tekintve hogy e tanítás hiányzik a tradícióból, amelyben a szellemi élet alapjává emlékezetem szerint sokkal inkább e kijelentés *ellentétét* szokás tenni, s nemcsak annál a Keresztes Szent Jánosnál,⁶⁵ akinek egyik könyvét kritikusom kiadója is publikálta, hanem a tradíció egészében.⁶⁶

A tradíció egésze tehát homlokegyenest ellentétes hozzáállást követel meg az embertől, mint a szolipszizmus.

A *tat tvam aszi* kapcsán azonban még mindig van valami, amiről szólnunk kell, s ezzel le is zárhatjuk elemzésünket. Laki Zoltán a következőképpen fogalmaz:

Amíg ezt nem tudom [= hogy miben vagyok több, mint az emberi egyének egyike, és *hogyan* vagyok több, mint az emberi egyének egyike], addig nincs igazi metafizika, nincs szellemi élet, nincs megvalósítás. Amikor erre ráébredek, belátom azt is, hogy valóban, „te is és ő is Az” vagytok. De előtte nem. *Legalábbis ezt mondja Śaṅkara, és ezt mondják az upanišadok.* [Kiemelés általam]

Nézzük meg, hogy valójában mit is mondanak az upanišadok, és mit mond Sankara, méghozzá *kritikusom idézésében*.

Kausítaki upanišad:

Ne a [kimondott] szó, hanem a beszélő alany megismerésére törekedjen. [...] Ő a világok őre, a világok parancsolója, a világok Ura. „Ez én magam [vagyok]” – így ismerje fel. (152.)

Sankara:

[A Brahmannal kapcsolatos] összes *upanišadi* kijelentés – „ez [és az] a Brahman” – arra mutat rá, hogy [ezt a Brahmant] immanens módon, saját magunkként [...] kell felismerni, mint ami „én vagyok” (*aham iti*), nem pedig külső valóságként, [...] a hanghoz és egyéb [érzéktárgyakhoz] hasonlóan. (152.)

Mindkét mondatot kritikusom szövegezésében idézem, méghozzá abból a szakaszból, amelyben az inkriminált *mahávákjával* foglalkozik. Nézzük meg, hol van ezekben a szövegekben szó arról, hogy „**nincs igazi metafizika, nincs szellemi élet, nincs megvalósítás**” mindaddig, amíg rá nem ébredek arra, hogy „**miben vagyok több, mint az emberi egyének egyike**”, s hogy szigorúan csak azt követően láthatom be azt, hogy „**te is és ő is Az**» vagytok”, miután önmagamnak a többi emberhez viszonyított e lényegi többletét beláttam. A válasz nemes egyszerűséggel: *sehol*. Sem az upanišadok, sem Sankara *még csak nem is érinti* azt a jellegzetes szolipszisztikus kritériumot, hogy az ember *csak azt követően* tekintheti *Az*-nak a másik embert, hogy elérte a megvalósítást, és addig

⁶⁵ „Először is igyekezzék tetteivel saját megvettetését előmozdítani s óhajtja hogy mások ugyanazt tegyék vele szemben. Ez szolgáljon orvosságul a test kívánsága ellen. Másodszor: igyekezzék saját kárára beszélni s kívánja, hogy mások is így tegyenek, ha róla van szó. Ez a szemek kívánságának ellenszere. Igyekezzék megvetőleg gondolkodni önmagáról s óhajtja, hogy mások is ugyanezt tegyék vele. Ez öli meg az élet kevésységét.” *Keresztes Szent János Művei* I. 111. (A Kármelhegy útja 1:13)

⁶⁶ Az egész kérdéskörrel kapcsolatban lásd Ananda K. Coomaraswamy: *Ākimcañña*.

nem. És ez rávilágít egy nagyon súlyos problémára: a szolipszisták saját kényük-kedvük szerint szabják át a tradíciót. Jól látható ez már László András esetében is, aki szanszkrit kifejezéseinek és neologizmusainak használatával sokakban keltette azt a benyomást, mintha tanítását az indiai tradicionális szövegekből merítené – miközben gyakran azokkal épp ellentétes értelmet tulajdonít nekik.⁶⁷ A dolog persze érthető: a szolipszistának igen nehéz, ha nem egyenesen lehetetlen „kivárázsolnia” a tradícióból a maga tanítását, viszont mivel tradicionalista, kénytelen hivatkozni bizonyos tradicionális szövegekre. Ekkor kényszerül arra, hogy olyan légből kapott hivatkozásokat produkáljon, mint kritikusom, vagyis nemlétező tradicionális tanításokra hivatkozzon. Bevallom, hogy ezt különösen Laki Zoltán esetében fájjalom, aki egyébként kiemelkedően jól ismeri a tradíciót, különösen is annak egyes indiai változatait – de úgy látszik, hogy a szolipszizmus tradicionális igazolási kényszere felülírta egyébként meglévő orientalisztikai precizitását.

A teljesség kedvéért nézzük meg, hogy hogyan értelmezi a tradicionalista iskola a *tat tvam aszít*, azon belül is az a szerző, aki René Guénon mellett a legalaposabb ismerője volt a védántának: Ananda K. Coomaraswamy.

Előbb azonban ismételjük meg Laki Zoltán kijelentését, aki a *tat tvam aszival* kapcsolatos gondolataimat kritizálva megjegyzi: „Mintha az egész egy gondolati játék lenne. Egy absztrakt módon felfogott Abszolútum képzeletbeli összekötése azokkal a létezőkkel, akiket egyáltalán nem Abszolútumként tapasztalok.” Ugyanis a szolipszizmus szerint nem lehet „képzeletben” összekötni az Abszolútumot a lényekkel, egyedül csak – első személyben fogalmazva – velem. Coomaraswamy éppen a *tat tvam aszi* értelmezése során fogalmazza meg:

Az *átman* oszthatatlan, de látszólag megosztott, és hordozói eltérő formáinak megfelelően változatos identifikációkat vehet fel. [...] Ebben az értelemben mondható el, hogy [az *átman*] „egy önmagában, de sok gyermekeiben”. (98.) „Képzeliük el, hogy a „mező” a világ egészét magában foglaló tér vagy terület, a Néző – az Univerzális Ember – trónusa pedig e tér közepén emelkedik, s így saszeme mindenkor felöleli a mező teljességét (egy bizonyos esemény megtörténte előtt éppúgy, mint azt követően), és pedig oly módon, hogy az ő szempontjából minden esemény egyidejűleg megy végbe. Létünk tudatosságát mezőbeli pozíciójából – ahol a játékok zajlanak – át kell helyezniük abba a toronyszerű épületbe, amelyben a Néző – akitől az egész világ függ – mozdulatlanul foglal helyet. Gondoljuk el, hogy pillantásának egyenes vonalai, amelyekkel a Néző minden egyes szereplőhöz kapcsolódik – és amelyek mentén minden egyes szereplő felfelé (befeleg) nézhet a Nézőre,⁶⁸ ha megfigyelési erői elég erősek –, egyfajta erővonalaknak tekinthetők, vagy olyan fonalaknak, amelyekkel a bábmeszter saját kedve szerint mozgatja a bábukat (ebben az esetben ő képviseli a közönség egészét). Minden egyes szereplő (bábu) meg van győződve saját önálló egzisztenciájáról, és egynek tekinti magát a közül a sok bábu közül, amelyeket saját közvetlen környezetében lát, és amelyeket nevük, megjelenésük és viselkedésük alapján különböztet meg. A Néző nem úgy látja és nem is láthatja úgy a szereplőket, ahogy ők önmagukat tökéletlenül látják, hanem létüket a maguk valóságában látja – azaz nemcsak mint egy lokális pozíciója szerint tényleges valamit, hanem úgy, mint ami vizuális erővonala mentén – amellyel a bábu hozzá kapcsolódik – minden egyes ponton egyidejűleg van jelen.”⁶⁹

Vagyis az egyetlen Centrumot nemcsak össze lehet, hanem egyenesen *össze kell kötni* – mégpedig „absztrakt módon” és „képzeletbelileg” – mindenkivel, mert hiszen a Centrum a periféria minden egyes pontjával – mindenkivel, minden *dzsívával* – ugyanolyan kapcsolatban van, és egyetlen kitüntetett „én” sincs a többi között, miközben (hogy G. J. triviális szolipszizmusmegközelítésére

⁶⁷ Klasszikus esete ennek az *átmapádák* tana, vagy specifikusan a *turíja*, de akár az *aszmitát* is említhetnénk, amely teljesen más értelmet hordoz az indiai szövegekben, mint László Andrásnál.

⁶⁸ Laki Zoltán szerint ezt tagadnám én. Kritikusom efféle kijelentéseire a későbbiek folyamán részletesebben is kitérek.

⁶⁹ Ananda K. Coomaraswamy: A védānta és a nyugati hagyomány, 100–101. Kiemelések általam.

utaljak)⁷⁰ önmaga szempontjából kivétel nélkül mindegyik kitüntetett jelentőségű. S mindezt azért mondhatja Coomaraswamy, mert ő Laki Zoltántól eltérően nem szolipszista módon értelmezi – vagyis nem félreértelmezi – e *mahávákj*át. Mert mint ahogy a mahájána egyik legfontosabb szent-irata megfogalmazza, Julius Evola idézésében:

A Tathágata „ez”-e (*tathatá*) minden dolog, jelenség vagy állapot (*dharma*) „ez”-e; és minden dolog, jelenség vagy állapot „ez”-e a Tathágata „ez”-e; és minden dolog, jelenség vagy állapot „ez”-e, valamint a Tathágata „ez”-e pontosan a Tathágata „ez”-e... Tathágata „ez”-e, és minden dolog, jelenség vagy állapot „ez”-e – pontosan az egyetlen „ez”, dualitás nélkül, kettősség nélkül való, diád-mentes „ez”. (Pradznyápáramitá 16:98).⁷¹

Hozzá kell tennem, hogy *a tradicionális metafizika megközelítéséből az absztrakt igazságok mindig is biztosabb talajon álltak és megbízhatóbbak voltak, mint az empirikus igazságok, amelyek tulajdonképpen mindig bizonytalanok* (és ezzel kapcsolatban elegendő csak a világ illuzórikus voltának tradicionális tanításaira gondolni). A tradicionális tanításokban az empiriának tulajdonképpen nincs is axiológiai karaktere. Az empiria csak a szolipszista fenomenológiában vált központi jelentőségűvé. Ami a tradicionális metafizika világában *prima facie* tapasztalásnak tűnik, az voltaképpen transzempirikus és transzabsztrakt: egy olyan egybeesés (*szamádhi*), amely túl van megismerő, megismerés és megismert empirikus megismerést jellemző hármasságán.

Az autoteizmus (165–166.)

Kritikusom kifogásolja autoteizmusértelmezésemet is:

Buji Ferenc szerint ez az elv [az autoteizmus elve] voltaképpen *nem* is azt mondja ki, amit kimond, vagyis hogy az átélő szubjektum, akit önmagunkként tapasztalunk, azonos Istennel, az Úrral, hanem valamilyen módon meg kell próbálnunk úgy megközelíteni és felfogni, hogy egy pillanatra sem felejtjük el a Buji Ferenc-féle filozófia központi dogmáját, miszerint „Istennek szükségképpen külön, tőlem független tudatisággal – tudati centrummal – kell rendelkeznie”. De ez a kettő együtt nem megy. Az *auton* azt jelenti, hogy önmagam, azaz én mint tudatos és átélő alany, a *theos* azt jelenti, hogy Isten mint tökéletesen tudatos és mindent teremtő-átélő abszolút alany. Az *auto-theos* összetétel pedig azt jelenti, hogy ez a két alany egyetlen alany, azaz én vagyok Isten maga. (165.)

Nézzük meg kicsit alaposabban a kérdést, és próbáljuk „névértékben”, mindenféle külön specifikáció és megszorítás nélkül értelmezni, mi is az autoteizmus – vagyis úgy, ahogyan Laki Zoltán indítványozza. *Auto-theos* – vagyis önmagam-Isten: én Isten vagyok, vagy akár egyenesen „én vagyok az Isten”. Sőt, ha egyszer „én Isten vagyok”, *akkor* „én vagyok az Isten”. De kritikusom a maga vonatkozásában is megfogalmazhatná ugyanezt: „Én – Laki Zoltán – vagyok az Isten.” Jól tudjuk, hogy éppen az ilyen jellegű megfogalmazások azok, amelyek élénk ellenkezést keltettek kritikusaimban (vö. „László András az Isten”). S méltán. Rögtön azt látjuk tehát, hogy mégsem lehet olyan magától értetődő módon azt mondani, hogy az autoteizmus azt jelenti, amit a szavak pusztán szemantikailag jelentenek, hogy tudniillik „én Isten vagyok” / „én vagyok az Isten”. Vagyis mégsem kerülhetjük meg azt, hogy *gondolkozzunk* azon, hogy mit is értsünk „autoteizmus” alatt, s ne elégedjünk meg azzal, hogy – mint kritikusom teszi – *puszta szemantikai jelentése alapján* értelmezzük.

⁷⁰ „A jelenlét közvetlenségéből kell kiindulni, amit nem találhatunk meg máshol, egyedül önmagunkban.” (G. J. 245a)

⁷¹ Julius Evola: *A felébredés doktrínája*, 305. Vö. René Guénon: „Az emberi lény életközpontjában Brahma trónol, s ez kivétel nélkül minden emberi lényre vonatkozik, nemcsak arra, aki ténylegesen »egyesült« vagy »megszabadult«.” (René Guénon: *Az ember sorsa a Védánta szerint*, 39. Kiemelés általam.)

De tulajdonképpen Laki Zoltán is gyorsan belátja, hogy az autoteizmus kérdésének „lendületből” való megközelítése könnyen félreértésekhez vezethet:

Természetesen figyelembe kell venni azt, amit László András mondott [...]: »Noha a személyben állandóan az Alany nyilatkozik meg, és a kettő között nincs is távolság, a személy és az Alany között van az egész kozmosz, a létezők teljessége, ami közülük ékelődve elválasztja őket egymástól.« (166.)

Aztán kritikusom mégis visszatér első lendületéhez:

„Mindenesetre az autoteizmus autoteizmus.” (166.)

Na most aztán melyik Laki Zoltánnak higgyünk?

Vizsgáljuk meg a dolgot még egyszer. Bár Laki Zoltán (nagyon helyesen) autoteista,⁷² aligha lehet elmondani rá mindazokat, amelyeket Istenre el lehet mondani: *Omnipotentia?* *Omniscientia?* *Omnipraesentia?* *Omniagentia?* Tartok tőle, hogy ezen isteni kvalitások egyike sem igaz Laki Zoltánra. Tartok tőle, hogy nemhogy az omnipotencia, de még egy tehén tejének mágikus úton való elapasztása vagy az elapadt tej úgyszintén mágikus úton való újramegindítása is kívül esik kritikusom – és alighanem a legtöbb autoteista – „hatalmi lehetőségein”, ideértve még a *Theurgikus Mágia* oldal „A Mágus”-át is, pedig a paraszti mágiának ez egy meglehetősen hétköznapi eleme volt még a múlt század első felében is, mint ahogy azt tulajdon nagyszüleimtől tudom. És töredelmesen bevallom, hogy e *sziddhivel* jómagam sem büszkélkedhetem. Továbbá nem az autoteista – hallgasson bár Laki Zoltán vagy Buji Ferenc névre – fogja meghallani és meghallgatni a világ minden tájáról Isten felé szálló imákat és könyörgéseket, s nem ő fog beavatkozni ott, ahol a gondviselésnek be kell avatkoznia. Tehát az autoteizmust nem lehet „kilóra mérni”, mint ahogy azt kritikusom szeretné, hanem azt bizony patikamérlegen kell méricskélteni, ha tényleges jelentésével tisztába akarunk jönni, és nem akarunk nagy butaságokat mondani. Ráadásul nemcsak arról van szó, hogy „én Isten vagyok”, hanem – a már említett *mahávákja* alapján – „ez itt minden Isten”, hiszen alaptétele a metafizikának, hogy Istenen kívül nincs semmi. Tehát nemcsak az alanyi centrum azonos Istennel, hanem a test legkülső részeiig bezárólag minden, sőt még a ruha is, ami fedi a testet, vagy történetesen a mellettem lévő fotelben szunyókáló cirmos: Macsu Pisu.

Most, hogy láttuk, hogy az autoteizmus kérdése nem intézhető el azzal, hogy „én Isten vagyok, és *punctum*”, vizsgáljuk meg, hogy mi is a jelentősége mindennek a *szolipszizmus* szempontjából. Nézzük meg, *mit is mond nekünk az autoteizmus a szolipszizmusról*. Bármilyen szinten is igaz az autoteizmus, és bárhogyan is értelmezzük,⁷³ ha egyszer *van* Isten,⁷⁴ és az nem korlátozódik sem az autoteista Laki Zoltán, sem az úgyszintén autoteista Buji Ferenc aktuális (ön)tudatosságára, akkor

⁷² Bár meglehet, hogy kritikusom nem kér az én autoteizmusomból.

⁷³ Jómagam szívesen azonosítom az autoteizmust azzal, hogy lényem alanyi gyökerei Istenbe nyúlnak, illetve hogy potenciálisan vagy inkább latenciálisan vagyok Isten – noha nem gondolom azt, hogy e definíció minden szempontból kifogástalan és kielégítő lenne.

⁷⁴ Persze e feltételezés ellen az igazi metafizikai szolipszista mindig is berzenkedik, ami jól látszik Szmorad Csaba megállapításából, aki egyrészt tisztában van azzal, milyen álláspontot kell elfoglalnia a tradicionális metafizika alapján, másrészt milyen álláspontot a szolipszizmus alapján: „A nem-tapasztalt Isten realizálásának tételezése [ez a tradicionális álláspont] mellett döntő jelentőségű annak hangsúlyozása is, hogy egy nem-realizált Isten meglétéről beszélni valójában egy extra-szolipszisztikus melléfogás [ez a szolipszista álláspont].” (Szmorad Csaba: A mágikus szolipszizmus néhány konzekvenciája, 25.) Ilyen „duplafenekű” nézetet persze csak a „keresztény szolipszista” (*contradictio in adiecto*) enged meg magának, eufemisztikusan „misztérium”-nak tekintve a nyers ellentmondást (teizmus *versus* szolipszizmus), míg a „szolipszista szolipszista” csakis a második, vagyis a szolipszista állásponthoz tartja magát.

léteznie kell egy olyan isteni tudati Centrumnak,⁷⁵ amely független ezektől, de amelyek korántsem függetlenek Ettől. Vagyis – vallási terminológiát használva – lennie kell Valakinek, aki mindenható, mindentudó, mindenütt jelenvaló és mindent megtevő; aki ténylegesen is Istenként és Úrként funkcionál. Mivel azonban ez nem Laki Zoltán, ez egy másik tudati centrum lesz. És ez a másik tudati centrum Isten. Ha ezt a szolipszista nem látja, akkor ez csak azért van, mert az *absztrakt* metafizikai igazság (*auton = theosz*) ezúttal kivételesen elhomályosította empirizmusát. Laki Zoltán és Isten tudatisága vagy csak azon az áron lenne azonosítható, hogy Isten elveszítené mindazt, ami őt valóban Istenné teszi és „lakizálódna”, vagy csak azon az áron, hogy kritikusom megszabadulna minden korlátozottságától és „deuszizálódna”⁷⁶ – vagyis „átvenné” Isten szerepét a világban.

Nos, ennek az autoteizmus fogalmában rejlő nagyon is megkerülhetetlen distinkciónak – mely magában foglalja az *in abstracto* autoteizmus talaján megvalósuló *in actu* heteroteizmust⁷⁷ – éppen szolipszológiai szempontból van meg a jelentősége: ha ugyanis Istennek az enyémtől külön funkcionáló tudati centruma van, akkor nem lehetek szolipszista, mert ha a másik ember *quasi* az enyémmel egyenrangú tudati alanyisága akadály a szolipszizmusnak, akkor Isten tudati alanyisága eminens módon akadály ugyanennek. Ilyen módon van benne az „autoteizmus” mélységesen helytálló eszméjében a szolipszizmus tagadása. *Tehát nemhogy a heteroteizmus, de még az autoteizmus is összeférhetetlen a szolipszizmussal.* Miért? Azért, mert a teizmus minden formája összeférhetetlen a szolipszizmussal. S ezért kell tagadnia a *következetes* szolipszistának Istent. És tagadja is.

Bár csábító lenne kitérni a szolipszizmus istentagadásának kérdésére, de ezúttal ezt mellőznünk kell, mert kritikusom csupán érintette ezt a kérdést – talán azért, mert arra még ő sem vállalkozott, hogy Brahman tagadását megpróbálja elővarázsolni az upanisadokból.

Egoizmus és önistenítés (134–135.)

Természetesen sosem állítottam, hogy László András istenítette vagy istenítettette volna magát. Ha ennek elutasítását kritikusom több ezerszer hallotta tőle, akkor jómagam több tízezerszer. De végül is ez nem a számokon múlik, nem annak explicit tagadásán vagy állításán, hogy „László András az Isten” – hanem *a szolipszizmus belső logikáján*, amelyet ha szigorúan követünk, ehhez jutunk el (a saját személy egyetlensége → az „én” egyetlensége → az én „én”-em mint az egyetlen alanyhordozó). Ha László András ehhez nem jutott el, akkor ez csupán azért volt, mert nem merte levonni ezt a végső következtetést – éspedig pontosan azért, hogy ne kockáztassa annak az abszurditásnak a képviselését, amely Schopenhauertől kezdve a szolipszizmus kritikájának lényegét alkotta.

Kritikusom szerint azon az alapon, hogy én László Andrást – vagy bármely szolipszistát – önistenítéssel vádolom (noha, mint említettem, ez nem állja meg a helyét), *„az átma-vāda összes autentikus tradicionális formáját következetlenséggel és burkolt egoizmussal kell vádolnunk”*. (134. Lásd még gyakorlatilag ugyanezt a gondolatot: 149–151.)

Nem értem: mitől jelentene a fenti értelemben vett burkolt önistenítést annak felismerése, hogy az ember – és minden ember – lényegi magja, legbelső önvalója maga Brahman? Hiszen az *átman*ban – ellentétben az *aham*mal – semmi individuális és partikuláris nincsen, nem sajátíthatja ki egyetlen én sem, hanem az *átman*: Brahman. Kritikusom nem látja, hogy a tradicionális autote-

⁷⁵ Nem feledkezve meg a középkori *dictum*ról, hogy Isten olyan végtelen kör, amelynek középpontja mindenütt jelen van, kerülete sehol sincs.

⁷⁶ Vagyis nemcsak egyszerűen divinizálódna („istenivé válna”).

⁷⁷ Amelynek egyik jele, hogy az ember például imájával Istenhez fordul vagy *leborul* előtte – mint ahogyan Laki Zoltán is odafordul más emberekhez ilyen és olyan kérésével, sőt időnként talán még meg is hajlik – ha csak úgy japánosan is (*odzsigi*) – más emberek előtt, mert empirikusan két külön tudati centrumot alkotnak (noha végső alanyi gyökérükben azonosak). *Vagyis pontosan ugyanaz a „felállás”, mint Laki Zoltán és Isten viszonylatában.*

izmus (minden lény végső gyökerében Isten) és az egyetlen szolipszista én(-önmagam) autoteiz-musa (egyedül saját személy-én-önmagam vagyok Isten) között szakadéknyi a távolság? És ez a két-tő különbségének még csak a gyökere, amelyből a különbségek *egész ágrendszere* bontakozik ki. Vagyis Laki Zoltán ezúttal sem látja világosan, mi a különbség a szolipszizmus és a tradicionális metafizika között.

Empirizmus (142–143.)

Mintha nem jutottak volna el kritikusomhoz a szolipszizmusra mint szélsőséges empirizmusra vonatkozó gondolataim. Úgy tűnik, kissé összekeveri a tapasztalásnak a spirituális úton játszott szerepét a tapasztalásnak (amit természetesen eszembe sem jutna kritizálni) azzal a szerepével, amit a szolipszizmus bölcséleti argumentációjában játszik, és amely szerint csak az van, amit – többé-kevésbé aktuálisan – tapasztalok. Mivel ez utóbbi ellenében nem hangzott el érv, csak annyi, hogy az efféle gondolatok „a szolipszizmus kapcsán legalábbis másodlagosak” (láthattuk, annyira „másodlagosak”, hogy az univerzális tradicionális tanítások felülírásához vezetnek), nem érzem szükségét sem korábbi érveim megismétlésének, sem újabbak megfogalmazásának.

Mindenesetre eléggé furcsának találom, hogy éppen az tiltakozik az empirizmus és szenzualiz-mus vádjá ellen, aki „Az érzékek igazsága” címen ír tanulmányt.

Ding an sich (168–169.)

Ami a *Ding an sich*höz illik, Laki Zoltán mintha nem értette volna meg ezzel kapcsolatos gondolataim lényegét, sőt *úgy csinál*, mintha még tárgyi értelemben sem tudná, hogy mi is a *Ding an sich*. Szerinte ugyanis még az eddigieknél is

súlyosabb problémák merülnek fel azzal a koncepcióval kapcsolatban, amely szerint Isten mint egyetemes szubjektum avagy a transzcendentális én az empirikus én magánvalója, *Ding an sich*-je. (168.)

Kritikusom szerint egy

tapasztalati tárgy magánvalója (a tudattól független s így módon tapasztalhatatlan dolog) esetében is erősen megkérdőjelezhető felfogás [...], de az alany vonatkozásában *teljesen abszurd*. (168–169.)

Magyarázatképpen hozzáteszi:

Többször hangsúlyoztuk, és most is kiemeljük: a tudatos létező legbenső lényege vagy lényegi saját természete nem lehet egy másik tudatos létező. (169.)

Kritikusom tehát úgy gondolja, hogy ha én valaminek a magánvalójáról beszélek, akkor az *valami más*, mint az adott dolog? Elég nehéz elhinnem, hogy nem tudja: valaminek a magánvalója nem egy *másik* dolog, hanem *az a bizonyos dolog*, „csak” éppen önmagában véve (*Ding an sich*). Ettől „magánvaló”, vagyis „önmagában való”.⁷⁸ *Valaminek a magánvalója tehát sokkal inkább az az adott a dolog, mint az, aminek a magánvalója.*⁷⁹ Másképpen megfogalmazva: az az adott dolog csak magánvalójában azonos teljesen önmagával. Ha ezzel Laki Zoltán nincs tisztában, felhívnom a figyelmét László András *Ding an sich* című előadására, annak is az egyik bevezető gondolatára: a *Ding an sich* az,

⁷⁸ Ellentétét akár úgy is megfogalmazhatnánk: másbanvaló vagy másbanvaló – tudniillik egy szubjektum tapasztalatában megjelenő.

⁷⁹ Klasszikus misztikus megfogalmazása ennek az, hogy Isten közelebb van hozzám, mint én saját magamhoz.

amikor valami önmagában, teljesen önmagában van.⁸⁰

S hogy mindez az alany vonatkozásában mennyire „abszurd”, arról úgyszintén álljon itt László András egy megjegyzése, melyben szabadon idézi – vagy inkább értelmezi – Julius Evolát:

A *Ding an sich* én magam vagyok, minden esetben: a világmindenségre vonatkoztatva is és a legelemibb létező-re vonatkoztatva is.⁸¹

Vagyis bárminek a magánvalója – legyen az egy tárgy, maga a világ vagy az empirikus én – *ugyanaz a dolog*, csak éppen nem a megismerő szubjektum és megismert szubjektum hétköznapi tárgyi szétesettségében, hanem *önmagában véve*. És a dolgok magánvalósága – aktuális és folyamatosan változó fenomenalitásuktól független *örökazonos numenaltásuk* – csak egyféle látásban tárulhat fel: abban, ahogyan az adott dolog megjelenik Isten számára, aki viszont nem a megismerő és a megismert szétesettségében látja az adott dolgot, hanem az *identitás* értelmében. Ismét csak pontosan abban az értelemben, ahogy László András fogalmaz, aki éppúgy megfelelteti a magánvalót az ideának, mint jómagam (aki tőle merítettem ezt a gondolatot): „Valaminek az ideája nem valami végtelenül finom valóság valahol, hanem valami a metafizikai látásban.”⁸² Tehát szó sincs arról, hogy bárminek a magánvalója, vagyis legbelső lényege másvalami lenne.

És most, hogy *általánosságban* világossá vált, mi is a *Ding an sich*, vajon mi lehet az a *nagyon súlyos* probléma, amit kritikusom abban a *specifikus* kijelentésben lát, hogy én Istent mint egyetemes szubjektumot – vagyis a transzcendentális ént (*átman* = *Brahman*) – teszem meg az empirikus én (*aham*, *bhútátmá* stb.) magánvalójává. Ahogy Isten lát „engem”, az pontosan az, ahogyan magam látom magamat a *számádhí* – az önmagammal való teljes egybeesettség – végső állapotában. Ekkor, ebben a „látásban” tárul fel az empirikus én magánvalója – vagyis hogy az empirikus „én” fenomenális manifesztációja a numenális transzcendentális Én-nek, és csupán a megismerés alanyi és tárgyi félre való szétesettségében – vagyis a hétköznapi tudatállapotokban – jelenik meg a maga fenomenális formájában empirikus „én”-ként. Ha ez kritikusom szerint „teljesen abszurd”, akkor felhívnám a figyelmét arra, hogy e gondolat nem egyéb, mint a *Ding an sich* eredeti evolai értelmezésének László András által továbbfejlesztett változata, de kiegészítve, illetve kiterjesztve az alapgondolatot az empirikus énre is.

Mielőtt kritikusom védelmébe veszi László Andrást és metafizikai felfogását, érdemes lenne jobban megismernie.

A buborék hasonlat (153–155.)

A kérdéssel már G. J. kapcsán is foglalkoztam, de Laki Zoltán részéről új szempontok is felmerültek. A buborék- vagy hullámhasonlat lényege, hogy az ember legbelső lényege szerint azonos az istenséggel (*átman* = *Brahman*), aki egy végtelen óceán, amelyen az egyes individuumok a buborékoknak vagy a hullámoknak felelnek meg. A megvalósítás nem más, mint a buborék-tudat felcserélése az óceán-tudatra. Egy régi, publikálatlan interjúban kissé modernizált formában adtam elő ugyanezt a hasonlatot beszélgetőpartneremnek:

Az advaita védántának [...] az az alapgondolata, hogy az ember legbelső valója, önlényege azonos az Istenséggel. Biztosan látott már üvegszálás lámpát: a szálak egyik vége millió kis mozgó fénypontként világít, ám a

⁸⁰ László András: *Ding an sich*, 1:44.

⁸¹ László András: *Ding an sich*, 8:37. Vagy ugyanott: „A *Ding an sich* én önmagam vagyok, valamilyen modalitás szerint.” (9:08)

⁸² László András: *Solum Ipsum*, 64. aforizma.

fényt másik végükön – gyökerükben – egyetlen nagy fényforrástól kapják. A védánta azt mondja, hogy ön is egy ilyen fénypontocská, és én is az vagyok – de végső lényegünkben magunk vagyunk az egyetlen Fényforrás. Minden baj onnan származik, hogy az embernek ilyen „pont-tudata” van: mindaddig, amíg ragaszkodik önmagához mint esendő fénypontocskához, nem ismerheti fel, hogy gyökerében ő a hatalmas Fényforrás. Vagy a levél és a fa kapcsolatához hasonlíthatnám még ezt. A levél levél is meg fa is. Mint levél, mulandó, de mint fa, örökkévaló. Amíg ragaszkodik „levélségéhez”, pusztulásra van ítélve. Igaz, hogy tavasszal újraszületik, de az a levél már nem ő lesz. Viszont ha felismeri fa voltát, vagyis ha tudatát belemeríti és szilárdan belegyökereztetni a fába, akkor hiába hullik le a levél, ő mint fa megmarad.⁸³

Könyvemben a buborék hasonlatot ama szolipszista nézet tradicionális cáfolataként hoztam fel, amely szerint csak egyetlen én létezik, s az én magam vagyok, illetve van egy olyan kiemelkedő és az összes többitől eltérő tudatiság, amely én magam vagyok. Kritikusom szerint azonban én „félre-értelmezem”, sőt egyenesen „meghazudtolom” ezt a hasonlatot, mert hiszen az „ennek éppen az ellenkezőjét hangsúlyozza: hogy [...] ne a buborékkal, másoktól elkülönült egyén-voltunkkal azonosítsuk magunkat” (153.). Nem tudok róla, hogy akár metafizikai eszmélésem előtt, akár azt követően akár csak egyszer is állítottam volna azt, hogy a buborékkal kell magát azonosítani az embernek. Tehát amit kritikusom állít a buborék hasonlatról, magától értetődő tradicionális igazság, amit magam is vallok. Jőmagam azonban a buborék hasonlatot ama szolipszista nézet tradicionális cáfolataként említettem, amely szerint csak egyetlen buborék van, az én buborékom: én. Miért állna ellentétben egymással az, hogy egyfelől az egyetlen óceán felszínén *sok* buborék van, másfelől hogy a buborékok feladata buborék-tudatuk felszámolása és óceán-tudattal való felcserélése? Természetesen e kettő nemhogy kizárná, de sokkal inkább feltételezi egymást és összetartozik, mint egyazon hasonlat kiindulópontja (sok buborék és egyetlen óceán) és végpontja (a buboréktudatok felszámolása). A buborék-hasonlatot a védánta természetesen nem a szolipszizmus ellenében fogalmazta meg (mert hiszen Indiában tulajdonképpen ismeretlen volt a szolipszizmus), hanem a megvalósítás érdekében – de a szolipszizmus összeférhetetlen azzal a tanítással, amely a hasonlat kiindulópontjában megjelenik, mert az óceán felszínén nemcsak egyetlen hatalmas hullám vagy egyetlen hatalmas buborék van – a szolipszista buborékja –, hanem megszámlálhatatlanul sok, és *egyik buborék, illetve hullám sem arrogálhat magának különleges szolipszológiai státuszt*. Kritikusom a [z egyetlen] tűz és a belőle kipattanó [számtalan] szikra úgyszintén védántin hasonlatának említésével még csak megerősíti, amit a buborék hasonlattal hangsúlyozni kívántam: a védánta a poliegoitás álláspontján van, s így összeférhetetlen a monoegoista szolipszizmussal.

S hogy a szolipszizmussal szemben végleg megerősítem mind a *tat tvam aszi* értelmezése kapcsán elmondottakat (nemcsak én, hanem mindenki *Az*), s a buborék hasonlat kapcsán elmondottakat (az egyetlen óceánhoz sok – antropológiai struktúráját illetően egyenértékű – buborék kapcsolódik), hadd idézzem Ramana Maharsinak azt a gondolatát, amelyet Laki Zoltán is idézett, de csak az első felét:

*Az embernek egyedül saját magára irányuló tudatáról van közvetlen tudomása, [kritikusom eddig idézte Ramana Maharsit] és ez a tudat minden egyes embernek közös tapasztalata.*⁸⁴

Vagyis önnön alanyi létéhez mindenkinek „joga” van, nemcsak „*nekem*” – bármennyire is tiltja ezt a szolipszizmus, László András és Laki Zoltán.⁸⁵

⁸³ Lásd H. L.: Beszélgetés Buji Ferencsel, 3.

⁸⁴ *Óltalmazó útmutatás*, 183. Kiemelés általam.

⁸⁵ Hozzá kell tennem, hogy ha kritikusom megengedi azt, hogy a 138. oldal Eckhart-idézetében (3. jegyzet) a „*nekem*” nemcsak *neki* (Laki Zoltán) szól, hanem *nekem* (Buji Ferenc) is – nem is beszélve Eckhart-ról, aki önmagának

A világ káprázat-természete (168.)

Laki Zoltán úgy csinál, mintha először nálam találkozott volna a „káprázat” vagy „illúzió” kifejezésekkel, s mintha én lennék az első, aki ezeket a metafizikai területére megpróbálta – természetesen illegitim módon – becsempészni. Úgyhogy a világgal mint káprázattal/illúzióval kapcsolatos kérdéseit és „ellenérveit”,⁸⁶ *bár megvan a maguk relevanciája*, talán nem nekem kellett volna címeznie, hanem *a tradíciónak mint olyannak*, s így ezekkel nem is kívánok foglalkozni. Mindenesetre, mivel a világ mint káprázat nem személyes leleményem,⁸⁷ nem igazán érzem helyénvalónak kritikussom maliciózus megjegyzését: „A »káprázás« nem annyira zseniális gondolat, mint azt Buji Ferenc hiszi.” (168.)

Nézzük viszont, hogy a káprázat kérdésével összefüggésben mi az, ami valóban az én gondolatom, s amellyel kapcsolatban kritikussom immár tetszése szerint fölvetetheti vagy elutasíthatja zsenialitásomat. Merthogy a jelen összefüggésben nem a káprázatnak a *ténye* a lényeges, hanem az, hogy a káprázat mint tradicionális tény *milyen összefüggésben van a szolipszizmussal*. Mindaz, amit könyvemben a világgal mint illuzórikus természetű létezővel kapcsolatban mondtam, nem a káprázat pusztá tényére, hanem annak a szolipszizmussal való összefüggésére irányul – *amelyre viszont kritikussom egyáltalán nem reflektált*. Magyarán Laki Zoltán – nyilván valamiféle zavar folytán (mert másként nem tudom elképzelni róla) – a tradíció felfogását kritizálta (nevezetesen hogy a világ illuzórikus természetű), *viszont nem kritizálta, hanem teljesen ignorálta ezzel kapcsolatban ama saját következtetésemet, amelyet a világ illuzórikus voltából a szolipszizmusra nézve levontam*, s amelyet éppen ezért most csak emlékeztetőül idézek fel itt, hogy az olvasó e tekintetben is világosan lássa, mi a különbség a világ „létrejövételének” szolipszista és tradicionális értelmezése között: míg a szolipszista felfogás szerint a világ a szolipszista *hatalmi tettének* – avagy „tétélezésének” – eredménye, vagyis egyfajta teremtés, addig a tradicionális metafizika szerint a világ a maga illuzórikus mi-voltából kifolyólag a *tehetetlenség és a tudatlanság* – a hamvasi „elvarázsoltság” – következménye.

Idézzük fel még egyszer, mi is történt a világ káprázatként való értelmezése, vagyis a *májá-váda* kapcsán:

1. Könyvemben egy tradicionális doktrína (*májá-váda*) igenléséből következtettem a szolipszizmus tagadására.
2. Kritikussom megtámadta a tradicionális doktrínát, miközben mondandóm lényegét, vagyis a tradicionális doktrína alapján megfogalmazott következtetésemet totálisan ignorálta.

mondja –, akkor ezzel akaratlanul is kimondja, hogy nincs szolipszista értelemben vett kiemelt jelentőségű „én”, hanem mindegyik „én” ugyanazt állíthatja magáról; és ha Laki Zoltán szerint ezt mindenki állíthatja magával kapcsolatban, akkor öszerinte mindenki, még ha „teoretikusan” és „absztrakt módon” is, de *Az* (lásd buborékhasonlat). Világosan megfogalmaztam a könyvemben, hogy az a kijelentés, hogy „egyedül csak én vagyok a lét egyetlen alanya és ura, és ezt mindenkinek önmaga vonatkozásában így kell gondolnia”, nem egyéb metafizikai hanyagságnál.

⁸⁶ Pl.: „Hiszen ha csak káprázta, honnan tudja [az ember], hogy káprázta [a világot]?” (168.)

⁸⁷ Kockáztatva, hogy nevetségessé teszem magam egy trivialitás bizonyításával, csak Hamvas Bélát hadd idézzem, először is a *Májá* című nagyesszéjéből: „A *májá* szanszkrit szó és varázslatot jelent. A metafizika azt mondja, hogy ez az egész látható világ varázslat, *májá*, mert semmi, amit az ember érzékeivel tapasztal, nem valóság. Ha a lény éber, nem is káprázik el, csak ha alvajáró. Ezért az érzéki világ, amely valóságosnak látszik, nem egyéb, mint az alvajáró lény káprázata. Tárgyi valóság nincs. Mindaz, ami külsőnek látszik, a nem éber lény önvarázslata. A világ nem hely, hanem állapot. És ez az állapot a varázslat, a *májá*.” (Hamvas Béla: *Arkhai*, 177. Kiemelések általam.) Vagy íme a *Scientia sacra* „Az ember a védánta szerint” című fejezetének mondatai: „A lélek egyetlen valósága: a lélek. Ez az Egy. A lélek káprázata a világ. Ez a Kettő. A világ az őstermészet. [...] Az őstermészet varázslat, idea, kép, káprázat. S amilyen néma, tehetetlen, mozdulatlan a lélek, az őstermészet éppen olyan tevékeny, teremtő és termékeny. Minden varázslat belőle származik; mindaz, ami ragyog, az belőle káprázik.” (Hamvas Béla: *Scientia sacra*, 107–108. Kiemelések általam.) *Ugyancsak furcsállanám, ha ezzel a gondolattal tisztelt kritikussom nálam találkozott volna először.*

Lehet, hogy ezt könnyebb megoldásnak találta, mint szembesülni a világ *májávádin* és szolipszista keletkezésértelmezésének égbekiáltó különbségével?

Álomszimbolizmus (155–156.)

Úgy látszik, kritikusom nem vette észre, hogy az álom szimbolikus jelentőségéről nem azért írtam, hogy az ezzel kapcsolatos indiai tradicionális tanításokat prezentáljam, hanem azért, hogy a tradicionális indiai tanítások bemutatása révén rávilágítsak a szolipszizmus egyik tévedésére. Vagyis ugyanaz a helyzet, mint a káprázat vagy a buborék hasonlat kapcsán: *a cél nem a vonatkozó tradicionális tanítás bemutatása, hanem egy olyan elemének kiemelése, amely ellentétben áll a szolipszizmus-sal*. Szó sincsen tehát semmiféle „meghamisításról”, mint kritikusom hangsúlyozza ezúttal is. A tradicionális álomszimbolizmus kapcsán ez a mozzanat a következő: míg a szolipszizmus szerint a szolipszizmus aktuális énje mint a lét egyetlen alanya felelős a világ létrejövételéért (amely megfelel az álombeli, vagyis *álmodott* énnak), addig az álomszimbolizmus értelmében ez hozza létre a világot, vagyis nem az álombeli én az álomvilág alanya (hiszen maga is álmodott, akárcsak az álom összes szereplője), hanem maga az álmodó (az önvaló, vagyis Isten).

Egyébként készséggel elismerem, hogy az álomszimbolizmusnak van olyan aspektusa, amely a szolipszizmust támogatja (az én felébredésemmel egyetemben egész világom felébred) – de hadd fűzzek ehhez két megjegyzést:

1. Magam sem tagadtam és tagadom, hogy a felébredővel együtt az *ő* egész világa felébred, és könyvem utolsó nagyfejezetében arra kerestem magyarázatot, miképpen ébredhet fel a felébredővel *saját* világa, s miképpen lehetséges, hogy eközben a többi ember, saját világával egyetemben, megmarad. Merthogy a tradíció elméleti és gyakorlati tanítása ez.

2. Az álomszimbolizmus tradicionális értelmezéséből „lakiánus” megközelítése éppúgy hiányzik, mint az általam előadott megközelítés, méghozzá azon egyszerű oknál fogva, hogy mindketten a szolipszizmus szemszögéből néztük az álomszimbolizmust (kritikusom pró, én kontra), miközben a szolipszizmus kérdése a tradícióban és az álomszimbolizmus tradicionális értelmezésében sem pró, sem kontra nem merül fel.

A másik ember mint homunkulusz (144–145.)

Kritikusom nehezményezi, hogy úgy állítom be, mintha a szolipszista szerint a másik ember egyszerű homunkulusz lenne, akiből hiányzik mindaz, ami valóban emberré tesz egy embert, s csak a külső funkcionalitás marad meg. Ezzel szemben Laki Zoltán szerint a szolipszista „*meg akarja haladni a [...] dolgok és személyek más-voltának képzetét*”. (144.) Következésképpen

ha az az igazság, amit a szolipszisztikus belátás egy pillanatra feltár, a létszemlélésben állandósul, akkor éppenséggel a nyitottság és bensőségesség érzetét ébreszti fel és erősíti meg az emberben. [...] Megemeli és megeleveníti a dolgokkal és a személyekkel való kapcsolatot. Természetesen egy ilyen megközelítésben az ember emberi oldala, korlátozott és múlandó egyénisége egyre inkább jelentőségét veszti, egyre kevésbé tűnik értékesnek és fontosnak. De pusztán ezen az alapon azt állítani, hogy a László András-i szolipszizmus „*homunkuluszok, biomachine-ok tömegére redukálja az emberiséget*”, nyilvánvaló ostobaság. [...] És bár a vád László Andrást célozza, ezúttal a tradíciókat is eltalálja. (145.)

Attól tartok, hogy kritikusom összemosza a másik emberhez való általános spirituális hozzáállást a másik emberhez való szolipszisztikus hozzáállással.

Először is tisztázzuk: nem arról van szó, hogy akik elkötelezték magukat a szolipszizmus mellett, konkrétan homunkuluszokat látnának az emberekben, sőt akár ne ébredhetne bennük valódi szeretet a másik ember iránt – bár általában a szolipszistáknak nem éppen a szeretet a fő erényük,

mint ahogy az kritikusom recenziójának személyesebb hangvételi elemeiből is jól látszik.

Arról van szó, hogy ha következetesek akarnak lenni felfogásukhoz, akkor homunkuluszokat *kell* látniuk bennük. Ha nem így teszik, következtelenek, mert hiszen a szolipszizmus szerint a másik ember nem alanyhordozó, s ebből – mint könyvemben leírtam – pontosan az következik, hogy a másik ember egy homunkulusz, vagy ha úgy tetszik, egy gólem. Az már egy másik kérdés, hogy a szolipszizmus a szolipszistában a másik ember irányában a „nyitottság és bensőségesség érzetét ébreszti” – azon egyszerű oknál fogva, hogy a másik ember *én vagyok* („a heteron fel nem ismert auton”). A kérdés ez, hogy ki ez az „én”: ha azt mondom, hogy „én” Buji Ferenc, akkor a legsúlyosabb tévelygésben vagyok; ha azt mondom, hogy én, az univerzális-transzindividuális önvaló, akkor a legmélyebb igazságot fejezem ki.

Felébredés (156–157.)

Könyvemben kritizáltam a szolipszizmus egyik folyományát, melyet László András úgy fogalmazott meg, hogy „A Felébredés és Fel-nem-ébredés komolyan csak önmagamra vonatkoztatható”. (Buji Ferenc: *Tat tvam aszi*, 161.) Kritikusom ebben a megállapításomban annak jelét látja, hogy jómagam képtelen vagyok „elszakadni az emberi egyén nézőpontjától” és „a világ konvencionális igazságát” akarom „ráerőszakolni egy világfeletti valóságra és célra”. (157.) Meglehet, hogy így van, de ez esetben maga a tradíció egésze is pontosan ezt teszi. Ugyanis nemcsak arról van szó, hogy a tradíció több felébredettet is számontart (*kritikusom eredeti érvelésemnek csak ezt az egyetlen elemét említi*), hanem arról is, hogy *a tradícióban ez a jellegzetes szolipszista tanítás soha meg sem jelent* (kritikusom ezt az érvemet ignorálja). Amikor tehát én e tekintetben elutasítom László András felfogását, s Laki Zoltán a maga kritikájával ellenem fordul, akkor valójában nem ellenem fordul, hanem a tradíció *egésze* ellen. Éppen ezért érdemben nem is kívánok kritikájára reagálni. Kritikusom feladata, hogy tisztázza e nézetkülönbséget saját felfogása és a tradíció között.

Laki Zoltánnak a tradíció óceánjából sikerült „előhalásznia” egy olyan kijelentést, amelyet a felébredéssel kapcsolatban szolipszistának vél. Nézzük meg, miről is van szó:

Amikor az *ekajīva-vāda* szolipszisztikus felfogásával szemben Maṇḍana Mīśra felvetette, hogy ez egy olyan abszurd következménnyel járna, miszerint „*egyvalaki megszabadulásával mindenki megszabadul [erőfeszítés nélkül]*” [...], Vimuktātman például így válaszolt: „*ez [az abszurditás éppenséggel] a te álláspontodból következik [nem az enyéméből]: az én álláspontom az, hogy egyvalaki megszabadulásával egyvalaki szabadul meg – mert nincs más.*” (157.)

E kijelentés valóban eléggé szolipszisztikus ízű, de szolipszistának csak akkor lehetne mondani, ha Vimuktātman hozzátette volna: „*És ez az egyvalaki csak én lehetek.*” E nélkül ugyanis nincs szolipszizmus („egyedül önmagam”). Hogy Vimuktātman kijelentésének hátterében mi van, vagyis hogy mi is az *ékadzśīva-vāda*, s hogy annak semmi köze a szolipszizmushoz, azt már korábban tisztáztuk Horváth Róbert segítségével (lásd feljebb e fejezeten belül a „Kettős igazság és *ékadzśīva-vāda*” című alfejezetet).

Metafizikai dualizmus (dvaitizmus) (127–128.)

Laki Zoltán ama vélekedésből kiindulva, hogy én még a monista/nondualista tradícióktól is elvitatom a monizmust, két oldalon keresztül igyekszik meggyőzni engem, olvasóit – és alighanem magát is – arról, hogy a dualizmus még a monoteista vallások talaján sem tekinthető végső igazságnak, hanem végső soron még ezek is a nondualizmus talaján állnak. E gondolatok egyik inspirációs forrása valószínűleg az a hosszú bevezető tanulmányom lehetett, amelyet a Jóga Vászistha álta-

lam készített fordításához írtam,⁸⁸ s amelyben keresztény olvasóim számára keresztény teológiai alapon igyekeztem levezetni az advaita védánta nonduális igazságát. Úgyhogy kritikusomat csak dicséret illetheti azért, hogy e gondolataim az ő esetében nem hullottak köves talajra. E tekintetben mindig szívesen hagyom magamat meggyőzni. De vajon nem olyan ez, mintha valaki Platón akarná meggyőzni arról, hogy igenis, bármennyire is tagadja, mégis csak kell létezniük ideáknak?

De nézzük meg a másik oldalról is a kérdést: feltéve, de meg nem engedve, hogy dualista (*dvaitin*) lennénk, vajon ki mondhatná azt tradicionális alapállásból, hogy a dualizmus „ördögtől való” volna? A dualista metafizikák integráns részei a tradíciónak, sőt azt mondhatnám, hogy a dualizmus nagyobb hangsúllyal jelenik meg a tradíció világában, mint a monizmus. A szúfizmus csaknem egésze dualisztikus, noha lehetséges monisztikus interpretációja is (Awahad al-dín Baljání). Az imádság önmagában véve is dualizmus, márpedig a szúfizmusnak nincsen olyan formája, amely az imádságot elkerülné, s az pontosan ugyanazt a funkciót tölti be olyan, egymástól nagyon távol álló rendszerekben, mint amilyen Rúmié vagy Ibn ‘Arabíé. Ugyanezt nem lehet elmondani a szolipszizmusra, mert az soha nem volt és soha nem is lesz integráns része a tradíciónak, még ha adott esetben volnának is nyomai a tradíción belül.

Szolipszizmus és megvalósítás (123–124.)

A magyar tradicionalista iskola általános „mitológiája” szerint a filozófiában azért nem vette komolyan a szolipszizmust szinte senki, mert megrettentek tőle. Laki Zoltán azonban kínált egy másik értelmezést is: azért fordultak el a nyugati filozófusok a szolipszizmustól, mert

a létrendi emelkedés lehetősége és szükségessége (de nem szükségszerűsége), ami a szolipszizmus talán legfontosabb eleme, a nyugati filozófia keretei között értelmezhetetlen (123–124.)

volt. Egy efféle magyarázat azonban csak annak juthat eszébe, akinek fogalma sincsen arról, mit is jelent a szolipszizmus. Mind Julius Evolától, mind László Andrástól jól tudjuk, hogy az a „**létrendi emelkedés**”, amely a szolipszizmusból fakadhatna, nem akármi, hanem mindenekelőtt a *létesült világ feletti hatalom totalitását* jelenti, és valljuk be, e tekintetben a filozófusok aligha élhettek át bármiféle frusztrációt. Ilyen módon egy ilyen *par excellence* irrealitás nem is tarthatta vissza a szolipszizmustól a vele kacérkodókat. Hozzá kell tennem, hogy ez a lehetőség a keleti emberre sem bírt csábítóval, legfeljebb csak alsóbb, mágikus szinteken.⁸⁹ Ami viszont ugyancsak csábította, vagyis a kialvás (*nibbána*), megvalósítás (*száksátkára*) vagy megszabadulás (*mókša*), az nem a szolipszizmusból fakadt, hanem egy alapvetően (ha nem is kizárólagosan) internális diszciplínából, amely az intro-, illetve centroverziót preferálta: az ember ama szupraindividuális gyökereinek a felkutatását, amelyekben egybeesik az istenivel. Ehhez nem kell szolipszizmus, mert még ha – *feltéve, de meg nem engedve* – egyes keleti filozófusok szolipszisták is voltak, más irányzatok, amelyek nem voltak azok, szolipszizmus nélkül is eme célt tűzték ki maguk elé. A kritikusom képzeletében élő távolkeleti szolipszisták nem azért keresték a megvalósítást, mert szolipszisták voltak, hanem pontosan

⁸⁸ *A halhatatlanság virágfüzére*, 11–72. („A megszabadulás ösvényei és a védánta jógája”)

⁸⁹ „[Japánban és Kínában] évszázadok erőfeszítéseit fordították arra, hogy az ember lelki-szellemi lényét végső mélységéig kikutassák azért, hogy képesek legyenek alakítani azt. Mindennek azonban éppen nem az uralom volt a célja. Az uralom gondolata ott egyenest torz agyszüleménynek tűnne. Amilyen kevésbé támadhatott a távolkeleti embernek olyan szándéka, hogy a külvilágot és a természetet uralma alá hajtja, ily módon állítva szolgálatába (éppen ezért nem fejlesztették sem a tudományt, sem a technikát [...]), éppoly kevésbé törekedtek arra, hogy lelki-szellemi eszközökkel uralmuk alá hajlítsák az embert, hatalmat szerezzenek rajta, [...] s ez által a zen-buddhizmust külső, látható hatalommá tegyék.” Eugen Herrigel: *Zen-út*, 117.

azért, amiért mindenki más mindenütt: mert vágytak a megszabadulásra (*mumuksutvam* – „a megszabadulás utáni égő vágyakozás”).⁹⁰

Érdemes még odafigyelnünk kritikusom egy másik kijelentésére:

A nyugati filozófusok [...] már jó pár száz éve abból indulnak ki, hogy az ember, az emberi megismerés, a világ, a lét, Isten vagy bármi más, amit vizsgálunk, eleve adott, és olyan, amilyen. (123.)

Nos, éppen ennek ellenkezőjéről van szó: a kanti „kopernikuszi fordulat” óta (amelynek ráadásul megvannak a Locke-ig és Hume-ig nyúló gyökerei) a tárgytapasztalat immár nem valamiféle „objektív realitás” leképeződése, mert a „tárgyat” a megismerési folyamat révén maga a megismerő szubjektum generálja. Éppen a szolipszizmus határáig eljutó újkori szubjektív idealizmus volt az, amely a világ „eleve adott” voltát kikezdte.

Összegzés

Laki Zoltán hosszú oldalakon keresztül igyekszik meggyőzni engem olyan dolgokról, amiket az elmúlt évtizedek során írásk tucatjaiban fejtettem ki, s amelyeket ráadásul kritikusom fel is használt szemlélete kialakításához. Néha egészen imponáló apparátussal igyekszik bizonyítani saját nézeteimet, olyannyira, hogy a „nyitott kapuk döngetésének” ilyen volumenű esetével még sosem volt szerencsém találkozni.⁹¹ Aminek egyúttal megvan a pozitív oldala is, mert azt mutatja, hogy felfogásunk között jóval kisebb a különbség, mint ahogy nézeteimmel és személyemmel szembeni kimondottan éles kritikájából gondolni lehetne.⁹² Ez persze nemcsak Laki Zoltán recenziójára vonatkozik, hanem – többé-kevésbé – G. J. és (mint majd látni fogjuk) Horváth Róbert recenziójára is. Viszont egyértelműen G. J. érdeme, hogy erre a különös jelenségre legalábbis felfigyelt, megjegyezve, hogy jómagam meglehetősen szolipszisztikus álláspontból kritizálom a szolipszizmust. Míg tehát G. J. hajlamos lett volna azt állítani, hogy – a szolipszizmust elutasító Frithjof Schuon mintájára – valójában én is szolipszista vagyok (csak félreértem a szolipszizmust), Laki Zoltán éppen ellenkezőleg hajlamos gondolni: egyedül én nem vagyok szolipszista. Ő jár közelebb az igazsághoz. Tulajdonképpen persze éppen ő az, aki sok esetben a tradicionális metafizika általános álláspontjára helyezkedik, és azt kívánja megvédeni velem szemben. Ennek már rögtön írása mottójával is hangot adott:

Pontosan ez az a kincs, amely el van rejtve szíved szántóföldjén, és ezt nem találd meg mindezidáig tunyaságod miatt. Ha rábukkantál volna, eladtad volna mindenedet, csak hogy megvehesd ezt a szántóföldet. Most ellenben, hogy otthagytad a szántóföldet, csak a környékén bíbelődsz, ahol bizony tövisen és bojtortorjánon kívül aligha találsz mást. (121.)

A szerző Hitvalló Szent Maximosz, a patrisztikus kor viszonylag kései, már erősen neoplatonikus hatás alatt álló teológusa. Mármost Szent Maximoszt a teológia-, filozófia- és eszmetörténet *finoman szólva* nem úgy tartja számon, mint az egyébként sem létező patrisztikus szolipszizmus egyik jeles képviselőjét, tekintve, hogy tudtommal a szolipszizmus olyannyira idegen volt a keresztény-

⁹⁰ Ezzel szemben a hatalomra való égő vágyakozás, „a hatalom akarása” – mely a szolipszisták sajátja – realizációs szempontból alighanem diszkvalifikáló tényező lett volna.

⁹¹ Vannak olyan kijelentései Laki Zoltánnak, amelyeket legfeljebb csak humorisztikai szempontból tudnék értékelni: „Buji Ferenc szerint [...] az egyetlen, amit nem lehet, nem szabad megtenni: hogy az ember a végső azonosságot befelé fordulva, saját alanyiségára reflektálva ragadja meg. Szerinte mindig kifelé kell nézni, az egyén szemével, a többi egyénre.” (152.) Nos, ez például egy olyan kijelentés, amivel kapcsolatban bármit is hoznék fel a magam védelmére, attól tartok, önmagammat tenném nevetségessé.

⁹² Személyemre vonatkozó megjegyzéseire az „Összevont válaszok”-on belül fogok kitérni.

ségtől, hogy nemcsak a hitigazságok, de még az eretnokségek között sem kapott helyet. Mármost mivel Szent Maximosz gondolata jellegzetesen nonszolipszista (pl. a szolipszizmus szerint nincsen semmiféle absztrakt „elrejtett kincs”; csak az van, amiről aktuálisan tapasztalom is, hogy van),⁹³ ezért akár úgy is felfoghatnám, hogy azért került mottóként kritikusom írásának elejére ez az idézet, mert Szent Maximosz is ugyanazt a nonszolipszista „ostobaságot” (121.) képviseli, mint jómagam. Persze tudom, hogy kritikusomnak más volt a szándéka vele, mindenesetre mottójával *sikerült megfogalmaznia azt a metafizikai pozíciót, amelyből kiindulva könyvem a szolipszizmust támadta*. Legalábbis e tekintetben tehát maximálisan egyetértünk.

Ugyanakkor viszont nem mondhatnám Laki Zoltán részéről tisztességes eljárásnak azt, hogy úgy fogalmazza meg ellenemben a maga gondolatait, hogy gyakorlatilag egyáltalán nem idéz a könyvemből, csak utal, vagyis olvasója az én nézeteimet csupán az ő – többnyire nagyon is leegyszerűsített, vulgarizált vagy egyenesen hamis – interpretációjában ismerheti meg vagy idézheti maga elé, s kritikusom eme interpretációkkal szemben fogalmazza meg a maga gondolatait. E sajátos „technikai” eljárás révén tudta Laki Zoltán megvalósítani azt, hogy gyakran saját doktrinális pozíciót foglalta el (ha olvasója az én szövegeimet is látta volna, erre aligha lett volna esélye), és ebből kiindulva igyekezett megvédeni saját nézeteimet tőlem – teljes sikerrel.

Ennek ellenére azonban időszakosan sikerült Laki Zoltánnak a szolipszizmus többé-kevésbé koherens álláspontjára is helyezkednie, de az általa sorozatban idézett hindu és buddhista szerzők (egy-két valóban szolipszisztikus „ízű” kijelentéstől eltekintve) rendre azokat az általános tradicionális nézeteket hangoztatták, amelyek az én szolipszizmuskritikámnak is az alapját adták. Elvégre könyvem lényegi mondanivalója benne van abban, hogy *tat tvam aszi*. Az, hogy kritikusom jórészt nem is a szolipszizmus, hanem a tradicionális metafizika igazságát akarta bizonyítani, valamilyen fokon még érthető is: *a szolipszizmus tradicionális adatolása még az indiai hagyomány oly kiváló ismerőjének is igen komoly kihívást jelent, mint ő, ellenben a tradicionális metafizika nézeteinek adatolása a tradicionális metafizikából még egy Laki Zoltánnál jóval gyengébb kvalitásokkal rendelkező ember számára sem jelentene kihívást*. És kritikusom nagyon is sokszor a kisebbik ellenállást választotta: nem a szolipszizmust, hanem a tradicionális metafizikát igyekezett igazolni. Amire viszont semmi szükség nem lett volna. Ez egyúttal azt is jelenti, hogy Laki Zoltán lényeges pontokon értette félre a könyvemet, az ugyanis nem a tradicionális metafizika, hanem a szolipszizmus kritikája – ama szolipszizmus kritikája, amely kritikusom szerint is csak elszórtan lelhető fel az indiai tradíciókban (persze túl azon, hogy a tradíció világában mindenki szolipszista, ideértve Heinrich Susót is), s amely másik kritikusom szerint explicit módon egyáltalán meg sem jelenik bennük.

Ha megengedhetek magamnak egy személyes jellegű észrevételt, úgy gondolom: az a tény, hogy Laki Zoltán a szolipszizmus mellett a tradicionális metafizikát (például autoteizmust) is igyekezett védelmébe venni velem szemben, azt mutatja, hogy kritikusom korántsem „akkora” szolipszista, mint amekkorának hiszi magát,⁹⁴ viszont mivel „akkora” lászlóiánus (amit azonban könnyen meglehet, hogy tagadna), egyúttal kénytelen szolipszistának is lenni, és – önmagában véve nagyon helyesen – védelmébe venni mestere álláspontját.

⁹³ Természetesen ezúttal is a szokásos eljárásnak lehetünk tanúi: van egy szerző, akinek van egy gondolata, amely szolipszista szemléleti keretbe helyezve szolipszisztikusan is értelmezhető (merthogy ami szolipszisztikusan is értelmezhető, az szolipszisztikusan is értelmezendő), s hogy milyen a kérdéses szerző saját szemléleti kerete, amely megadja az adott kijelentés tényleges értelmét, az már Laki Zoltánt nem érdekli. Szent Maximosz kijelentésének esetében azonban még a lehetőség is hiányzik a szolipszológiai értelmezésnek.

⁹⁴ Ezt tulajdonképpen kiadói működése is demonstrálja: a Sursum Kiadó könyvei egyetlen kivételtől eltekintve a legnagyobb jóindulattal/rosszindulattal sem tekinthetők szolipszista szerzők műveinek.

HORVÁTH RÓBERT

Módszertani észrevételek

Horváth Róbert recenziója tulajdonképpen permanens hüledezés azon, hogyan írhatott valaki ilyen könyvet, hogyan hordhatott össze ennyi badarságot, s legfőképpen azt tudhatjuk meg belőle, hogy a recenzens nemcsak hogy sokkal okosabb, mint a szerző, de még sokkal tájékozottabb is. Ezzel szemben a könyv szerzője sem erről, sem arról, sem amarról nem tud:

Láthatóan semmit nem tud... (105a) – Nem ismeri... (105b) – Látszik, milyen kevésbé ismeri és érti... (106a) – Természetesen nem kell mindenkinek indológusnak lennie... (106b) – Nincs fogalma arról az „apróságról” sem... (107a) – A filozófiai szolipszizmus közelmúltját sem ismeri... (108a) – Fogalma sincs például arról... (108a) – Úgy látszik, a szerző nincs tudatában... (109b) – Amennyiben szerzőnk ismerné... (110a) – Úgy látszik, ismeretlen Buji Ferenc számára... (110b) – Kevésbé van tisztában... (110c) – Egyszerűen nem érti... (112b) – Sajnos nem ismeri... (113a)

stb-stb.: íme egy csinos csokor e rendre ismétlődő megjegyzésekből. Az olvasó nem is érti, hogy egy ilyen ember, mint én, hogyan veheti a bátorságot arra, hogy egyáltalán könyvet írjon egy olyan témáról, amelyről már az alapinformációkkal sem rendelkezik. Különféle érveim, részletesen kidolgozott gondolataim majd mindegyike kap egy-egy lekezelő megjegyzést, és recenzensem már át is csusszan a másikra – és mindig talál valamit, amitől még jobban *elképed* (110a), *megdöbben* (111a), még jobban *leesik az álla* (111a). A recenziót olvasva egyre türelmetlenebbül vártam, mikor csap át a hüledezés tényleges kritikába, mikor áll elő kritikusom a farbával, de nem kis csalódottsággal kellett tapasztalnom, hogy ez gyakorlatilag elmaradt. Amit recenzensem messze elkerül, az az, hogy akár csak egyetlen állításomat is komolyabban mérlegre tegye. Olyan ez, mintha valaki a partvonalon túlról ócsárolná ellenfelét, gondosan vigyázva arra, nehogy betegye a lábát a küzdőtérre.

Egyetlen mentsége, hogy őt megelőző kritikáim már mindent elmondtak, amit szolipszista szemszögből érdemes volt elmondani, s így Horváth Róbertre már jószerivel csak annyi feladat hárult, hogy a bitófa alatt álló elítélre kivégzése előtt még egyszer röviden ráolvassa a bűneit.

Természetesen készséggel elismerem, hogy nagyon sok olyan dolog van a tradíció területén, amit nem ismerek, amiről nem tudok, amiről még nem hallottam, nem olvastam, és kritikusom bizonyára sokkal műveltebb is, mint én. Az azonban, hogy én bizonyos dolgokat nem ismerek, kritikusom azonban igen, sok tekintetben abból fakad, hogy érdeklődési területeink csak egy bizonyos részben fedik egymást (ezek azok az ismeretek, amelyeknek mindkettőn birtokában vagyunk), míg az egymást nem fedő két terület olyan, amelyről a másik fél igen keveset tud. S ahogy kritikusom rendelkezik egy ilyen területtel, úgy jómagam is. Az már egy másik kérdés, hogy mennyire ízléses ennek minduntalan hangot adni a másik *vélt vagy valós* ismerethiányára való rámutatással és pusztá nevek citálásával.⁹⁵

Horváth Róbert többször is kifogásolja, hogy fogalmazásom retorikus:

⁹⁵ Például: „Nem ismeri Utpaladéva, Abhinavagupta, Ksémáradzsa és Dzsajaratha, másfelől Vimuktátman vagy Száramati szentírat-értelmezéseit.” (105b) Hatásosabb lett volna, ha kritikusom még több olyan nevet felsorol, amelyekkel olvasói többsége vélhetően most találkozik először. ... Az ilyen jellegű dolgok a gyerekeség kategóriájába tartoznak.

A racionalista érvelés mellett annyira döntő nála a retorika, a jól hangzónak szánt verbalizmusok és a frapánsnak vagy bombasztikusnak lenni akaró meghatározások, hogy jól leplezik ismeretei hiányát. (108a)

Túl azon, hogy itt újfent előkerül tudásom hiányos volta, a racionális érvelés és a retorika elég nehezen fér meg egymás mellett, mert hiszen az, ami retorikus, éppen attól retorikus, hogy nincsen alátámasztva, üresen lóg a levegőben, pusztá szóvirág. Csakhogy ami egy racionális-intellektuális-logikai levezetés *végtermékeként* jelenik meg, és hatásos – helyenként akár ironikus vagy szarkasztikus – megfogalmazást nyer, az éppenhogy nem üres hatásvadász frázis, hanem azt az irodalomtudomány úgy nevezi, hogy „a retorika eszközeinek használata”. Az, hogy kritikusom szinte szinonimaszerűen emlegeti, hogy „retorikus, racionalizáló” (110a), világosan mutatja, hogy az érvelés és a retorika a könyvemben *összetartozik*. És hát klasszikus értelemben is úgy fogják föl a retorikát, mint ami „az érvelés tudománya”.

Horváth Róbert ezzel szemben ügyesen elkerüli az érvelést; ő *eo ipso* mindent jobban tud. Érvek helyett rendszeresen csak *utal*, rosszabbik esetben még csak nem is utal, hanem csupán *sejtet*. És természetesen sokat sejtetően sejtet, amiben csak egyetlen dolog a biztos: *ha senki más nem is, ő tudja*. Miután könyvemben egy egész nagyfejezeten keresztül mutattam be, hogyan vezetett el a humanizmus a szolipszizmushoz, s hogy a szolipszizmus hogyan teljesedett ki a posztmodernizmusban, a cáfolat mindössze ennyi:

Egészen megdöbbenő [...] a humanizmus és a szolipszizmus összekapcsolása. Ennél már csak a posztmodernizmus és a szolipszizmus összeboronálásától esik le jobban az ember álla. (111a)

Hadd világítsam meg egy másik példával is ezt a módszert.

Mivel az egyes filozófusok szolipszizmushoz való viszonyát *a filozófiatörténet konszenzuális nézetei mentén* fejtettem ki, *vagyis nem saját véleményemet írtam le*, ezeknek nem szenteltem többet egy-két oldalnál. Egyetlen filozófussal tettem kivételt, akinek kapcsán a filozófiatörténeti konszenzustól *jelentősen* eltértem, és ez Hegel volt, akinek éppen ezért tíz oldalt szenteltem. Tehát amikor a filozófiatörténettel konszenzuális véleményt fejtettem ki, az Horváth Róbert szerint jellegzetes esete volt a „filozófiai dilettantizmusnak”, amikor pedig eltértem ettől a konszenzustól, az e dilettantizmus „*kulminálódását*” jelentette. Ennyi. Vagyis Horváth Róbert a tőle megszokott mélységű és alaposságú érvelése saját nyomvonalat követő, szolipszológiai szempontú Hegel-értelmezésem kapcsán kimerült ennyiben: a filozófiai dilettantizmus kulminálódása.

Amit ekképpen megtudhatunk e recenzióból, az alig több annál, hogy kritikusomnak az, amit leírtam, *nagyon nem tetszik*. Természetesen jogában áll nemtetszését kifejezni, csak ha az nem egy gondolatmenet végterméke, akkor annak nem is lesz súlya. És pontosan ez az, amit kritikusom elkerül: érvek szembeállítás az érvekkel. Amit ő elmarasztaló módon így nevez: „*racionalista érvelés*” (ami persze nem racionalista, hanem *racionális* érvelés).⁹⁶ Ha arról írok, hogy a szolipszizmusával összhangban hogyan kell látnia a világot, hogyan kell viszonyulnia a világhoz, és – mint a lét egyetlen alanyának – milyen szerepet kell betöltenie a világban, azt azzal intézi el, hogy ez „*személyeskedés*” (110b–111a), és még annak is „*megdöbbenő*” (111a). Horváth Róbertnek írása jelentékeny részében csak kijelentései, egymondatos „gondolatmenetei” vannak, amelyek a levegőben lógnak – miközben folytonosan azt sugallja, hogy ő azért jelentheti ki azt, amit kijelent, mert ő *ezt tudja*, vagyis *birtokában van a megfelelő információknak*, s jómagam csupán azért írtam azt, amit írtam, mert én viszont nem vagyok birtokában ugyanezeknek az információknak, pedig ha birtokában lennék, akkor én is pontosan úgy látnám a szóban forgó kérdést, mint ő.

⁹⁶ Míg ugyanis a „racionális” egy eszköz és módszer, a „racionalista” és a „racionalizmus” egy filozófiai álláspont és nézet.

E sajátos, a racionális érvelést elkerülő „kritikai” módszer miatt Horváth Róbert megannyi röpké utalása kapcsán legfeljebb „mazsolázásra” vállalkozhatok, elsősorban nem is azért, hogy mérlegre tegyem kijelentéseit, hanem inkább azért, hogy az olvasónak bemutassam azt a módszertani hátteret, amely egész recenzióját áthatja.⁹⁷

Szolipszizmus és transzcendencia (107a–108a)

Kezdjük talán Horváth Róbert egy meglepően őszinte kijelentésével, amely akár a honi szolipszisták egyfajta „őszödi beszédjeként” is felfogható:

Az immanentisták [= szolipszisták, mint Schubert-Soldern vagy Wilhelm Schuppe] metafizika- és transzcendencia-ellenessége szakmailag egészen érthető, nem kimondottan vallásellenes, gnoszeológiai és logikailag pedig tényleg cáfolhatatlan.” (107b)

A mondat egyes megállapításait csupán azért nem kurziváltam, mert minden egyes részlete méltó volna a kiemelésre. Éppen arról van szó, hogy a magyar tradicionalista iskola egy olyan nézetrendszer végtermékével kapcsolta össze a tradicionális metafizikát és spiritualitást, amely – *kritikusom szerint szakmailag nagyon indokoltan* – „*metafizika- és transzcendencia-ellenes*”,⁹⁸ s ugyanakkor – mint ahogy Horváth Róbert igyekszik megnyugtatni bennünket – „*nem kimondottan vallásellenes*”. Ráadásul kritikusom nem elégszik meg ennivel:

A szolipszizmus első nyugati alkalmazói egy megcáfolhatatlan ismeretelméletet, nem pedig egy ideológiai motiváltágú filozófiát alkottak. (108a)

Hogy is van ez? Kritikusom igyekszik megnyugtatni bennünket, hogy a szolipszizmus metafizika- és transzcendencia-kritikája nem valamiféle ideológiából fakad, vagyis nem kimondottan vallásellenes (mint például a marxizmus-leninizmus metafizika-kritikája), hanem egyszerűen a szolipszizmus természetéből és logikájából származik, s éppen ezért „*gnoszeológiai és logikailag [...] tényleg cáfolhatatlan*” (kiemelés általam) – vagyis akik elkötelezettek a metafizika, a transzcendencia és a spiritualitás mellett, azoknak a szolipszizmus kapcsán nincs mitől tartaniuk... Tulajdonképpen nem is értem kritikusomnak ezt az „őszinteségi rohamát”: nem látja, hogy *e mondataival éppen könyvem lényegét támasztotta alá*, nevezetesen hogy a tradicionális metafizika összeházasítása a filozófiai szolipszizmussal – *amely kritikusom szerint a magyar tradicionalista iskola büszke nívója* – az előbbi részéről nemcsak egyszerűen egy rangon aluli házasság, hanem egy mindenestül illegitim frigy? Ha nem egyenesen egy szabályos metafizikai szodómia! S mindeközben hogyan lehetne egy belső lényege és logikája szerint megcáfolhatatlanul *non-*, sőt *antimetafizikai* szolipszizmus „*a spirituális monizmus, a nem-kettősség és a közvetlenség*” (108a) új szinonimája? S vajon nem egy további megerősítése a könyvembe foglaltaknak az, hogy „*a László András által alapított magyar tradicionális iskola [...] valami olyat alkotott [...], ami jelentősen megkülönbözteti más európai és amerikai össztradicionalista köröktől*”? (105a) Merthogy mi az, ami megkülönbözteti? Annak a szolipszizmusnak a beemelése a *tradíció szívébe*, amelynek „*metafizika- és transzcendencia-ellenessége*” „*megcáfolhatatlan ismeretelméletéből*” fakad. *Nos, ezt nevezik úgy, hogy a szolipszizmus trójai falóvának bevontatása a tradíció szentélyébe.*

⁹⁷ Kritikusom egyetlen komolyabb eszmefuttatásával (az „én” kérdése) az „Összevont válaszok” keretei között fogok foglalkozni.

⁹⁸ Mint fentebb láthattuk (30. oldal), hasonló gondolatot fogalmaz meg Szmorad Csaba is: „Egy nem-realizált Isten meglétéről beszélni valójában egy extra-szolipszisztikus melléfogás.” Szmorad Csaba: A mágikus szolipszizmus néhány konzekvenciája, 25.

És hát éppen ez az, amit könyvem egyik nagyfejezetében („A tradicionális iskola és a szolipszizmus”) bátorkodtam szisztematikusan is kifejteni és alátámasztani, teljes egyetértésben Horváth Róbert e gondolatával.

Jerry Fodor (108a)

Horváth Róbert Jerry Fodorra hivatkozik, megjegyezve, hogy én mit sem tudok arról, hogy az ő „metodológiai szolipszizmusa milyen hatást gyakorol néhány kurrens tudományos módszerre, méréselméletre és tudománykritikára”. (108a) Töredelmesen bevallom, hogy erről valóban fogalmam sem volt, és kritikusom bizonyára komolyan elmerült Jerry Fodor munkásságában, általában a méréselméletben, nemkülönben pedig annak is az egyik legfontosabb ágazatában, a deskriptív és az összehasonlító kaszkadeológiában – de jómagam, akárcsak Mr. Patmore, antikaszcadeus vagyok.⁹⁹ De komolyra fordítva a szót, tán csak nem azt gondolja kritikusom, hogy ha ismertem volna Jerry Fodor metodológiai szolipszizmusának hatását a modern méréselméletre, akkor talán meg sem írtam volna a könyvet, vagy egyenesen a szolipszizmus védelmében írtam volna meg? Mi köze van ennek ahhoz, hogy a szolipszizmus kompatibilis-e a tradicionális metafizikával, vagy sem? Mit tudhatna erről mondani az a Jerry Fodor, akinek egyetlen kapcsolódási pontja nincs a tradicionalitáshoz, a metafizikához és a spiritualitáshoz, ezzel szemben a posztmodernbe hajló kognitív nyelvfilozófia képviselője?

Descartes és a „Cogito ergo sum” (108a–b)

Bár nem vagyok egy lelkes karteziánus, megtisztelőnek tekintem, hogy Guénon után, akit „néme-lyek [...] az »ezoterizmus Descartes-jának«” neveztek el, kritikusom a „tradicionalizmus Descartes-ja” (108a) jelzővel ruházott fel. Különösen amiatt nem tekintem dehonesztálónak ezt, hogy ama „néme-lyek”, akik René Guénonnal kapcsolatban az „ezoterizmus Descartes-ja” *epitheton ornans*t használták, valójában nem más, mint az újkori nyugati ezoterizmus talán legismertebb kutatója, Antoine Faivre, aki viszont Guénonra éppenséggel „szintézisteremtő képessége, gondolkodásának szigorúsága és érvelésének ereje”¹⁰⁰ miatt alkalmazta e kifejezést. Egy adott kérdéskör racionális kifejtése, gondolati körüljárása, a vizsgálódó szubjektum nézetének érvekkel való alátámasztása – vagyis a klasszikus értelemben vett filozofikus gondolkozás – könnyen kelthet visszatetszést abban, aki nem szokott hozzá az efféle intellektuális tevékenységhez, hanem megelégszik a tárgyi ismeretelemek, a „tradicionalis információk” felvonultatásával. Tartok attól, hogy Horváth Róbert pontosan azt találta „racionalistának” a könyvemben, amit G. J. „izzadságszagúnak” érzett: *a gondolkozást*.

Jómagam László Andrástól azt tanultam, hogy minden fontos kérdést pró és kontra meg kell vizsgálni. Miért lenne kivétel e tekintetben magának László Andrásnak a tanítása, respektíve a szolipszizmus? Amit kritikusom „racionalizmusnak” vél, az egyszerűen a gondolkozás, az, ami Európában Szókratésztől kezdve egészen a legújabb filozófiáig alkalmaznak, s amit történetesen számos, kritikusom által is nagyra értékelt személyiség alkalmazott. Például Julius Evola a maga filozófiai munkáiban. A metaracionális intuíciók – például a szolipszizmus tarthatatlansága – nem fognak a semmiből fakadni, hanem csak a racionális gondolkodás intenzitásából.

Recenzensem kifogásolja, hogy a karteziánus *cogito ergo sum*ból mellőzöm „a híres megfogalmazás súlyát képező *cogitót* (gondolkodom), és a *sumot* (vagyok) erőltet[em]” (108b). Eddig mindenkinek az volt a problémája velem a legkülönbözőbb vonatkozásokban, hogy az „(én) vagyok”-

⁹⁹ Hamvas Béla: *Szilveszter • Bizonyos tekintetben • Ugyanis*, 12.

¹⁰⁰ Antoine Faivre: *Access to Western Esotericism*, 101.

ot vagy „énvagyokságot” mellőzöm – most pedig egy szolipszistának az a baja, hogy a „vagyok”-ot egyenesen „erőltetem”? Tartok tőle, hogy ha fordítva jártam volna el, és a „vagyok”-ot mellőztem volna, kritikusom még inkább nehezményezte volna eljárásomat (de Allah jobban tudja). Egy antiszolipszista még akkor sem tud kedvében járni szolipszista kritikusanak, ha történetesen szolipszisztikusan fogalmaz.

Érdemes azonban megnézni, hogyan jelenik meg ez a bizonyos „erőltetés” az eredeti szövegemben:

A híres karteziánus *cogito ergo sum* lényege, hogy az egyetlen biztos pont, a megismerés egyetlen kétségbevonhatatlan faktuma az én, az alany, vagy ahogy maga Descartes fogalmazott, a „gondolkodó dolog” (lat. *res cogitans*).¹⁰¹

És akkor most azt is nézzük meg, hogy vajon Descartes mit is „erőltetett” saját *dictuma* kapcsán ama művében, amelyben a nevezetes *dictum* először fordul elő:

De hiszen már meggyőztem magam arról, hogy nincs a világon semmi sem: nincs ég, nincs föld, nincsenek elmék, nincsenek testek. Nem győztem-e meg magam ezáltal már arról is, hogy én magam sem létezem? Semmiképp! Bizonyos, hogy *én voltam*, ha egyszer meggyőztem magamat valamiről. Igen ám, de ha van valamiféle rendkívül agyafúrt csaló, aki állandóan megtéveszt engem, méghozzá szándékosan? Nos hát akkor aligha kérdéses, hogy *én is vagyok*, ha egyszer engem téveszt meg! Téveessen csak meg amennyire tud, azt mégsem lesz képes elérni sohasem, hogy ameddig azt gondolom, vagyok valami, semmi se legyek. Olyannyira, hogy – mindent kellően megfontolván – végül is le kell szögezni: az „*én vagyok, én létezem*” kijelentés – valahányszor kimondom, vagy elmémmel megragadom – szükségszerűen igaz.¹⁰²

Úgy látszik, Descartes is ugyanazt „erőlteti”, mint amit jómagam – mert hiszen számára is azon volt a hangsúly és az volt a cél, hogy „én vagyok”; a gondolkozás, helyesebben inkább a *kétkedés* pedig csupán az *eszköz* szerepét játszotta. Pontosan úgy, mint ahogy Julius Evola is értelmezte a karteziánus *dictumot*:

Descartes-tal ellentétben nem „gondolkozom, tehát vagyok”, hanem „*vagyok, tehát gondolkozom*”. A gondolkozás csak az „én” egyik lehetőségeként vagy képességeként fogható fel.¹⁰³

Egyébként pedig tényleg nem értem, hogy Horváth Róbertnek, aki számára egyáltalán nem a gondolkodás (vagy ahogy ő nevezi, a „racionalizmus”) a fontos, hanem a tradicionális adatok informatív ismerete, és aki számára mint szolipszista számára a vagyokságnak kellene a középpontban állnia, miért kifogásolja, hogy Descartes kijelentésében a „vagyokságot „erőltetem” és nem a gondolkodásra helyeztem a hangsúlyt.

Bombasztikus áldefiníciók 108a–b)

Arra vonatkozólag, hogy könyvem tele van üres retorikával, pusztá verbalizmusokkal és bombasztikus közhelyekkel, melyek jól leplezik ismereteim hiányát (108a), Horváth Róbert két jellegzetes példát is hoz. Az egyik Kanttal kapcsolatos, akiről így írtam:

[Kant] a prekantiánus filozófia nagy összefoglalója, a posztkantiánus filozófia nagy inspirátora.¹⁰⁴

¹⁰¹ Buji Ferenc: *Tat tvam aszi*, 10.

¹⁰² René Descartes: *Elmélkedések az első filozófiáról*, 34. Kiemelések általam.

¹⁰³ Julius Evola: *A cinóberösvény*, 50. Kiemelés általam.

¹⁰⁴ Buji Ferenc: *Tat tvam aszi*, 23.

Kétségtelenül igaza van kritikusomnak abban, hogy felfigyelt erre a mondatra, mert éppen e mondatot nem minden „humorisztikai” háttér nélkül fogalmaztam meg. Úgy látszik azonban, hogy kritikusom nem volt nyitott a humoromra, de önmagában véve már az is némi elégtétellel tölt el, hogy felfigyelt e mondatra. A forma vitathatatlanul tautologikus, de úgy látszik, ez a tautologikuság eltakarta kritikusom szeme elől a megjegyzés valódi értelmét: annak kifejezését, hogy Kant nem egyszerűen egy filozófus volt a jelentős filozófusok sorában (mint Horváth Róbert véli),¹⁰⁵ hanem a filozófiatörténeten belül egy egyedülálló fordulópontot jelentett (vö. a filozófiatörténet „kopernikuszi fordulata”). Hogy Bartók Györgyöt idézzem:

Kant bölcselete fordulópontot jelent nemcsak a német szellem, hanem az egész emberi gondolkozás történetében is. Filozófiája egyesíti magában mindazokat az elemeket, amelyeket a modern bölcsélet Descartes óta produkált. Egyesíti azokat egy magasabb szintézisben s egyszersmind be is zárja a fejlődésnek ezt a Descartes-tal kezdődő és eredményekben bámulatra méltóan gazdag korszakát. És amikor Kant tana a modern bölcseletnek ezt a periódusát bezárja, egyszersmind új utat mutat az eljövendő filozófia számára és új célokat tűz az emberi gondolkozás elé.¹⁰⁶

Nos, Kantnak ezt a szerepét volt hivatva kifejezni ama **bombasztikus áldéfiníció**m, hogy Kant „a prekantiánus filozófia nagy összefoglalója, a posztkantianus filozófia nagy inspirátora” volt.

Egy másik megfogalmazásom, melyet Horváth Róbert úgyszintén a fellengzős semmitmondás kategóriájába sorolt, így hangzik:

A taoizmus a kínai vallásosság egy nagyon sajátos, egyedi változata, s mint ilyen, nyilvánvalóan a kínai ember egyik legjellegzetesebb megnyilvánulási formája.¹⁰⁷

Bár e mondatot minden „humorisztikai” szándék nélkül vettem papírra, kritikusomat ezúttal is jó irányba vezette „szerkesztői szimata”, mert fenomenálisan e mondat is tautologikus. Ha azonban kicsit a fenomenalitás homlokzata mögé nézett volna – és persze kiegészítő megjegyzésével együtt próbálta volna értelmezni¹⁰⁸ –, akkor láthatta volna, hogy korántsem egy **„mondvacsínált meghatározással”** (108b) áll szemben, hanem egy fontos észrevétellel: a taoizmusban és a konfucianizmusban a kínai lélek két, *nagyon jellegzetesen kínai*, de ugyanakkor különös módon mégis *egy mástól nagyon erősen eltérő* sajátossága fejeződik ki: a természetesség (taoizmus) és a mesterkélttség (konfucianizmus) iránti vonzalom. Ugyanezt persze a könyvemben is megfogalmaztam, természetesen közvetlenül az inkriminált mondat után:

Míg a taoizmus lényege a természetesség, a spontaneitás, az ellenállás kerülése, az áramlásba való belesimulás, a lekerekítettség – s ennek révén az individuális fragmentáltság felszámolása –, addig a konfucianizmusnak mint igazi mandarin-filozófiának a lényege a szabályozottság, az irányítás, a sarkosság. A taoizmus tehát a Szabadság oldalán áll, a konfucianizmus pedig a Rend oldalán. (Buji Ferenc: *Tat tvam aszi*, 111.)

Mármost ennek fényében a legnagyobb jóindulattal sem tudom jóindulatúnak tekinteni Horváth Róbertnek az inkriminált mondattal szembeni kifogását. Pusztá köztözködéstről van szó.

¹⁰⁵ „Ez minden komolyabb gondolkodóra igaz.” (108b)

¹⁰⁶ Bartók György: *A középkori és az újkori filozófia története*, 282.

¹⁰⁷ Buji Ferenc: *Tat tvam aszi*, 111.

¹⁰⁸ „Lényege szerint éppen ellentéte a másik nagy kínai vallásnak, a konfucianizmusnak, amely viszont a kínai ember egy másik, úgyszintén nagyon sajátos megnyilvánulási módját képviseli.” (Buji Ferenc: *Tat tvam aszi*, 111.)

Eltévedt érvek

Horváth Róbert egyik meglehetősen kétes kritikai eljárása, hogy részemről olyan dolgokat is „tévelygésnek” tart, amikről könyvemben egyáltalán nincs is szó, sem pró, sem kontra: „Az is tévelygés, ha a merő jelent azonosítjuk az örök jelenvalósággal.” (110a) Bár nem mondja ki *expressis verbis*, hogy ezt én állítottam, de határozottan sugallja, mert rögtön így folytatja: „Ám szintén jelentős tévedés, hogy a szerző úgy képzei...” (110a – Kiemelés általam.) Mármost ami a jelen és az öröklét kapcsolatát illeti, általános tradicionális tanítás az, hogy a jelen az öröklét kapuja. Ennek egyik sajátos alkalmazása ama tanítás, mely szerint a szúfi „a pillanat fia”. De még ennél is szorosabb kapcsolatot jelez a jelen és az örökkévalóság között az, hogy a pontszerű, a maga temporális infinitezimalitásában kontemplatív megragadott jelenpillanat tulajdonképpen kilépés az időből. Mert míg a múlt és a jövő egyaránt *tartam*, vagyis időbeli, a jelenpillanatnak nincs tartamszerűsége, *s ezért nincs időszerűsége sem*. S ha még mindez kevés kritikusomnak, gondoljon arra, hogy a jelen és az örökkévalóságot a katolikus liturgia is szorosan összekapcsolja: „most és mindörökké”.

Hasonlóan különös kijelentése kritikusomnak, hogy

a második személyből levezetett első személy, bár elméletileg nem lehetetlen, ellentmond minden nyelvtani rendnek és a logika elemi fontosságú szabályainak. (106b)

Nem emlékszem rá, hogy valaha is ehhez akár csak távolról is hasonlító gondolatot fogalmaztam volna meg. Ha kritikusom úgy gondolja, hogy a *tat tvam aszi mahávákjából* ez következik, akkor e sajátos dedukció kapcsán magával kell elszámolnia.

Vagy egy másik példa:

Ha [Buji Ferenc] *elsőleges* forrásokat használt volna a filozófiai részhez, nem pedig többnyire túlságosan átfogó, felületes és merész asszociációkkal teli filozófiatörténeti írásokat, talán belátta volna, hogy azok a pozitivistá filozófusok, akik korábban az ideológiai materializmust, később pedig a posztmodernizmust megalapozták és az immanentista iskola képviselőire hivatkoztak, nem tekinthetők az utóbbiak egyenesági, töretlen folytatóinak. (107b–108a)

Egyrészt túl azon, hogy a filozófiatörténeti manuálék általában nem a *felületes és merész asszociációikról*, hanem a lexikalitásukról, lényegkiemelésükről és megbízhatóságukról híresek; *másképp* túl azon, hogy a pozitívizmusnak *semmi* szerepe nem volt az ideológiai materializmus (Marx, Engels, Lenin) megalapozásában, olyannyira, hogy még felületes és merész asszociációkkal sem lehet erre következtetni, hanem az döntően a hegelianus-íjúhegelianus vonalból fakadt a klasszikus német filozófia „vadhajtasaként”; *harmadrészt* túl azon, hogy a pozitívizmus és neopozitívizmus olyannyira nem tudta megalapozni a posztmodernizmust, hogy a XX. századi filozófia két végpontját: a „megdermedést” és a „vanságot” (pozitívizmus), illetve a „feloldást”, a „vagyokságot” (posztmodernizmus) képviselik, s lényegi egységük legfeljebb csak a tradicionális metafizika *zenitéről* látszik – mindezen túl tehát a dolog érdekessége, hogy egyetlen mondatot, gondolatot sem szenteltem a Horváth Róbert által felvetett nézetnek, *sem pró, sem kontra* („a pozitivistá filozófusok [...] nem tekinthetők az utóbbiak [= immanentista filozófusok] egyenesági, töretlen folytatóinak”), odáig elmenően, hogy a „pozitívizmus” szó még csak nem is szerepel a könyvemben, s mindössze annyit tettem, hogy *megemlítettem* két pozitivistá filozófus nevét ama filozófusok névsorán belül, akikkel könyvemben a szolipszizmus kapcsán *nem* kívántam foglalkozni.

Az efféle kijelentések kapcsán tehát nem én *tévelygek*, hanem kritikusom van *eltévedve*, hogy olyan nézeteket tulajdonít nekem, amelyek nem szerepelnek a könyvemben, amelyekkel nem értek egyet, s amelyek részint nem is kapcsolódnak a szolipszizmus kérdésköréhez.

Tradicionális metafizika

Csak kritikusom tudná megmondani, hogy miért baj az, ha a „tradicionális metafizika” kifejezést – „így, egyes számban!” (106a) – *én* használok, és miért nem baj, ha *ő* használja.¹⁰⁹ De azt is megkérdezhetném, hogy miért lenne probléma a „tradicionális metafizika” kifejezés használata, ha egyszer a „tradíció” egyes számú használata nem az?¹¹⁰

Nem titkolt meglepődéssel olvastam kritikusom dicséretét, miszerint a tradicionális metafizikáról szóló nagyfejezet kapcsán

volt annyi megfontoltság a szerzőben, hogy öt különböző formáról [hindu, buddhista, taoista, keresztény és muszlim] ír[t]. (112a)

Igen, a szerzőnek, aki külön könyvet szentelt a hindu, keresztény és muszlim spiritualitásnak és metafizikának, előszót írt a taoizmus főműve elé, és aki taoista és buddhista tanulmányokat ültetett át magyar nyelvre, bár nagy volt a kísértése, hogy tudomást se vegyen arról, hogy a tradicionális metafizikának különböző formái is léteznek, de végül is erőt vett magán, és külön-külön is írt róluk.

A szolipszizmus megtagadása (111a)

Kritikusomnak van egy elég sajátos eszmefuttatása, melyet némi jóindulattal akár „gondolatmenetnek” is lehetne nevezni, amelyben értetlenkedve fogadja, hogy az újkori filozófiának azok a képviselői, akik eljutottak a szolipszizmusig, „állítólag [...] bizonyos pontot elérve átváltott[ak] a szolipszizmus elkerülésének és megtagadásának szándékába”. Kritikusom szerint azonban ez „teljesen valószerűtlen és irracionális”. „Miért állt volna az alkalmi [?] igenlés és a gyakori [?] megtagadás mögött ugyanaz a tendencia?”¹¹¹ És miért váltott volna át egy valóságos szolipszizmus önmaga tagadásába?” (111a) Nos, e kérdést nem nekem, hanem a filozófiatörténetnek kellene feltennie, s ha így járt volna el, akkor szokásos kritikai gyakorlatával ellentétben akár el is gondolkozhatott volna a problémán. Érdeemes felidéznünk itt, hogyan is néz ki ez a Horváth Róbert-féle kritikai gyakorlat:

Hogyan történhetne meg, hogy ripsz-ropsz egyedülvaló lennék? Ha pedig nem sikerül valódi önmagamná válni, akkor elunom az egészet, és átváltozok arra, hogy a szolipszizmust „zsákutcának”, „fekete lyuknak” tekintem (ahogy a szerző szerint az európai filozófia utóbbi ötszáz éve tette)? Agyrém az egész. (111a)

Valóban agyrém, amikor valaki ennyire szubintellektuális szintre viszi le egy kérdés, ráadásul az újkori filozófia egyik legkritikusabb kérdésének vizsgálatát,¹¹² és különösen agyrém annak részéről, aki szerint még „alapvető filozófiai érzékenységgel” (110b) sem rendelkezem.

¹⁰⁹ Lásd pl. Horváth Róbert: Jean Robin, ki vagy? 34.

¹¹⁰ Lásd pl. Horváth Róbert: *Tradíció és ökológia*. Kiemelés általam.

¹¹¹ Könyvemben kifejtettem, hogy az újkori filozófusok esetében teljesen más okok vezettek a szolipszizmus konklúziójához, illetve annak elutasításához: a Horváth Róbert által „alkalminak” nevezett igenlés mögött az empirikus filozófia belső logikája áll, mely a nyugati idealista filozófiát a maga premisszáiból kiindulva szükségszerűen vezette el a szolipszizmushoz, míg az általa „gyakorinak” nevezett megtagadás mögött pedig annak felismerése állt, hogy a logikus végső konklúzió, vagyis a szolipszizmus összeegyeztethetetlen az adott filozófus léttapasztalatával, s így teljes mértékben abszurd.

¹¹² Mi sem mutatja jobban a szolipszizmus fontosságát, mint Otto Weininger megjegyzése: „Az elmúlt két évtizedben [kb. 1880–1903] egyetlen év sem telt el anélkül, hogy ne eredményezett volna legalább egy kísérletet a szolipszizmus visszautasítására.” (Idézi Buji Ferenc: *Tat tvam aszi*, 48. Kiemelés általam.)

Az imént azt mondtam, hogy kritikusom részéről e kérdéseket nem nekem, hanem a filozófiatörténetnek kellene feltennie. De nyugodtan föltehetné akár László Andrásnak is. Talán nem emlékszik rá Horváth Róbert, hogy László András számtalanszor megfogalmazta azt az „agyrémet”, amit magam is, hogy tudniillik a szóban forgó, és a szolipszizmus határpontjáig eljutó európai filozófusok „absztrakt módon szinte kizárólag azért konstruáltak [bizonyos eszméket], hogy a szolipszizmust elkerüljék”?¹¹³ Nem emlékszik arra, hányszor emlegette László András azt, hogy az újkori európai filozófusok mi mindent megtettek annak érdekében, „hogy a szolipszizmus szorítását elkerüljék”?¹¹⁴ Miért jutottak el a szolipszizmushoz? Mert belső logikájuk elvezette őket ide. Eddig teljesen azonos nyomvonalon haladok László Andrásal. És miért fordultak – vagy ha úgy tetszik rettentek – vissza tőle? László András szerint azért, mert emocionálisan nem bírták elviselni a szolipszizmus terhét, „túlnyomását”; nézetem szerint viszont azért, mert belátták a szolipszizmus abszurditását: hogy olyan következtetésekhez vezet, amelyek ép ésszel vállalhatatlanok. És most nézzük újra Horváth Róbert kérdését: „Miért állt volna az alkalmi igenlés és a gyakori megtagadás mögött ugyanaz a tendencia? És miért váltott volna át egy valóságos szolipszizmus önmaga megtagadásába? [...] Agyrém az egész.” Tehát „agyrém”, amit én állítok; „agyrém”, amit a filozófiatörténet konszenzuálisan állít; és „agyrém”, amit László András állít. ... Ám hogy Horváth Róbert ezzel szemben mit állít – azt viszont nem tudjuk meg. Ehhez ugyanis már „racionalista” erőfeszítésre lett volna szükség – vagyis el kellett volna gondolkozni a kérdésen.

„Én vagyok” (IIIIa–IIIIb)

Mivel kritikusom úgy gondolja, hogy az én szolipszizmusértelmezésem egyfajta szolipszizmusparódia, Krisztus kijelentését idézi ellenemben:

„Mert sokan fognak jönni az én nevemben, és azt mondják: »Én vagyok...«” *A mennyiség uralma és az idők jelei* magyar fordítójának miért nem jutott eszébe ezúttal az idők végezetén bekövetkező paródiák ténye, melyek valódi és fontos dolgokat forgatnak ki. Vagy minden másnak lenne paródiája, csak a szolipszizmusnak nem?”
(IIIIa)

Remélem, kritikusom nem azt akarja ezzel mondani, hogy Krisztus szerint eljönnek majd a végső idők, amikor meghamisítják a – *szolipszizmust!* Ha már a képtelenségeknek e fokára jutottunk, akkor inkább úgy lehetne értelmezni Krisztus kijelentését, hogy eljönnek azok az idők, amikor majd egyesek *hamis* szolipszizmust *hirdetnek*. Csakhogy nem én vagyok az, aki a szolipszizmust hirdeti (legyen az hamis vagy igaz) és magát szolipszistaként deklarálja, hanem kritikusom.

De nézzük csak meg *kicsit* komolyabb szinten is, hogy mit foglal magába Krisztus kijelentése: „Sokan fognak jönni az én nevemben, és azt mondják: »Én vagyok...«” Vajon ki is mondja és hirdeti azt, hogy „Én vagyok...”? Ki hirdeti azt, hogy „*Aham aszmi*”? Ki más, mint a szolipszista!? És nemcsak úgy hirdeti, mintha egy hétköznapi kijelentés keretében azt mondaná, hogy „én ez és ez vagyok” – mert hiszen a szolipszista *per definitionem* fölébe helyezi magát mindenkinek, még Krisztusnak is, hiszen ő és egyedül csak ő a lét egyetlen alanya, egyedül ő „én”, és még Krisztust is ő tételezi mint egyik modalitását. S bár magamtól eszem ágában sem lett volna Krisztusnak e kijelentését összefüggésbe hozni a szolipszizmussal, de ha már kritikusom elkövette ezt az eléggé el nem ítélt hibát, akkor az messze inkább ebben az értelemben értelmezendő.

S ha már René Guénont és a „nagy paródiát” is szóba hozta Horváth Róbert, akkor úgyszintén érdemes megjegyeznem, hogy nem tudok arról, hogy Guénon a szolipszizmus meghamisításáról

¹¹³ László András: *Tradicionális és létszemlélet*, 51.

¹¹⁴ Például László András: *A filozófiáról és a szolipszizmusról*, 10.

valaha is írt volna, vagy akár csak gondolt is volna rá, tekintve hogy *e szó hiányzik életműve egészéből*, és ismerve az újkori filozófiához való viszonyát (mely nagyjából hasonló e sorok írójának hozzáállásához), mindenre gondolhatott volna, csak éppen erre nem. De nézzük csak meg komolyabban – és nem kritikusom zsurnalisztikus felszínességével –, hogy Guéron miről is beszél: nem általában a paródiákról, a különböző dolgok kifordításáról, hanem csak egyvalamiről: a Nagy Paródiáról, a *spiritualitás* kifordításáról, mely a neospiritualizmus és az álbeavatás, majd ellenbeavatás ezerarcú világát eredményezte.

Intellektuális ámokfutását tovább folytatva Horváth Róbert felteszi a kérdést: „Vagy minden másnak lenne paródiája, csak a szolipszizmusnak nem?” Hogy honnan jutott erre a gondolatra, annak csak ő a megmondhatója, hiszen a *Tat tvam aszi* egyik lényeges, hosszasan kifejtett, többszörösen visszatérő gondolata, hogy *az eredeti filozófiai szolipszizmusnak a magyar tradicionalista iskola szolipszizmusa csupán paródiája*. Mert a következőes filozófiai szolipszizmus szemszögéből nézve mi más is lehetne a „mindenki szolipszizmusa”, mint egyfajta „kocaszolipszizmus”, amely az elképzelhető legvaskosabb ellentmondást hordozza magában: a szolipszizmus alanyainak megsokszorozódását! Úgyhogy nyugodjon meg kritikusom, a szolipszizmusnak álláspontom szerint nemcsak lehet, de *van is* paródiája, melynek végső beteljesedése tényleg csak az „abszolút individuumokat” tömörítő szolipszista kongresszus lehetne, mely határozatban fogadná el a szolipszizmusok *ipseitasainak* egyesítését: Világ szolipszistái, egyesüljetek!¹¹⁵ Így jutottunk el az *ad absurdum* vitt „arisztokratikus” szolipszizmusból („én és egyedül csak én”) a „mindenki szolipszizmusának” egalitarizmusáig: *a szolipszizmusig mint alapvető emberi jogig* – vagyis a polipszizmusig.¹¹⁶

S bár az ember ezek után már nem várná, de Horváth Róbert még mindig rá tud tenni egy lapáttal az eddigiekre:

A szerző odáig jut e könyvének tanúsága szerint, hogy lényegében semmilyen más komoly zsákutca nincs, csak a szolipszizmus. A tárgyak emberek fölötti uralma, a materializmus nem, a halandóság tudata nem „feketelyuk”, egyedül a szolipszizmus az. (111a–b)

Hát igen, ha e sorok írója az evolucionizmus kritikáját írja meg, akkor úgy csinál, mintha semmi más nem volna kritika tárgyává tehető, csak az evolucionizmus; ha a transzcendencia okkult degenerálódásáról ír, akkor úgy csinál, mintha semmi más nem volna kritika tárgyává tehető, csak a pszeudospiritualitás; ha a posztmodern filozófiáról ír, akkor úgy csinál, mintha a posztmodern filozófián kívül semmi más nem volna kritika tárgyává tehető. Ha pedig a szolipszizmus kritikáját írja meg, akkor úgy csinál, mintha azon kívül semmi nem volna kritizálható. De hogy konkrétan is idézzem kritikusomat: Buji Ferenc „A feltalálás, avagy a lavinaszerű fejlődés”¹¹⁷ című esszéjében úgy ír, mintha csakis és kizárólag „a tárgyak emberek fölötti uralma” lenne kritizálható. És természetesen még bőségesen folytathatnánk a sort, mi az, amiről kritikát írva Buji Ferenc semmi másról nem hajlandó tudomást venni, csakis arról, amiről – éppen – ír.

Egy szó, mint száz, meglepődnék, ha Horváth Róbert úgy gondolná, hogy a *Tat tvam aszi*-ban próbáltam ki magam először a „kritika” műfajában.

Még annyit hadd jegyezzek meg ezzel kapcsolatban, hogy a szolipszizmus tulajdonképpen abban különbözik a kritikusom által említett többi jelenségtől (materializmus, halandóságtudat

¹¹⁵ Amire már csak azért is szükség van, nehogy véletlenül két szolipszistának eszébe jusson megpróbálni ellentétes irányba forgatni a Tejútrendszert – e „hatalmi képesség” ugyanis előfeltétele az abszolúciónak (lásd pl. László András: *A metafizikai abszolúció szolipsztikus feltétele*, 111:22). A kérdés a „két szolipszista egy csárdában”-problematika része.

¹¹⁶ E neologizmus (poli-ipszizmus) azért is kiváltképpen alkalmas kifejezés e helyütt, mert – *mutatis mutandis* – *képileg* is megidézi a „sokfejű alany” eszméjét.

¹¹⁷ Buji Ferenc: *Magasles*, 79–96.

stb.), hogy jellegzetesen *zsákutcaként* fogták fel a nyugati filozófusok (mint ahogy az László András fentebb idézett kijelentéséből is látszik): filozófiájuk – hamis – premisszáinak logikája szükségképpen vitte őket előre egészen a legutolsó pontig, a szolipszizmus „eseményhorizontjáig” – hogy aztán a legvégén ráeszméljenek arra, hogy ha megteszik az utolsó lépést, akkor menthetetlenül elnyeli őket a szolipszizmus „fekete lyuka”. Vagy más hasonlatot alkalmazva, a szolipszizmus egy olyan zsákutca, amelynek a végén – a szolipszizmus abszurditásának szimbólumaként – egy szakadék tárong, s bár a nyugati idealizmus empirikus-fenomenológiai logikájának a szakadékba ugrás lenne a végső következménye, filozófusaink józanabbak voltak annál, semhogy ezt a végső *salto mortalét* megtegyék. Így aztán visszafordulva a zsákutcaból a legkülönbélebb mesterkél, és filozófiai premisszáikból nem természetes módon fakadó elméleteket találtak ki:

Husserl például – „hogyan elkerülje a szolipszizmus szorítását” – bevezette a *subiectum intersubiectivumot*, az interszjektív alanyt, [és] nagyon hasonló dolgok fordulnak elő egészen más irányzatokban is,¹¹⁸

mint például László Andrásnál és általában a magyar tradicionalista iskolában, amikor különféle metafizikai fogalmakkal hatástalanították – vagy éppen megsokszorozták – a szolipszizmust.

Ratnakírti (112v)

Érdemes egy pillantást vetnünk Horváth Róbert hivatkozási szigorúságára:

Jellemző a magyar szerzőre [...], hogy Ratnakírtit, e hagyomány egyik kiemelkedő tanítóját »leflozofusozza«, mivel tagadta mások tudatának [...] létét. (112b)

Nézzük, hogyan is néz ki nálam Ratnakírti „leflozofusozása”:

Ratnakírti *mint filozófus* jutott el más elmék tagadásáig, azonban *mint „teológus”* nem vetette el Buddha *omniscientiáját*¹¹⁹

– e kettő ugyanis ellentmondásban van egymással (más elmék tagadása egyúttal Buddha elméjének tagadását is jelentené). Itt tehát nem „leflozofusozásról” van szó, és főként nem azért, mert tagadta más tudatok létét, hanem arról, hogy Ratnakírti más nézetet képviselt filozófusként és más „teológusként” (mint ahogy keresztény viszonylatban például Aquinói Szent Tamásnak is voltak filozófiai és teológiai művei), és filozófiai logikája volt az, amely elvezette a szolipszizmus határáig.

Egyébiránt pedig mi kifogása lehetne kritikusomnak az ellen, hogy Ratnakírtire úgy utalok, mint aki filozófus *is* volt? A szakirodalom őt másnak nem is tekinti, *csak* filozófusnak:

Ratnakírti XX. századi jógácsára logikus, Dzsnjánasrímitra tanítványa a Vikramasíla monostorból. Szerzője tíz, a mai napig is fennmaradó értekezésnek a logikáról, ideértve az Apohasziddhit, vagyis a „Kizárás bizonyítéka” című művét. A munka az apoha témájával foglalkozik, vagyis azzal, hogy a szavak inkább a fogalmakra utalnak, semmint a világban található tárgyakra, s hogy ezek a fogalmak kizárják ellentétüket.¹²⁰

Vajon lehet-e ezt másnak tekinteni, mint filozófiának? És ilyen körülmények között miféle bűnt követ el az, aki filozófusnak *is* merészeli nevezni Ratnakírtit? Nyilvánvalóan ahogy a középkori

¹¹⁸ László András: A filozófiáról és a szolipszizmusról, 10.

¹¹⁹ Buji Ferenc: *Tat tvam aszi*, 100.

¹²⁰ *Princeton Dictionary of Buddhism*, 702. Lásd az angol Wikipedia „Ratnakírti” szócikkét: „Ratnakírti a jógácsára és az episztemológiai iskola (*pramāṇavāda*) buddhista filozófusa, aki műveiben logikával, elmefilozófiával és episztemológiai témákkal foglalkozott.”

Európában vagy a korabeli iszlám világban, úgy Indiában is megjelent az a filozófia, amely ugyan többé-kevésbé tartotta magát ahhoz a tradícióhoz és valláshoz, amelynek talaján kibontakozott, ám saját inherens logikájára támaszkodva gondolatilag messzebbre kalandozott.¹²¹

René Guénon (1848–1935)

Horváth Róbert könyvemnek a tradicionalista iskola szerzőiről szóló részével kapcsolatban megjegyzi, hogy

amikor úgy gondolnánk, nincs lejjebb, kiderül, mégis. (114a)

Nézzük meg, mi az, amivel még az eddigieknél is sikerült lejjebb tornásznom magamat!

Recenzensemnek az Evola szolipszizmusával kapcsolatos észrevételeit az „Összevont válaszok” között fogom vizsgálni. Ami René Guénont illeti, az ő szolipszizmushoz való viszonyával aránylag hosszan foglalkozik kritikusom, amely a felületes szemlélőben akár még azt a benyomást is keltheti, hogy itt egy gondolatmenetbe foglalt érvelésről van szó. Részemről a kérdés vizsgálatának azonban nincs különösebb jelentősége, mivel kritikusom tulajdonképpen a reguláris tradicionális metafizikai tanítást adja elő, abban a hiszemben, hogy az a szolipszizmus. Érdekes azonban kiemelni Horváth Róbert egyik végkövetkeztetését, amely szerint csálhatatlan jele René Guénon szolipszizmusának:

Ha [Guénon] nem is használja a szolipszizmus szót, lehetségesnek tartja a „reális ember”, az „első ember” és az „édeni Ádám” állapotának elérését. (115a)

Mármint ha a szolipszizmusnak ez volna a kritériuma, akkor bizony még a kereszténységtől sem tagadhatnánk meg, hiszen például a keresztény teológia szerint a keresztség nem egyéb, mint az édeni állapot, az „első ember” állapotának helyreállítása. Ami pedig a „reális embert” illeti, a taoizmus automatikusan átcsúszik a szolipszizmus oldalára, mert a megvalósítás vagy célbaérés a taoista ösvényen már önmagában véve is garanciája a szolipszizmusnak. És Horváth Róbertet, úgy látszik, az sem érdekli, hogy a taoista *seng-zsen*nek valamiféle Princípiumhoz (Tao) kell igazodnia, és magát kiüresítve és megalázva kell beteljesednie.¹²² S hogy nem értettem félre kritikusomat, azt e bekezdés legvégén egy nem akármilyen kijelentéssel erősíti meg, mely egyúttal egész mondatmenete végső megkoronázását jelenti:

Nem tudhatjuk, [Buji Ferenc] hogyan képzei szolipszizmus nélkül a Szentháromság belső valóságát. (115a)

Hogy ezt jómagam hogyan tudom elképzelni a szolipszizmus nélkül, azt most talán ne bolygassuk: e tekintetben nem kívánok részletekbe merülni, mert nem szeretném magam nevetségessé tenni.

¹²¹ Hasonló jelenségnek a mai keresztény teológia területén is szemtanúi lehetünk: számos teológus olyan nézeteket fogalmaz meg, amelyek már nagyon messzire rugaszkodtak mind a kétezer éves keresztény tanítástól, mind pedig a tanítóhivatal aktuális dogmatikai álláspontjáról, ám ha szükséges, hitet tesznek ez utóbbiak mellett, és saját munkásságukat egyfajta tudományos kísérletezésként értékelik.

¹²² Julius Evola a *seng-zsen* fordításaként alkalmazza a „reális ember” kifejezést. A *seng-zsen* ennek megfelelően az az ember, aki taoista értelemben elérte a végső beteljesedést: „Ez a lény [...] a princípiumhoz igazodik, és nem valamilyen emberi morális ideához”: íme egy kijelentés, amelynek homlokegyenest ellentétét állította az ifjú és még szolipszista Evola, ami nemcsak azt jelenti, hogy az érett Evola már nem volt szolipszista, hanem azt is, hogy Lao-ce sem volt az. „A reális ember tehát az, aki önmagában reprodukálja a tao metafizikai törvényét: aki a létezés szempontjából nincs, aki meghalva megőrzi magát a középpontban, aki úgy teljes, mint az üres lét, aki magát elhomályosítva felragyog, aki magát megalázva felülkerekedik.” Julius Evola: *1. A princípiumnak és akciójának könyve (Tao tê ching)* 2. *A jelenkori spiritualizmus arca és álarca*, 17–18.

De vajon hogyan sikerült megbirkóznia a Szentháromság titkával *a szolipszizmus nélkül* mondjuk Hippói Szent Ágostonnak vagy Aquinói Szent Tamásnak? És vajon Schütz Antal, a XX. század kiváló teológusa hogyan birkózott meg a maga *Dogmatikájában* az isteni Személyek háromságának és az isteni Természet egységének problematikájával *anélkül, hogy a szolipszizmusra támaszkodott volna*? De azért nézzük meg konkrétan is, hogyan tudja elgondolni a Szentháromság titkát *szolipszizmus nélkül* a „passzív misztika” egyik jeles képviselője, Jan van Ruusbroec:

Ahol az Istenség [szkt. *nirguna* Brahman] mérhetetlen magánya [szkt. *kaivalja*] uralkodik, s ahol Isten szüntelen örömezővel [szkt. *ánanda*] birtokolja Önmagát, ott már többé nem beszélhetünk Atyáról, Fiúról és Szentlélekről, mint ahogy semmiféle teremtményről sem. Ott már csak az az egyetlen Lét [szkt. *sat*] van, amely az Isteni Személyek [szkt. *múrti*] tulajdonképpeni lényege. Ebben a Létben voltunk mi *mindannyian* egyesek teremtésünket megelőzően, mert Ez a mi szupraindividuális gyökérvalóságunk. Itt az Istenség a maga osztatlan létében híjával van mindennemű tevékenységnek. Ez az Örökös Nyugalom, a Kondicionálatlan Sötétség és a Névtelen Lét hona, ez az összes teremtett dolog szupraindividuális gyökérvalósága, ez Istennek és az összes Szentnek az osztatlan, véghetetlen Boldogsága [szkt. *ánanda*].¹²³

Ha mindezeket félretesszük, akkor kritikusom utalásából joggal feltételezhetem, hogy mivel a „Szentháromság belső valóságát” öszerinte csak a szolipszizmus révén lehet megérteni, akik igazán közel kerültek – vagy közel kerülhettek volna – e misztériózus tudáshoz, azok az európai filozófiai hagyomány igazi szolipszistái voltak.

Úgy látszik, még a kereszténységnek sincs esélye arra, hogy elkerülje ama szolipszizmust, amely ugyebár Horváth Róbert szerint teljesen megalapozottan tagadja a transzcendenciát és a metafizikát. *Erre egyedül csak a szolipszisták voltak képesek* – hogy ily paradox módon fejezzem ki magamat.

És akkor most ezen a ponton hadd idézzem fel kritikusom megállapítását: „*Amikor úgy gondolnánk, nincs lejjebb, kiderül, mégis.*” Valóban annak kijelentése volna mindennek a legalja, hogy a tradicionalista iskola ama képviselői, akik még csak le sem írták sosem a „szolipszizmus” szót, azért tették volna ezt, mert nem voltak szolipszisták?

Szolipszizmus és poliegoitás

Kritikusom érthetetlennek találja azt az állítást, hogy „*a több »én« elismerése feltétlenül el-
lentmond a szolipszizmusnak*”. (112b) Horváth Róbert az „egyedül önma(m)izmus” és a vele lényegileg egyenértékű többi én feltételezése között nem lát ellentmondást. Azazhogylát ő is el-
lentmondást, mert hiszen annyira nem vak, csak éppen nem olyan nagyot: „*Ekkor a szolipszizmus
bizonyos fokig meggyengül, nem a maximumán áll.*” (112b) Hát igen, valóban, egy kicsikét meg-
gyengül. Vagy: „*A több »én« léte [...] nem mond teljesen ellent a szolipszizmusnak.*” (115b) Hát
igen, teljesen nem, csak egy kicsikét. Elképzelhető, hogy kritikusom ne hallotta volna László And-
rás unos-untalan ismételt kijelentését, hogy „a szolipszizmusból egy morzsányit feladni annyi,
mint az egészét feladni”?¹²⁴ A Horváth Róbert-féle amorf és képlékeny szolipszizmusértelmezés ve-
zet oda, hogy az adott kritikának megfelelően mindig átszabják a szolipszizmus ábrázatát. Így lesz
szolipszizmus abból is, ha „*az abszolút alanyiség minden individuális alanyban visszatükröződik,
és a saját alanyiságából részesíti azokat*”. (115a) László András szerint azonban

az empíria mintegy befelé fordulva azt közvetíti és a tudat oly módon értelmezi, hogy kizárólag Én-Önmagam lehetek az egyetlen Alany. Az Alany szó értelme *csakis* az Énséggel – méghozzá az *Én Énségemmel* – köthető össze. Az Alany filozófiai és metafizikailag fogalma kizárólag Önmagammal – valóban Önmagammal, vagyis

¹²³ Evelyn Underhill: *Ruysbroeck*, p. 64.

¹²⁴ László András: *Solum Ipsum*, 83. aforizma.

szigorúan Én-Önmagammal – köthető össze. A *sokféle Alany*, az Alanyok sokasága a világban abból a tévedésből vezethető le, hogy a kifelé forduló empíria tapasztalja önnön testiségemet, [...] körülnéz a világban, és látja, hogy ilyen alakzatok nagy számban jelennek meg, és ebből külsőlegesen, közvetetten és absztrakt módon olyan következtetésre jut, hogy ezek tulajdonképpen mind Alanyok. Ekkor elméletileg tudásom van arról, hogy van egy centrális Alany, de téves módon tapasztalom, mert voltaképpen nem tapasztalom az emberi személyek és egyének láttán – semmiféle értelmezési módon – az Alanyiságot. [...] Kizárólagosan saját személyem – a személyek közepette – és saját személyem centralitása az, ahol az Alanyt felvethetem vagy egyáltalán feltételezhetem.”¹²⁵

Nos, ez a szolipszizmus, és nem az, amit kritikusom leír, ami nem egyéb a „standard” tradicionális metafizikánál.

Horváth Róbert azzal magyarázza a poliegoitás megengedését a szolipszizmuson belül, hogy „minden énben az egyetlen én tükröződik”. (112b) E kijelentés meglehetősen kétértelmű: ha az egyetlen én az univerzális Isteni Én, akkor a kijelentés teljesen helytálló és megmaradunk a tradícionális keretei között – csak éppen ez már nem lesz szolipszizmus; ha viszont az egyetlen én az én individuális énem, akkor egy hiteles szolipszista kijelentést tettünk – viszont kiléptünk a tradíció keretei közül.

Úgy gondolom, hogy kritikusom ezúttal inkább az előbbi nézet felé hajlik (ami tradicionalitására nézve jó jel, szolipszizmusára nézve azonban nem), mert arról értesít engem, hogy „nem csak a jógácsára tartja egyedüli létezőnek a tudatot, hanem az [...] advaita védánta is”. (113a) Hogy aztán ez mitől „rossz hír a szerzőnek”, (113a) aki ugyanezt körülbelül harminc éve sokszorosan írásba adta, azt nem tudom (Brahman *szat-csit-ánanda*, s így mint tudat [*csit*], minden *léte* [*szat*] felölel). Ha azonban ebben egyetértünk, mi szükség volt a szolipszizmus beemelése a tradícióba? ... Az már egy másik kérdés, hogy a jógácsára „tudata” (az „elme” jelentésű *csitta*, a „tudatosság” jelentésű *vidzsnyána* és a „képzet” jelentésű *vidzsnyapti*) és a védánta „tudata” (*csit*) nagyon nem ugyanaz, következésképpen a különböző – „jógácsárikus” – mahájána iskolák és a védánta szóban forgó nézete is egészen mást takar.¹²⁶

S ha ezek után nemhogy a szolipszizmus és a tradicionális metafizika, hanem egyenesen a szolipszizmus és a *teológia* kompatibilitását hangsúlyozandó, kritikusom azt mondja, hogy

a mi érdeklődésünk a szolipszizmus iránt például teológiai volt, [és] Isten saját valóságára, tulajdonságai és arculatai feletti belső realitására irányult, [vagyis] arra, hogy milyen Ő önmagában, a teremtés világán túl

– akkor jómagam erre csak annyit tudok mondani, hogy a princípiumzavar korántsem ritka intellektuális hiba. E sorok írója belátta, hogy korábbi – Horváth Róbertéhez hasonló – szolipszizmusértelmezése téves volt.¹²⁷

Tartok tőle, hogy a „keresztény szolipszizmus” méltó párja annak a „keresztény kommunizmusnak”, melyet Hamvas Béla maró (ön)gúnnnyal emlegetett, visszatekintve arra az időszakára, amikor még úgy gondolta, hogy a kereszténységet és a kommunizmust össze lehet házásítani.¹²⁸

¹²⁵ László András: A sokféle alanyiságról, 19–20.

¹²⁶ A kérdéssel kapcsolatban lásd Whalen Lai: The meaning of „mind-only” (*wei-hsin*), valamint Daisetz Teitaro Suzuki: *Studies in the Lankavatara Sutra*, 179–182. és 278–282.

¹²⁷ Buji Ferenc: *Az emberré vált ember*, 11.

¹²⁸ Hamvas Béla: *Szilveszter • Bizonyos tekintetben • Ugyanis*, 193. Nyilván itt nem arról van szó, hogy a kommunizmust és a szolipszizmust akarnám megfeleltetni egymással, hanem arról, hogy mindkét jelzős szerkezet ugyanolyan módon és mértékben ellentmondásos.

Frithjof Schuon (115b–116a)

Kritikusom feltehetőleg nem értette meg Frithjof Schuon szolipszizmusellenességének lényegét, mert különben az általam idézett mondatot („A szolipszizmus az Alany védántikus doktrínájának tébolyult antitézise”) nem egészítette volna ki a folytatással:

„Létezik egy egzisztenciálisan paradox elem az ego empirikus tudatában, ami távol attól, hogy esztelen következtetésekre jogosítana fel [ez lenne a szolipszizmus], valóban a megszabadító igazság útját nyitja meg [ez pedig a tradicionális metafizika].” (116a)

Schuon e mondata után teszi fel a kritikusom a kérdést: „Döntse el az olvasó, hogy e teljes kontextus empirizmus-ellenességet, vagy mást jelent-e!” Nos, ezt valóban döntse el az olvasó, csak közben ne feledkezzen meg arról, hogy az empiria nem empirizmus, s nem mindenki empirista, aki tapasztal: a félreértelmezett, „esztelen következtetésekre” vezető empirikus tapasztalásból lesz az empirizmus, respektíve a szolipszista empirizmus – és Schuon éppen arra hívja fel olvasói figyelmét, hogy az ego öntapasztalása ne hogy félrevezesse őket, félre, a szolipszizmus irányába, hanem a tradíció „megszabadító igazsága” felé. *Vagyis amire itt Frithjof Schuon felhívja a figyelmet, az empiria megtévesztő ereje – melynek éppen a szolipszisták esnek áldozatául a maguk empirizmusával.*

A szolipszizmus hirdetése (116b–117a)

A Buji-féle értelmezés szerint minden szolipszisztikus tanítás „hirdetés” és „propagálás”. Nem veszi észre, hogy ezzel az upanisadok bölcseit, Uddálaka Árunit, Jádzsnyavalkját és másokat is bírál. (116b)

Jómagam nem állítottam, hogy minden szolipszisztikus tanítás hirdetés; azt állítottam, hogy amikor a szolipszista mást is meg akar győzni a szolipszizmus helyességéről, akkor az ellentmondást foglal magában, mert a szolipszizmus *per definitionem* duplikálhatatlan: más nem lehet szolipszista, csak én. Uddálaka Áruni viszont nem azt tanította a fiának, Svétakétunak, hogy „kizárólag Én-Önmagam lehetek az egyetlen Alany” (László András), mert akkor Svétakétu, ha komolyan vette volna apja és mestere szavát, vagy összeomlott volna, vagy fellázadt volna az apja ellen; hanem azt tanította, hogy „Az – vagyis Brahman – vagy *te* [is, akárcsak én]”. Az advaitizmus tanításában, hirdetésében és propagálásában semmi következetlenség nincs, ellenben másoknak azt tanítani, hogy „te nem, egyedül csak én-önmagam lehetek a lét egyetlen alanya”, tökéletes következetlenség, és még ennél is nagyobb következetlenség, ha a szolipszizmus hirdetője még meg is orrol *másokra* amiatt, hogy nem hajlandók elfogadni a szolipszizmust.

A saját személy (117a–117b)

Horváth Róbert a lászlói „saját személy” szolipszista fogalmával kapcsolatos kritikámat azon az alapon tartja elfogadhatatlannak, hogy

az upanisadok utáni indiai szent szövegek egzegéta mesterei[nek körében] gyakori volt a *szvával* való fogalomhasználat: *szvabháva* (saját lényeg), *szva-szvarúpa* (saját lényegi természet), *szvaszamvédana* (saját tudati megismerés). (117a)

Következtetése a már megszokott: „Buji Ferenc egyáltalán nem ismeri azokat a tradíciókat...” (117a) Hogy melyeket, ezúttal érdektelen, sőt kritikusom szerint nem is igazán nagy baj, hogy nem ismerem őket: „Nem baj, hogy nem ismeri ezeket – a nemtudásnak is meg kell valósulnia.” (117a–117b) Vagyis a világban szükség van afféle tradicionális tudatlanságra is, mint amivel én rendelkezem. Ami viszont baj, éspedig komoly baj, hogy „olyan kérdésekben tesz általános érvé-

nyűnek szánt megállapításokat, amelyeknek nem járt alaposan utána”. (117b) Felhívnam Horváth Róbert figyelmét, hogy bár nem mellékes a jól informáltság, de azért nem minden: néha szükség van a gondolkozásra is. Gondoljon csak arra, hogy mestere mire biztatta folyamatosan tanítványait: a kritikusom által minduntalan hangoztatott tradicionális adattudásra – vagy a gondolkozásra?

Akkor most lépünk túl azon, hogy László András is használja a „saját” fogalmát, és az indiai metafizikák is – *sőt, kivétel nélkül mindenki más*¹²⁹ –, és kíséreljünk meg egy kicsit gondolkodni is. László András a „saját személy” fogalmát már bevonta a szolipszizmusnak abba a körébe, amelyben minden lényeges „dolog” csak *egy* lehet és csak – szolipszista szóhasználatával élve – hozzám kapcsolódhat. Személy ugyan sok van, de saját személy már csak egy: az enyém. A saját személy nemcsak abban különbözik a többi személytől, mint mondjuk a saját macskám a többi macskától (bár abból is csak egy van), hanem abban is, hogy alapvetően más és alapvetően egyedi minőséget hordoz:

Feltételezhetem, hogy minden emberi személy olyan lehet, mint az én Személyem, vagyis azt, hogy minden emberi személy Saját-Személyiség-hordozó. Ez az első pillantásra nyilvánvaló valóságra utalónak tűnő feltételezés – egyáltalán nem rendelkezik semmiféle megalapozottsággal. Ennek a feltételezésnek semmiféle tapasztalásbeli átéléssel kapcsolatba-hozható alapja nincs. Az ilyesféle „kézenfekvő” valószínűsíthetőségű feltételezéseknek – élesebben szemügyre véve – semmiféle értelmük, értékük és érvényük nincs, és eleve nem is lehet.¹³⁰

Ezek után azt kérdezem tisztelt kritikusomtól: a szanszkrit *szva* szó *ebben az értelemben* fordul elő azokban a szanszkrit kifejezésekben, amelyekre utalt? Volt-e olyan képviselője bármelyik iskolának, aki ugyanazt deklarálta a „saját személlyel” vagy bármiféle „saját”-sággal kapcsolatban, mint László András: vagyis például hogy saját törvényem (*szvadharma*) csak nekem lehet, és másnak nincs *szvadharmája*? Ha jól tudom, a *szvadharmáról* szóló tanítás nemcsak egyvalakire vonatkozott. Vagy volt-e olyan iskola, amelynek képviselője azt állította, hogy saját megismerés (*szvaszamvédana*), saját lényeg (*szvabháva*), saját természet (*szvarúpa*) kizárólag csak őrá vonatkozik, és például már az iskola többi képviselőjére sem, s hogy az a *szvarúpa*, amellyel ő rendelkezik, totálisan más, mint az összes többi ember *rúpája*? Ha így lenne, ezek a kifejezések nem is terjedhettek volna el, hanem egyvalaki *magánmitológiájának* részét képezték volna. De még a *szvátman* (*szva-átman*: „saját önvaló”) kifejezés is vonatkozhat bárkire. Hadd idézzem itt Sankara *Átmabódha* című traktátusának 48. versét:

A tapasztalati univerzum valóban maga az *átman*. Az *átman*on kívül semmi egyéb nem létezik. Mint ahogy a köcsög és a korsó agyagból van, és semmi másból nem áll, mint agyagból, éppígy [a megvilágosodott] számára mindaz, ami lát, az *ő* saját valója (*szvátman*).¹³¹

Itt nemcsak azt láthatjuk, hogy a *szvátmant* (amely egyébként szinonimája a *szvarúpának*)¹³² a szerző *másokra* vonatkoztatja, hanem – kritikusom és László András álláspontjával ellentétben – azt is, hogy az *átman* sem csak önmagam vonatkozásában fogható fel, hanem máséban is, mint egyfajta általános vagy inkább univerzális alany, amelyből mindenki részesedik, illetve amellyel

¹²⁹ Ilyen jellegzetes *terminus technicus* például a pszichológiában a „saját élmény”.

¹³⁰ László András: *Tradicionális és létszemlélet*, 39–40.

¹³¹ *Ādi Śaṅkarācārya's Ātmabodha*, 118.

¹³² Csak melleleg jegyzem meg, hogy kritikusom a *szvarúpát* tévesen „saját test”-ként fordítja (117b). Továbbá a *szvabhá mantrá*nak (117b) semmi köze a szanszkrit *szva* melléknévhez (első tagja a Monier-Williams szerint a „jó”, „jól”, „egész” jelentésű *szu*-ból származik), mint ahogy nem is *mantra*, hanem a *mantrákat* lezáró megerősítés (körülbelül mint a kereszténységben a „ámen”).

végso soron mindenki azonos. Sőt, az *átman* összekapcsolása az *ahammal* egyenesen komoly problémákat vet fel:

Mindaddig, amíg nem szabadultál meg az „én” és az „enyém” szennyeződésétől (pl. az én orthonom, az én testem, az én elmém, az én értelmem), az önvaló nem található meg, mert az túl van a megismerésen és nem ismerhető fel úgy, mint az „én önvalóm”.¹³³

Vagyis a legkevesebb, amit e tekintetben mondhatunk, hogy nemcsak az „önvaló”, de még a „saját önvaló” (*szvátman*) kifejezést sem csak önmagam vonatkozásában vethetem fel, hanem *más* vonatkozásában is. László András „saját személy” értelmezésének és az indiai metafizikai nomenklatúrában szereplő *szva* melléknévnek tehát *éppen a László András által hangsúlyozott vonatkozásban* nincs köze egymáshoz.

A szanszkrit *szva* melléknév indiai használata tehát nem alátámasztása, hanem kifejezetten tagadása a „saját” melléknév László András-i használatának.¹³⁴

Egyébként pedig nem hiszem el, hogy kritikusom ne vette volna észre, hogy László András úgy használ szanszkrit terminusokat, hogy azoknak – saját rendszerének megfelelően – gyakran alapvetően más értelmet ad, mint amilyennel abban az indiai metafizikai rendszerben szerepelnek, ahonnan merítette őket (pl. *átmapáda*, *asztitá*, *turíja* – sőt még a *nirvána* is).¹³⁵

Az „én” (117a–118b)

Ezúttal csupán egy-két megjegyzésre kívánok reflektálni Horváth Róbertnek, mert az „én” kérdésével az „Összevont válaszok” részben fogok foglalkozni.

Érdeklődve olvastam kritikusom egyik következtetését, miszerint

Buji logikája szerint érvénytelen lenne minden »én Istenem« átélés, hiszen abban az »én« és a »saját« is jelen van.” (118a)

Szeretném figyelmeztetni, hogy az előző mondatomban szereplő „olvastam” ige – személyragja révén – magában foglalja az „én” személyes névmást („én olvastam”). Ha azt olvasta ki írásomból, és úgy gondolja, hogy a szolipszizmusnak és a szolipszizmus énközpontúságának az elutasítása az „én” személyes névmás összes lehetséges alkalmazásának elutasítását is megköveteli, akkor attól tartok, kritikusom következtetéseibe valahol hiba csúszhatott. Ha Horváth Róbert logikájának másik oldalát néznénk, akkor kijelentése azt is magában foglalná, hogy mindenki, aki egyes szám

¹³³ *Tripura Rahasya*, 63. (9:13).

¹³⁴ Hozzá kell tennem, hogy kritikusom meg sem próbált válaszolni a „saját személy” lászlói tana ellen felhozott érveimre, hanem mintegy átnézett fölöttük.

¹³⁵ László András szerint a *nirvána* („kialvás”, „ellobbanás”) kifejezés arra utal, hogy mielőtt a vajmécses kialudna, még utoljára fellobban. Nos, meglehet, hogy a vajmécses így alszik ki, de hogy az, aminek a buddhista spirituális út során ki kell aludnia (bárhogyan is határozzuk meg ezt), nem excellálhat kialvása előtt, az nyilvánvaló. Továbbá a lászlóiánus abszolúció igen problematikus voltára mutat rá az egyedüllét, illetve a „metafizikai egyedüllét” kihívásjelleének, magányosság jellegének rendkívül erős hangsúlyozása (élesen eltérve a *kaivalja* – „egyedülvalóság” – metaemotionalis jogikus fogalmától) – ugyanis csak egy lehatárolt individuum érezheti magát egyedül, még ha az abszolút individuum is, míg a *nibbánával* megvalósuló abszolút totalizáció kapcsán fel sem vethető a magány. Csak egy végtelenségig hipertrofizálódott, hogy ne mondjam fölfúvódott *aham* – *Aham* – számára lehet problematikus az egyedüllét. S hasonló mondható el ama „megsemmisüléstől való félelemről”, amelynél már csak egyetlen mélyebb „ösfélelem” létezik, „a felébredéstől való félelem” (vö. László András: *Solum Ipsum*, 287. aforizma). Voltaképpen ez a két, specifikusan lászlói, vagyis a tradíció világában teljesen ismeretlen ösfélelem – mint ahogy Tornai Szabolcs felhívta erre a figyelmet – *egyetlen* félelem két oldala (hiszen a felébredés az *ego* megsemmisülése), s így ezek annak az *egónak* az ösfélelmei, amely nem hisz abban, hogy rajta túl bármi is létezne.

első személyben bármit is mond – különösen Isten vonatkozásában (például „Én Istenem!”) –, szolipszista.

Horváth Róbert elismeri, hogy az én és az önvaló éles megkülönböztetése és szembeállítása legitim, de úgy gondolja, hogy „erre a módszerre és tanításra redukálni az összes tradíciót, valamennyi metafizikát, és mindent, ami spirituálisan döntő, óriási hiba” (118a). Kritikusomnak alighanem igaza van, és bizonyára vannak olyan formái is a tradicionális spiritualitásnak, amelyben az e típusú szembeállítás nem jelenik meg. Ez mindenesetre további vizsgálatot igényelne. Egy azonban biztos: az az „én”, amely a tradíció döntő részében negatívumként jelenik meg, nem kaphat pozitív szerepet a tradíció másik, lényegesen kisebb részében. Kaphat ugyan pozitív értelmet az „én” fogalma bizonyos tradíciókban, csakhogy az nem az az „én” lesz, amely a tradíciók többségében a spirituális előrehaladás legfőbb akadálya. Hanem például többé-kevésbé az *átman* megfelelőjét fogja jelenteni. Ha ez nem így lenne, vagyis ha egyes felfogásmódokban az ego – a klasszikus tradicionális értelemben vett ego – pozitív szerepet kapna, akkor azok satanisztikusak lennének. *Kritikusaim feladata megvizsgálni, hogy az az „én”, amelyre ők alapvetően pozitív értelemben hivatkoznak, milyen viszonyban van a hagyományos „én”-fogalommal, s ha az az „én”-fogalom a hagyományostól eltérő „én”-fogalom, akkor megvizsgálni azt is, hogy az egyáltalán megjelenik-e a tradicionális metafizikákban, és ha megjelenik, akkor mi a helye bennük.*

Szolipszizmus és Isten (118b–119a)

Kritikusom „talán a kötet egészének egyik legcsúnyább alfejezetének” (118b) tekinti azt, amelyben az isteneszme és a szolipszizmus összeférhetetlenségéről írtam. S méltán, mert valóban itt jön ki a szolipszizmus antitradicionalitása a legerősebben. Természetesen nem arról van szó, hogy „többé-kevésbé burkoltan istentagadással” (118b) vádolom a magyar tradicionalista iskola szerzőit, mert tisztában vagyok vele, hogy vannak közöttük a szó klasszikus értelmében véve komolyan hívők is, mint ahogy (a szolipszizmustól teljesen függetlenül) olyanok is, akik még a szó klasszikus értelmében vett istenhitt szintjét sem érték el. Ezek egyéni dolgok, nincs, vagy alig van közülük a szolipszizmus-hoz. Itt *elvi* dolgokról van szó: a szolipszizmus és az isteneszme összeegyeztethetetlenségéről. De nem értem, miért van megütözközve kritikusom azon, hogy a szolipszizmus kizárja az isteneszmet, amikor ő maga írta le recenziójában, hogy „az immanentisták [= szolipszisták, mint Schubert-Soldern vagy Wilhelm Schuppe] metafizika- és transzcendencia-ellenessége szakmailag egészen érthető”. (107b) Mármost a „metafizika- és transzcendencia-ellenesség” ritkán párosul mély istenhittel vagy akárcsak teizmussal. És miért tekinti Horváth Róbert annyira „csúnyának” az álláspontomat, ha szolipszista korszakában még Evola számára is teljeséggel elfogadhatatlan volt egy létező Isten – Brahman – eszméje: „Isten nem létezik; az individuum az, amelynek önmagát istenivé téve meg kell teremtenie.”¹³⁶

Horváth Róbert itt ismét előáll egy „perdöntő” bizonyítékkal, nevezetesen hogy mielőtt ennyire **csúnya** kijelentést tettem, elgondolkozhattam volna

olyan alapvető fontosságú szimbolikus dolgokon is, hogy a római katolicizmus szerint miért örökkévalóak az egyéni lelkek, vagy hogy a liturgia során miért öntenek néhány csepp vizet a borba. (118b)

Nehéz helyzetbe hoz kritikusom, mert az ilyen jellegű intellektuális kihívásokhoz nem vagyok hozzászokva. Ám hogy felszólításának mégis eleget tegyek, a liturgia során bizonyára azért tesznek a borba néhány csepp vizet, hogy az istenhitt és a szolipszizmus összeegyeztethetőségét e szimboli-

¹³⁶ Julius Evola: *Az individuum és a világ létesülése*, 42.

kus aktus révén is demonstrálják. De komolyra fordítva a szót: a borhoz vegyített néhány csepp víz Krisztus isteni és emberi természetét, illetve e kettő egységét szimbolizálja. *De bármit is szimbolizáljon*, mi köze ennek a szolipszizmushoz, illetve a szolipszizmus transzcendenciaellenességéhez és ateizmusához?

A tradicionális metafizika filozófiai vázlata (119a)

Ha „az [embernek] a fölötté lévő lények megismerési módjáról éppúgy nincsen fogalma, mint ahogy az alatta lévő lényeknek sincsen fogalma az ember megismerési módjáról” [Buji Ferenc], akkor vajon honnan tudja, hogy azok fölötté lévő lények? (119a)

– kérdi Horváth Róbert. A válasz egyszerű, és erre maga is könnyedén rájöhetett volna: onnan, hogy nincsen fogalma róla. Onnan, hogy az alacsonyabb rendű megismerési módok számára is hozzáférhetők, a magasabbak ellenben nem. Mindazonáltal készséggel elismerem, hogy megfogalmazásom meglehetősen sarkított, és ebben a formájában nem is teljesen igaz. Viszont azzal kritikuskomnak is tisztában kell lennie, hogy az embernél magasabb rendű lények – például angyalok, istenek vagy maga Isten – megismerési módjáról az embernek ugyan van fogalma, valódi tudása azonban nincs, vagyis nincsen birtokában ugyanannak a tudásnak. Egy ilyen általános tradicionális igazságon kár megakadnia kritikuskomnak.

Az már egy sokkal specifikusabb probléma, hogy a felébredés után a felébredetten kívül a világ mindenki más számára megmarad annak, aminek korábban átélte. Horváth Róbert úgy véli, hogy e gondolatom

egészen abszurd római katolikus nézőpontból is, tekintettel arra, hogy az Egyház egyik fő tanítása, dogmája szerint Jézus Krisztus mindenkit, az egész emberi világot és a mindenséget megváltotta. (119a)

Kritikusom ismét csak nehéz helyzetbe hoz, mert egy ilyen ellenvetést nem könnyű komolyan venni, következésképpen nehéz rá komolyan válaszolni. Nehéz komolyan válaszolni, mert gyakorlatilag inkriminált könyvem egésze teljesen kívül van a katolikus dogmatikán. Miért kellene összhangban lennie a szóban forgó kijelentésemnek a dogmatikával és az egyház tanításával, amikor sem a szolipszizmus, sem a felébredés, sem az *átmaváda*, sem az *anátmaváda*, sem a *tat tvam aszi*, sem az *aham brahmászmi*, sem a szolipszista, sem a posztzolipszista Julius Evola, sem a László András-i metafizikai tradicionalitás, sem az újkori filozófia, sem az iszlám, sem a buddhizmus, sem a taoizmus, sem a hinduizmus, de sok tekintetben még maga az eckharti metafizika sincsen összhangban az egyház dogmatikai tanításával – *miért kellene akkor összhangban lennie vele éppen annak a gondolatomnak, hogy a felébredéssel együtt a világ is felébred, de csak az ő számára?*¹³⁷ Az egyházi tanítás szemszögéből csaknem az egész problematika tökéletesen irreleváns, sőt *keresztény fogalmakkal szinte csaknem értelmezhetetlen*. És hát a *Tat tvam aszi* megírása során egyébként sem egyeztettem Vatikánnal.

Kritikusom az efféle kereszténynek látszó megjegyzéseivel a józan ész határait feszegeti.

De nézzük meg közelebbről is Horváth Róbert felvetését. Egyrészt hogyan lehet Krisztus megváltói tettének következményeiből a felébredés következményeire következtetni? Kritikuskom nem tudja, hogy a megváltás megváltás (ráadásul többféle értelmezése is létezik), a felébredés pedig felébredés? S ugyanígy, hogyan lehet a világ megváltott voltából arra következtetni, hogy a felébredettség a világ felébredőbe való reintegrációját jelenti? Krisztus megváltói tette hatására nem integ-

¹³⁷ Vö. Hamvas Béla: *Karnevál* I. 426.

rálódott a világ Krisztusba, legfeljebb megváltozott. De még egy efféle megváltozás is csak kritikusom szimplifikatív és vulgáris megváltásértelmezéséből kiindulva vethető fel. Még a dogmatika szerint sem változott meg a világ abban az értelemben, hogy hirtelen mindenki más lett, hanem csak abban az értelemben, hogy mindenki megkapta a megváltozás/megváltás lehetőségét, amivel vagy él, és akkor „megváltódik”, vagy nem él, és akkor „nem váltódik meg”. Ha Krisztus úgy váltotta volna meg a világot, ahogy kritikusom véli, akkor többé nem lenne szükség egyházra, spiritualitásra, papságra, mert hiszen mindenki *eo ipso* meg lenne váltva és üdvözülne. Nem is beszélve arról, hogy maga a világ is eltűnt volna: felszívódott volna a totális megváltottság állapotába. Erre még várunk kell az órigenista *apokatasztaszisz tón pantonig*: mindenek Istenben való helyreállításáig.

Összegzés

Bevallom, Horváth Róbert kritikai észrevételeit olvasva időnként már-már az volt a benyomásom, hogy szolipszistább vagyok nála, mert az ő szolipszizmusa itt-ott már átcsúszott a teológia és a valóság területére. Természetesen ahogy előző kritikussaimmal, számos dologban vele is egyet kell értenem, mert recenziója „törzsanyagában” a szolipszizmus helyett a „standard” tradicionális metafizikát képviselte, illetve ezt igyekezett megvédeni velem szemben. Ez azonban tartalmi kérdés. Ami viszont recenziójának formáját illeti, igazán nem tudom, mi vette rá kritikusomat arra, hogy hangzatos kérdéseivel, homályos sejtetéseivel, mindent jobban tudásának állandó hangoztatásával, lekezelő és fölényeskedő stílusával, vissza-visszatérő hüledezéseivel és legfőképpen a komolyabb súlyú gondolatmenetek szisztematikus kerülésével a zsurnalizmus irányába vigye el kritikáját. Csak arra tudok gondolni, hogy a *Magyar Hírlap* szélesebb olvasóközönségéhez akart imígyen szólani. Vagy mintha csak a racionalizmussal szembeni – egyébként teljesen megalapozott – ellenszenvet vetült volna ki a racionális-intellektuális-filozofikus gondolkodásra is, ekképpen öntve ki a fürdővízzel együtt a gyereket is. Mintha csak nem tudná azt, amivel egyébként minden bizonnyal nagyon is tisztában van, hogy tudniillik a racionalizmus egy filozófia, míg a racionális gondolkodás egy eszköz, amelyet Szókratészről kezdve az egész európai filozófia használt, sőt még Dharmakírti és Ratnakírti is. Sajnálatos módon kritikusom ezt a szintet csak egy-két kérdéssel kapcsolatban tudta meghaladni, mindenekelőtt az „én” kérdésével kapcsolatban. Erre, illetve ezekre az „Össze-vont válaszok”-on belül fogok alaposabban kitérni.

BOTH FERENC

Both Ferenc voltaképpen egy másik könyvről, a már említett *Tudat és énség* című kötetéről írta kiváló és lendületes recenzióját, azzal a nem titkolt szándékkal, hogy a *Tat tvam asziban* megfogalmazott szolipszizmuskritikát hatálytalanítsa:

Metafizikai szolipszizmus a hagyományokban. A szívükben! Ilyet lehet? – kérdezhetné az egyszeri tradicionalista. Nos, úgy látszik, igen. (245a) A végén még kiderül, hogy László Andrásnak volt igaza. Ki hitte volna?! (245b)

Recenzensem a *Tudat és énség* mindkét szerzőjétől közöl több rövidebb idézetet, hogy nyilvánvalóvá tegye olvasója előtt a kötetben megjelenő tanítások szolipszista voltát. A kérdés, amit meg kívánunk vizsgálni, hogy az említett tanítások valóban egybeesnek-e a magyar tradicionalista iskola szolipszizmusértelmezésével.

Úgy gondolom, önmagában véve is elgondolkoztató az, hogy a két szerző közül az egyik, Mark Dyczkowski az általa előadott doktrínákkal kapcsolatban *még csak meg sem említi a „szolipszizmus” szót*, sem a magyarul megjelent tanulmányában, sem abban a könyvében, amelyből a magyar kiadás tanulmánya származik.¹³⁸ Timalšina magyarul megjelent tanulmányában a „szolipszizmus” kifejezés úgyszintén nem jelenik meg, de abban az eredeti angol nyelvű kötetben, amelynek első fejezete magyarul megjelent, néhányszor érintőlegesen utal rá.¹³⁹

Mark Dyczkowski

Dyczkowskiánál az „abszolút én”, az „egyetlen feltétlen valóság”, vagyis „a tiszta éntudat” azonos „a legfelső úrral” (245b). Amit ekképpen a szöveg kimond, az egy univerzális és tiszta Isteni Én, melynek „reflektáló tudatossága” minden mantra „legmagasabb éltető ereje”. Ám a végső isteni valóság – az *átman*/Brahman – tiszta énként, még hozzá mindenek tiszta énjeként való tételezése egy dolog, és a szolipszizmus megint egy másik dolog. Ami itt lényeges, hogy ez a tiszta isteni Én nem az individuális én formájában manifesztálódik az individuumban, hanem éppen hogy azzal oppozícióban. Mint ahogyan a Szpandakáriká vonatkozó passzusát Kallata kommentálja,

Noha (az egyéni lélek), akit áthat a veleszületett tisztátalanság, vágyakozik arra, hogy cselekedjen, de éppen emiatt nem képes kapcsolatot teremteni ezzel a benne rejlő hatalommal. Ha azonban megszűnik zavarodottsága, mely abban áll, hogy „én”-nek képzelet magát, gyökeret verhet a legfelső állapotban.¹⁴⁰

Dyczkowski azonban már jó előre figyelmezteti olvasóját, amire, úgy tűnik, kritikusom nem figyelt fel, pedig a szerző éppen az olyan jellegű félreértések elkerülése miatt fogalmazta meg *figyelmeztetését*, mint amilyen az övé:

Az első dolog, amit jelen témánk szempontjából meg kell jegyeznünk, hogy sem a Szpandakáriká, sem pedig *urttije* nem tekinti abszolútnak az egót, semmiféle értelemben. Ebben a vonatkozásban megegyeznek az Indiában eddig létrejött összes többi gondolkozási iskolával, melyek egyöntetűen azon az állásponton vannak, hogy az ego – az „én” – relatív. Egyfajta rátekintésben az ego az *ahamkárát* jelenti, mely a belső mentális

¹³⁸ Mark S. G. Dyczkowski: *A Journey in the World of the Tantras*.

¹³⁹ Sthaneshwar Timalšina: *Consciousness in Indian Philosophy*. Lásd lejjebb.

¹⁴⁰ Sthaneshwar Timalšina – Mark S. G. Dyczkowski: *Tudat és énség*, 35. A fordítást kissé módosítottam.

szerv része, ami az érzékszervek által szolgáltatott érzéki adatokat feldolgozza, rendszerezi és beazonosítja. Másfajta rátekintésben ez az „én magam képze” (*ahampratyaya*). Mint ilyen, a tárgyról alkotott képzet fogalmi ellentétpárjának felel meg, abban az értelemben, hogy amikor azt mondjuk, „én látom és felismerem ezt”, az „én” és az „ez” egy diszkurzív, fogalmi szinten megformált ítélet (*vikalpa*) alkotóelemei. Megint másfelől az ego az, amit az ember önmagának „érez”, amikor szubjektív módon, vagyis a *gunák* játékába merülve reagál egy számára kellemes vagy fájdalmas objektumra, és ami ennél fogva azokban a képzetekben jelenik meg, amelyeket a tapasztaló önmagáról mint boldog, szomorú vagy tompán közömbös lényről kialakít. Habár ezek összefüggenek az ember mélyebb és voltaképpen saját természetével, hiszen az ilyen egoisztikus képzeteknek is ez a lényegi fundamentuma, mégis különböznek tőle.¹⁴¹

Dyczkowski értelmezésében tehát az ego, az „én” semmiképpen nem tekinthető a szolipszisták énjének – különösen nem *az* egyedüli énnak: az egyetlen szolipszista énjének –, hanem pontosan abban az értelemben jelenik meg, mint az összes többi indiai metafizikai hagyományban. Ezt Dyczkowski kifejezetten a szóhasználatból fakadó félreértések elkerülése végett szögezte le. Amikor tehát tisztelt kritikussom „abszolút énről” vagy a „legfelső Úrral azonos” „tisztá éntudatról” olvas, akkor nyilvánvalóan nem a megsokszorozódott individuális egóról van szó, még kevésbé a szolipszista énjéről, hanem az Isteni Énről, minden lény és létező végső (ön)valójáról.

S bár Mark Dyczkowski nem tárgyalta a kasmíri saivismus és a szolipszizmus viszonyát, megtette ezt a kérdéskör egy másik kutatója, David Lawrence, méghozzá éppen Abhinavagupta kapcsán:

A saivák megegyeznek abban, hogy az ember önnön tudatosságán kívül sohasem szerezhet tapasztalatot egy másik szubjektumról. Esetükben azonban ebből nem a nyugati értelemben felfogott szolipszizmus következik, hanem egy univerzális tudatosság fogalma.¹⁴²

És pontosan erről van szó: mindaz, amit kritikussom idézett, erre az univerzális tudatosságra vonatkozik.

Sthaneshwar Timalina

Nézzük ezt követően Sthaneshwar Timalinát Both Ferenc interpretációjában:

A Brahmannal [az Istenséggel] azonos önmagam a közvetlenül észlelt tudat, [az] „egyetlen élő” (*dzsiva*). (245b)

Mármost a „közvetlenül észlelt tudat” nem a hétköznapi tudatosság (az ugyanis a közvetett, vagyis tárgyisággal szennyezett tudat), hanem az a tudat, amely a legvégső egységtapasztalat (*szamádhi*) állapotában észleltetik oly módon, hogy a megismerő, a megismerés és a megismert egybeesik benne. *Éppen ettől közvetlen*. Ez a tudat – tulajdonképpen maga az „átélt” *átman* – természetesen azo-

¹⁴¹ Sthaneshwar Timalina – Mark S. G. Dyczkowski: *Tudat és énség*, 34. A fordítást kissé módosítottam.

¹⁴² David Lawrence: *Tantric argument*, 183. oldal. Pontosán ezen az állásponton van Kerry Martin Skora is, aki úgyszintén alaposan vizsgálta Abhinavagupta szolipszizmusának kérdését: *A Day in the Life of an Aesthetic Tāntrika*, lásd különösen 11–12. Kantha Chandra Pandey pedig hatalmas, Abhinavaguptáról szóló több mint ezer oldalas filozófiai monográfiájában (*Abhinavagupta*) amellet tör lándzsát, hogy Abhinavagupta bölcséletét „realisztikus idealizmusként” kell felfogni – amely természetesen messze van a szélsőséges idealizmust képviselő szolipszizmustól. Lásd különösen a 2. nagyfejezetet: „Ābhāsavāda, or »realistic idealism«” (320–352.). Bár Isabelle Ratié szerint „a pratjabhidzsnyá filozófia sem kerülhette el azt, ami minden idealizmus sorsa, s meg kellett fizetnie a szolipszizmus metafizikai árát”, mégis arra jut, hogy „Utlapadéva és Abhinavagupta szerint csupán egy önmagában álló univerzális szubjektum létezik” (*Otherness in the Pratyabhijñā philosophy*, 367.) – ami nagyon messze van a szolipszista én-értelmezéstől (lásd fentebb David Lawrence megjegyzését az „univerzális tudatosságról”).

nos Brahmannal. Vagyis az idézet első fele azt mondja ki, amit a könyvemnek már a címe is leszögez: *tat tvam aszi*.

De nézzük tovább: „egyetlen élő” – vagyis *dzsiva* –, amely úgyszintén azonos Brahmannal.

Először is tudni kell, hogy a magyar tradicionalista iskola szolipszizmusában a *dzsiva* semmiféle szerepet nem játszik. A *dzsiva* ugyanis önmagában véve nem az én, de még csak nem is a saját személy, hanem – modern nyugati kifejezéssel – az ember pszichikus szférájának egésze, vagyis a legtágabban felfogott lélek. Timalsina azonban az advaita védántának egy sajátos változatával foglalkozik, melynek jellemzője az *éka-dzsiva-váda*, vagyis az egy-lélek-tan. Az *ékadzsiva-váda* azt mondja ki, hogy az összes emberi lénynek nem csupán átmikus centruma egyetlen, hanem a lelke (*dzsiva*, „élő”) is – bár a *dzsiva* ezúttal inkább tudatként értelmezendő. Ez az egyetlen univerzális Lélek a *Hiranjagarbha* („aranyembrió”), mely egyfajta Világlélek (*quasi* Brahjá). Az összes egyéni *dzsiva* nem egyéb, mint realitást nélkülöző visszatükröződése ennek az univerzális *Dzsivának*. Amikor tehát arról van szó, hogy „az egyetlen élő” (*éka dzsiva*) azonos Brahmannal, akkor az nem az individuális és látszatszerű *dzsivákra* vonatkozik (amelyek vonatkozásában az „én” és a sok „te” között egyébként sincsen semmi különbség), hanem erre az *Éka Dzsivára*, vagyis a *Hiranjagarbhára*, mely hozzávetőlegesen azt jelenti, hogy Brahjá azonos Brahmannal. Az *ékadzsiva-váda* tehát tulajdonképpen az *átman*-tan kiterjesztése a *dzsivára*: nemcsak egyetlen univerzális *átman* van, hanem egyetlen univerzális *dzsiva* is, amelyből ugyanúgy „részesedik” mindenki, mint az *átman*-ból/Brahmanból.¹⁴³ A *Hiranjagarbha* eszméjében tehát megjelenik a lélek egyetlensége,¹⁴⁴ de ez éppen hogy egy univerzális lélek, s így az *ékadzsiva-váda*, melyben semmiféle kiemeltsége nincs az „én énemnek”, éppen ellentéte a szolipszizmusnak.

Timalsina ugyan néhányszor és meglehetősen futólagosan említi témájával kapcsolatban a szolipszizmust, azonban könnyen belátható, hogy annak, amit ő szolipszizmusnak nevez, nem sok köze van a valódi szolipszizmushoz:

Az *ékadzsiva*, mely az advaita szolipszizmus egy típusa, elfogadja egy önmagában álló, individuális és empirikus én (self) vagy *dzsiva* létezését.¹⁴⁵

Mármost ez a *dzsiva* természetesen nem én – és kizárólag én – vagyok, illetve nem kizárólagosan a szolipszista „én”-je, hanem egy olyan „univerzális individualitás” (déliurgosz), amely minden egyes partikuláris individualitásban megjelenik, s így azok valójában eme *dzsivából* részesülnek.¹⁴⁶

A legfelső Brahman a *májá* hatására egyfajta kozmikus *dzsivaságot* ölt magára, melyet Pradzsápatinak vagy *Hiranjagarbhának* neveznek, s [...] csupán ez a magában álló, egyetemes *dzsiva* létezik, míg a többi [*dzsiva*] ennek a magában álló kozmikus entitásnak csupán a megjelenése.¹⁴⁷

S így, bár az *éka-dzsiva* („egy-lélek”) értelmileg többé-kevésbé párhuzamba állítható a *solum-ipsummal* („egyedül-önmagam”),¹⁴⁸ de egy kicsit is mélyebb vizsgálódás könnyen felderíti a közöttük feszülő áthidalhatatlan szakadékot: *két olyan tanításról van szó, amelyek egyetlen ponton sem érintkeznek*.

¹⁴³ Modern vonatkozásban ennek képviselője volt a Nobel-díjas fizikus, Erwin Schrödinger. Lásd Erwin Schrödinger: *Válogatott tanulmányok*, különösen 254–279. és 281–318.

¹⁴⁴ És ezt tekintí Timalsina a szolipszizmus egy sajátos formájának (lásd xiii.).

¹⁴⁵ Sthaneshwar Timalsina: *Consciousness in Indian Philosophy*, xv. Másutt (49.) azonban Timalsina csak *hasonlóságról* beszél a szolipszizmus és az *ékadzsiva* között.

¹⁴⁶ Fentebb már láthattuk, hogy Horváth Róbert is ezen a véleményen van. (Horváth Róbert 118a)

¹⁴⁷ Sthaneshwar Timalsina: *Consciousness in Indian Philosophy*, xviii.

¹⁴⁸ Ezért is beszél Timalsina a kettő közötti hasonlóságról.

Összegzés

Both Ferenc tulajdonképpen a felületi hasonlóságok áldozata lett. Ebben talán szerepe lehetett annak, hogy a metafizikai szolipszizmust nem értette meg maradéktalanul, de mindenképpen komoly szerepe volt benne a szóban forgó kötet felszínes – gyakorlatilag nominális szintű – megközelítésének, mert az olyan kifejezések, amelyek a szolipszizmus sajátjai – „tudat”, „alany”, „a világ nem létezik”, „egyetlen lényeg”, „a látás közvetlensége”, „transzcendens igazságok az immanens tapasztalatban”, „Brahmannal azonos önmagam”, „a közvetlenül észlelt tudat”, „a legfelső úrral azonos alany” –, bármennyire is imponálóan hangzanak kritikusom fülének, éppúgy lehetnek sajátjai számos nem-szolipszista rendszernek is. Azt, hogy ezek a kifejezések melyik rendszerhez tartoznak, természetesen Both Ferenc nem vizsgálta, sőt, a kérdés alighanem fel sem merült benne: egyszerűen megelégedett azzal, hogy rátalált nagyjából azokra a kifejezésekre, amelyeket a magyar tradícionista iskola használ a maga metafizikai tanításában. Úgy tűnik, recenziója végére még magát a szerzőt is magával ragadta lendülete, és onnantól fogva már bármerre nézett, mindenütt csak a szolipszizmusba ütközött:

Tehát szolipszizmus a tradíciókban. Meg a vallásban. Bizony. A devócióban is, a rítusban is. [...] Ki hitte volna?! (245b)

[SINE NOMINE]

Könyvem kritikájaként a legelegánsabb megoldást kétségkívül ismeretlen kritikusom választotta: úgy fogalmazta meg a szolipszizmus védőbeszédét, hogy sem a könyvemet nem említette, sem a „szolipszizmus” szót nem írta le – hanem csak egyszerűen „tradicionális szemléletről” beszélt. E kritika különlegessége azonban elsősorban nem is ebben rejlik, hanem abban, hogy kritikusom – akinek pedig korábbi írásai alapján elsődleges területe nem a metafizika, hanem az „alkalmazott tradicionalitás” – a szolipszizmus kifejtése során mindvégig megmaradt a következetes lászlói szolipszizmus határain belül, és a többi kritikusomtól eltérően egyáltalán nem csúszkált ide-oda a következetes szolipszizmus, a „mindenki szolipszizmusa”, a reguláris tradicionális metafizika és a triviális közhelyek négy pontja által meghatározott területen. Míg összes többi kritikusom bőségesen felvonultatott *ellenemben* olyan nézeteket, amelyekkel mélységesen egyetértek, és amelyek évtizedek óta sajátjaim, addig ismeretlen kritikusom, megmaradva egy következetes szolipszizmus mellett, *csaknem mindvégig* olyan nézeteket fogalmazott meg, amelyek opposícióban állnak saját nézeteimmel. Tehette mindezt azért, mert – legfeltűnőbb ellentétben Laki Zoltánnal – úgy fogalmazta meg gondolatait, hogy elkerült mindenféle tradicionális hivatkozást, és kizárólag a szolipszizmus belső logikájára hagyatkozott. Vagyis miközben Laki Zoltánt az indiai szövegek rendszeres idézése minduntalan visszahúzza a reguláris tradicionális szemlélet keretei közé, s emiatt csak viszonylag ritkán sikerült megmaradnia a következetes szolipszizmus álláspontja mellett, addig ismeretlen kritikusom okfejtését egyáltalán nem terhelte meg semmiféle tradicionális ballaszt, s így álláspontja sokkal inkább tekinthető tisztán szolipszisztának, mint többi kritikusomé. Lehet, hogy egyedül ismeretlen kritikusom értette volna meg teljes tisztaságában és mélységében, hogy mit is jelent a lászlói szolipszizmus, s hogy könyvem minek is volt a kritikája?

Éppen ezért, mivel kritikusom negligált mindenféle adatolható tradicionális tanítást (ami annál is inkább különös, mert az általa kifejtetteket „tradicionális szemléletnek” nevezi), mi sem volna könnyebb, mint ezek bázisán megfogalmazni saját kritikámat. Elegendő lenne a hinduizmuson belüli és azon kívüli *sruti* és *szmriti* bármelyik könyvére, bármilyen *sásztrára* hivatkozni, szinte vakon választva ki az adott mű részletét, hogy demonstráljam a szolipszizmus és a tradicionális metafizika közötti áthidalhatatlan szakadékot. Nem is beszélve a keresztény, szúfi, buddhista és taoista forrásokról. Ha azonban így tennék, aligha járnék el tisztességesen. Éppen ezért ahogy kritikusom, úgy jómagam is igyekszem a lehetőségekhez képest megmaradni a szolipszizmus – illetve a szóban forgó kritika – belső logikájának vizsgálata mellett, kockáztatva ezzel, hogy más kritikusaim „izzadságszagúnak” vagy „racionalistának” fogják tartani az elkövetkező oldalakat.

A tradicionális szemlélet vázlatának kifejtése a tanulmány elején öt pontban tulajdonképpen példaértékű a maga koherens és akkurátus voltában. (8.) De azért már itt feltűnnek a szolipszizmus árulkodó „előjelei”. Ismeretlen kritikusom így fogalmaz:

A tradicionális szemlélet [...] mindenekfelett annak a bizonyossága, hogy én lényegem és eredeti természetem szerint önmagában való, egyetlen, mindent felölelően teljes, tökéletesen szabad, mindenható és mindentudó, végtelen és örökkévaló vagyok. (8.)

Mármost ami a mindenhatóságot és a mindentudást illeti, annak tulajdonképpen nincsen itt helye. A tradíciónak soha egyetlen képviselője, sem Jádzsnyavalkja, sem Buddha, sem Lao-ce, sem Padmaszambhava, sem Dzsunajd, sem Eckhart mester, sem senki sosem állította azt, hogy birto-

kában lenne e két képességnek. Amikor Ramana Maharsit megkérdezték, hogy a *dzsnyáni* (az abszolút tudás birtokában lévő) mindent tud-e, azt válaszolta: „*Mindent, amit érdemes tudni.*”¹⁴⁹ De nézze meg tisztelt kritikusom a *dzsnyáni* számos „én vagyok...” kijelentését felvonultató Majtréja upanisad harmadik fejezetét,¹⁵⁰ vagy akár a radikálisan advaita Avadhúta vagy Astávakra Gítát, van-e bennük utalás a *dzsnyáni* e képességeire. Nincs. Még Patandzsali Jóga-szútrájának harmadik fejezete is csak egészen rendkívüli képességekről (*sziddhi*) tud – mindentudásról és mindenhatóságról azonban nem. Minden *sziddhi* ugyanis csak partikuláris, s nem univerzális (*omnipotentia absoluta*): a jógai szinte bármit megtudhat, de nem tud mindent *in actu*, és főként nem visz mindent véghez (*omniagentia*) *in actu*.

Patandzsali és az egész klasszikus jógahagyomány szerint – hogy a minden képességet megvető védánta metafizikát ne is említsük – a jógai arra használja a számtalan *sziddhi*t, hogy visszaszerezze a legfőbb szabadságot, az *aszampradzsnyáta* *szamádhi*t, és sohasem arra, hogy uralmat – egyébként részleges és átmeneti uralmat – szerezzen az elemeken. Hisz a *szamádhi* jelenti az igazi „uralmat”, s nem az „okkult képességek”. Patandzsali azt mondja (3:37), hogy ezek a képességek „tökéletességek” (ez a *sziddhi* kifejezés szó szerint jelentése) az ébrenlét (*vyutthāna*) során, ám akadályt jelentenek a *szamádhi* állapotában, ami természetes is, ha számba vesszük, hogy az ind gondolkodás szerint minden birtoklás a birtokoltaknak való kiszolgáltatottsággal jár.¹⁵¹

A kérdés nem is volna igazán fontos, ha a mindentudás és a mindenhatóság nem lenne *vesszőparipája* minden metafizikai szolipszistának, és legalábbis ne jelezné, hogy az énségtől még teoretikusan sem tudnak megszabadulni, mert nem tudnak kiszabadulni az „én tudom azt” és „énnekem hatalmam van *afölött*” jellegű dichotómiákból, az „Isten *versus* teremtet világ” jellegű, a populárisabb teizmusra jellemző és nem éppen metafizikai rendű és rangú szemléletmódból.

Miután kritikusom azt hangsúlyozza – éspedig helyesen –, hogy ha a fentebb is idézett kiindulópont („én lényegem [...] szerint [...] örökkévaló vagyok”) igazolható, abból már levezethető a metafizikai tradíció szinte összes lépése, ezt követően részletesen is kifejti az igazolás módját:

Mindaz, ami akár konkrétan, akár mentálisan létezik, a tudatban és a tudat által létezik, tudati (érzéketi) minőségek alkotják, maga a tudat nyilvánul meg benne. (9.)

Ha jómagam megpróbálnám kifejteni a világ tudati természetét, akkor onnan indulnék ki, hogy Brahman *szat-csit-ánanda* – vagyis lét, tudat és a beteljesedettség felülmúlhatatlan boldogsága. Ugyanez a gondolat megjelenik a kereszténységben is, amely – magától értetődően – azt vallja, hogy Isten egyszerre tiszta szellem és tiszta lét. Ugyanakkor elemi igazság, hogy az Abszolútumon kívül nincs más – nincs más lét –, mert ha volna, az Abszolútum nem volna abszolút, ugyanis a más-lét *létbeli határát* képezné. Ebből rögtön következik, hogy Istenen kívül nincs semmi, mert minden Istenen „belül” van. Így minden – az egész megnyilvánult világ – végső soron Isten, mégpedig Isten mint lét és Isten mint tudat.

Első megközelítésből tehát ebben az értelemben minden (isteni) Tudat és Lét.

De van egy másfajta megközelítés is, amelyből *nominálisan* hasonló következtetésekre juthatunk, *reálisan* azonban éppen az ellenkezőjére.

Az Abszolútum számára a tér, az idő és a szubsztancialitás nem létezik, vagy ami ugyanaz, az Abszolútum számára ez a világ a maga fenomenalitásában nem létezik. Az Isteni Tudat számára a világ semmilyen értelemben nem objektum, amelyre a maga szubjektivitásával rá tudna tekinteni.

¹⁴⁹ Arthur Osborne: *Ramana Arunachala*, 10.

¹⁵⁰ E műre, illetve szóban forgó fejezetére Tornai Szabolcs volt szíves felhívni a figyelmemet.

¹⁵¹ Mircea Eliade: *A jóga*, 118.

Létezik viszont ez a világ mindazok számára, akik maguk is részei, és a maguk szubjektivitásával reá tudnak tekinteni, mint olyan objektivitásra, amely a tér, idő és szubsztancialitás kategóriáiban jelenik meg előttük. A maga fenomenalitásában megjelenő empirikus világ azonban a benne lévő tapasztalók számára tulajdonképpen egyfajta projekció – s mint ilyen, *tudati projekció*. A világ tehát a világon belüli szubjektumok számára is tudati természetű, akárcsak az Abszolútum számára – *csak hogy teljesen másképpen*: az illúzió, a káprázat, a *májá* értelmében. Az emberi szubjektum számára a világ abban az értelemben tudati természetű, ahogyan az álmoképek is tudati természetűek (miközben az álombeli szereplők számára nagyon is szubsztanciálisnak tűnnek), ahogy a délibáb tudati természetű, vagy ahogy a hipnózis alatt álló ember számára tapasztalhatóvá válik és valóságosként jelenik meg valami, ami a kívülállók számára nem az. A világ tehát *jelenség* – fenomenon –, s *mint ilyen*, szükségképpen tudati természetű, előidézője pedig a tehetetlenség, a lefokozott éberség, a tudatlanság – vagyis az *avidjá*.¹⁵²

Az Isteni Tudat számára a világ tudati természete tehát az Isteni Tudat *vidjá*jából, metafizikai tudásából és látásából fakad, míg az emberi tudat számára a világ tudati természete az emberi tudat *avidjá*jából, metafizikai tudatlanságából és vakságából fakad. Másképpen megfogalmazva: míg az Abszolútum szemszögéből a világ tudati természete éppen a világ „defenomenalizációját” jelenti, addig az ember számára éppen egy fenomenalitással valójában nem rendelkező defenomenalizációját: a tapasztaló–tapasztalás–tapasztalt hármasságában való megjelenését fejezi ki. Míg tehát az Isteni Tudat a *vidjá* értelmében vett tudatosság révén annak „lát” valamit, ami, s nem válik áldozatává a fenomenalitás látszatának, az emberi tudat az *avidjá* – az *ahamkára* és az érzékek által megzavart tudat – révén felruház valamit valamivel, amivel az *valójában* nem is rendelkezik.

És most térhetünk vissza ismeretlen kritikusom gondolatmenetéhez.

Kritikusom azt mondja, hogy „*a tudatosság minden létező léte*”. Valóban, körülöttünk minden „tudatból” van, akárcsak az álmoképek: az *avidjá* által megtévesztett emberi tudatosság egy álomvilágot vetít ki maga köré – magát a jelenségvilágot, vagyis a *szanszárát*.

Ha itt még nem is ragadható meg konkrétan, de már érezhető, hogy a szolipszizmus és a tradicionális metafizika útjai kezdenek elválni egymástól. *Kritikusom számára ugyanis fel sem merül, hogy a világnak ez a tudati természete éppen a tudatlanságból, a hamvasi „lefokozott éberségből” fakad.*

De egy pillanat alatt eljutunk oda, ahol már élesen elválik egymástól a szolipszista és a tradicionális szemlélet.

Kritikusom közvetlenül az előbb idézett mondat után azt állítja: „*Ezen kívül nincs semmi.*” Ez nem kevesebbet jelent, mint annak kijelentését, hogy *a tudatlanság által előidéződő álom-, avagy jelenségvilágon túl és kívül nincs semmi*. A helyzet e gyakorlatilag materialista állásponttal éppen ellentétes: éppen hogy *ezen kívül*, vagyis a *tapasztaláson túl* van „valami” – tudniillik *maga a lét és maga a valóság*, akár abban az értelemben, hogy az isteni létre/tudatra gondolunk, akár abban az értelemben, hogy a fenomenális világ *per definitionem* tapasztalhatatlan isteni szubsztrátumára (*Ding an sich*) gondolunk. *Annak, ami tapasztalható, álomtermészete van; vele szemben az, aminek valóságtermészete van, tapasztalhatatlan.*

Aki tehát azt állítja, hogy „*ezen* [az *avidjá* által előidézett káprázatvilágon] *kívül nincs semmi*”, az túl azon, hogy szembefordul minden létező tradicionális metafizika szinte összes tanításával,¹⁵³ bezárja magát ebbe az álomvilágba.

¹⁵² Lásd például *Tripura rahasya*, 234.

¹⁵³ A tradíció álláspontját, miszerint egyedül a tapasztalhatatlan Abszolútum az *egyetlen valóság*, nagyon jól kifejezi Abu'l-Abbász Ibn al-Arif *dictuma*: „Korlátozódjék a semmire az, ami soha nem is létezett, és maradjon fenn örökre az, ami még soha nem szűnt meg lenni.” Idézi Titus Burckhardt: *Kristályparadicsom*, 190.

De nézzük, hogyan folytatja tovább levezetését kritikusom:

A tudat ugyanakkor nem egy dolog, hanem annak a jelenléte és megnyilvánulása, aki tud, aki tapasztal és átél, vagyis aki »én vagyok«. Azaz a tudat az én öntudatom.” (9.)

Pontosan így van: a metafizikai tudatlanság révén létrejövő jelenségvilágnak a forrása a tapasztaló és átélő – de nem az, „aki tud”, hanem éppen hogy az, „aki tudatlan”: az „én vagyok”, vagyis az énvagyokság (*aszmitá*) által megtévesztett szubjektum. Az *aszmitá* ugyanis *elválaszthatatlan* az *avidjá*tól. S egyet kell értenem kritikusommal abban is, hogy ez „a tudat az én öntudatom”: az a káprázatvilág, az a *szanszára*, amely híján van a valóságnak (*szat*), öntudatomból – metafizikai *excentricitás*omból – fakad, vagyis abból a fajta tudatosságból, amelyet megzavart az *avidjá*. Igen: „Minden és mindenki más [...] »csak« számomra létezik, saját tapasztalásom tárgyaként.” (9.) Jómagam is így gondolom, és bárki elmélyed a tradicionális bölcsességben, könnyen eljuthat erre a következtetésre.

Ám bármennyire is úgy gondolja kritikusom, hogy a tudatlanság (*avidjá*) és a vele összefüggő *klésa* („méreg” vagy „szennyeződés”), vagyis a vagyokság (*aszmitá*) csak a sajátja, ne vegyen nyakába ilyen súlyú terhet. Töredelmesen be kell vallanom, hogy ebben a dologban magam sem vagyok vétlen. Ha ugyanis úgy lenne, ahogy kritikusom gondolja, s csak ő rendelkezne vagyoksággal, akkor széles e világon ő lenne az egyetlen, aki nem felébredett, ugyanis a felébredettség egyik tradicionális ismérve éppen a vagyokság hiánya.

De komolyra fordítva a szót, döntő ponthoz érkeztünk: milyen alapon jelenti ki kritikusom, hogy az énvagyokság (és persze ezzel együtt a *szanszára*ért felelős tudatlanság) egyedül a sajátja, és ebből miért zár ki más? Az eddigiek ugyanis még csak az előkészületei a szolipszizmusnak: szolipszizmussá csupán akkor válnak az eddigi féligazságok, ha kritikusomnak sikerül bizonyítania, hogy mindezek forrása csakis és kizárólag ő, mert egyedül csak ő rendelkezik „én-vagyoksággal” (9.), és a szanszárikus káprázatvilágnak – ahogy kritikusom fogalmaz: a lét egészének – ő az egyetlen forrása és ura.¹⁵⁴ Nézzük meg, hogyan jut el kritikusom ehhez a „László András az Isten” *típusú* végkövetkeztetéshez:¹⁵⁵

A „más tudatok” létét ugyanilyen módon cáfolhatjuk, azon az alapon, hogy a tudat öntudatként vagy vagyokságként tapasztalt, és a „más tudat” ilyen módon – amellet, hogy önellentmondás – a saját tudattól független létező fent cáfolt kategóriájába esik. A más tudat *mint tudat* tapasztalható? Nem. Következtethetünk rá abból, hogy más személyek beszéde és mozgása számomra (részben saját tudatos beszédemmel és mozgásommal való fenomenikus hasonlósága folytán) tudatosnak tűnik, és egy olyan öntudatot sejtet, amelynek nem én vagyok a forrása? Az álom tapasztalata alapján nem. (12.)

Bár a gondolatmenet szempontjából nem igazán lényeges, de azért nem is teljesen mellékes, hogy az öntudat vagy vagyokság tapasztalata nem igazi tapasztalat, hiszen a tapasztalt ez esetben maga a tapasztaló. Mindaz, amiről az embernek tapasztalata lehet, *más* – másvalaki vagy másvala-

¹⁵⁴ Az már csak a szolipszizmus kapcsán megszokott „hab a tortán”, hogy mindezt azoknak a *másoknak* akarja levezetni és bizonyítani, akik szerint sem énvagyoksággal, sem tudatissággal nem rendelkeznek. Vö.: „A »más tudatok« létét ugyanilyen módon cáfolhatjuk...” (Kiemelés általam.)

¹⁵⁵ Természetesen ilyen kijelentést sem László András, sem ismeretlen kritikusom nem tett, de abban a pillanatban, hogy bárki azt állítja, hogy ő az egyetlen „én” és ő az egyetlen „alanyhordozó”, s hogy „semmi sem adott és semmi sem adódik, hanem mindent én teszek vagy nem teszek, saját akaratom szerint” (9.), s hogy „ez az [az] autonómia, ami egyúttal *mindenhatóság*” (10. Kiemelés általam), (még ha jelenlegi állapotomban nem is vagyok mindez, de mindehhez csakis és egyedül én férhetek hozzá) – nos, akkor mi más lenne ez, mint annak kijelentése, hogy – *mutatis mutandis* – „László András az Isten”, egészen pontosan: „László András *lehet* az Isten.”

mi –, s nem önmaga. Az ember saját tudatának csupán a *megnyilvánulásait* tapasztalja, mint ahogy más tudatának is csak a *megnyilvánulásait* tapasztalja, csak míg a szolipszista valamilyen miszteriózus okból kifolyólag mások esetében a megnyilvánulásokból nem engedi meg a megnyilvánulóra (a tudatra) való következtetést, önmaga vonatkozásában ugyanezt megengedi.¹⁵⁶

Kritikusom ama kijelentésének már sokkal nagyobb relevanciája van a szolipszizmus vonatkozásában, hogy a „más tudat [...] a saját tudattól független létező fent cáfolt kategóriájába esik”, s mint ilyen, vagyis mint a tapasztalás tárgya, csupán egy olyan tapasztalás tárgya, amely mögött nincs tapasztalt: maga a tapasztalás teremti. Vagyis mindaz, ami tapasztalható, híján van az önálló létnek. Csakhogy ebből éppen az ellenkezője következik annak, amit kritikussom állít, hogy tudniillik „a »más tudat« ilyen módon – amellet, hogy önellentmondás – a saját tudattól független létező fent cáfolt kategóriájába esik”. Miért? Éppen azért, amit ő maga állít: „A más tudat mint tudat tapasztalható? Nem.” *Márpedig ha egyszer nem tapasztalható, akkor nem is vonatkoznak rá azok az érvek, amelyek szerint ami megjelenik a tapasztalás körében, az nem rendelkezik önléttel.*

Tehát függetlenül attól, hogy kritikussom ama érvei, amelyek a tapasztaltnak a tapasztalótól független önlétét tagadják, helytállóak-e, ezek az érvek *nem* vonatkoztathatók ama „más” tudatra, amely, mint kritikussom hangsúlyozza, nem tartozik bele a tapasztaltak körébe.¹⁵⁷ Ez tehát egy klasszikus formál logikai hiba.

De miért *kénytelen* hangsúlyozni kritikussom, hogy a „más tudatok” tapasztalhatatlanok? Azért, mert erre az *egyébként megkérdőjelezhetetlen tényre* egy *másik érvet* kíván alapozni. Ennek lényege pedig az, hogy mivel a „más tudat” *mint olyan* nem tapasztalható, legfeljebb megnyilvánulásaiban, ezen megnyilvánulások alapján (amelyek persze „*fenomenikusan*” nagyon hasonlóak a szolipszista megnyilvánulásaihoz) nem lehet arra következtetni, hogy mögöttük egy öntudat rejlik, méghozzá „*az álom tapasztalata alapján*”:

Az álomban sem élem át magamat a tárgyi világ teremtőjeként, annak ellenére, hogy az kizárólag a tudatomban van. [...] Ha a tárgy tudati képének egy tudaton kívül dolog az oka, akkor ez a tudati kép csak akkor jelenik meg, ha „mögötte” ez a dolog is jelen van – márpedig az álomban nincs jelen. (II.)

Foglaljuk össze: mivel az álomban megjelenő képek „mögött” nincsenek ott a „dolgok”, hanem azok csak és kizárólag képek – az én képeim –, joggal következtethetünk arra, hogy az ébrenléti világ tapasztalatai is csupán képek, amelyek mögött nincsenek „dolgok”, s így a „*más tudatok*” tapasztalható megnyilvánulásai (például értelmes beszéd) mögött nem egy másik öntudat rejlik, hanem önnön öntudatom (mondja a szolipszista).

Ez az érvelés három külön részből áll. Kritikussom

1. egyrészt azt állítja, hogy az ébrenléti világ dolgai és lényei csupán képek, vagyis imaginárius természetűek;
2. másrészt azt állítja, hogy ezek kizárólag az ő képei („az én képeim”);
3. harmadrészt pedig azt állítja, hogy e képek – konkrétan az emberi személyek képei – mögött nemcsak önlét nincs, de e képek mögött még „más tudat” sincsen – vagyis híjával vannak az alanyi centrumnak, illetve mindannak, ami abból fakad.

Az első ponttal tradicionális szempontból minden további nélkül egyet lehet – és egyet kell – érteni, még ha a különböző tradicionális metafizikák némileg eltérő módon is értelmezik a világ imaginárius természetét.

¹⁵⁶ Az utolsó fejezetben („Summa summárum”) majd láthatjuk Várkonyi Hildebrand előadásában, hogy többek között ez az a pont, ahol a szolipszizmus belső logikája megtörik.

¹⁵⁷ Ezért nem kívántam foglalkozni ezekkel az érvekkel.

Ami a második pontot illeti, itt a szolipszizmus élesen elválk a tradíciótól, éspedig nemcsak azért, mert tudtommal egyetlen tradicionális tanításban sincsen olyan kitétel, hogy az csakis és kizárólag ismeretlen szolipszista kritikusra vonatkozna. *Ad absurdum*: a Brihadáranjaka upanisd nem említi – példának okáért – László Andrást sem általában, sem pedig mint tanítása és útmutatása kizárólagos célszemélyét. Ha viszont létezne egy olyan „csak én-önmagam, és rajtam kívül senki más” típusú tanítás, amely a szolipszizmus sajátja, és az mindenkire vonatkozna, akkor az mint a „mindenki szolipszizmusa”, a legsúlyosabb ellentmondást hordozná.

Továbbmenően kritikusra azt állítja, hogy mivel a tudaton kívül és attól függetlenül nem tapasztalhat semmit, minden, amit tapasztal, a tudatán belül van, s ekképpen öhozá és csakis öhozá tartozik, s a tudatán kívül semmi nem is létezik:

Van-e valami, ami a tudaton kívül, attól függetlenül létezik? [Abban az] esetben állíthatjuk azt, hogy van, ha tapasztaljuk.¹⁵⁸ [...] Tapasztalni illet nyilvánvalóan nem tapasztalunk, mivel [...] a tapasztalás tudati folyamat, így bármi legyen is a tapasztalás tárgya, azt a rá irányuló és őt megragadó tudattal együtt tapasztaljuk. [...] Tudaton kívüli létet tehát nem tapasztalhatunk. (10–11.)

Ebben a finoman szólva is tautologikus érvelésben (tulajdonképpen: a tapasztalaton kívül nem tapasztalok semmit; vagy: semmi olyan nem jelenik meg a tudatomban, amiről ne lenne tudomásom)¹⁵⁹ mindenekelőtt azt láthatjuk, hogy kritikusra a többé-kevésbé mindenkire vonatkozó *általános emberi tapasztalatról* kiindulva („tapasztaljuk”, „tapasztalunk”, „tapasztalhatunk”) igyekszik eljutni arra a végkövetkeztetésre, hogy „más tudatok” nem léteznek, s én-önmagam (értsd: kritikusra) vagyok a lét egyetlen ura: „Mindent én teszek vagy nem teszek.” (9.)

Továbbá kritikusra azt akarja elmagyarázni olvasójának – s így nekem is –, hogy egyedül ő a világ egyetlen tapasztalója, ő az *egyetlen*, akivel kapcsolatban felvethető a tudat, ő az *egyetlen*, aki nek önléte van s ő az *egyetlen*, aki mindenki mást és az egész világot „tételezi”. Hogy miért éppen ő ez a rendkívüli módon kitüntetett személy, és miért nem másvalaki – például László András, Horváth Róbert, G. J. vagy Kiss Pista, rólam nem is beszélve –, arról kritikusra nem ír.

Ha viszont úgy gondolja (nem gondolja, mert ennél következetesebb), hogy ezt mindenkinek magára kell vonatkoztatnia, vagyis mindenkinek azt kell állítania, hogy „én és csakis én önmagam vagyok a lét egyetlen alanya”, és „mindent én teszek vagy nem teszek” – nos, akkor megint ott vagyunk a „mindenki szolipszizmusánál”, egy valóságos *heteroszolipszizmusnál*. Mert amikor mindenki önmagát állítja és mindenki mást tagad, és ezt az *adott szemlélet szerint meg is teheti, sőt meg is kell tennie*, akkor az a szemlélet fabatkát sem ér.

Szabadjon egy példával élnem. Tegyük fel, hogy meghal a szolipszista – mint ahogy haltak meg már szolipszisták (ha nem is sok).¹⁶⁰ Mi történik azzal a világgal, amelyről azt állította, hogy csak az ő tudatában van? Semmi. A világ tehát nem, vagy nemcsak az ő tudatában létezett, s nem, vagy nemcsak ő tételezte. A szolipszista halála szolipszizmusának „kísérleti” ellenbizonyítéka. A szolipszista és a nem-szolipszista halálának egyébként sincsenek a világra nézve eltérő következményei (vagyis a szolipszista is csak egy a sok közül, még ha szolipszista is). Tehát egyvalami egészen biztos: *ismeretlen kritikusra nem mond igazat. A világ nem kizárólag az ő tudatában létezik. Az, amit ő állít, in abstracto éppen lehet igaz, de csakis egyvalaki vonatkozásában: az én vonatkozásomban.* Ha én meghalok, lehet, hogy a világ is „meghal”, mert lehet, hogy a világ csak az én, és csakis az én

¹⁵⁸ Kritikusra itt említ egy másik esetet is (hogy ha következtethetünk rá), de ezt mellőzzük.

¹⁵⁹ Ezen érv tautologikusságára egyik kései művében Julius Evola is rámutatott. Lásd lejjebb a 77–78. oldalt.

¹⁶⁰ Nem azért, mert a szolipszisták rendszerint nem szoktak meghalni, hanem mert a következetes ontológiai szolipszizmust elenyészően kevesen tették magukévá, és *quasi* epidémius jelenséggé csak Magyarországon vált, azok körében, akik László Andrástól vagy László András tanítványaitól hallottak róla.

(Buji Ferenc) tudatomban létezik – csakhogy jómagam nem vagyok szolipszista. Ezért ha én nem vagyok szolipszista, senki *más* nem lehet az. S ha valaki más elvárja és megköveteli az ő szolipszizmusának elismerését tőlem, *az nem tudja, hogy mit beszél*. Más szolipszista kijelentései minden következetes szolipszistát éppen hogy a legnagyobb fokú csodálkozásra, sőt értetlenségre kell hogy készítsenek.

De ha helytálló lenne az a tanítás, hogy (immár a mindenkori szolipszista oldaláról megfogalmazva) az én tudatomon kívül nem létezik semmi, akkor a tradicionális világ azon mesterei, akik elérték a megszabadulást (*móksa*) és a kialvást (*nibbána, faná*), miért akarnának másvalakiknek – tanítványaiknak – az üdvösségén és megszabadulásán munkálkodni, ha egyszer „felébredésem az egész világ felébredése”? Ha szolipszisták és következtetések lennének, ezt nem tehetnék – ami egyúttal a tradíció végét is jelentené.

És végül nézzük meg, hogy az álomanalógia értelmében hogyan jelenik meg a szolipszizmus.

„Az álomban sem élem át magamat a tárgyi világ teremtőjeként, annak ellenére, hogy az kizárólag a tudatomban van. [...] Ha a tárgy tudati képének egy tudaton kívül dolog az oka, akkor ez a tudati kép csak akkor jelenik meg, ha „mögötte” ez a dolog is jelen van – márpedig az álomban nincs jelen. Tehát a kettő között nem lehet ok-okozati összefüggés. Vagyis a tudati világ tehetetlenségéből nem következtethetünk egy tudaton kívüli valóság léteire. Az álom [...] egy további ponton is alátámasztja a tudattól független lét cáfolatát, amennyiben érzékelteti, hogy a kétségbevonhatatlan nyilvánvalóság érzete, ami ehhez közönségesen társul, még nem bizonyítja igazságát-valóságát. [...]”

Következtethetünk rá abból, hogy más személyek beszéde és mozgása számomra (részben saját tudatos beszédemmel és mozgásommal való fenomenikus hasonlósága folytán) tudatosnak tűnik, és egy olyan öntudatot sejtet, amelynek nem én vagyok a forrása? Az álom tapasztalata alapján nem. (11–12.)

Az álomanalógiát a távol-keleti metafizikák előszeretettel használják az ébrenléti világ álomtermészetének illusztrálására. Amire azonban kritikusom ezúttal használja az álomanalógiát („más tudatok” létének elutasítása „saját tudatom” létezésének állítása mellett), arra nem használják. Ez persze önmagában véve még egyáltalán nem jelenti azt, hogy az álom belső logikája alapján ne következtethetnénk erre.

Kritikusom kiindulópontja természetesen helytálló, még ha nem is fejezi ki magát tradicionálisan: „az álom [...] alátámasztja a tudattól független lét cáfolatát”.¹⁶¹ Ébrenléti világunk *mutatis mutandis* megfelel álomvilágunknak: az ébrenléti állapotból „visszanézve” az álomvilágról éppúgy kiderül álomtermészete, mint ahogy a felébredettségi fokozatról „visszanézve” is kiderül ébrenléti világunk álomtermészete. Ez az álommal kapcsolatos tradicionális tanítás lényege, s mindaddig, amíg kritikusom többé-kevésbé ennyit állít (nincs tudattól független lét), állítása helytálló.

Viszont mindebből levon egy olyan következtetést, amely sem a tradicionális álomszimbolizmussal, sem pedig az álom belső logikájával nincs összhangban. Azt állítja ugyanis, hogy nemcsak az álomban megjelenő tárgyak, hanem az álomban megjelenő „más tudatok” is álomszerűek, következtésképpen hiányzik belőlük az öntudat, vagy ha meg is van bennük, annak *én* vagyok a forrása. Természetesen nem lehet azt állítani, hogy az álomvilágon belül csak a tárgyaknak van álomtermészete, a „más tudatoknak” nincs – de két dolgot elnéz kritikusom, s e két szempont figyelembevételével alkalmazhatatlanná teszi az álomanalógiát arra, amire ő szeretné alkalmazni:

1. Az álom világán belül az álom főszereplőjének („nekem”) éppen annyira nincs realitása, mint „más tudatoknak”, vagyis az álom főszereplője éppen annyira álomtermészetű, mint az álom többi szereplője. A különbség csupán annyi, hogy ő a „főhős”, vagyis például egy klasszikus üldözé-

¹⁶¹ A távol-keleti tradicionális szövegekben ugyanezt inkább úgy fogalmazták meg, hogy az álom alátámasztja a világ valótlanágát. Hogy ennek a kis különbségnek mi a jelentősége, nemsokára látni fogjuk.

ses/meneküléses álomban ő az, aki üldözői elől menekül, s így ő az, aki átéli az üldözést, és esetleg végül meg is hal. Az álom főszereplője tehát pontosan ugyanazon az ontológiai fokon van, mint az álom összes többi szereplője.

2. Ugyanakkor ezzel szoros összefüggésben nem az álombeli én – vagyis a jelen összefüggésben ismeretlen kritikusom – az, akinek tudatától függetlenül nem beszélhetünk „más tudatokról”, hanem a „más tudatok” forrása éppúgy, mint kritikusom álombeli tudatának forrása az eggyel magasabb ontológiai szinten lévő *álmodó*: az ébrenléti világ éppen alvó embere. És kinek felel meg ez az álmodó? A Felébredettnak, vagyis annak, aki az Isten-fokra transzmutálta önmagát.

Az álomtapasztalat alapján tehát következtethetünk „más tudatok” álomszerűségére, *de csak akkor*, ha a magunkét sem vonjuk ki belőle, mert az álomlét forrása nem az én álombeli tudatom, hanem az a tudat, amely *per analogiam* megfelel az univerzális Isteni Énnnek. És ez pontosan megfelel az egyetemes tradicionális tanításnak, amely szerint nemcsak a tapasztalás tárgyául szolgáló világ, hanem annak tapasztaló alanyisága is ugyanabba a kategóriába tartozik:

A világ létezése illúzió, éspedig nem szubsztanciálisabb és reálisabb, mint az ember képzeletén felvillanó kép. Sajk Muhji al-Dín ‘Arabí [...] az ő Józsefről szóló fejezetében kijelenti: „Tudd meg, hogy *te éppúgy imagináció vagy, mint ahogy imagináció mindaz, amelyre úgy tekintesz, mint ami más, mint te*. Minden [relatív] létezés imagináció az imagináción belül, s az egyetlen Valóság: Isten.” (Muhammad Láhídzsi)¹⁶²

Az ébrenléti világ minden egyes „én”-je ekképpen „csupán” annyiban van kitüntetett szerepben, amennyiben egyébként is kitüntetett szerepben van önmaga vonatkozásában mindenki: helyette éppúgy nem ébredhet fel senki más, mint ahogy például helyette nem is *ehet* senki más.

És most térhetünk vissza arra, hogy mi a furcsa kritikusom terminológiájában: „más tudatokról” beszél, miközben a tradíció csak a „más elmék” problémáját ismeri. Az eltérés nem pusztán nominális. A tudat – szanszkrit *csit* – fogalma hiányzik a hindu antropológiai felfogásból. Semmilyen értelemben nem része az emberi struktúrának. A tudat ugyanis csak Brahman sajátja, aki *szat* (lét), *csit* (tudat) és *ánanda* (a végső beteljesedtség boldogsága). A tudat szupraindividuális, vagyis egyetemes kategória, és többé-kevésbé megfelel a lászlói szellemnek: *subiectum in actu* – az ak-tusban lévő alany. Nincs tehát sem saját tudat, sem más tudat – hanem csak *a* tudat van, ami mindent áthat anélkül, hogy partikularizálna vagy individualizálna.¹⁶³ És ez a „tradicionális szemlélet” esszenciája, nem pedig az az abszurdítás, hogy egyedül csak én rendelkezem tudatissággal és énvagyoksággal (mely egyébként is a tudat egyfajta szennyeződése, *klésája*). Mert ha kritikusom az egyetlen, aki énvagyoksággal rendelkezik, akkor kerek e világon ő az egyetlen, aki nem felébredett: a felébredettség alapvető ismérve ugyanis minden tradíció szerint az énvagyokság hiánya. Hogy az „én” kérdéséhez mennyire homlokegyenest ellentétes a hozzáállása a szolipsziztának és a tradicionális alapon álló törekvőnek, azt nagyon jól mutatja az, hogy míg az előbbi mások „én”-jét tagadja, a sajátját viszont állítja, addig az utóbbi mások „én”-jét nem vonja kétségbe, a sajátját viszont tagadja. S ha valami, akkor éppen ez az abszurdítás mutatja, hogy *a szolipszizmus feje tetejére állított tradicionális metafizika*.

Végezetül, mindezen problémák megkoronázásaképpen kritikusom írásának van egy fölöttébb különös ellentmondása, amely persze nem teljesen előzmények nélküli a szolipszizmus világában. Miközben ugyanis kritikusom tanulmányában cáfolni igyekszik az övéhez képest *„más tudatok létét”* (I2.), kifejtve, hogy *„nincs más tudat, csak a sajátom”*, (I2.) s *„aki tud, aki tapasztal és átél”*,

¹⁶² Idézi Leonard Lewisohn: *Beyond Faith and Infidelity*, 156.

¹⁶³ Ami látszatszerűen partikularizálja és individualizálja, az az *ahamkára*, az *aszmitá* – vagyis az „én”-gondolat (*aham-vritti*).

az egyedül csakis „én vagyok” (9.), s így „mindenki más [...] »csak« számomra létezik, saját tapasztalásom tárgyaként, [...] vagyis nem alanya a létnek, nem ragyog fel benne az »én-vagyokság«” (9.) – tehát mindezek előtt bevezető soraiban egyszerűen és *általánosan* az „emberi létezés egészét” (8.) tartja szem előtt, abból kiindulva, hogy a „lét és a tapasztalás természete egyetemes” (7.), vagyis „egy és ugyanazon módon nyilvánul meg mindenkiben” (7.) – s kritikusom ezen univerzalisztikus hozzáállás, a tapasztalat és a logika egyetemességének alapján várja el olvasójától, hogy végigkövesse és megértse logikáját, s eljusson a végkövetkeztetésig: „nincs más tudat, csak a sajátom”. (12.)¹⁶⁴

Hogyan is fogalmazott László András az egalitarizmussal kapcsolatban?

„Minden ember egyenlő.” Ez az, amiben még a legszélsőségesebben egalitáriánus demokrata sem hisz. Lehet, hogy életét áldozná érte, de akkor sem hisz benne – hiszen ő maga is egy ezzel ellentétes princípium szerint rendezti életét.¹⁶⁵

Mutatis mutandis pontosan ez vonatkozik minden kor minden szolipszistájára is: még ha életét is adná a szolipszizmusért, „akkor sem hisz benne”, éppúgy, mint kritikusom, aki – „ha nem figyel oda” – még egy koncentráltan szolipszológiai tanulmánya felvezetésében is képes hangsúlyosan extraszolipszisztikus fundamentumra építeni a szolipszizmus általános elfogadtatásának igényét.

Viszonylag következetes szolipszizmusa miatt ismeretlen kritikusom tanulmányán látszik legjobban, hogy a szolipszizmus mennyire elrugaskodott a tradicionalitástól. Míg többi kritikusom gyakran azt adta elő a „szolipszizmus” címszó alatt, ami nem szolipszizmus, „csak” tradicionális metafizika, addig ismeretlen kritikusom épp fordítva járt el: kifejezetten „tradicionális metafizika” címszó alatt igyekezett előadni azt, ami egyáltalán nem tradicionális metafizika, hanem szolipszizmus. Az ő szemléletében már csak egyetlen referenciapont létezik: az *én*. Az „én” és az „enyém” – amelyekkel kapcsolatban a Maitréja upanisad 2:2:5 ekképpen fogalmaz: „Az »én« és az »enyém«: ürülék és vizelet.”¹⁶⁶ Ez a szolipszizmus egy minden ízében *önállító* – s mivel totálisan irrealisztikus: *önámító* – rendszer, és talán nem véletlen, hogy e tanulmány egy alapvetően „mágikus” beállítottságú folyóiratban jelent meg: az én mindig minél nagyobb hatalmat akar – aminek természetesen alapfeltétele minden egyéb én tagadása. Mert minden én *riválisa* a szolipszista énjének. A tradicionális spiritualitás útját követő ember épp fordítva jár el: miközben eszébe nem jutna tagadni más éneket és énségeket, önnön énségét, individualitását elutasítja és megtagadja (*nibbána, faná, móksa, „degenet se ipsam”* – Mk 8:34).

¹⁶⁴ Ennek legkézenfekvőbb cáfolata éppen kritikusom gondolatmenete, mely szükségképpen vezet ahhoz a végkövetkeztetéshez, hogy „nincs más tudat, csak az *enyém*: *Buji Ferencé*”. Vagyis ismeretlen kritikusomnak sincs tudata, s így szolipszizmusa is csak *álszolipszizmus* lehet, mely éppen annyit ér, mint egy homunkulusz szolipszizmusa: semmit. Egy műember műszolipszizmusa. *A szolipszizmus logikája tehát, amennyiben helytálló, önmagát cáfolja.*

¹⁶⁵ László András: *Solum Ipsum*, 486. aforizma.

¹⁶⁶ *Samnyāsa Upaniśads*, 162. S mindez ama Maitréja upanisadban áll, amely szerint „én vagyok én, de [én vagyok] a más is” (3:1), valamint „egyedül én vagyok én” (3:2). Aki azonban az upanisadban e szolipszisztikus, sőt egyenesen szolipszista kijelentést teszi, az maga *Siva* – noha éppenséggel a megszabadult jógi is mondhatná végső, isteni autoidentifikációs „pontja” nevében (vö. *hadísz qudsí*).

ÖSSZEVONT VÁLASZOK

I. JULIUS EVOLA

Julius Evola különleges szerepet tölt be a magyar szolipszológiai szemléletben, mert a „nemzetközi” tradicionalista iskolának ő az egyetlen olyan képviselője, akivel kapcsolatban a szolipszizmus explicit módon is felmerülhet – s aki ugyanakkor független a magyar tradicionalista iskolától. Fordított irányban ez a függetlenség azonban már nem jelenthető ki: László András a maga szolipszológiájának kidolgozásában igen sokat köszönhet Julius Evolának, aki viszont a szolipszizmus eszméjével részint Giovanni Papini,¹⁶⁷ részint Carlo Michelstaedter (és tanára, Richard von Schubert-Soldern), részint Giovanni Gentile révén ismerkedett meg, de egy teljesen önálló szolipszológiát dolgozott ki. Éppen ezért most külön is foglalkozni kívánok Evola szolipszizmusának kérdéskörével.

Összevont kritikák

G. J. viszonylag egyszerűen próbálja megoldani Evola szolipszizmusának kérdését, ugyanis szerinte az, „*hogyan Evola élete bizonyos pontján túl nem írt nyíltan a szolipszizmusról, csak egy dolgot bizonyít, pontosan annyit, hogy e ponton túl nem írt nyíltan a szolipszizmusról*” (241a). A dolgok azonban a szellem területén szerencsére nem ennyire szimplifikatívan működnek. Jómagam is írtam egykoron (1991) egy „szolipszológiai” tanulmányt (*Ars poetica divina*),¹⁶⁸ ám ebből ugyan csak hamis következtetést vonna le az, aki úgy vélekedne, hogy az, hogy Buji Ferenc „*élete bizonyos pontján túl nem írt nyíltan a szolipszizmusról, csak egy dolgot bizonyít, pontosan annyit, hogy e ponton túl nem írt nyíltan a szolipszizmusról*”. Ráadásul jómagam ezt követően még írtam is a szolipszizmusról,¹⁶⁹ és pedig mindennemű kritika nélkül, sőt szerkesztettem egy könyvet *Solum Ipsum* címen, amelyben úgyszintén alaposan foglalkoztam a szolipszizmussal, ismét csak mindennemű kritika nélkül – tehát kritikáim logikája szerint esetemben megkérdőjelezhetetlen, hogy elkötelezett szolipszista voltam (legalábbis a *Tat tvam aszi* megjelenéséig). Pedig én tulajdonképpen már az említett „szolipszológiai” tanulmányom megírásának idején sem voltam szolipszista (mint ahogy arra világosan utaltam ama könyvem második kiadásának előszavában, amelybe belefoglaltam e tanulmányt),¹⁷⁰ a *Solum Ipsum* szerkesztésének idején (2000) erősen distanciáltam magamat tőle, a *Metaphysicum et politicum* megírása idején (2005–2007) pedig már teljes opposícióban voltam vele.

Kritikáim leegyszerűsítő logikája tehát nem állja meg a helyét. Egy gondolkozó embernek kötelessége a jelenségek homlokzata mögé hatolni, különösen egy olyan feltűnő esetben, mint amilyen Julius Evoláé, aki huszonéves korában elkötelezett szolipszistaként deklarálta magát könyveiben, később azonban – retrospektív önéletrását kivéve – még csak nem is használta e kifejezést, ellenben számos, korábbi szolipszizmusával ellentétes, hitelesen tradicionális nézetet tett magáévá, mint ahogy azt a *Tat tvam aszi*-ban három tanulmányán keresztül demonstráltam is. A kérdés tehát a kritikáim által alkalmazott intellektuális minimalizmussal nem intézhető el.

¹⁶⁷ Akire fiatalkorában, akárcsak Evolára, úgyszintén nagy hatással volt Max Stirner, nem utolsósorban „etikai» szolipszizmusa” miatt.

¹⁶⁸ Buji Ferenc: *Az emberré vált ember*, 317–357.

¹⁶⁹ Buji Ferenc (szerk.): *Metaphysicum et politicum*, 54–55.

¹⁷⁰ Buji Ferenc: *Az emberré vált ember*, 11.

Laki Zoltán Evola szolipszizmusának védelmében írott sorait azzal kezdi, hogy „néhány elszigetelt gondolkozót (Evola, Weininger) leszámítva [a szolipszizmust] senki sem merte igazán komolyan venni” (124.). Valóban, a szolipszizmust – az *ontológiai* szolipszizmust – egyetlen számottevő filozófus sem fogadta el, de ha jobban megnézzük, a szolipszizmus komolyan vételéről Julius Evola és Otto Weininger esetében is csak feltételes módon és igen korlátozott mértékben beszélhetünk: Evola harmincéves korára nemcsak a „szolipszizmus” szót *törölte a szótárából*, hanem a vele rokon értelmű „mágikus idealizmus” és „abszolút individuum” kifejezéseket is (vagyis azokat a kifejezéseket, amelyekbe húszas éveiben bölcselete lényegét sűrítette), és még *szellemi önéletrásában is csak egyetlenegyszer szerepel a „szolipszizmus” szó*, és akkor sem éppen pozitív értelemben;¹⁷¹ a huszonhárom éves korában meghalt Weininger pedig életművében egyetlen röpke bekezdést szentelt a szolipszizmusnak, azt is elsősorban *etikai* szempontból. Vajon a szolipszizmus e korlátozott vagy minimalista alkalmazását milyen joggal lehet a szolipszizmus *komolyan vételének* tekinteni?

Laki Zoltán nehezményezi, hogy ugyanazért, ami miatt Julius Evolát megdicsérem – nevezetesen annak felismerését, hogy a szolipszizmus nem maradhat meg pusztán teóriának, hanem gyakorlati megvalósításért kiált¹⁷² –, László András elmarasztalom (vö. 163–164.). Bár ez az észrevétel éles szemre vall, nem vet számot egy fontos különbséggel: míg Evola esetében a gyakorlati megvalósítás elengedhetetlenségének felismerése az első komoly lépés volt a pusztán teoretikus filozofálástól¹⁷³ a valódi tradicionális spiritualitás irányába vezető úton, addig László András esetében a megvalósítás e formájának hangsúlyozása nem egy közbülső állomást képvisel, amelyet aztán meghaladt, hanem szemléleti fejlődésének *végállomását*. Másképpen megfogalmazva az európai filozófia viszonylatában e felismerés előrelépés (Julius Evola), az egyetemes tradicionalitás viszonylatában viszont visszalépés (László András). És pontosan ez az a különbség, amely miatt *ugyanaz a nézet* Evola életművében teljesen másképp esik latba, mint László András életművében.

Továbbá Laki Zoltán azt is kifogásolja, hogy miközben Evolát úgy mutatom be, mint aki „kihátrált” a szolipszizmusból, *A cinóberösvény* című munkájából három idézetet is hozok, amelyekben „a nagy tekintélyű gondolkozó éppenséggel *tradicionális alapon igazolja és megvédi saját korai filozófiai szolipszizmusát*” (164.). E retrospektív szellemi önéletrajzában Evola azonban nem megvédte, hanem *bemutatta* fiatalkori gondolkodását és műveit, s hogy valóban nem megvédésről van szó, azt világossá teszi Evola egyik legkiválóbb ismerőjének és legtöbb műve angol fordítójának, Guido Stuccónak a megjegyzése, melyet a *Lázadás a modern világ ellen* általa készített angol fordításának bevezetéséhez fűzött:

Azzal kapcsolatban, ahogyan Evola a maga bölcselati szemléletét kialakította, *felülkerekedve* (ang. *overcoming*) az idealista episztemológia szolipszizmusán („egy meglehetősen inadekvát kifejezés”), lásd az ő *Il cammino del cinabro* (Milano, 1963) című munkáját, 39–62.¹⁷⁴

Tehát Evola egyik legkiválóbb ismerője is velem megegyezően úgy véli, hogy Evola túllépett és felülemelkedett „az idealista episztemológia szolipszizmusán”, s hogy szellemi önéletrajza szóban

¹⁷¹ A magyar fordítás – érthető okokból – kissé eufemizáló: „Ez a kifejezés nem teljesen pontos.” (Julius Evola: *A cinóberösvény*, 44.) Az eredeti olasz így hangzik: *termine alquanto inadeguato* – vagyis „meglehetősen inadekvát kifejezés”. Lásd J. Evola: *Il Cammino del Cinabro*, 42. Hozzá kell tennem, hogy voltaképpen nem a kifejezés, hanem az eszme inadekvát.

¹⁷² Természetesen itt nem a klasszikus tradicionális spirituális praxisról van szó – melyet soha nem jutna eszembe kifogásolni –, hanem Isten megvalósításáról, méghozzá abban az értelemben, hogy Isten a szolipszizistától függetlenül *nem* létezik, s így *Istent a szolipszizistának kell létrehoznia*.

¹⁷³ Ezt az időszakot visszamenőlegesen maga is „spekulatív korszakának” minősítette. Lásd *A cinóberösvény*, 31.

¹⁷⁴ Julius Evola: *Revolt against the Modern World*, xxv. (7. jegyzet). Kiemelés általam.

forgó fejezetében *ezt* deklarálta, nem pedig azt, amit Laki Zoltán állít. Másfelől nem vitás, hogy *az*, ami fiatakorában elvezette Evolát a szolipszizmushoz, s ami „személyes egyenletének” integráns része volt, egész életében áthatotta, de harmincas éveitől fogva már óvakodott attól, hogy ez a benne lévő irányultság a tradicionalitástól annyira idegen eszmékben manifesztálódjon, mint amilyen a szolipszizmus.

Mindezekon felül maga kritikusom is elismeri, hogy Evola a szolipszizmus eszméjén *túllépett*:

Evola egyszerűen túllépett a nyugati filozófia szemléletbeli és terminológiai keretein, és a hagyomány felé fordult, mert belátta, hogy az előbbi egyáltalán nem alkalmas saját transzcenzionális irányulásának doktrinális kifejtésére és tényleges gyakorlására, míg az utóbbi igen. (164.)

Jómagam is éppen ezt állítottam: Evola *szakított* fiatakori filozófiai idealizmusával, ideértve a szolipszizmust, a mágikus idealizmust és az abszolút individuum eszméjét, mert azt tradicionális szempontból mind teoretikus, mind praxeológiai értelemben inadekvátnak tartotta. Viszont akkor nem értem, mi kifogása van kritikusomnak az ellen, amit Evola szolipszizmushoz való viszonyáról írtam, és miért fogalmaz úgy, hogy Evola önéletrajzában „*éppenséggel tradicionális alapon igazolja és megvédi saját korai filozófiai szolipszizmusát*”. Kritikusom e két kijelentése („*túllépett a nyugati filozófia [...] keretein*” – „*megvédi saját korai filozófiai szolipszizmusát*”) ellentmondásban van egymással.

Evola szolipszizmusának védelmében G. J. és Laki Zoltán sem bővelkedett érvekben, és érdekes módon *egyiknek sem jutott eszébe egyetlen konkrét utalást tenni vagy egyetlen idézetet hozni álláspontjuk bizonyítékeként*. Horváth Róbert azonban e tekintetben még minimalistább argumentációval él. Miután teátrálisan közli, hogy „*amikor úgy gondolnánk, nincs lejjebb, kiderül, mégis*” (114a), megelégszik azzal, hogy egy mellékes utalással átszalad a kérdésen, s már rögtön le is vonja a végső következtetést: „*Szerintünk* [Evola szolipszizmusának tekintetében] *mindez folytonosságot jelez.*” (114a) Nos, meglehet, hogy *szerintük* igen, „*szerintünk*” viszont nem. De nézzük meg, hogy miből vonja le kritikusom a maga merész következtetését azon túl, amit „*Gödény és Laki urak*” (114a) megírtak:

Utolsó – halála után megjelent – könyvében, a *Ricognizioniban*, két fejezet erejéig megint előveszi néhány »fiataalkori« filozófiai témáját. (114a)

Horváth Róbert úgy gondolja, olvasóinak ennyi is elég bizonyítékként? S talán elég is annak számára, aki nem néz utána homályos utalásának. Aki azonban utánanézi, nehezen tudja másként értelmezni a helyzetet, mint úgy, hogy Horváth Róbert mindezen felül még *blöfföl* is. A homályos, és a jelen összefüggésben semmiféle súllyal nem bíró „*előveszi*” ige használata persze már önmagában is gyanús: az ember akkor ír így, ha nem biztos a dolgában, és ködösíteni akar. „*Előveszi néhány »fiataalkori« filozófiai témáját*” – jó-jó, de *hogyan* veszi elő? És hát kritikusom még azt sem közli olvasóival, hogy a könyv *negyven* fejezete közül melyik is lenne az a bizonyos kettő. Pótolva ezt a hiányosságot, nézzük meg, hogyan is „vette elő” Evola nem „fiataalkori”, hanem (idézőjel nélkül) *fiataalkori* filozófiai témáját. Mert valóban ír a szolipszizmusról, még ha nem is említi konkrétan:¹⁷⁵

A poszt-hegeliánus idealisztikus filozófusok [...] azt állították, hogy a világot az én „tétélezi”, s hogy a világ nem is létezhet másként, mint abban az aktusban, amelyben az én tétélezi. *Itt azonban minduntalan felmerül*

¹⁷⁵ Vagyis annyira mégsem „vette elő”, hogy akár csak egyszer le is írja e szót.

egy nehézség: ha valóban kijelenthetem, hogy amit érzékelek vagy ami képzetként megjelenik számomra, az nem létezik a magam számára való érzékelésem vagy képzetalkotásom aktusán túl (*amely már csaknem lapalisszianus*),¹⁷⁶ az egyenlő annak kijelentésével, hogy amit én érzékelek, azt szabadon és akaratlagosan „tétéleztem” [...], egészen addig elmenően, hogy az én a tapasztalat tartalmainak teremtménye istenivé válik.¹⁷⁷

Vajon lehet-e tisztábban kifejezni a szolipszizmus *alapdoktrínájának* kritikáját, énestül, empirizmusostul, idealizmusostul, tétélezésestül? Lehet-e tisztábban kifejezni, hogy a szolipszista a teremtmény Istent babérjaira pályázik, s lehet-e ezek után azt mondani, hogy Evola kijelentése korai filozófiai művei felfogásának vonatkozásában bármilyen értelemben is „*folytonosságot jelez*”? Evola valóban „*elővette*” fiatalkori témáját, de csak azért, hogy – összhangban érett kori tradicionalitásával – bemutassa korábbi idealizmusa abszurditását.

♦ ♦ ♦

Tisztelt kritikussaim tehát igencsak soványka érveket hoztak fel amellest, hogy Julius Evola fiatalkori szolipszizmusát később is osztotta volna. Nemcsak *egyetlen konkrét idézetet sem említettek* Evolától nézetük bizonyítására, de úgy csináltak, mintha könyvemben kizárólag abból vezettem volna le Evola elfordulását a szolipszizmustól, hogy e kifejezést később már nem használta, és mintha nem bizonyítottam volna *későbbi tanulmányaiból vett idézetekkel*, hogy Evola érett korában olyan nézeteket tett magáévá, amelyek nincsenek összhangban korai szolipszizmusával.

Ezek után nyugodt lélekkel jelenthetjük ki, hogy a szolipszizmus Julius Evola szellemi fejlődésének csupán egy korai stádiumához kapcsolódott, vagyis semmiképpen nem állíthatjuk azt, hogy Julius Evola szolipszista lett volna.¹⁷⁸ Viszont ha Evola nem volt szolipszista, akkor Guénon és Coomaraswamy, Burckhardt és Nasr, vagy a tradicionalista iskola bármelyik szerzője hogyan is volna szolipszistának tekinthető? S ha a tradicionalista iskola *egyik szerzője sem* volt szolipszista,¹⁷⁹ akkor vajon a tradíció, amelynek *eszméje* a tradicionalista iskola műve, hogyan lehetne az?

A szolipszizmus státusza Julius Evola korai és kései műveiben

Magunk mögött hagyva kritikussaim – elsőprőnek a legnagyobb jóindulattal sem tekinthető – érveit, e fejezet keretei között szeretném megvilágítani azt, hogy Julius Evola szolipszizmusa mit is jelentett az ő számára egyrészt szolipszista korszakában, másrészt azt követően – már csak azért is, mert egyes kritikussaim nagyon is hajlamosak relativizálni a szolipszizmust, márpedig ha valami *nem* relativizálható, akkor az éppen a szolipszizmus.¹⁸⁰

Mindenekelőtt Evola elismeri, hogy *hiba* volt részéről az, hogy „*a nyugati idealista filozófiai közhelyeit*” (*sic!*) használta a tradicionális doktrínákkal összefüggésben,¹⁸¹ illetve hiba volt a tradicionális fogalmakat, képeket „a modern abszolút idealizmushoz” (34.) közelíteni. Természetesen

¹⁷⁶ „Értve ez alatt, hogy csaknem tautologikus, pusztá közhely. Utalás Jacques de La Palisse francia nemesre és katonai tisztviselőre, akire csaknem kizárólag sírfelirata miatt emlékezik az utókor: »*Ci-gît le Seigneur de La Palice: s'il n'était pas mort, il ferait encore envie.*« („Itt nyugszik de La Palisse úr: ha nem volna halott, még akár irigyelhetnék is.”) A felirat könnyen félreérthető ekképpen: »...*s'il n'était pas mort, il serait encore en vie*« – vagyis: »ha nem volna halott, akár még élhetne is.«” Az angol fordító (John Bruce Leonard) lábjegyzete.

¹⁷⁷ Julius Evola: *Recognitions*, 256. Kiemelések általam.

¹⁷⁸ És a magyar tradicionalista iskola evolúánus képviselőin kívül egyetlen evolúánus sem lett szolipszista (még az Evola fiatalkori filozófiájáért lelkesedő Cologero Salvo sem) – egészen egyszerűen azért, mert az érett Julius Evola maga is elfordult a szolipszizmustól. *Evolúánus alapon szolipszistának lenni nem lehet.*

¹⁷⁹ Kivéve természetesen László Andrást és követőit.

¹⁸⁰ „A szolipszizmusból egy morzsányit feladni annyi, mint az egészet feladni.” László András: *Solum Ipsum*, 82. aforizma.

¹⁸¹ *A cinóberösvény*, 33. Kiemelés általam.

ezek között eminens hely illeti meg a szolipszizmust, hiszen az nem esetleges tartozéka, hanem végső és lényegi konklúziója a nyugati idealizmusnak.¹⁸² De Evola tovább megy, kifejtve, hogy a tradicionális metafizika és a nyugati abszolút idealizmus illegitim frigye mivel járt az *előbbi* részére:

Objektív szempontból nézve filozófiai korszakom első írásain érezhető a filozófia és az említett [távol-keleti] doktrínák *keveredése*.¹⁸³ Ez a keveredés olykor *fertőzésként* jelent meg. *Nem a filozófia szempontjából, hanem inkább az említett [távol-keleti] doktrínakéból*.¹⁸⁴

Tehát Evola retrospektíve pontosan úgy fogta fel, mint jómagam: a nyugati idealizmus kategóriái, különösen is annak végső konklúziója *megfertőzi* a tradicionális metafizikát. És hát ez nem is lehetett volna másként, ha egyszer Evola *elutasította* azt, amit minden egyes tradicionális metafizika állít, hogy tudniillik

ami igazán van, az az egyetemes; a sajátos nem létezik önmaga által, vagyis abban, ami ő, máris egyetemes, abban pedig, ami voltaképpen sajátos, nincs.¹⁸⁵

De vizsgáljuk meg, hogy mit is von maga után a szolipszizmus következetes képviselője.

Mindenekelőtt a szolipszizmus – *per definitionem* – egyetlen én, az én *énem* állítását jelenti, minden más én tagadásával egyetemben. Ennek megfelelően a fiatal Evola kifejezetten kritizálta azokat, akik

visszariadtak attól, hogy tagadják a többi alany, a többi „én” önmagában való realitását. Különböző spekulatív kibúvókat eszeltek ki, hogy megkerüljék ezt a kényes kérdést, és elkerüljék azt a *dermesztő perspektívát*, hogy az „egyetlen” kozmikus magányos a *māyā* világában.¹⁸⁶ [...] De én itt nem álltam meg, és megmutattam, hogy ha ragaszkodunk az idealista ismeretelmélethez, az úgynevezett szolipszizmus [...] elkerülhetetlen.”¹⁸⁷

A szolipszizmus tehát egyetlen ént ismer, amelyet messze kiemel a többi én közül, és ez az elem lényegi velejárója a szolipszizmusnak. Nincs olyan, hogy „mindenkinek így kell gondolnia”, mert ez a szolipszizmus elárulása. A „mindenki szolipszizmusa”, az a nézet, hogy *mindenki* a lét *egyetlen* és *kizárólagos* alanya, nem egyéb „kocaszolipszizmusnál”, vagyis egy önellentmondásos heteroszolipszizmusnál. Tradicionális szempontból viszont én-nekem, az én „én”-emnek semmi kivételettsége nincs – már csak azért sem, mert a tradicionális tanítások *mindenkinek* szólnak, és semmiféle olyan tradicionális doktrína nincs, amely szerint *kizárólag* Laki Zoltán, vagy *kizárólag* Hor-

¹⁸² Lásd Julius Evola: *A cinóberösvény*, 44.: „Ha ragaszkodunk az idealista ismeretelmélethez, az úgynevezett szolipszizmus [...] elkerülhetetlen.”

¹⁸³ Vagyis itt két összeférhetetlen nézet szinkretisztikus összekeveréséről van szó.

¹⁸⁴ *A cinóberösvény*, 32–33. Kiemelések általam. Voltaképpen szolipszológiai szempontból a távol-keleti tradicionális doktrínák is megfertőzik a szolipszizmust, mert olyan elemeket társítanak hozzá, amelyek inkompatibilisek vele. Julius Evola azonban igen kevésbé követte el ezt a bűnt, mert az ő fiataalkori bölcséletében sokkal inkább a távol-keleti doktrínák idomultak a nyugati szolipszizmusához, mint fordítva – hogy aztán az évek múlásával egyre inkább fölébe kerekedjenek a szolipszizmusnak és teljesen kiszorítsák Evola érett kori munkásságából. László András esetében ez a viszony „kiegyensúlyozottabb”: mindkettő megfertőzi a másikat, és e tekintetben az elmúlt harminc évben nem történt semmiféle, sem Evolához hasonló, sem azzal ellentétes irányú elmozdulás.

¹⁸⁵ Julius Evola: *Az individuum és a világ létesülése*, 31. Ilyen gondolati keretben a tradicionális tanítások valóban csak megfertőződhetnek.

¹⁸⁶ Mint ahogy már László András kapcsán utaltunk rá (lásd 135. jegyzet), ez a „dermesztő perspektíva” kifejezetten annak jele, hogy a szolipszista még a végső beteljesülés állapotában sem tud önmagára másként gondolni, mint individuumra (vö. „abszolút individuum”).

¹⁸⁷ Julius Evola: *A cinóberösvény*, 44. Szellemi önéletírásában *ez az egyetlen előfordulása* a „szolipszizmus” szónak. Kései filozófiai főművében, a *Meglovagolni a tigris*-ben pedig *egyáltalán* nem fordul elő.

váth Róbert – vagy *kizárólag* Buji Ferenc – lenne ez a kivételezett, egyedüli én- és alanyhordozó személyiség, a lét egyetlen alanya, akire a tradicionális spiritualitás és metafizika összes tanítása vonatkozik.

De ez még csak a kiindulópont, a szolipszizmus alapja, noha következetesség dolgában honi szolipszistáink – tisztelet a kivételnek – már itt elbuknak.

Az egyetlen én állítása nemcsak a többi én tagadását vonja maga után, hanem az univerzális isteni Énnak, vagyis magának Istennek mint Abszolútumnak (Isten, Allah, Siva, Tao, *nibbána*¹⁸⁸ stb.) a tagadását is. Ezért beszélhetett a fiatal Evola a maga szolipszizmusának szemszögéből „a hit agyrémeiről”.¹⁸⁹ A szolipszizmus centrumába a hit fő agyréme, vagyis Isten helyett természetesen az én került:

Végül azt mondtam, hogy „ha Isten van, az »én« nincs”.¹⁹⁰

Ami megfordítva: ha az „én” – a szolipszista értelemben felfogott *egyetlen* én, az evolai „tisztá *ahan-kára*” – van, akkor Isten nincs. Egészen egyszerűen azért, mert ha lenne, akkor két Isten lenne. Mint ahogy a fiatal Evola fogalmaz:

Az Én a centrum, az, ami mindent magában foglal, és amit semmi sem foglal magában.¹⁹¹

Ezzel szemben Isten eszméje egy „olcsó absztrakció”.¹⁹² A fiatal Evola szolipszizmusában – és minden szolipszizmusban – az „én” tölti be azt a szerepet, amelyet a tradícióban az abszolútum (Isten, Visnu, Siva, Allah) tölt be, mert

egyedül az individuum, mint ami magában hordozza saját princípiumát, mint ami „birtokló”, ami „bizonyos”,¹⁹³ hordozza a világ súlyát. Rajta, ami *szilárdan áll*, függeszkedik az egyetemes létrehozás.¹⁹⁴

Másik korai munkájában a szolipszista Julius Evola méginkább félreérthetetlenül megy szembe mindenféle tradicionális értékrenddel és metafizikai tanítással, mindenféle hullám-, buborék- és tűzmetaforával – amennyiben tagadja az óceánt és a tüzet, vagyis az „egyetemes Szubjektumot”. A felvezetés a tradicionális metafizika metaforikus bemutatása – s egyúttal *tagadása*:

[A szolipszista énje] nem úgy van jelen, mint egy gally, amely felismeri magát a növényben – egy már létező növényben, amely túl van tudata végességén, és amely őt előfeltételezi –, és amely egy ilyen felismeréssel válik képessé kommunikálni más véges szubjektumokkal, avagy ágacskákkal [a többi individuummal], amelyek vele együtt léteznek a növényben.¹⁹⁵

¹⁸⁸ Vö. László András kijelentésével: „A *nirvána* akkor »van«, ha megvalósítom.” (László András: *A szolipszizmus konzekvenciái*, 8:18) A *nibbána* azonban nemcsak lesz, vagyis nem merő potencialitás (természetesen az *én* szempontról potencialitás és *latencialitás*), hanem már *van* is, amennyiben a korábbi *buddhák* mind megvalósították, és nekem *ugyanazt* kell elérnem, amit ők már elértek és birtokba vettek. A cél tehát a buddhizmus szerint is már a célbaérés előtt is *van*, és ekképpen abba mintegy „be lehet térni” (hogy azt a kifejezést használjam, amely László András szerint – nem teljesen alaptalanul – meglehetősen botrányos), és mivel a *nibbána* abszolúció, bár maga a kialvás – a *szanszárikus egzisztencia* kialvása a *szanszárával* együtt – sok (annyi, ahány *buddha* van), a minden állapoton túli végső célállapot egy: *minden buddha egyetlen Buddha*.

¹⁸⁹ Julius Evola: *A cinóberösvény*, 64.

¹⁹⁰ Julius Evola: *A cinóberösvény*, 57.

¹⁹¹ Julius Evola: *Az individuum és a világ létesülése*, 40.

¹⁹² Julius Evola: *Az individuum és a világ létesülése*, 87.

¹⁹³ Már Descartes megfogalmazta, hogy az egyetlen bizonyosság az, hogy vagyok.

¹⁹⁴ Julius Evola: *Az individuum és a világ létesülése*, 34. Vö. Bhagavad Gítá 7:7: „A mindenség *redm* van felfűzve, mint fonálra a gyöngyszemek” – mondja a Magasztos, vagyis Krisna/Visnu.

¹⁹⁵ Julius Evola: *Tanulmányok a mágikus idealizmusról*, 148.

És a metaforát továbbgondolva most jön a szolipszista *állítás*:

Inkább azt mondhatnók, hogy az ág [az individuum, egészen pontosan az egyetlen én: én] *a semmiből*, avagy önmagából teremti meg, progresszíven [lásd evolúció] azt a tökéletesebb egységet, ami a fa, s ezzel fokozatosan olyan realitást ad „másoknak”, amellyel ők korábban, mint mások, nem rendelkeztek. A megfosztottságból az elégségségbe tartó progresszus [...] a jelen doktrína centruma.¹⁹⁶

Tehát – szemben nemcsak mindennemű tradicionális tanítással, de a józan ésszel is – a farok csóválja a kutyát: a gallyból fog kinőni a fa, a gally fogja megteremteni a fát a semmiből – vagyis önön esendőségéből – összes ágával és levelével egyetemben, vagy ami ugyanaz, a szolipszista énje hivatott arra, hogy létrehozza, kimunkálja, kifejlessze önmagából Istent egy „progresszus” révén. Persze csak ha sikerül neki. Julius Evolának, úgy tűnik, nem sikerült, legalábbis semmi jel nem mutat erre.¹⁹⁷ Ám kritikáim előtt még ott a lehetőség. Csak azt nem tudom, mik lennének ennek jelei a többi individuum számára. Mindenesetre Isten létrehozásának olyan jelentőséggel kellene bírnia, amelyhez képest a krisztusi megváltás jelentősége elhanyagolható volna, bárhogyan is értelmezzük ez utóbbit.

Persze Evola is tisztában volt azzal, hogy egy abszolútum *in actu* hiánya *égbekiáltó* hiány. S bár az abszolút idealizmus a maga végső, szolipszista konklúziójában a végső filozófiai kollapszus elkerülése érdekében szinte kiált valamiféle külső, éntől független valóságért, vagyis a realizmus valamiféle morzsájáért (jól tudjuk, hogy ez a szolipszizmus elkerülésének fő eszköze),

az abszolút individuum útján nem szabad ez elől a hiány elől elmenekülnünk.¹⁹⁸ Nem szabad megengednünk egy magábanvaló valóságot, hogy e hiány terhéből megszabaduljunk. (Úgy, hogy ennek a magábanvaló valóságnak egy másik valóságot feleltetünk meg: a természetet, a *Ding an sichet*, Istent stb.)¹⁹⁹

A szolipszizmus tehát kizárja Istent, vagy ami ugyanaz, kizárja Brahmant, Sívát, Allahot – az Abszolútumot. Miért? Azért, mert a szolipszisztikusan felfogott én kizár minden egyéb ént, s így kizárja az Isteni Ént is. „Isten akkor lesz, ha én Istenné teszem magam”: ezt, mint ahogy a könyvemben kimutattam, tulajdonképpen a magyar tradicionalista iskola következetesebben szolipszista képviselői is megfogalmazták, többé-kevésbé Evola nyomán.²⁰⁰ Az, hogy a szolipszizmus egyik kritikusa számára egészen abszurd módon a teista teológia értelmében jelent meg,²⁰¹ Julius Evola

¹⁹⁶ Julius Evola: *Tanulmányok a mágikus idealizmusról*, 148. Kiemelés általam.

¹⁹⁷ Itt nem Julius Evola belső spirituális fejlődéséről van szó (mint ahogyan egy ilyen kérdés legitim tradicionális értelemben felvetődhet), hanem ennek a belső fejlődésnek a külső manifestációjáról (ami viszont a világ valamiféle átalakulását vonná maga után).

¹⁹⁸ Egy „magánvaló valóságos létező” (54.) hiánya elől, amelyre csupán azért van szüksége a realistának, hogy „megmagyarázza az »én« tehetetlenségét” (54.).

¹⁹⁹ Julius Evola: *A cinóberösvény*, 54. A fiatal Julius Evola által radikálisan elutasított „realista valamely másra [az Én-en kívül másra] – Isten, numen, szubsztancia stb. – történő hivatkozásában *létezőt csinál a nemlétezőből*, valóságosnak hívja azt, amit [...] igazság szerint irreálisnak kellene hívnia”. Julius Evola: *Az individuum és a világ létesülése*, 28.

²⁰⁰ „Az egyetemes szubjektum [vagyis Isten] a személy *tette*.” (*Az individuum és a világ létesülése*, 41.) Továbbá „az individuumnak érvényesítenie kell [...] a *tettet*, – és akkor – ezen tett erényében és *ebben* a *tettben* – létezővé lesz majd a szubjektumok szubjektuma, a monádok monádja – Isten. *Előbb nem. Isten nem létezik, szükséges, hogy az individuum önmagát istenivé téve megteremtse*.” (*Az individuum és a világ létesülése*, 42.) Evola itt nem merte leírni azt, ami logikájából következett volna: „...önmagát Istenné téve...” Továbbá érdemes megfigyelni, hogy a szolipszizmus milyen szoros összefüggésben van a tettkultusszal.

²⁰¹ „A mi érdeklődésünk a szolipszizmus iránt például teológiai volt. Isten saját valóságára, tulajdonságai és arculatai feletti benső realitására irányult: arra, hogy mi, milyen Ő önmagában, a Teremtés világán túl?” (Horváth Róbert 115b)

részeről legfeljebb jóindulatú, elnéző mosolyt váltott volna ki, bár ismerve a fiatal Evola heves természetét, kritikusom aligha úszta volna meg ennyivel.

De menjünk tovább, mert Evola világossá teszi, hogy a szolipszizmus nemcsak Istent zárja ki. Amikor a filozófus menekül a szolipszizmus végső konklúziója elől, akkor megpróbál belekapaszkodni olyan valóságokba, amelyek függetlenek énjétől. Evola a szolipszizmus szempontjából joggal kárhoztatja ezt a magatartást:

A „racionalitás”, az „idealitás”, a „történetiség”, a „konkrét szabadság”, a „*transzcendentális én*” stb. e megfutamodás megannyi elnevezése.²⁰²

Minket ezúttal csak egy érdekel: *a transzcendentális én*. Mi ez? Bár a fogalom nyugati, könnyen megfeleltethető az *átmannak*, hiszen ez is, az is *szupraindividuális valóság*. Vagyis ez az *aham-átmá átmája*, amennyiben ez az *átmá* az, ami a hindu bölcséletben: az ember végső énjét képező Brahman. Ahogy nincs Isten, csak lehet (ha megvalósítom), éppúgy nincs *átman* sem, csak az *átman* lehetősége:

Azt kellett mondanom [mondja Evola szinte bűnbánattal]: *nem létezik az abszolút „én”, hanem az „én”* ama – esetleges – lehetősége, hogy abszolúttá váljék.²⁰³

Miért *kellett* Evolának ezt mondania? A válasz egyszerű: szolipszizmusának belső logikája ezt követelte meg tőle:

Nem szabad [...] azt az individuum tudatán túli [transzindividuális] pontot, amelyben a különféle szubjektumok egy tökéletes, organikus szintézis értelmében egyek [= *átman*], *már aktuálisan létezőként* megragadni²⁰⁴

– mint ahogy még az ifjú és szolipszista Evola gondolta. A tradicionális metafizika szerint azonban minden ember végső énje – és nemcsak az enyém – a *metaphysicum absolutum*: *átman*/Brahman aktuálisan is *van*, sőt olyannyira van, hogy egyedül csak ez van, míg minden egyéb, vagyis amit az ember tapasztal és tapasztalhat, csak lenni látszik: permanens létesülési/keletkezési állapotban van;²⁰⁵ a szolipszizmus számára egy ilyen átmikus valóság feltételezése azonban a szolipszizmus elárulása.

Hogy azok számára is egyértelmű legyen, mit jelentett Evola számára a szolipszizmus (és mit jelent *egyáltalán* a szolipszizmus), akik nem hisznek Evola saját szavainak, hallgassuk meg, mit mond erről Evola egyik avatott ismerője:

Evola a maga filozófiáját részint Arthur Schopenhauer megállapítására alapozta, miszerint „a világ az én képze-tem”, részint pedig az *olyan entitások Striner által megfogalmazott visszautasítására, mint „Isten” vagy „emberiség”*. Evola víziója a korlátlan függetlenség víziója minden olyan autoritástól, amely más, mint az Én. Nem habozott magáévá tenni egy episztemológiai szolipszizmust. [...] amelynek értelmében az individuum egyedül áll a *mája* világában, melyben a természet, a dolgok és az emberek egyaránt a pusztá illúzió körébe tartoznak. Úgy-szintén posztulálta a tiszta Én tapasztalatát [...]. Ezt az Én-t tiszta, önközpontú létként fogta fel, mely a hindu metafizikában *átmanként*, a görög filozófiában pedig *nouszként* jelenik meg. *Míg [azonban] e rendszerek szerint ez az Én (Self) egy ontológiailag adott realitás, mely minden emberi lényben jelen van, addig Evola szerint csak feltételes értelemben van jelen, mint egy terv vagy egy feladat, melyet véghez kell vinni. Ez volt az ő szemlélete az Abszolút Individuumról.*²⁰⁶

²⁰² Julius Evola: *A cinóberösvény*, 56. Kiemelés általam.

²⁰³ Julius Evola: *A cinóberösvény*, 57.

²⁰⁴ Julius Evola: *Tanulmányok a mágikus idealizmusról*, 147.

²⁰⁵ Vö. a lét és a keletkezés platonikus oppozícióját.

²⁰⁶ Julius Evola: *The Yoga of Power*, xii. Az angol fordító (Guido Stucco) bevezetője. Kiemelések általam.

Az *aham* és az *átmá* kierőszakolt frigye pontosan az a meghátrálás a szolipszizmus elől, amelyet Evola olyannyira kárhoztatott – legalábbis amennyiben az *átmant* tradicionális értelemben fogjuk fel, vagyis aktuálisan meglévő valósággént – *valójában az egyetlen valósággént* –, és nem szolipszológiai értelemben, vagyis mint lehetőséget. Ez a frigy tehát nemcsak a tradíció számára megalázó, hanem a szolipszizmus számára is az, mert éppen olyan menekülés a szolipszizmus végső konklúziói elől (csak éppen a tradicionális metafizika általi menekülés), mint az összes többi filozófus esetében. *László András és szolipszista követői tehát ugyanabba a szolipszológiai bűnbe estek bele, mint amelyet olyannyira kárhoztatnak: egy transzcendens princípiumra utalva hatástalanították és hatálytalanították a szolipszizmust.* A különbség pusztán annyi, hogy míg a filozófusok végső soron elutasították a szolipszizmust, bevezetve ilyen és olyan „transzcendentálékat” és magánvalóságokat,²⁰⁷ amelyek nem következtek filozófiai premisszáikból, addig a lászlóiánusok továbbra is szolipszistának tartják magukat, miközben éppúgy nem szolipszisták, mint az előbb említett filozófusok – *ami viszont még kevésbé tekinthető intellektuálisan tisztességes megoldásnak, mint a filozófusok „kihátrálása” a szolipszizmusból*, mert a következtetlenségnek egy lényegesen súlyosabb fokát képviseli. Evola ellenben szolipszistaként is, majd azt követően tradicionális gondolkodóként is megőrizte intellektuális tisztességét: szolipszistaként következetes szolipszista volt (legalábbis jóval következetesebb, mint magyar követői), érett gondolkodóként pedig nem igyekezett összevegyíteni két inkompatibilis szemléletet, mert felismerte, hogy a tradicionális metafizika alapján tarthatatlan a szolipszizmus.

De ez az illegitim frigy megalázó a tradicionális metafizika számára is, mert rangon aluli házasságot jelent egy sajátos ateista empirizmussal, sőt szenzualizmussal, amelyet éppen az tesz sajátossá, hogy hipertrofizál valamit, aminek fokozatos redukciója, majd felszámolása minden tradicionális spiritualitás lényege: az ént. Sőt, nemcsak hipertrofizálja, hanem Isten helyébe teszi. Nem más ez, mint a keletkezés (*szanszára*) nietzschei felruházása a lét (*szat*) tulajdonságaival.²⁰⁸

Ezen túlmenően azonban még mindig van egy további következménye a szolipszizmusnak.

Evola azt is világossá teszi, ami egyébként az eddigiekből szükségképpen következik is, tudniillik hogy az a folyamat, amelyben a szolipszista énje „fel nő a feladathoz”, amit önmagára szabott, egy valóságos evolúciós fejlődés:

A [szolipszizmusból következő] „megfosztottságot” úgy is felfoghatjuk, mint mindannak természetes tulajdonságát, ami potencialításban létezik, de egy fejlődési folyamat során a befejezett aktus teljességére juthat. [...] Paradox módon az „én” fokozatos fejlődésére lehetett hivatkozni, melynek hatalma a szimpla gondolkozástól a mágikus gondolkozás felé halad, amely először önmagát szuggerálja, azután másokat szuggerál, és végül, határ esetben, magát a valóságot szuggerálja és módosítja.”²⁰⁹

Vagy:

A kiindulópont [...] a realitás rendjében nem a leggazdagabb fokot képezi – ahogy a platonizmus szeretné²¹⁰ –, hanem éppenséggel a legszegényebbet [vagyis pontosan mint a materializmus esetében], nem az érkezési pontot, a *terminus ad quem*et, hanem a kiindulópontot, a *terminus ad quem*et.²¹¹

²⁰⁷ A kifejezést ezúttal nem szoros filozófiai – arisztoteláiánus-skolasztikus – értelmében használom, hanem arra utalok vele, ami túl van az adott dolgon és független tőle.

²⁰⁸ Lásd Buji Ferenc: Te is fiam, Nietzsche? 20.

²⁰⁹ Julius Evola: *A cinóberősvény*, 56. és 58.

²¹⁰ És hozzátehetjük: ahogy minden létező tradicionális metafizika szeretné.

²¹¹ Julius Evola: *Az individuum és a világ létesülése*, 42–43.

Vagyis ez az a „progresszus”, amelynek során a szolipszista esendő, csetlő-botló énje Istenné fejleszti magát, azaz „kifejleszti” magából Istent, hogy aztán ezzel párhuzamosan „a valóságot szuggerálja”. Kezdetben volt a „legszegényebb”, amely aztán folyamatosan fejlődik a „leggazdagabb” irányába, míg végül aztán „ellenállhatatlanul *keletkezve*”²¹² azzá válik, amit a tradíciók „Istennek” tekintenek – mert „a magyarázat és az igazság [vagyis a végső instancia] nem valahol az individuum mögött van, *hanem előtte*”.²¹³ Vagyis Isten ma még csak botladozik, bukdácsol, de majd – ha a szolipszistának sikerül beteljesítenie művét – megszületik. Ez a fejlődés nem a spirituális élet fejlődése (amelynek lényege az énségi akcideneciák reduktív lebontása, hogy feltáruljon mögötte az ember – minden ember – egyetemes Isteni Énje), hanem a szó darwini értelmében felfogott fejlődés, csak éppen transzcendentális evolucionizmus: egy nagyon is esetleges és gyenge én fokozatos fejlődése, mindaddig, amíg ténylegesen is Istenné nem teszi magát, végső soron birtokba véve azt a szerepet, amelyet a vallások szerint Isten játszik a világgal szemben.²¹⁴

Spekulatív korszakára visszatekintve maga Evola is elismerte, hogy „ezek az ideák szinte a téboly benyomását kelthetik”.²¹⁵

Hogy lássuk a szolipszizmus tökéletes antitradicionalitását (tradicionalitásnélküliségét és tradicionalitásellenességét), ahhoz már csak arra van szükségünk, hogy egy pillantást vessünk azokra az elvekre és értékekre, amelyek mentén a szolipszista énjének ez a fejlődése végbemegy:

Az integrált „én” nem azért akar valamit, mert helyesnek, ésszerűnek vagy igaznak ismeri fel, hanem csak azért tűnik számára valami helyesnek, ésszerűnek és igaznak, mert akarja.²¹⁶

Hogy mennyire diabolikus volt ez az alapelv, azzal a későbbiek folyamán maga Evola is tisztában lett; tisztában lett azzal, hogy az „abszolút szabadság” voltaképpen az „önkény”-t jelentette:

De itt is – mint másutt [az abszolút idealizmus és a szolipszizmus vonatkozásában] –, gyakorlatilag teljesen nyilvánvaló volt, hogy *katasztrofális rövidzárlat* fenyegetésének van kitéve az, aki egyszerre csak egy ilyen veszélyes tanítást fogad el.²¹⁷

²¹² Julius Evola: *Az individuum és a világ létesülése*, 43. Julius Evola kiemelése. Vö. Nietzsche imént említett gondolatával. Érdeemes továbbá itt felidézni, hogy az abszolútumot éppen a keletkezéstől való tökéletes mentessége teszi abszolútummá. Ami részt vesz a keletkezésben, nem lehet valóságos, ugyanis a valóságosnak mindig teljesen és tökéletesen önmagának kell lennie. Abból, ami keletkezik, bármilyen magas szintre is tornázza fel magát, sosem lehet lét. Vagy ahogy a szúfik mondják: „A szolga (az individuum) mindig szolga marad.” (Titus Burckhardt: *Bevezetés a szúfi doktrínába*, 30.)

²¹³ Julius Evola: *Az individuum és a világ létesülése*, 33. Julius Evola kiemelése. A tradíció álláspontja ezzel homlokegyenest ellentétes. Dzsunajd: „Az embernek végül vissza kell térnie kezdeti állapotába, s azzá kell válnia, ami akkor volt, mielőtt még lett volna.” (Robert C. Zaehner: *Hindu and Muslim Mysticism*, 18.) Később maga Evola is épp fordítva látta: „A zen doktrínáját [...] összefoglaló formula: »Elmélyedni magunkban, és olyannak megismerni saját arcunkat, amilyen a világ előtt volt« (Huei-neng).” (Julius Evola: *A felébredés doktrínája*, 320. Julius Evola kiemelése.) A végső cél tehát csak azért lehet előttünk, mert mögöttünk a maga végtelen gazdagságában már ott van, s a megszabadulás reduktív visszatérés a kezdethez.

²¹⁴ A szolipszista ugyanis mindig csak a világgal szembeni *hatalmi relációban* (szubjektum–objektum) tudja elképzelni magát, a tiszta *önmagában-lét* idegen tőle.

²¹⁵ Julius Evola: *A cinóberösvény*, 58. Lásd Schopenhauer – és nyomában Schuon – megállapítását arról, hogy a szolipszizmus nem filozófiai, hanem elmekórtani probléma. Mint majd látni fogjuk (109. oldal), a szolipszizmust Schubert-Soldern is gyakorlatilag „logikus örültségnek” tekintette.

²¹⁶ Julius Evola: *A cinóberösvény*, 59. Vö. *Az individuum és a világ létesülése*, 37.: „Az igazság [...] hatalommal bíró tévedés.”

²¹⁷ Julius Evola: *A cinóberösvény*, 63. Kiemelés általam.

Isten elutasítása, az abszolút/transzcendens én (*átman*) elutasítása, minden magábanvaló elutasítása, a metafizikai értékrend és – annak derivátumaként – a különböző vallásos és morális értékrendek elutasítása: nem csoda hát, hogy fiatalkori szemléletére visszatekintve Evola szinte bűnbánóan jegyezte meg:

De nem kerültem el minden tévedést. Így többször szinte a *transzcendencia kizárásáról* beszéltem.²¹⁸

Attól tartok, tradicionális vonatkozásban ennél nagyobb tévedést már csak egyet lehet elkövetni: az „én”-t tenni meg mindenek mértékévé. Vagyis Evola segítségével pontosan eljutottunk oda, amit Horváth Róbert is kifejezett a maga „őszödi beszédében”: a szolipszizmus *strukturálisan* kizárja a transzcendenciát és a metafizikát, s ezt most Julius Evola önmaga, illetve saját szolipszizmus-a vonatkozásában is megerősítette.

Mielőtt befejeznénk ezt az exkurzust, érdemes felidéznünk Giovanni Papini (1881–1956) gondolatait saját szolipszizmusáról, és arról, hogyan vezet el a szolipszizmus a transzcendencia kizárásához. Papini 17 évvel volt idősebb Evolánál, és kapcsolatuk 1915-től 1919-ig tartott. Saját elmondása szerint Evola sok inspirációt köszönhetett Papininak. Az egyik legjelentősebb Evola-kutató, Hans Thomas Hakl szerint a novalisi „mágikus idealizmus” terminussal Evola Papininél találkozott először.²¹⁹ Magának Papininak is komoly szerepe volt abban, hogy Olaszországban megismerték az Evola által is nagyra értékelt Carlo Michelstaedter személyét és nézeteit. Papini és Evola között tehát számos párhuzam van, többek között éppen szolipszizmusuk, majd azt követően a szolipszizmustól való elfordulásuk – csak éppen koránál fogva Papini ezen a folyamaton több mint egy évtizeddel hamarabb keresztülment, mint Evola, s míg Papini a szolipszizmust elhagyva végső soron a katolicizmus irányába fordult, addig Evola az egyetemes tradíció felé. Papini irodalmi jellegű leírása a szolipszizmusról tehát vélhetően többé-kevésbé hű képet ad Evola filozófiai nyelvezettel kifejtett szolipszizmusáról is.

Viszonylag korai önéletírásában (*Un uomo finito* – 1913) mondja el Papini, hogy miután megvizsgálta az összes filozófiai rendszert, s valahol mindegyik „könnyűnek találtatott”, egyetlen rendszer volt az, amely kiállt minden próbát: az idealizmus.

Az idealizmus ellentállott. Úgy tűnt nekem, hogy ez az egyetlen logikus tétel – és mivel logikus, nem állapodott meg bennem a megszokott azonosításban külső és belső között. A világ képzet, úgy van, azonban én nem ismerek egyéb képzeteket az enyéimen kívül. Mások képzetei ismeretlenek előttem, mint az élettelen jelenségek lényege. Mások értelme csupán mint hipotézis él az én értelmemben. A világ ennél fogva az én képzetem – a világ az én lelkem – a világ én vagyok!

Milyen csodálatos felfedezés, milyen hirtelen megvilágosodás! Egyetlen eszme sem rázott meg és alakított át úgy, mint ez. Úgyet sem vetettem furcsa valószínűtlenségére; nem is gondoltam arra, hogy esetleg csak dialektikai félreértés; egyszerűen fel kell cserélni a szavakat és nem marad semmi. Éppen az örültsége gyújtotta lángra bennem a hitet. Senki sem hisz benne, vagy nem tud benne hinni? Annál jobb! Hiszek benne én. A legmélyebb igazság mindig későn és utolsónak tárul fel.

És hittem benne egész agyammal; és komolyan vettem, szóról-szóra, kifejtegetve minden legtávolabbi és leglehetőlenebb következményeit. Életem fantasztikussá és istenivé édesedett, pedig körülöttem semmi sem változott.

Az egész világ csupán énemnek egy része volt: tőlem, érzékeimtől, értelmemtől függött a létezése. Egy-egy mozdulatom kénye-kedve szerint keletkeztek és eltűntek a dolgok. Újabb mozdulatomra újra feltámadtak – és ha otthagytam őket, újra szétfoszlottak. Ha behunytam szememet, meghaltak a színek; ha bedugtam fületem, semmi hang, semmi zaj, semmi harmónia nem törte meg a tér némaságát. És az utolsó következmény: ha én

²¹⁸ Julius Evola: *A cinóberösvény*, 35. Kiemelés általam.

²¹⁹ Hans Thomas Hakl: *Deification*, 147.

egyszer meghalok, az egész világ megsemmisül. Még egy kétségem maradt: vajon meghalok-e, mint a többiek? Gondolhatok-e arra, hogy az én gondolkodásom megszűnik gondolkodni?²²⁰

És az emberek! Érzéki észrevevésem oltalma alatt álló tűnékeny árnyak, akaratomtól felidézett kísértetek, belső színházam pöffeszkedő bábjai: micsoda szórakozás! Mennyivel semmibbeknek és nevetségesebbeknek tűntek előttem, mint azelőtt, minden sürgés-forgásukkal! Jártam-keltem közöttük és így gondolkodtam: íme ezek azt hiszik, hogy élnek, azt hiszik, hogy önmagukban léteznek és hogy talán, – ó alázatos hívők – halhatatlanok! Pedig nem tudják, hogy nem egyebek, mint tűnékeny bábok a szembogaramban; lelkeim lenge emlékei vagy reményei; mulékony cseppecskéi a képzetek folyamának, amelynek csupán bennem van a forrása és tor-kolata. Tovább megyek: tessék, újra itt vannak a semmibe süllyedten és mégis boldogan járnak-kelnek, mintha csak teljes és határtalan élet várna rájuk.

És amikor elnéztem őket, elmosolyodtam és már nem gyűlöltem őket, sőt méltatlan megvetésükön érzett minden bosszúságom elpárolgott. Nem vagyok már áldozat: immár úrnak és parancsolónak éreztem magamat – az egyetlen élőnek az árnyak városában.²²¹

Azt hiszem, hogy azokban a napokban olyasvalamit éltem meg, ami hasonlít ahhoz, amit Isten élne meg folytonosan, ha csakugyan léteznék.²²² Fáradhatatlanul teremtettem és pusztítottam, és a világ ott hevert lábaimnál, mintha újra tudtam volna alkotni, egészen mássá, és mintha egyetlen jeladással el tudtam volna emészteni. Erre a gondolatra egy-egy pillanatban olyan metafizikai mámor fogott el, hogy úgy éreztem: nem vagyok már ugyanaz a jelentéktelen önmagam, aki szenvedtem, hanem egyszerre átszellemültem és gigászivá magasodtam, mint valami Isten, aki hirtelen kilép egy embernek a nyomorúságos porhüvelyéből.

A tökéletes és következetes szolipszizmus volt ifjúságom kezdetének legbolondosabb, de nem leghosszabb részegsége. Rövid ideig tartott: mint minden mámor.²²³

Ez tehát a szolipszizmus, a valódi, a következetes, az el nem árult szolipszizmus, s nem kritikussaim és László András tanítványainak az a legyengített, „eltradicionalizált”, ugyanakkor „demokratikus szolipszizmusa”, amit *egyenlőképpen* „mindenkinek így kell gondolnia”. De vajon mi köze van ennek a tradicionális metafizikához, Ibn ‘Arabíhoz, Padmaszambhavához, Hitvalló Szent Maximoszhoz, Csuang-céhez? Aki ismeri e szerzőket és ismeri a tradíciót, tudja: *semmi*.

Az ember alig látja Evola korai filozófiai munkái és a tradicionális irodalom közötti kapcsolatot. A szolipszista az egyetlen én a homunkuluszok tömegében. Isten nincs. Evola lényegi értelemben mindehhez csak annyit tett hozzá, hogy azt a hatalmat, amit a szolipszista „filozófiailag” bir-tokol, valamiféle ködös – és természetesen tökéletesen működésképtelen – szolipszológiai praxis révén valódi hatalommá kell alakítania.

²²⁰ A kérdés jogos: a szolipszista, a lét egyetlen alanya vajon meghalhat-e egyáltalán a többi emberhez hasonlóan? Kaczvinszky Józseftől ugyanis jól tudjuk, hogy a szolipszista nem születik a többi emberhez hasonló módon, nem hordozta méhében anyja, hanem anyját felnövekedésének arányában fokozatosan hozta létre: „Anyánk testi alakjának a kivetítése csak a születésünkkel kezdődött meg. Igaz, hogy ez az anya eleinte csak foltokból és lazán összefüggő, homályos érzéki benyomások kivetítéséből állt; mindaddig, míg végre a külvilágunk kitisztult, és éles beállításúvá vált, a saját kivetített testünket illetőleg is. Akkor pedig a kivetített anya már felnőtt nő formájában állott a testünk mellett. Vagyis mindjárt felnőttként keletkezett.” (Kaczvinszky József: *A hét beavatás • „F” napló • Yoga aforizmák*, 76.) A szolipszizmusnak ezt a formáját László András joggal tekintette vulgárisnak, és ennek megfelelően tartózkodott az efféle következtetések levonásától (részint mert nem akart nevetségessé válni), mindazonáltal a szolipszizmus következetes végiggondolása erre a – még Chuck Norrist is megszégyenítő – végkövetkeztetésre vezet. Sajnálatosan vagy szerencsére (nézőpont kérdése), a szolipszizmus területén a konzekvencialitás és a vulgarizáció kéz a kézben jár: az igazán konzekvens szolipszizmus már teljesen vulgáris. *Csak rendületlen következtetlenséggel lehet fenntartani a szolipszizmus intelligens voltának látszatát.*

²²¹ Papininak – a lászlóiánus szolipszistáktól eltérően – láthatólag volt bátorsága következetes szolipszistának lenni, és úgy beszélni a többi emberről, mint papírmásé-figurákról, homunkuluszokról.

²²² Ebben az időben Papini még radikálisan ateista volt.

²²³ Giovanni Papini: *Élőhalott*, 75–77. oldal. „A világ én vagyok” című fejezet (73–77.) egésze a szolipszizmussal foglalkozik.

Nem érdemes többet mondani Julius Evola szolipszizmusáról, akiben volt annyi intellektuális tisztesség, hogy nem kényszerített egymáshoz két olyan összeférhetetlen nézetet, mint a szolipszizmus és a tradicionális metafizika, és korai, Dionüszosz²²⁴ című írásának új változatából²²⁵ már ki is hagyta a legdurvábban „szolipszológiai” részeket. A szolipszizmus és a tradicionális metafizika ugyanis nemcsak egyszerűen különböznek egymástól vagy szemben állnak egymással, hanem *a nézetek és szemléletek spektrumának két végpontját képviselik*, de úgy, hogy – guénoni értelemben – hasonlítanak egymásra: a szolipszizmus, akár tiszta filozófiai formájában, akár a tradicionális metafizikával való illegitim frigyében nézzük, a tradicionális metafizika *paródiája* éppúgy, mint ahogy a szolipszista én evolúciója is *paródiája* a legitim spirituális útnak.²²⁶

Mindez világossá teszi, hogy a szolipszizmus mint a nyugati idealista filozófia végső konklúziója *nem* a tradicionális metafizika, és a tradicionális metafizika *nem* a szolipszizmus. Éppen ellenkezőleg: a szolipszizmus az ősbűn, a primordiális egolatria, a hatalmi tébolyba csomagolt metafizikai hübrisz filozófiai manifesztációja.

²²⁴ Julius Evola: *Az individuum és a világ létesülése*, 45–60.

²²⁵ „Dioniso e la »Via della Mano Sinistra«”. Julius Evola: *Riconizioni*, 79–84. Lásd ezzel kapcsolatban Julius Evola: *Az individuum és a világ létesülése*, 13. (Renato Del Ponte bibliográfiai megjegyzése).

²²⁶ Lásd például Keresztes Szent János: *A Kármelhegy útja*. (*Keresztes Szent János Művei* I. 47–433.)

II. AZ „ÉN”

Énkórság [*egomania*] idézte elő Lucifer bukását, aki arra gondolva, „Ki fogható hozzám Égen és Földön?” (Tabarí), önmagát istenítvé (Szent Ágoston), „a Magasságbelihez hasonló” (Iz 14:14) szeretett volna lenni, de nem [...] az énség megtagadása révén, hanem – mint ahogy Aquinói Szent Tamás mondja – „saját természete” és „saját hatalma” által. Kisebb-nagyobb mértékben mindannyian énkórságban szenvedünk, s ugyanebben a mértékben a Sátán követői is vagyunk. Az Apostolok Cselekedetei beszél egy bizonyos Teudásról, aki „azzal hengegett, hogy ő valaki”.

Ananda K. Coomaraswamy

Egyetlen dervis sincs a világon, de ha mégis volna egy, az is nemlétező volna.

Abúl-Haszan Ali al-Kharaqání

Úgy gondolom, az „én” kérdése éppen eléggé fontos és központi kérdés ahhoz, hogy összefoglalóan is megvizsgáljuk, már csak azért is, mert az „én”-nel kapcsolatos nézeteim problematikus voltát mindegyik kritikusom kiemelte, sőt Horváth Róbert szerint „*az egész könyv gyökérhibája az »én« (aham) és az »önvaló« (ātman) túlzottan kizárólagos és logikai szétválasztása*”. (117a)

Mindenekelőtt idézzük fel mindazt, amit kritikusaim e tekintetben megfogalmaztak.

Összevont kritikák

G. J. azt emeli ki, hogy könyvemben „*az ént [...] absztrakt módon*” kezelem, miközben „*az absztrakció síkján megtett megállapítások nem feltétlenül egyeznek a tényleges átéléssel*”. (244a) Felveti a kérdést, hogy „*ha semmilyen módon, ideális értelemben sincs többé én, ha a szellemi út egyedül az éppen fennálló »identifikációs centrumom« megsemmisítéséről szól, akkor mégis ki helyezi magát Brahman pozíciójába?*” (244a) „*Ha pedig [folytatja] mégis beszélhetünk valakiről, aki megvalósítónak nevezi önmagát, és akit mégsem érint az önmegsemmisítés aktusa, az nem az önvaló ugyanazon »szikrája«, amit a szolipszista is felfedezett az én-tapasztalatban?*” (244a–244b) Mivel a kérdésre kritikusom szerint igenlő válasz adandó, „*az önvalót szimbolizáló tenger és az ént szimbolizáló hullám, noha különbözőek, megvan közöttük a folytonosság, és végső soron azonos természetűek*”. (242a)

Laki Zoltán viszonylag hosszasan vizsgálja a kérdést, hasonló értelemben nyilatkozva róla, mint fentebb Horváth Róbert: „*Buji Ferenc felfogásának kritérium-érvényű dogmája, hogy »bárhogyan is vizsgáljuk, bármit is mondunk róluk, az aham [’én’, közvetlenül átélt alanyiség vagy öntudat] és az ātman [’önvaló, önmagunk, önmagam’, egyetemes alanyiség vagy öntudat] két külön tudati centrumot jelent*”, hozzátéve lábjegyzetben, hogy „*ez a kulcs a szerző szemléletének és okfejtésének megértéséhez*” (132.). Kritikusom véleménye szerint e nézet egy jellegzetesen modern nyugati elem gondolkodásomban: „*A szóban forgó könyv szerzőjének felfogása, miszerint az emberi én (aham) egy dolog, az abszolút vagy egyetemes alany (ātman) meg egy másik dolog, a jelenkori nyugati gondolkodásban általánosan elfogadott. A különálló és lezárt valóságnak tekintett »empirikus én« koncepciója a modern lélek jellegzetes megnyilvánulása.*” (129.) Kritikusom szerint ebből kiindulva állítom azt, hogy „*László András illegitim módon vonja össze az aham és az ātman szavakat, így*

egész szolipszizmus-felfogása alaptételének – »ÉN-Önmagam (*aham-ātmā*) vagyok a tudati lét, a létkénti tudat centruma és *subiectuma*, de a centrumfelettsége és egész teljessége is« – központi fogalma értelmetlen, önmagának ellentmondó, és voltaképpen itt pusztán az *aham*-ról, egy pőre egoizmusról van szó”. (132–133.) Ezzel szemben – mint kritikusom hangsúlyozza – „László András soha nem mondta, hogy az »én« egy az egyben és minden további nélküli azonos lenne az önvalóval. Ellenkezőleg, sem eszmei, sem gyakorlati értelemben nem tartotta az énséget szilárd és statikus princípiumnak, amelyre úgymond filozófiát lehetne építeni.” (133.) „Egyetlen hagyomány sem mondhat[ja] ki végérvényes és kizárólagos igazsággént, hogy »én én vagyok, az Abszolútum meg másvalaki«.” (129.) Kritikusom szerint egyedül én merészelem ezt állítani. (129.) Nem lehet tehát „komolyan venni azt a feltevést, mely szerint el lehetne (vagy *ad absurdum* el kellene) választani az *ātmant* az *aham*-tól pusztán azért, mert számos hagyományos tanítás és fogalom hangsúlyozza az aktuálisan átélt énség külsőleges, személyhez kötött, korlátozott arculatát, és ezt az Abszolútummal összeegyeztethetetlennek, illetve a megvalósítás során felszámolandónak tekinti”. (135.) Bár Laki Zoltán szerint is vannak a tradicionális metafizikának olyan formái, amelyek ezt hangsúlyozzák, mindazonáltal nézete szerint jómagam elhallgatom azokat a tradicionális doktrínákat, amelyek „az *aktuálisan átélt* énségre vonatkoznak, de ennek a belső, lényegi arculatát, immanens transzcendenciáját emelik ki. (Ilyen a vedāntában a *jīvātman*, ‘[át]élő önmagam’, a *puruṣa*, ‘ember’, a *draṣṭṛ*, ‘látó’, a *sāksin*, ‘tanú’ vagy a *pramāṭṛ*, ‘megismerő’). Hozzátehetjük, hogy a korai *upaniṣadokban* – amelyek a védikus tradíció szentszöveg-korpuszában kitüntetett jelentőséggel bírnak – ez utóbbi megközelítés dominált. Ezekben az *aham* transzcendens és az *ātman* immanens oldalán van a hangsúly, és a kettő jelentése nagyon közel áll egymáshoz. A *Chāndogya-upaniṣad* 7. 25. 1–2-ben az *aham* és az *ātman* szinonimák. A *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* 1. 4. 1-ben az »én« az *ātman* ön-tudatát és az emberi szubjektum öntudatát fejezi ki. Számos szöveghely úgy utal az *ātman*-ra, mint az életműködések forrására, ami a szívben van. A *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* 4. 4. 12–13. szerint úgy kell felismerni, hogy »ez én vagyok«. De ismételjük, az énség negatív felfogása is teljesen jogosult, és nem ellentéte vagy cáfolata a korai *upaniṣadok* megközelítésének, hanem indirekt módon ugyan, de megerősíti azt.” (136–137.)

Horváth Róbertnek fentebb már idéztük a kijelentését, hogy tudniillik „úgy tűnik számunkra, hogy az egész könyv gyökérhibája az »én« (*aham*) és az »önvaló« (*ātman*) túlzottan kizárólagos és logikai szétválasztása. Az »én« itt csak különbözik az *ātmantól*, a kettő nem lehet egy, az utóbbi pedig nem lehet »én«.” (117a)

Horváth Róbert elsősorban az „empirikus én” fogalmát kritizálja: „Mit jelent az »empirikus én«? A testet, a személyiséget, az egyéniséget, vagy az elmét?” (109a) „Az »empirikus én« valami minden tekintetben antimetafizikai és antitranszcendens. Holott nemcsak tapasztalt dolog, hanem – mint maga a kifejezés mutatja – »én« is. Egyedül a szublogika, a szubfilozófia és az irracionalitás tagadhatja, hogy az »empirikus én« fogalmában van egy téren, időn és állagiságon legalább részben túlmutató központi rész, amire az »én« szó utal.” (109a) Kritikusom kifogásolja továbbá, hogy az ént elválasztom és függetlenítem az Önvalótól: „Amit [az ember] az »én«-től állítólagosan független »önvalóról« (*ātman*) tud, azt »ő« tudja, vagyis a tág értelemben vett »én« révén tudja. Ha pedig teljesen mellőzi az »ént« vagy a »sajátot«, akkor nem éri el az »önvalót«, mert nem önmagának tartja az *ātmant*, nem az »önvalót« tartja saját lényegének.” (117b–118a) Továbbá kifogásolja, hogy én a hagyományoknak csak arról a részéről veszek tudomást, amelyek szétválasztják és szembeállítják az ént és az önvalót. Következtetése: „Tehát nemcsak hiányos, de téves mintegy három-ezer év különböző indiai metafizikai hagyományait az *aham* és az *ātman*, a *dzsívātman* és *paramātman*, vagy a *dzsiva* és az *ātman* szétválasztásának alapján bemutatni.” (118b)

Az „én” metafizikai státusza a tradícióban

Mielőtt a lényegre koncentrálnánk, nézzünk két nyilvánvaló, de jelen témánk szempontjából tulajdonképpen mellékesebb tévedést, amelyek azonban a szolipszizmus vonatkozásában korántsem lényegtelenek.

G. J. szerint jómagam „absztrakt módon” kezelem az „én”-t, miközben „az absztrakció síkján megtett megállapítások nem feltétlenül egyeznek a tényleges átéléssel”. Körülbelül hasonló értelemben fogalmazza meg kérdéseit Horváth Róbert is: „Mit jelent az »empirikus én«? A testet, a személyiséget, az egyéniséget, vagy az elmét?” Nos, ellenpróbára hívom kritikusaimat: vizsgálják meg például László András *Tradicionális és létszemlélet* című munkájának „A saját-személy, az énség és az önmagamság” című fejezetét (39–67.): megtalálják-e benne az *aham*mal kapcsolatban mindazoknak a kérdéseknek a kifejtését, amelyeknek hiányát nekem felrötták? Bizony, László András (is) nagyon absztrakt módon kezeli az *aham*ot („én”-t), és vele készített interjúkötetében Horváth Róbert is elfelejtette feltenni az énséggel kapcsolatban a nekem feltett kérdéseket,²²⁷ és meghagyta az *aham*ot a maga absztrakt, specifikálatlan voltában. De inkább megkímélem olvasóimat attól, hogy kritikusaim és általában az egész magyar tradicionalista iskola hasonlóan absztrakt „én”-kezelési szövegeiből példák sokaságát idézzem. E kritika tehát alapvetően *hipokrita*, még ha meg is van a maga relevanciája – s így arra mindenképpen jó, hogy kiindulópontja legyen egy olyan kérdés alaposabb vizsgálatának, amely eddig sem a magyar tradicionalista iskola irodalmában, sem pedig az én könyvemben nem kapott kellő figyelmet, s amelyet ezúttal pótolni is fogok.

Laki Zoltán szerint „a szóban forgó könyv szerzőjének felfogása, miszerint az emberi én (*aham*) egy dolog, az abszolút vagy egyetemes alany (*ātman*) meg egy másik dolog, a jelenkori nyugati gondolkodásban általánosan elfogadott. A különálló és lezárt valóságnak tekintett »empirikus én« koncepciója a modern lélek jellegzetes megnyilvánulása.” Bár mindez jól hangzik, már kiindulópontjában komoly problémákat vet fel, amelyek alighanem abból fakadtak, hogy kritikusomat elragadta a retorika heve, és a hatás „oltárán” feláldozta a tényszerűséget. Józan ésszel ugyanis senki nem gondolhatja azt, hogy a modern nyugati gondolkodás az ént és az önvalót, vagyis az *aham*ot és az *ātman*t egyfajta radikális dichotómia – szélsőséges dvaitizmus – értelmében elválasztja és szembeállítja, amikor az *ātman* eszméjét még csak nem is ismeri! De a modern nyugati ember még az *aham* eszméjével is csak nagyon korlátozottan rendelkezik. Sőt azt lehetne mondani, hogy az „én” eszméje körülbelül az *aham* értelmében csak a szolipszisztikusabb filozófiákban jelent meg. Még a freudi pszichológia egója is csupán az ösztön-én és a – morális szabályrendszer heteronóm módon interiorizáló – felettes én közötti egyensúlyozó-közvetítő tényező, vagyis semmi köze a szolipszista *aham*hoz. Ami viszont az *ātman*t illeti, akiknél az újkori nyugati gondolkodásban ez a fogalom megjelent (például Schopenhauernél – aki még uszkárjait is rendre „Átman” névre keresztelte –, vagy éppen Deussennél), azoknál éppen hogy a távol-keleti bölcsélet hatása érvényesült. A dolgok tehát éppen ellentétesen állnak azzal, mint ahogy kritikusom véli, és a modern gondolkodásból éppenhogy hiányzik az, ami abból rám állítólagosan hatással lehetett volna. Arról nem is beszélve, hogy soha nem állítottam azt, hogy az empirikus én egy „különálló és lezárt valóság” volna. Lásd *Tat tvam aszi*: „Az egyetlen transzcendentális én a forrása az összes empirikus ének.” (193.) Kritikusomnak tehát sikerült *minden ponton* mellétalálnia.

De a kevésbé lényeges kérdések után koncentráljunk a lényegre, és nézzük meg közelebbről azt, ami kritikusaim szerint „az egész könyv gyökérhibája” s egyúttal „kulcs a szerző szemléletének és okfejtésének megértéséhez”: Buji Ferenc felfogásának kritérium-érvényű dogmája, hogy »bárhogy is vizsgáljuk, bármit is mondunk róluk, az *aham* [...] és az *ātman* [...] két külön tudati cent-

²²⁷ László András: *Tradíció és metafizika*, 49–54. kérdés.

rumot jelent«.” Márpedig kritikusaim szerint tradicionális értelemben elfogadhatatlan az a feltételezés, hogy „az emberi én (*aham*) egy dolog, az abszolút vagy egyetemes alany (*átman*) meg egy másik dolog”, vagyis elfogadhatatlan az „én» (*aham*) és az »önvaló» (*átman*) túlzottan kizárólagos és logikai szétválasztása”, a „különálló és lezárt valóságnak tekintett »empirikus én« koncepciója”, illetve az a feltételezés, amelyet egyik kritikusom nekem tulajdonít, nevezetesen hogy „el lehetne (vagy *ad absurdum* el kellene) választani az *átmant* az *ahamtól*”.

Fentebb már utaltam arra a megállapításomra, hogy „az egyetlen transzcendentális én a forrása az összes empirikus ének”. Arról tehát, hogy e kettőt elszakítottam volna, szó sem lehet. Hogyan is lehetne elszakítani az embert Istentől, ha még két ember empirikus tudati centruma is kapcsolatban áll egymással közös univerzális isteni „platformjukon” – „immanens transzcendenciájukon” (Laki Zoltán) – keresztül (mint ahogy azt nemcsak inkriminált könyvemben, de összes metafizikai jellegű munkámban is képviseltem)?

Ami a kettő kapcsolatát illeti, hadd idézzem fel itt egy védántikus műhöz írott bevezetésem egyik részletét:

Hadd használjunk mégis egy kifejezetten modern hasonlatot, méghozzá az üvegszálás lámpa metaforáját. Ez a sajátos, hangulatvilágításra szolgáló lámpa egy köteg hosszú üvegszálból áll, melyek egyik végüknél, „gyökerükénél” egy fényforráshoz kapcsolódnak, másik végük pedig a tér minden irányába kifelé hajlik. Ha bekapcsoljuk a lámpát, minden egyes szál legvégén kigyullad egy aprócska fénypont. E fénypont fénye a fényforrás fénye, de nyilván ennek fényereje csak annyi, amennyit az üvegszál át tud eresztetni magán. Nos, hasonló kapcsolat van az egyetemes Isteni Fényforrás és az egyes individuumok között: ami ez utóbbiakat illeti, azok Istentől kapják fényüket lényük gyökerénél, s mindegyiket ez a belső fény élteti, „működteti”, mindegyik ezzel a belső fénnel „lát” – vagyis gondolkodik, érez, ért, emlékezik és így tovább. A védánta szerint tehát az ember Isten fényével lát, mely lénye gyökeréből tör elő, abból a pontból, ahol individuális és univerzális, emberi és isteni találkozik.²²⁸

Ami itt megjelenik, az aligha a „különálló és lezárt valóságnak tekintett »empirikus én« koncepciója”. A (sok-sok) individuális tudat és az (egyetlen) *átman* között tehát ez az összefüggés, és ez egy olyan összefüggés, amelyben az individuális tudat soha egyetlen pillanatra sem szűnhet meg függő viszonyban lenni az *átmantól*, mert ez utóbbi „fénye” világol benne.²²⁹ Szó sem lehet tehát szétválasztásról, mint kritikusaim nekem tulajdonítják. De az, hogy a kettő szoros kapcsolatban van egymással, egyáltalán nem jelenti azt, hogy e kettő egyazon tudati centrum – egyazon látás, egyazon „tapasztalás”, egyazon tudás – lenne. Éspedig nem logikai alapon tekinthető két külön tudati centrumnak, mint ahogy kritikusaim egyike nekem tulajdonítja, hanem – mint könyvemben hangsúlyoztam – éppen hogy „empirikus” alapon: az a „látás”, ahogyan az empirikus én tekint a világra, teljesen más látás, mint ahogy az *átman* tekint a világra. Mert mi az *átman*? Brahman! Vagy talán kritikusaim Isten módjára szemlélik a világot, Isten módjára viszonyulnak hozzá, mindazokkal a kvalitásokkal és sajátosságokkal felruházva, amelyekkel az Isteni Tudat is fel van ruházva? Nyilvánvalóan nem. Két külön tudati centrumról van tehát szó, egy isteni és egy, helyesebben sok-sok emberi tudati centrumról, és ez a két centrum úgy különbözik egymástól, mint ég a földtől. Mint a hatalmas fényforrás az üvegszál végén világoló egyetlen kis fénypontocskától. Ez a kettő között a különbség – és ez a kettő között a kapcsolat. Ha nem állna fenn az, hogy „az *aham* és az *átman* két

²²⁸ A halhatatlanság virágfüzére, 34.

²²⁹ Miközben az *átman* nincsen függő viszonyban az *ahamtól*, mert hiszen Az nemcsak egyetlen *aham*, hanem az összes *aham* *átmanja*. Mint ahogy az üvegszálás lámpa esetében sem érinti a fényforrást a sok-sok üvegszál egyikének vagy másikának „halála”, viszont a fényforrás kialakása révén az összes üvegszál fénye kialudna. Tehát az *átman* független az *ahamtól*, az *aham* viszont függ az *átmantól* – mint ahogy a Brihadáranjaka upanisad 3:7:15 megfogalmazza: „Ami [...] független valamennyi élőlénytől, [...] az a halhatatlan belső irányító [= *átman*].”

külön tudati centrum” (ugyebar kritikusaim szerint ez minden tévedésem gyökere), akkor ez vagy azt jelentené, hogy az isteni tudat és látás és tudás az emberi tudat és látás és tudás szintjére korlátozódna,²³⁰ vagy azt, hogy az aktuális és *megélt* emberi tudat az isteni tudattal, látással és tudással lenne ekvivalens. Kritikusaimra bízom, melyik mellett döntenek – de ha komolyan gondolják a szolipszizmust, akkor csak az előbbit választhatják, ami viszont egyenlő a szolipszizmus totális metafizikátlanságával: az ember aktuális tudatosságától függetlenül és azon kívül semmiféle magasabb isteni tudatosság és tudás nem létezik.

Le kell szögezni tehát – éspedig korántsem logikai, hanem *megkérdőjelezhetetlen tapasztalati alapon* –, hogy *ha* van Isten és én nem úgy élem meg magam, mint aki Istenként funkcionál a világban, akkor az isteni és az emberi tudatcentrum, vagyis az *átman* és az *aham* tudatossága két nagyon is határozottan különböző tudatosság még akkor is, ha az utóbbiban az előbbi fénye munkál, és az tölti meg – szellemi értelemben vett – élettel.

És ha kritikusaim úgy vélik, hogy ez egész szemléleti tévelygésem gyökéroka, akkor attól tartok, hogy *önnön* szemléleti tévelygésük gyökérokat kellene errefelé keresniük.²³¹

Most pedig koncentráljunk az én/*aham* fogalmára, és először is vizsgáljuk meg, hogyan jelenik meg az indiai tradicionális metafizikákban. Nem az érdekel bennünket, hogy személyes névmásként hogyan jelenik meg – hanem hogyan jelenik meg *főnévként*, mondhatni *terminus technicus*-ként, az emberi egzisztencia személyiségalkotó tényezőinek egyikeként.

Ezzel kapcsolatban mindenekelőtt azt láthatjuk, hogy az „én” mint személyiségalkotó elem *hiányzik* az indiai – hindu és buddhista – felfogásból. Nem mintha e metafizikai doktrínák ne lennének tisztában azzal, hogy az ember rendelkezik egy énnel vagy éntudattal (öntudattal), csakhogy ezt csaknem teljes következetességgel sosem nevezik énnak. (Hogy miért nem, azt majd nemsokára láthatjuk.) Az, amit mi „én”-nek vagy „egó”-nak nevezünk, e metafizikákban már a klasszikus upanisadok korától fogva leggyakrabban *ahamkára* néven jelenik meg. Hogy az *ahamkára* etimológiai értelemben mit jelent, az némileg bizonytalan. Általában „én-alkotóként” értelmezik, de alaposan megvizsgálva a kérdést Ananda K. Coomaraswamy a hagyományos értelmezést elutasítva arra jutott, hogy az *ahamkára* az „én vagyok a cselekvő” tudatát jelenti.²³² Jelentése azonban éné-

²³⁰ A következetes szolipszisták, mint ahogy a fiatal Julius Evola esetében is láthattuk, ezt gondolják, ami gyakorlatilag egyenlő az ateizmussal.

²³¹ Ha ugyanis ez így van, vagyis ha van egy éntőlem különálló, isteni tudati centrum, egy tudatomtól függetlenül létező „igazi realitás” (itt valójában sem az „objektív”, sem a „szubjektív” jelző nem használható), akkor nincs szolipszizmus. A szolipszista tehát szükségképpen jut arra a következtetésre, hogy nemcsak a világ nem létezik tőle függetlenül, de Isten sem: „Az én tudatomból következő valóságon kívül nem vethető fel semmi: *sem Isten*, sem anyag, sem világ.” (László András: *A szolipszizmus mint létszemlélet*, 23:30.) Ami ugyanaz, mint tagadni Istennek mint Istennek a létét: „Nincs más Isten, csak az önmagam redukciója révén megvalósítható Isten. Nincs más Isten. Ez tulajdonképpen tanításom lényege” – mint ahogy László András levonta életműve elszomorító konklúzióját. (László András: *Autoniā*, 24:24–53.) Hogy ez a gondolat László András számára mennyire fontos, jól mutatja, hogy a Horváth Róberttel készített interjúkötetének legelején ugyanezt szögezi le: „Számunkra az abszolútum csak [...] az *absolutio metaphysica* beteljesedett végeredményeként vetődhet fel.” (László András: *Tradíció és metafizika*, 39.) Hindu terminológiával: *Brahman nem van, csupán lesz – ha lesz!* Mivel azonban az *átman* és az *aham* két külön tudati centrumot jelent, önmagam redukciójától függetlenül is *van* Isten, *van* abszolútum, *van* Brahman – az univerzális isteni Platform – (sőt csak az *van*), s mivel van Isten és van *átman*, érvénytelen a szolipszizmus.

Hozzá kell tennem, hogy ez utóbbi munka *tárháza* a tradicionális szempontból hasonlóképpen problematikus megnyilvánulásoknak.

²³² Mivel ha lenne én-alkotó, kellene lennie énnak is mint az *ahamkára* produktumának. Hadd említsek meg itt két másik lehetséges értelmezési módot. 1. Az *ahamkára* mint kifejezés arra az antropológiai „princípiumra” – voltaképpen tév-rögeszmére – is utalhat, amely az „én csinálom ezt”, „én csinálom azt”, „énvelem történik ez”, „énvelem történik az” értelmezésmódokat létrehozta, s amely egyszerre forrása és végső vonatkoztatási pontja ezeknek az értel-

zet, éntudat, énség, egoítás. Az *ahamkára* kifejezés nemcsak a legkülönbözőbb hindu metafizikai iskolák *terminus technicus*a, de már az eredeti – páli – buddhizmusban is komoly szerepet kapott. Az *ahamkárának* azonban számos szinonimája létezik, úgy mint például az *aszmi* („[én] vagyok”), az *aszmitá* („[én]vagyokság”), *aham-vritti* (én-gondolat), *bhútátman* („elemi én”), *dzsívátman* vagy egyszerűen csak *átman*.²³³ Bár e kifejezések nem ugyanazt jelentik, de nagyjából ugyanannak a különböző aspektusait ragadják meg, s ez tulajdonképpen az én(ség), az ego(itás), vagyis az individualitás-érzet. Az emberi lénynek az *ahamkára* lényegi antropológiai alkotóeleme (legalábbis a megszabadulásig, mely egyúttal az *ahamkárától* való megszabadulás is), ugyanakkor spirituális értelemben a legfőbb akadálya a megvalósításnak/felébredésnek:

Ez az én (*ahamkára*) ellenséged. Torkodba került szálkaként megfulladással fenyeget. Pusztítsd el ellenséged a fölismerés (*dzsnyána*) pallosával, és uralkodj szabadon királyi birodalmodon; élvezd az *átman* üdvösségét. Zabolázd meg az én tevékenységeit, mellőzd az önzést. Érd el a legmagasabb rendű valóságot, szabadulj meg a vágyakozástól. Időzz a csend állapotában, és örvendezz *átman* üdvösségének. Mellőzd az elkülönültség érzetét, és tapasztald Brahman végtelen természetét. A hatalmas én gyökeréig elpusztítható. De ha pillanatnyilag is éri új gondolat, ismét föléled és százféle kárt okoz. Olyan, mint a szelektől űzött viharfelhő.²³⁴

Vagy ahogy a legtekintélyesebb szentiratokkal egyenértékű védántin munka, a Jóga Vászistha fogalmaz:

E világ erdejében a nyomorúság messzire nyúló ágainak gyökere az énség (*ahamkára*). Ennek az erdőnek a fái termik a vágyak mérges gyümölcseit. Ezért hát [...] ne késlekedj eltávolítani szívedből az énség-érzetet, s boldogságot abban találd, hogy magadat mindig semminek tekinted.

Az énség tévedése egy sötét felleghez hasonlatos, mely sötétségbe burkolja az Igazság Holdjának fényes tányerjét, elrejtve annak sugarait.²³⁵

Ugyanebben az értelemben fogalmaz Buddha:

Nézd az *arhatok* boldogságát! Nyomát sem találod bennük a kívánságnak. Az „én vagyok” (*asmi*) gondolata kipusztult belőlük. A káprázat hálóját szétszakították. Mozdulatlanok, kezdetlenek, makulátlanok, igazi Személyek (*sappurisā*), Istenné váltak, hatalmas hősök, az Éberség édes gyermekei, minden helyzetben rendíthetetlenek, megszabadultak az újrakeletkezéstől (*punabbhava*), ott állnak leigázott „én”-jük fölött, megvívták a világban a maguk harcát, az „oroszlánüvöltés”-t hallatják. Hasonlíthatatlanok a felébredettek.” (Szamjutta-nikája 3:83–84)²³⁶

Bármennyi forrást megvizsgálhatnánk, az individuális „én” megfelelői mindenütt ebben az értelemben fordulnak elő: az *ahamkára/aszmi/aszmitá/aham-vritti* az emberi személyiség lényeges komponense – a megvalósítás szempontjából viszont mindig a fő akadályt jelenti:

mezéseknek. Az *ahamkára* tehát nem az „én”-t hozza létre, hanem mindazokat a gondolatokat és érzéseket, amelyekben megjelenik a partikuláris önmagamra vonatkoztatottság, az individualitás-tudat. 2. Bár a szanszkrit *kāra* (*kāra*) azt jelenti, hogy „készítő”, „csináló”, de az *ahamkára* kifejezés vonatkozhat arra is, hogy az az „én”, amire utal, nem a valódi és természetes Én – az *átman* –, hanem egy csinált, mesterségesen előállított „én”, egy valóságos „mü-én”.

²³³ Az *átman* szót nem ritkán alkalmazzák az individuális „én” értelmében is, mint ahogy az a Bhagavad Gítából is látszik, ahol az *átman* szó hol az abszolút önvaló, hol az individuális én, hol pedig magának az embernek az értelmében fordul elő (lásd különösen 6:5).

²³⁴ Sankara: *Vivekachudamani*, 43. (308–310. versek). Vö. *Vivekachudamani of Śrī Saṃkara Bhagavatapāda*, 308–310.

²³⁵ *A halhatatlanság virágfüzére*, 103.

²³⁶ Idézi: Ananda K. Coomaraswamy: *Hinduizmus és buddhizmus*, 86–87. Vö. Ananda K. Coomaraswamy: *Ākim-cañña: Önmegsemmisítés*, 37.

A tudat örökösén tiszta és folttalan mező. Az ego benne a mag, de e magot hívják még elmének is. Ám bárhogy is nevezzék, híjával van a valóságnak. A mozgás az egóban a test és az érzékek formáját ölti magára. A bizonyosság érzését ebben a formában az ész képviseli. Ez az „én vagyok” érzése, s ez a korlátozott ego a *dzsiva*. Ez a magja a világfolyam fájának; édes és keserű gyümölcssei az örömek és a bánatok. Megsemmisíteni az egót – az „én vagyok” érzését – annyi, mint gyökerestül kivágni a világfolyam fáját.²³⁷

Eljutottunk tehát addig, hogy az individuális ént az indiai metafizikák nem nevezik énnak (*aham*), hanem mindig valamilyen speciális elnevezéssel élnek. Ramana Maharsi csaknem mindig az *aham-vritti* („én”-gondolat) *terminus technicus* használta. És azt is láthattuk, hogy ez a személyiségalkotó komponens mindig negatíve jelenik meg spirituális szempontból: *mint a megszabadulás akadálya*.

Már az eddig elhangzottakból is sejthető, hogy az *aham* megnevezést azért nem alkalmazzák e metafizikák az énnre, mert azt nem tekintik *aham*nak, illetve hamis vagy szennyezett *aham*nak tekintik. *Az individuális én valójában nem én, hanem éppen hogy az, ami az én – a valódi én – helyét bitorolja:*

A *samsārai* tudat törvényét ez a formula fejezi ki: *suññam idam attena vā attaniyena vāti* – „éntelen”, és mentes mindattól, ami énszerű vagy lényegi lenne, [s így] „az »élő lény« és az »én« szavak kizárólag a tapadás ötrétű törzsének kifejeződése”. (Viszuddhi-magga 8.)²³⁸

Ezt a két „én”-t, vagyis a hamis „én”-t és a valódi Én-t az választja el egymástól, hogy az egyik „én-az” („én vagyok ez, az, amaz”), a másik pedig „én-én” („én vagyok én”), a színtiszta, minden objektivitástól mentes szubjektivitás. Az „én-az” azt jelenti, hogy ez az „én” mindig azonosítja magát valamivel, ami nem önmaga, vagyis ami – lázslói terminológiával élve – *heteron*, bármi is legyen az. E hamis azonosítás koncentrikus körökbe rendeződik. A legkülső körbe személyek és tárgyak tartoznak, amelyeket az én birtokol, és amelyekkel *quasi* azonosítja magát – ami jól látszik abból, hogy elvesztésük esetén sérül. Ennél szorosabb kört alkot a fizikai testiség; még szorosabban kapcsolódik az „én”-hez a mentális szféra, melyet az érzések, gondolatok, vágyak, attitűdök alkotnak, illetve maga az elme, a személyiség és annak összes komponense; aztán a tudat egyre belsőbb régiói, amelyek attól függően nevezhetők meg, hogy milyen antropológiai felfogást teszünk magunkévá. Mindezek a *heteron*, az „az” („én-az”), az objektivitás körébe tartoznak, s ezért nem tekinthetők valódi Én-nek.

De mi a színtiszta vagyokság, mi a vegyítetlen szubjektivitás? Mi az az „én-én”? Mi az, *ami* szennyezett? Mi az igazi én? ... Az emberi egzisztencián belül, mondhatni középpontjában van egy infinitezimális pont, amely – mint a hamvasi „egyetlen azonosság” – a színtiszta és egyetlen Én, s amelyre egyedül vonatkoztatható joggal és megalapozottan az „én” szó. És ez az az Én, amelyet az indiai metafizikák immár valóban gyakran az *aham* névvel illetnek, merthogy ez az egyetlen valódi *aham*:

Az Önvaló az Isten. Az „én vagyok” az Isten. Ez a kérdés²³⁹ csak azért merülhetett fel önben, mert ragaszkodik az ego-énhez. Ha majd a valódi Énhez fog ragaszkodni, nem fognak többé eszébe jutni ilyen kérdések. (Ramana Maharsi)²⁴⁰

Az egyetlen igazi Én, a legelső infinitezimális pont, az önvaló, az *átman* tehát nem egyéb, mint maga Brahman, Isten. Az „én” mint az alanyiség *par excellence* szava egyedül csak Istenhez

²³⁷ A halhatatlanság virágfüzére, 222.

²³⁸ Julius Evola: *A felébredés doktrínája*, 66. és 67.

²³⁹ „Isten az Önvalón kívül van?”

²⁴⁰ *Öltalmazó útmutatás*, 300.

tartozik, senki és semmi máshoz nem, és minden olyan, „én”, amely rajta mint az egyetlen énen kívül lenne, pusztán bitorolja ezt a szót: „Senki sem tudja kiejteni valódi értelmének megfelelően ezt a szót [„én”], csak az Atyaisten” – mondja Eckhart mester.²⁴¹

E tekintetben ismét csak érdemes Ramana Maharsit idéznünk:

Brahman *aham*ként tartózkodik mindenben. Kutassa fel ezt az Ént. Az Én már [most is] Brahman. [...] Ez az Én [maga] a tökéletesség. Örökkévaló. Nincsen kezdete és nincsen vége. A másik »én« született, és meg is fog halni. Mulandó.²⁴²

Vagy hogy ismét Julius Evolát idézzük, aki az *anattá* buddhista tanának egyfajta végső konklúzióját fogalmazza meg:

„Énnek” tekinteni *kizárólag a nem-kondicionáltat lehet*, aminek a *samsārai* tudathoz és képződményeihez semmi köze.²⁴³

Nemcsak Mahmúd Sabisztari vélekedett úgy, hogy „azt mondani, hogy »én vagyok«: ehhez egyedül csak a Valónak [Allah] van joga”,²⁴⁴ hanem Eckhart mester is egyik legkülönösebb prédikációjában ugyanígy kizárólag Isten számára tartja fenn az „én” szót:

Ahol a szövegben [Lk 7:27] az áll, hogy „én”, ott az mindenekelőtt Isten önazonosságát jelenti, vagyis azt a tényt, hogy egyedül Isten az, aki van, mert az összes dolog [csupán] Istenben van és Isten által van, mivel rajta kívül és nála nélkül voltaképpen semmi sincsen. Istennel összevetve [ugyanis] minden teremtmény értéktelen és pusztá semmi. Éppen ezért valódi létük szerint csak Istenen belül vannak, s így valójában egyedül csak Isten van. S ezért az „én” szó az Isteni Igazság önazonosságát jelenti, mert ez tanúskodik arról, ami van. Ekképpen ez azt bizonyítja, hogy egyedül ő van.

Továbbá ez [az „én” szó] azt jelenti, hogy Isten nem különül el egyetlen dologtól sem, mert Isten ott van minden dologban, és sokkal inkább bennük van, mint amennyire ők önmagukban vannak.²⁴⁵ Ezt jelenti az, hogy Isten nem különül el egyetlen dologtól sem. És az embernek úgyszintén nem szabad elkülönítenie magát egyetlen dologtól sem, ami azt jelenti, hogy az embernek semminek kell lennie önmagában és egészen el kell különülnie önmagától: ekképpen lesz ő az összes többi dologtól el nem különülve, s ekképpen lesz ő minden dologgal azonos. Mert amilyen mértékben semmi vagy önmagadban, olyan mértékben vagy minden dolog és elkülönületlen minden dologtól. S ezért amilyen mértékben nem vagy elkülönülve az összes többi dologtól, olyan mértékben vagy Isten és minden dolog, mert Isten istensége minden dologtól való el nem különüléséből fakad. S így az ember is, ha nincs elkülönülve az összes dologtól, pontosan ugyanabból a forrásból nyeri el az Istenséget, amelyből maga Isten is elnyeri.

Harmadjára az „én” szó az „én” megnevezés egyfajta tökéletességét jelöli, hiszen az nem egy tulajdonnév: egy nevet képvisel, illetve ennek a névnek a tökéletességét, továbbá a változhatatlanságot és a rendíthetetlenséget, s így azt jelenti, hogy Isten [maga a] változatlan, rendíthetetlen és örökkévaló szilárdság.²⁴⁶

²⁴¹ Meister Eckhart: *Werke* I. 349–351. Az *anattá* buddhai tana tulajdonképpen azt mondja ki, hogy egyetlen élőlény vagy élettelen dolog sem rendelkezik egy olyan nukleusszal – „én”-nel –, amely önmagával való azonosságát legalább ebben a pontban garantálná. Ebből a megközelítésből jól látszik az *anattá* kapcsolódása az *aniccsá*hoz, az univerzális állandótlanság tanához. Az, hogy a folyóba már egyszer sem lehet belépni (Kritón), azt jelenti, hogy a folyónak nincsen olyan princípiuma, amely önazonosságát akárcsak egyetlen pillanat erejéig is fenntartaná.

²⁴² *Ötalmazó útmutatás*, 109.

²⁴³ Julius Evola: *A felébredés doktrínája*, 113. Kiemelés Julius Evola által. Érdemes megfigyelni, mennyire éles el-
lentétbe jutott itt Evola korai szolipszizmusának „én”-központúságával. Az, hogy Evola a legnyíltabban antiszolipsziztikus tradíciót – a *szuttana* buddhizmusát – választotta talán legfontosabb tradicionális monográfiájának tárgyául, világosan mutatja, hogy mennyire eltávolodott a „mágikus idealizmus”, az „abszolút individuum” és a „szolipszizmus” fiatalkori eszméitől.

²⁴⁴ Mahmúd Shabistari: *The Secret Garden*, 62. (449.) Felhasználtam Edward Henry Whinfield értelmezését is: Mahmúd Shabistari: *Gulshan i Raz*, 46.

²⁴⁵ Isten minden dolog és személy valódi és egyetlen Énje, végső transzcendens/immanens Centruma.

²⁴⁶ Ezért nem lehet „én” a *szanszárán*, vagyis a létesülésen belül.

Negyedszer [az „én” szó] az isteni lét mezítelen tisztaságát jelzi, mely mindenféle hozzátételtől mentes. Mert a jóság és a bölcsesség, vagy bármi egyéb, amivel Isten felruházható, mind valamilyen hozzátételt jelent Isten mezítelen lényegiségéhez, s minden hozzátétel elidegenít a lényegtől. S így az „én” szó Isten lényegi létének tisztaságát jelöli, mely üres önmagában, és szabad minden idegen elemtől, melyek idegenné és távolivá tehetnék [a teremtet világ dolgai számára].²⁴⁷

És azzal a gondolatával, hogy „Isten közelebb van hozzám, mint én saját magamhoz”, minden korok minden misztikusa pontosan azt fejezte ki, hogy Isten minden embernek a valódi és egyetlen énje.

Mindenekelőtt tehát azt láthatjuk, hogy Brahman/Isten nemcsak a szolipszistában tartózkodik *aham*ként, hanem mindenben: „Én vagyok, ó Gudákésa, a *mindenek szívében lakozó Én*.” (Bhagavad Gíta 10:20)²⁴⁸ Mindenki valódi és egyetlen és univerzális énje – legvégső önlényege – tehát maga Isten. Az én, ami mindenben benne van, már most is Isten. Vagyis ez a legbelső, infinitezimális pont már most is Brahman, és pedig nemcsak azért, mert az egész egzisztenciának és összes „komponensének” megelevenítője maga az *átman*/Brahman (az *átmanként* funkcionáló Brahman), hanem azért is, mert ez az én-azonosság, amelyet „beárnyékol”, beburkol és elrejt a hamis individuális énazonosság: „a másik »én«” – a másik „én”, ami valójában nem is én, hanem csak én-gondolat, *aham-vritti*.

Eljutottunk tehát a tradicionális metafizika vázához, mondhatni fundamentális struktúrájához – legalábbis ahogyan az bizonyos indiai szövegek tükrében megjelenik.²⁴⁹ Egyetlen *aham* van, mint ahogy azt a szolipszista is hangsúlyozza, csakhogy az nem a szolipszista *ahamja* vagy az én *ahamom*, hanem az az *aham*, amely minden lény és minden létező legbelső magját, gyökerét és végső, univerzális Énjét alkotja. Az *ahamkára* ugyanakkor nem valami, hanem egy félreértés, egy tévedés, egy rögzült téveszme. Sőt, a mahájána buddhizmus még ezt az végső *Ahamot* sem hajlandó elismerni a felébredettséggel kapcsolatban, mint ahogy azt Julius Evola hangsúlyozta:

A *samsārai* tudat „én”-telenségével a *nirvāṇa* és a tökéletes megvilágosodás, a *suññatā* állapotának „én”-telenségét állíthatjuk szembe.²⁵⁰ [...] A Tathágata megszabadult [...] az individualitástól.²⁵¹ [...] A Felébredett nem egy „én”, nem birtokolja a megvilágosodást: ő maga a megvilágosodás, a *tathatā* (olyanság).²⁵²

Az „én” metafizikai státusza a lászlóianus iskola felfogásában

És akkor most nézzünk meg, hogyan jelenik meg mindez a metafizikai szolipszizmusban, a szolipszizmus megértéséhez ugyanis fundamentális jelentőségű e kérdés tisztázása.²⁵³

Vizsgáljuk meg először is a szolipszista *átmá* és a tradicionális *átman* viszonyát.²⁵⁴

A szolipszista *átmá* és a tradicionális *átman*, bár megvannak a közös elemei (abszolút és egyetlen), de azért vannak eltérő sajátosságai is: egyrészt az, hogy míg a szolipszizmusban az *átmá* ab-

²⁴⁷ Meister Eckhart: *Werke*, II. 141–143. (77. prédikáció)

²⁴⁸ Gömöryné Maróthy Margit fordítása. Kissé eltérő fordításban (Nikhilananda és Radhakrishnan nyomán): „Én vagyok, ó Gudákésa, a minden egyes teremtmény szívében rejlő önvaló.” Ez rávilágít arra, hogy az önvaló tradicionális értelemben nemcsak én magam, hanem *mindenki más* vonatkozásában is felvethető, sőt *felvetendő*.

²⁴⁹ Természetesen a buddhizmus, legalábbis annak eredeti formája az univerzális Énről nem beszél.

²⁵⁰ Julius Evola: *A felébredés doktrínája*, 300.

²⁵¹ Julius Evola: *A felébredés doktrínája*, 305.

²⁵² Julius Evola: *A felébredés doktrínája*, 303.

²⁵³ Tulajdonképpen a szolipszisztikus értelemben felfogott *aham* pontos meghatározására, a tradicionális terminusokkal (például a tradicionális értelemben felfogott *ahammal*) való viszonyának definiálására még nem történt kísérlet a magyar tradicionalista iskola részéről.

²⁵⁴ Olvasóimat ne tévessze meg az írásmód különbsége: egyszerűen csak arról van szó, hogy a lászlóai szolipszológia inkább az *átmá* kifejezést szereti, míg jómagam inkább az *átman* formát használom.

szolút, de az abszolútummal mint elvonatkoztatott (vagyis nemcsak önmagamra vonatkozó) realitással való azonossága meglehetősen háttérbe szorul. Ha egyszer Isten nincs, akkor Brahman sem lehet, és ha Brahman sem lehet, tulajdonképpen az *átman* metafizikai pozíciója is – hogy eufemisztikusan fogalmazzak – meginog. Abban a pillanatban, hogy a szolipszista kimondja, hogy Isten egy „hatalmi lehetőség”, az *átman* is egy „hatalmi lehetőséggé” válik, még hozzá nem abban az értelemben, hogy az ember *szat-csit-ánandaként* ismerheti fel önnön legvégső alanyiságát, hanem abban az értelemben, hogy egy aktuálisan még nem létező abszolút Én-t kimunkálhat, létrehozhat, felépíthet önnön *ahamjából*.²⁵⁵ Ráadásul szolipszológiai értelemben az *átmá* csak – mint a Szolipszista hangsúlyozza – önmagam vonatkozásában vethető fel. A szolipszista szerint tehát az *átmá* nem mindenki és mindenek alanyi gyökerét, végső Én-jét és önmagával való abszolút egybeesési pontját képezi (mindenki *átmanja* Brahman), hanem csak az *én* végső önlényegemet.

A szolipszista és a tradicionális *átmá/átman* között tehát nem elhanyagolható különbség van, attól függően, hogy mennyire vagyunk következetes szolipszisták – olyannyira, hogy nyugodtan kimondhatjuk: a szolipszizmus *átmanja* nem a tradicionális metafizika *átmanja*; illetve ha igen, akkor az már nem a szolipszizmus *átmanja* lesz.

A szolipszizmus szempontjából azonban még az *átman* kérdésénél is kritikusabb az *aham* kérdése: mennyiben azonosítható bármivel is, ami a tradicionális metafizikákban megjelenik?

Nézzük meg akkor a szolipszista én (*aham*) és a tradicionális *ahamkára* viszonyát. Ami itt rögtön megjelenik különbségként, az a szolipszista én egyetlensége, szemben a tradicionális *ahamkára* megsokszorozódott voltával. Ez azonban nem azt jelenti, hogy sok *ahamkára* van, mert hiszen az *ahamkára* nem „valami”, hanem egy téves azonosítás, sőt szinte azt mondhatnánk, hogy egy „tév-tan”, melyben csaknem mindenki osztozik. Ugyanakkor a szolipszista én egyetlensége egyúttal totalitást is jelent: a szolipszista énje mindent átfog és mindent magában foglal. A szolipszista felfogás szerint az *aham* által képviselt énség egy esszenciális, tiszta éntudat, s ugyanakkor egy megtört vagy szennyezett önmagamság (*átmiká*). A tradicionális felfogás szerint azonban az *ahamkára* nem egy megtört vagy szennyezett isteni énség, hanem *maga a szennyeződés*. Az *ahamkára* egy téves identifikáció, egy „téves kapcsolás”, illetve ennek az eredménye, amely úgy tünteti fel magát, mintha valami szubsztancialitás – természetesen szubjektív szubsztancialitás – volna, amit „én”-nek lehet nevezni, holott csupán egy „én”-gondolat, egy – fundamentálisan téves – *aham-vritti*, amely az Isteni Én helyét bitorolja (legalábbis a realizálatlan ember tudatában). És ebből a különbségből adódik az énhez való szolipszista viszonyulás, illetve az *ahamkára*hoz való tradicionális viszonyulás közötti áthidalhatatlan szakadék: míg ugyanis a szolipszista hozzáállása önnön énjéhez és énségéhez mint az „egyetlen bizonyossághoz”, a totalitást és egyetlenséget „megtestesítő” énhez *per definitionem* alapvetően pozitív és igenlő – de mindenképpen „jóindulatú” –, addig a tradicionális viszony az *ahamkára*hoz mint partikuláris téveszméhez alapvetően negatív és elutasító, és amitől a legtávolabb van, hogy úgy tekintsen az *ahamkára*ra, mint ami az „egyetlen bizonyosságot” jelenti.

Ami tehát az eddigi vizsgálódásainkból kiderült, hogy a lászlóianus iskola fundamentális hibája, hogy központi fogalmában, az *aham-átmá*-ban sem az *ahamnak* nincs tradicionális megfelelője, sem az *átmának*.

És most jött el az ideje annak, hogy konkrétan is kitérjek kritikusaim ellenvetéseire.

Immár világosan láthatjuk, miért nem helytálló Horváth Róbert kijelentése, aki szerint „*egyedül a szublogika, a szubfilozófia és az irracionalitás tagadhatja, hogy az »empirikus én« fogalmában van egy téren, időn és állagiságon legalább részben túlmutató központi rész, amire az »én« szó*

²⁵⁵ Természetesen egy metafizikai – lászlóianus – szolipszista ezt sosem fogja kimondani, hiába mondja ki azt, hogy Isten csupán önnön megvalósítási lehetőségem.

utal”. Valóban van, de a tradíció szerint ez maga az Isteni Én, amely viszont nemcsak részben, hanem teljesen túl van a „téren, időn és állagiságon”. A tradicionális metafizika szerint olyan partikuláris énség, amely „téren, időn és állagiságon legalább részben” túl lenne, éppen hogy nem létezik, és ezt legerősebben az eredeti buddhizmus képviseli (*anattá*). Egyébként sincs olyan, hogy valami „részben” túl, részben pedig innen van a téren, időn és állagiságon: az vagy része a *szanszárá*-nak, vagy nem. Egy ilyen horváthi értelemben felfogott absztrakt én egyedül filozófiai értelemben vethető fel – csak hogy ezt a filozófiai *teóriát* egyetlen tradicionális metafizika nem konfirmálja. Éppen az különíti el a szolipszizmust a tradicionális metafizikától, hogy míg az előbbi szerint van egy ilyen absztrakt én, addig az utóbbi szerint nincs.

Horváth Róbert szerint ha az ember „teljesen mellőzi az »ént« vagy a »sajátot«, akkor nem éri el az »önvalót«, mert nem önmagának tartja az *átmant*, nem az »önvalót« tartja saját lényegének”. Jól értem, hogy kritikusom úgy gondolja, hogy a felébredést csak úgy lehet elérni, ha nem teljesen mellőzzük az »ént« és a »sajátot»? Hogy gondolja ezt kritikusom: mivel a Buddha teljesen mellőzte az ént mind teoretikusan, mind gyakorlati értelemben, kimutatva teljes irrealitását, az ő *nibbánája* emiatt nem is teljesen az ő *nibbánája* volt? Maga az üresség tana is

egy, az „én”-től szabad, tehát diszindividuális tapasztalásmódot jelöl, [melynek] beteljesülését többek között ehhez hasonló formulákkal írják le: az „éntől” való megszabadulás – *ajjhantaṇ vimokkha* – és minden kötődés megsemmisítése olyan spirituális tisztaságot hoz létre, amely megbénít minden *āsavát* [„mánia”, „megmérgezettség”] és megszünteti a lélekbe vetett hitet. Továbbá: „Mivel a világban nincsen »én« és semmi, ami az »én-hez« hasonlítana, ezért a világ üresnek nyilvánítható.” (Szamjutta-nikája 35:85)²⁵⁶

Jól látszik tehát kritikusom felvetéséből a szolipszizmus absztrakt, filozófiai nézőpontja, egész megközelítésének tradíciótól való elidegenedettsége. Ha Horváth Róbert elgondolkozna ezen, fölfedezhetné, hol a hiba kérdésfelvetésében. Másképpen megfogalmazva: *kérdését nem nekem, hanem a Tradíciónak kell feltennie*.

S ugyanígy téves kritikusom felvetése, amikor úgy fogalmaz, hogy „téves mintegy háromezer év különböző indiai metafizikai hagyományait az *aham* és az *átman* [...] szétválasztásának alapján bemutatni”. A indiai metafizikai hagyományok ugyanis nem választották szét az *ahamot* és az *átmant*, olyannyira nem, hogy az *átmant* tekintették az egyetlen *ahamnak*, és amit szétválasztottak, az az *ahamkára* és az *átman*, a hamis én-gondolat és a valódi én volt. Mert nincs *aham* az *átmanon* kívül, csak *ahamkára*, csak *aham-vritti*, csak téves önazonosítás. Mint ahogy az *aham brahmászmi* – és a többi hasonló kijelentés – sem azt jelenti, hogy a bármiféle filozófiai értelemben felfogott „én” vagy az én-gondolat (*aham-vritti*) volna Brahman (ez szinte blaszfémia is volna),²⁵⁷ hanem hogy *Brahman* az emberi lény végső énje: Brahman – *átmanként*. Ezt az értelmet hordozza a tenger és a hullám hasonlata is, s nem azt, hogy „az önvalót szimbolizáló tenger és az ént szimbolizáló hullám, noha különbözőek, megvan közöttük a folytonosság, és végső soron azonos természetűek”.

Ami végső soron azonos természetű, az nem az én (*aham-vritti/ahamkára*) és Brahman, hanem Brahman és én vagyok azonos természetű, hiszen én magam végső lényegemben Brahman vagyok, és ennek az azonosságnak egyetlen akadálya van: a szolipszisztikusan értelmezett „én”. S ezért

²⁵⁶ Julius Evola: *A felébredés doktrínája*, 299. E gondolatok fényében akár Buddha, akár késő modernitásbeli interpretátora, Julius Evola elég furcsán nézett volna arra, aki – mint például ismeretlen kritikusom – azt állította volna neki, hogy egyedül csak ő rendelkezik „én”-nel, és rajta kívül senki más nem. Ha sehol másutt, itt villámfényszerűen jelenik meg az ifjú és szolipszista Julius Evola, illetve az érett és tradicionalista Julius Evola felfogásának *diametrális* el-
lentéte.

²⁵⁷ Nem feledkezve meg arról, hogy Brahman voltaképpen minden, vagyis a léttotalitást képviseli.

mondja azt a szúfi, hogy „Jaj nekem magam miatt”,²⁵⁸ s hogy „Olts ki engem, hogy *én* lehessen Te”.²⁵⁹ Vagyis – és ez itt a lényeg – nem az „én” ő, hanem *én vagyok ő: én vagyok ő az „én”* – egy partikuláris „én” formájában manifesztálódó hamis önazonosítás – nélkül.

„Magad nélkül egészen ő vagy.” (Faríd al-Dín ‘Attár)²⁶⁰

Tehát igaza van másik kritikusomnak, Laki Zoltánnak: „Egyetlen hagyomány sem mondhat[ja] ki végérvényes és kizárólagos igazságként, hogy »én én vagyok, az Abszolútum meg másvalaki«.” (129.) Nem is mondja ki, mint ahogy jómagam sem állítottam ilyet soha, hiszen minden tradíció végső metafizikai megfogalmazásában (például a kereszténység neoplatonikus-eckhartianus metafizikájában) az autoteizmust képviseli. Viszont az autoteizmus aktualizálódásának, vagy inkább a látens autoteizmus nyilvánvalóvá válásának alapfeltétele minden hagyományban az énség, az egoítás, az *ahamkára*: egyszóval a hamis éntudat, a téves autoidentifikáció kiküszöbölése. Ilyen módon úgyszintén teljesen igaza van Laki Zoltánnak abban, hogy tudniillik

a korai *upanišadokban* [...] az *aham* transzcendens és az *ātman* immanens oldalán van a hangsúly, és a kettő jelentése nagyon közel áll egymáshoz. A *Chāndogya-upanišad* 7. 25. 1–2-ben az *aham* és az *ātman* szinonimák. A *Bṛhadāranyaka-upanišad* 1. 4. 1-ben az »én« az *ātman* ön-tudatát és az emberi szubjektum öntudatát fejezi ki. Számos szöveghely úgy utal az *ātman*ra, mint az életműködések forrására, ami a szívben van. A *Bṛhadāranyaka-upanišad* 4. 4. 12–13. szerint úgy kell felismerni, hogy »ez én vagyok«.

Pontosan erről van szó, hiszen ezek az upanisadok fundamentális tanításának kifejeződései: *ātman/aham* = Brahman. Az ember végső lényege – és nemcsak az én végső lényegem, mint ahogy a szolipszista magával kapcsolatban hangsúlyozza – Isten:

Ami valamennyi élőlényben tartózkodik és független valamennyi élőlénytől, amit egyetlen élőlény sem ismer, aminek teste valamennyi élőlény, ami belülről irányítja valamennyi élőlényt – ez a *te* Éned (*ātman*), a halhatatlan belső irányító

– mondja Jádzsnyavalkja a Brihadáranjaka upanisadban (3:7:15).²⁶¹ De van az emberben egy másik „én” is, az individuális és empirikus „én”, és pontosan ennek léte és működése az akadálya annak a felismerésnek, hogy *aham brahmászmi* – vagyis „én vagyok Brahman”:

Ha így magyarázod az Önvaló (*ātman*) nagyságát, akkor mi az a másik, ettől különböző, amelynek szintén önmaga (*ātman*) a neve, de alá van vetve a tettek jó és rossz gyümölcseinek? [– kérdi a Maitrí upanisadban Brihadratha király, majd Sákjájana így válaszol neki:] Valóban létezik egy másik, ettől [az *ātmantól*] különbö-

²⁵⁸ Abú al-Qászim al-Dzsunajd. Idézi Robert C. Zaehner: *Hindu and Muslim Mysticism*, 218–219.

²⁵⁹ Faríd al-Dín ‘Attár. Idézi Fritz Meier: *The Spiritual Man in the Persian Poet ‘Attār*, 300.

²⁶⁰ Idézi Fritz Meier: *The Spiritual Man in the Persian Poet ‘Attār*, 298. Éppen ezért nyugodtan ki lehet mondani, hogy az „én” sokkal nagyobb ellensége a megszabadulásnak, mint a „te”.

²⁶¹ *Titkos tanítások*, 57. Érdemes megfigyelni, az upanisadoknak ez a talán legtöbbet idézett, legjellegzetesebb mondata magában foglalja a szolipszizmus legfontosabb elemeinek a tagadását:

Upanisad/Védánta	Szolipszizmus
Valamennyi élőlényben tartózkodik.	Csak bennem tartózkodik.
Független valamennyi élőlénytől.	Nem független tőlem.
A te éned (a „te éned” nem önellentmondás)	Az én énem (a „te éned” önellentmondás)
Mindenkinek szóló tanítás	Csak nekem szóló tanítás

ző, amelynek neve: az egyén énje (*bhútátman*), amely alá van vetve a tettek jó és rossz gyümölcseinek. [...] Ennek magyarázata a következő: Öt elvont jelenséget (*tan-mátra*) neveznek elemnek (*bhúta*), és öt konkrét jelenséget (*mahá-bhúta*) neveznek szintén elemnek. Ezek együttesének neve a test (*saríra*), és ami a testben van, azt az egyén énjének (*bhútátman*) nevezik. Ennek halhatatlan Önvalója (*átman*) olyan, mint vízcsöpp a lótu-szon. [...] Ez a természet (*prakriti*) tulajdonságaitól (*guna*) van függő helyzetben, [...] önhittségebe esik, és azt gondolja: „Én vagyok ez, ez az enyém.” Ez által önmagával köti meg önmagát. [...] Ezt is mondják [róla]: A hang, az íz és a hiú ábránd az ént (*bhútátman*) úgy lebilincseli, / hogy mindezt egyre hajsolja, és üdvéről megfeledkezik. (Maitrí upaniszad 3:1–2)²⁶²

És ha még kétségek élnének kritikusaiban a hamis „én”-nek és a valódi Én-nek e megkülönböztetését illetően, azok nézzék meg, hogy akár csak a leghalványabb nyoma is van-e az én szolipszista értelmezésének a tradicionalista iskola azon képviselőinél, akik különösképpen érzékenyek voltak az indiai metafizikai tradícióra, vagyis René Guénonnál és Ananda K. Coomaraswamynál, akiknél a hamis „én” – az *aham-vritti* – és a valódi Én megkülönböztetése szinte egész életművükben refrénszerűen megjelenik:

„Ennek és ennek az embernek” az egzisztenciája – aki mint „én” beszél önmagáról – olyan tudatpillanatok sorozata, amelyek között nincs két egyforma; más szavakkal ez az ember sosem ugyanaz az ember az egyik és a másik pillanatban. [...] Tudatunk egy folyam, minden áramlik, és „sohasem léphetünk kétszer ugyanabba a folyóba”. Továbbá – ha az individualitást nézzük – minden tudatfolyamatnak van kezdete, és éppen ezért vége is. És csak azért tévesztjük össze a szakadatlan folyamatot a tulajdonképpeni lénnel, mert a változások egy tet-szőlegesen rövid perióduson belül rendszerint meglehetősen csekélyek.²⁶³

A Tradíció azonban határozottan kimondja, hogy „ismerjük meg önmagunkat”, kutassuk ki, mik s kik vagyunk. Amikor lényünk intuícióját összetévesztjük ennek és ennek a lénynek a tudatosságával, akkor máris megfeledkeztünk önmagunkról.

Tradíciónk [= advaita védánta] szempontjából a karteziánus *cogito ergo sum* abszolút *non sequitur* [megalapozatlan], és önmagába visszatérő érvelés. Hiszen az igazat megvallva senki sem mondhatja azt, hogy *cogito* [gondolkodom], csak azt, hogy *cogitatur* [gondolkodik].²⁶⁴ „Én” sem nem gondolkodom, sem nem látok, de van egy Másik, és egyedül Ő lát, hall, gondolkodik bennem, egyedül Ő cselekszik rajtam keresztül; olyan Lényeg, Tűz, Szellem vagy Élet Ő, amely éppen annyira nem az „enyém”, mint amennyire nem a „tiéd”, hiszen senkivé nem válik;²⁶⁵ olyan princípium, amely egyik testet a másik után hatja át és élteti; Ő az, és nem más, aki testből testbe vándorol: a soha meg nem születő és soha meg nem haló, de a minden születésnél és halálánál jelenlévő („...egy veréb sem esik le a földre”).²⁶⁶

Egész tradíciónk mindenütt azt állítja, hogy „két lény van bennünk”: a platóni halandó és halhatatlan „lélek”, a héber és iszlám *nefes* (*nafs*) és *ruah* (*ruh*), a philóni „lélek” és a „lélek Lelke”, az egyiptomi Fáraó és Kája, a kínai Külső és Belső Bölcs, a keresztény Külső és Belső ember, Lélek és Szellem, és a védantikus „önmagam” (*ātman*)²⁶⁷ és „önmagam Halhatatlan Önmagamja” (*asya amṛta ātman antah puruṣa*)²⁶⁸ – az egyik az a lélek, az az önmagam vagy élet, amelyről Krisztus azt mondja, hogy „gyűlölnünk” kell és meg kell „tagadnunk”, ha követni akarjuk őt, míg a másik az a lélek vagy önmagam, amely megmenthető. Mert egyfelől a parancs így

²⁶² *Titkos tanítások*, 137–139.

²⁶³ Vagyis voltaképpen nincsen én, hanem csak az „én”-érzet áramlása.

²⁶⁴ Vagyis tradicionális szempontból sem a „gondolkodom”, sem a „vagyok” nem fogadható el, sem pedig e kettő összekapcsolása.

²⁶⁵ Vagyis én semmivel sem vagyok kitüntetettebb viszonyban vele (az *ātman*nal), mint bárki más: az *ātman*t senki nem sajátíthatja ki – vagy ami ugyanaz: mindenki magáénak tudhatja.

²⁶⁶ Vagyis tudatomról függetlenül létező „objektív realitás”. (Az „objektív realitás”-t csupán azért vagyok kénytelen időzójelbe tenni, mert az objektum csak a szubjektum szemszögéből jelenhet meg).

²⁶⁷ Íme egy példa az *ātman* szó szokásos értelmezésénél sokkal tágabb használatára.

²⁶⁸ Vagyis a „kis én” és a „nagy Én” – hogy egy szolipszológiai szempontból botrányos utalást tegyünk. A szolipszizmus szemszögéből nem lehet két én – de a tradíció szemszögéből sem lehet két én. Csak míg a szolipszizmus szerint az „én” a tapasztalati én, vagyis az önátélésben megjelenő én, addig a tradicionális metafizikák ezt nem tekintik énnak, hanem az egyedüli valódi én, vagyis minden individuum egyetlen énje az univerzális Én: *ātman*/Brahman.

szól: „Ismerd meg önmagad!”, másfelől pedig azt mondja, hogy „Az (önmagam Halhatatlan Önmagamja) vagy te”.²⁶⁹

Vajon lehet-e ennél világosabban kifejezni, hogy az „abszolút individuum” jegyében álló *ahamkárin* („én”-alkotó) szolipszizmus és folyományai, illetve az e szolipszizmus alapjául szolgáló éntéória homlokegyenest ellentétes a tradícióval csakúgy, mint a tradicionalista iskola általános felfogásával?

Annak, hogy a szolipszizmus referenciális pontja valóban a tapasztalati én, vagyis az egoitás (*ahamkára*), csálhatatlan jele az, hogy a szolipszisztikus praxeológia egy feje tetejére állított tradicionális praxeológia, mert ahelyett, hogy detronizálná, éppen hogy megerősíti a tapasztalati én hatalmát, hiszen szótárából gyakorlatilag hiányzik az önmegtagadás, lemondás, a vágyak, ragaszkodások, vonzalmak és szenvedélyek elleni harc, az érzékszervek kontrolljának és a világ jelenségeivel szembeni közömbösségnek a hangsúlyozása, az „adj fel mindent és elnyersz mindent” (Niszargadatta Mahárádzs) szemléletmódja; vagyis hiányzik belőle az, ami kivétel nélkül minden tradicionális praxis elidegeníthetetlen eleme, s amit a Jóga Vászistha ekképpen fogalmazott meg:

A vágy a mi legerősebb kötelékünk, hiánya viszont a teljes szabadságot jelenti. Akit énsége erősen fogva tart, az sohasem szabadulhat meg az élet nyomorúságaitól; ennek az „én”-érzetnek a megtagadása az, ami a megszabaduláshoz vezet.²⁷⁰

S hogy ez pontosan mit is jelent, annak érdekében hadd idézzem a Tathágata már-már „szájbarágós” sorait azok számára, akiknek idegen ez a fajta praxeológiai felfogás:

A szem az alakokban gyönyörködik, az alakoknak örül, az alakokat élvezi; a Beérkezett a szemet megfékezte, megbilincselte, legyőzte, megkötötte, és megkötésének tanát hirdeti. A fül a hangokban gyönyörködik, a hangoknak örül, a hangokat élvezi; a Beérkezett a fület megfékezte, megbilincselte, legyőzte, megkötötte, és megkötésének tanát hirdeti. Az orr az illatokban gyönyörködik, az illatoknak örül, az illatokat élvezi; a Beérkezett az orrot megfékezte, megbilincselte, legyőzte, megkötötte, és megkötésének tanát hirdeti. A nyelv az ízekben gyönyörködik, az ízeknek örül, az ízeket élvezi; a Beérkezett a nyelvet megfékezte, megbilincselte, legyőzte, megkötötte, és megkötésének tanát hirdeti. A test a tapintásokban gyönyörködik, a tapintásoknak örül, a tapintásokat élvezi; a Beérkezett a testet megfékezte, megbilincselte, legyőzte, megkötötte, és megkötésének tanát hirdeti. Az ész a gondolatokban gyönyörködik, a gondolatoknak örül, a gondolatokat élvezi; a Beérkezett az eszet megfékezte, megbilincselte, legyőzte, megkötötte, és megkötésének tanát hirdeti.²⁷¹

Végül még egy dologra kell kitérnünk, és ez a *kontinuitás* kérdése, melyet mind G. J. (242b), mind Laki Zoltán (134., 130., 161.) érintett, de tulajdonképpen Horváth Róbert is. A kérdés tehát a következő: mi az, ami Isten és Ember között a kontinuitást adja?

Képzeljük el, hogy egy kicsi tükörcserépre ráesik a hatalmas Nap fénye, a tükör pedig visszaveri a fényét. A tükörben megcsillanó fény pontosan ugyanaz, mint a Nap fénye, de természetesen a tükör a Nap túláradó, mindent beborító fényének csupán egy kicsike részét képes befogadni és visszatükrözni. A Nap e hasonlatban az Istennek felel meg, míg a tükör az individuális „én”-nek. A hétköznapi ember magával a tükörcseréppel azonosítja önmagát, míg aki elindul a végső megszabadulás irányába, már tudja, hogy ő nem a tükörcserép, hanem a fény, ami benne megcsillan, végső soron pedig maga a Nap – hiszen a tükörben megcsillanó fény nem különíthető el magától

²⁶⁹ Ananda K. Coomaraswamy: A halál értelme, 9. Vagyis nem a szolipszisztikusan felfogott „én” azonos Istennel, hanem az ember átmikus centruma.

²⁷⁰ *A halhatatlanság virágfüzére*, 117.

²⁷¹ *Buddha beszédei*, 147. (Maddzshima-nikája 75)

a Napról. Milliós és milliós ilyen kis tükörcserép létezik (a szolipszista szerint persze csak egy),²⁷² s a Nap fényének milliós és milliós megcsillanása bennük – de csak *egyetlen* Nap van:

Az Önvaló, minden lény belső lénye [*antar-ātmā*: belső önvaló], megsokszorozza egyetlen alakját. A bölcsek ráismernek önmagukban, s örökös üdvöt élveznek – de más nem. (Katha upanishad 2:2:12)²⁷³

Mármost a jelen pillanatban a kérdés az, hogy vajon a Nap és a tükör között a kontinuitást mi adja: a tükördarab (az „én”, a szolipszista *aham*) vagy a Nap benne megcsillanó fénye (*csit*, vagyis szellem: *subiectum in actu*)? Szolipszista kritikussaim azt állítják, hogy a tükördarab. Én azt állítom, hogy a fény. Ugyanis a tükördarab egy *upādhi*, egy „korlátozó járulék”, mely úgy „fogja be” a Nap fényét, hogy közben azt saját méretének, formájának és tisztaságának megfelelően korlátozza és partikularizálja. Nem a tükördarabra – az „én”-re – vonatkozik az, hogy „Az vagy te”, hanem a benne megcsillanó fényre, amely a *dzsada* (élettelen és tehetetlen, sötét és „vak”) tükördarabot megeleveníti, abba életet – fényt – lehel.

Rámakrisna hasonlata talán még jobban megvilágítja azt a szerepet, amit az „én” betölt:

A Magasztos [Isten] és az individuális lélek közti különbséget az „én”-érzet teremti; ez az, ami közéjük áll. Ha beletartasz egy botot a vízre merőlegesen a folyóba, úgy fog látszani, mintha a bot mögött a víz két részre lenne osztva. Valójában azonban a víz egy, s csupán a bot miatt tűnik kettőnek. Az „én”-érzet a bothoz hasonlítható. Távolítsd el a korlátozó járulékot, s a folyam egy lesz és töretlen.”²⁷⁴

Tudatkontinuitás, *csit*-kontinuitás tehát van, de énkontinuitás nincs, és a tudatkontinuitás felismerésének *alapfeltétele* éppen az énazonosság, az éntudat, az énségtudat, az *aham-vritti*, egyszóval a partikuláris identifikáció felszámolása: „Magad nélkül egészen *Ő* vagy.” Ez egyúttal arra is fényt derít, hogy milyen értelemben tekinthető külön tudati centrumnak Isten és az ember, illetve hogy mi a *legitim* autoteizmus alapja.

²⁷² Az igazán következetes szolipszista szerint természetesen még Nap sincs.

²⁷³ *Titkos tanítások*, 33. A Katha upanishadnak ez az egyetlen verse úgyszintén magában foglalja a legfontosabb szolipszista tételek tagadását: 1. *Van átman*, vagyis van Isten, és nemcsak lesz. 2. Az *átman* univerzális, vagyis nemcsak önmagam vonatkozásában vethető fel. 3. Nemcsak egy, hanem számtalan „én” létezik, és az antropológiai struktúrában mindegyik ugyanazt a szerepet tölti be. 4. Nincsen egyetlen „én” sem kiemelve a többi közül, aki egyedülként különleges kapcsolatban lenne az *átmannal*.

²⁷⁴ *The Gospel of Rámakrishna*, 55.

III. PERSONALIA

Kritikusaim részéről nemcsak nézeteimet, hanem személyemet is számos kritika érte. Megpróbálom ezeket röviden összefoglalni.

Összevont kritikák

G. J. szerint „[Buji Ferenc]... egészen odáig ragadtatja magát, hogy László Andrást, akinek [...] nem mellesleg éppen a Tradíció eszméjét köszönheti, szinte teljesen nyíltan antitradicionálisnak titulálja”. (241b)

Laki Zoltán hosszasan ír arról, hogy hozzáállásom a szolipszizmushoz pontosan megfelel a nyugati ember általános hozzáállásának (129–131.). Hogy ezt megtehesse, előbb a nyugati modern ember hozzáállását jellemzi: „Ha egy ilyen embernek – egy lelkében modern embernek – valaki netalántán azt mondja, hogy ő valójában és lényegileg nem a személyek egyike, hanem a tudat egyetlen alanya, a világ pedig a saját tudatában van, és Isten sem kívül, hanem lényének mélységeiben él, ezt a mélységet azonban meg kell hódítania ahhoz, hogy *igazán* legyen, akkor megijed és felháborodik. Úgy érzi, megsértették és kicsúszik a lába alól a talaj. Mindent megtesz, hogy megőrizze szokványos létkörnyezetét és a hitet, amit annak szilárdságába vetett. Ezért azt a doktrínát, ami éppen saját lényegét tárná fel előtte, egoizmusnak, szubjektív relativizmusnak, empiricizmusnak, ismeretelméleti okoskodásnak, és ami a fő, istentagadásnak bélyegzi.” (130.) Ezt követően tér rá arra, hogy ezt az általánosabb jellemzését rám vonatkoztassa annak számára is, aki eddig nem vette volna észre, hogy alapvetően rólam és belőlem kiindulva ír: „Buji Ferenc ezt csinálja. Ugyanazért utasítja el a szolipszizmust, amiért a nyugati filozófusok is kihátráltak belőle. Magabiztossága mögött a modern ember immanens transzcendencia és transzcendens immanencia iránti félelme és gyűlölete munkál. Bölcséleti érvei egyrészt a legújabb kori nyelvfilozófia otrombaságát idézik, másrészt pedig a profán világtapasztalat igazságát kéri számon egy transzcenzionális belátáson és irányuláson. De ahelyett, hogy tisztességesen és őszintén bevallaná ezt, és kimondaná, hogy szemlélete nagyjából egy materializmusba hajló objektív idealizmusnak felel meg, egy világon túli Istennel megspékelve, a tradíciók szószólójának állítja be magát, László Andrást pedig – és közvetetten tanítványait is, Horváth Róbertet, Virág Lászlót, Baranyi Tibor Imrét és másokat, akik a szolipszizmus igazságát megértették – az antitradicionalitás félig tudattalan ügynökeinek bélyegzi.” (131.) Ezt követően még személyesebb síkon értelmezi könyvemet: „Természetesen a személyi kérdések másodlagosak, és a személyes gyengeségek is. A tisztelet hiánya, a szabadjára engedett el-lenszenvből fakadó gúny, az »én megmondom, hogy mi a metafizika« gögje emberi gyengeségek, amik jeleznek ugyan valamit, de önmagában még nem bizonyítják egy szemlélet helyes vagy helytelen voltát. [...] [Buji Ferenc] semmire nincs tekintettel, csak saját rögeszméjére, miszerint van az empirikus én...”, stb. (132.) Így aztán „a tradicionális világ legnagyobb és legszentebb útmutatóit végül is egoista hülyének állítja be. Annyira csak László András személyére fókuszál, és arra, hogy őt két vállra fektesse, hogy nem veszi észre, voltaképpen kiket is hoz »kellemetlen« helyzetbe ellene megfogalmazott vádjaival.” (151.)²⁷⁵

²⁷⁵ Utalás a primer tradíció képviselőire.

Végül Laki Zoltán saját recenziójának teljes értelmetlenségét emeli ki irányomban: „Jól tudjuk, hogy Buji Ferencet képtelenség meggyőzni, hiszen bizonyos benne, hogy csak neki lehet igaza, és csak ő tudhatja, mi a tradíció (egyébiránt éppen arról a felfuvalkodott egoizmusról téve tanúbizonyságot, amivel – teljesen alaptalanul – László Andrást vádolja).” (170.) Befejezésként előáll még egy személyes javaslattal is: „Azt javasoljuk Buji Ferencnek, hogy *ne foglalkozzon tradicionális metafizikával*. Így ártana a legkevesebbet a magyar tradicionális iskolának, saját híveinek és legfőképpen: önmagának (*átman*).” (170.)

Horváth Róbert szerint könyvem „kimondottan barátiatlan formában” (119b) íródott meg, és az elvi hibák mellett komoly magatartásbeli hibákat is elkövettem, elsősorban azért, mert bíráltam annak a László Andrásnak a felfogását – és rajta keresztül tanítványaiét is –, akinek pedig oly sokat köszönhetek: a tradicionális szellem iránti radikális elköteleződésemet, „könyvek és szerzők fordításának ötleteit, számos ismeretet, gondolatmenetet és szóhasználatot”. Így amit a jelen könyvben tettem, az „egy hiteles tanító iránti szent tiszteletadás semmibe vevésének esete”. Kritikusom részéről akár alapvetően pozitív emberi megnyilvánulásnak tekinthetném reményének kifejezését: „Csak bízhatunk abban, hogy nem sértődik meg.” (119b)

Személyes kérdések és válaszok

Könyvemben jómagam *nézeteket* kritizáltam, amelyek „hordozói” természetesen személyek: személyükre, pszichológiai mozgatórugóikra, morális magatartásukra, egzisztenciális-realizációs szintjükre azonban semmiféle utalást nem tettem, és kritikusaimmal ellentétben sem *egoizmust*, sem *hübrisszel* és *felfuvalkodottsággal* nem vádoltam meg egyetlen szolipszistát sem. Ezzel szemben a kritikának az a típusa, amelyet három kritikusomtól idéztem, első megközelítésből azt mutatja, hogy a szolipszizmus kérdésének tárgyalását nem tudták megtartani elvi és doktrinális síkon, hanem kritikájukat kiterjesztették egy *quasi* pszichológiai-morális szintre is, sőt Laki Zoltán egy olyan, kimondottan *gyakorlatias* „tanácsot” is megfogalmazott irányomban, amely csupán eufemisztikus változata annak, mint amikor valakit „elküldenek...”

Ilyen kijelentésekre, ilyen érvelésre általában akkor érzi kényszerítve magát az ember, ha önmagában véve elégtelennek érzi intellektuális szintű érveit. Az ilyen típusú kritikák tehát nemcsak a személyes gyengeség jelei, hanem jelzik az intellektuális gyengeséget is. Így például miközben Horváth Róbert egy recenzió keretében dehonesztáló megjegyzést tesz egy olyan kifejezésemre („*metafiúk*” – Horváth Róbert 118b), amely nemhogy a *Tat tvam asziban*, de soha egyetlen publikációban nem jelent meg, s amelyet csak magánbeszélgetéseimből ismerhet, „*személyeskedéssel*”, sőt *megdöbbenő személyeskedéssel* (Horváth Róbert 110b és 111a) vádolt meg amiatt, hogy szerinte túl sokat írtam a szolipszista személyéről – vagyis arról, hogy *egy olyan embernek, aki nemcsak szolipszista, hanem ténylegesen is a lét egyetlen alanya, milyen ön- és világtétellel kell(ene) rendelkeznie*. Annyi intellektuális józanság azonban volt kritikusomban, hogy ezzel kapcsolatban a „személyeskedés” vádját csupán idézőjelesen fogalmazta meg. A kritikusaim által fentebb idézett vádak esetében azonban már tényleges – idézőjelek nélküli – személyeskedésről van szó, mert nem elégedtek meg nézeteim kritikájával, hanem a nézetek forrásául szolgáló *személyt* is kritika tárgyává tették, méghozzá morális értelemben.

Ennek megfelelően az alábbiakban magam is kénytelen leszek személyesebb hangnemre váltani, a „személyeskedést” azonban szigorúan magamra korlátozva.

Mindenekelőtt szeretném leszögezni, hogy Horváth Róbert kijelentését, miszerint „*csak bízhatunk abban, hogy* [Buji Ferenc] *nem sértődik meg*”, csak személyeskedő kiszólásként tudom értelmezni, mert megsértődésemnek vagy meg nem sértődésemnek semmi köze a szolipszizmus kérdé-

séhez, s amúgy sem az olvasóra tartozik. Megsértődésem vagy meg nem sértődésem teljesen kétőnk személyes ügye. Mindazonáltal, ha már ez a „remény” nyilvánosan is megfogalmazódott kritikusbomban, szeretném megnyugtatni, hogy bírálata miatt a legkevésbé sem neheztelek rá. De ez nemcsak rá vonatkozik, hanem többi kritikusbombára is, még Laki Zoltánra is, aki pedig sokat tett annak érdekében, hogy neheztelésemet kivívja; sokat, *de nem eleget!* Különösen nem engedhetem meg magamnak a neheztelést vagy a sértődést ama kritikusbommal szemben, aki részint kiadója, részint pedig saját írásai és fordításai révén máris nagyon sokat tett a tradíció különféle aspektusainak bemutatása érdekében, és akinek eddigi munkásságáról – még ha nem is értettem vele mindenben egyet – csak az elismerés hangján szólhatok, és pedig nem utolsósorban éppen azért, mert érdeklődésének centrumában végre nem a tradicionalista iskola („a Holdra mutató ujj”), hanem maga a Tradíció („a Hold”) áll.

Nem neheztelhetek kritikusbombaimra már csak azért sem, mert könyvem megírásával *egyik* szándékom éppen az volt, hogy a tradicionalista iskolán belül *végre – és története során először –* elinduljon egy komolyabb diskurzus egy fontosabb téma körül – *egy olyan diskurzus, amelynek immár komolyabb tétje is van.* Erre különösen azért volt és van szükség, mert a „metafizikai tradicionalitás” nominalitásának égisze alatt nagyon is különböző, akár homlokegyenest ellentétes nézetek alakultak ki az iskolán belül, anélkül, hogy ezek a nézetkülönbségek tudatosultak volna, vagy bármiféle megragadható következményük lett volna az iskolára nézve. Például miközben a lászlói praxeológiát soha senki nem kérdőjelezte meg, még az ortodox lászlóiánusok jó része is nemcsak hogy más-ként gondolkozik a gyakorlati kérdésekről, de más alapelvek mentén végzi a maga *száddhanáját* is. Van, aki a szolipszizmust a szolipszizmussal azonosítja; van, aki egyszerűen csak az autoteizmussal; van, aki Isten bennünk lakásával; van, aki a befelé fordulással; van, aki a *májá*-tannal; van, aki *általában* a tradicionális metafizikával; van, aki *általában* a tradícióval; van, aki *általában* a metafizikai tradicionalitással – vagy egyenesen *en bloc* László Andrásval, illetve az ő szemléletével. Vannak, akik hívő katolikusként, vannak, akik pedig gyakorlatilag ateistaként azonosítják magukat a szolipszizmussal. Márpedig nem lehet Al-‘Arabí ad-Darqáwíért, Johannes Taulerért és Ramana Maharsíért, Eckhart mesterért, Niszargadatta Mahárádzsért, Szádhu Ómért, de még Ananda K. Coomaraswamyért és Julius Evoláért sem lelkesedni, s ugyanakkor praxeológiai értelemben ortodox lászlóiánusnak lenni. Nem lehet – márpedig ez egy teljesen általános jelenség. A magyar tradicionalista iskolában számos ponton megjelenik az a *princípiumzavar*, amelyről László András oly sokat beszélt. Ezért volt szükség a *Tat tvam aszi* megírására, és ezért örülök annak, hogy több kritika is született könyvemmel kapcsolatban: *öntsünk tiszta vizet a pohárba.*

Sőt, kritikusbombaimnak egyenesen *kötelességük* volt védelmükbe venni mesterük szolipszizmusát csakúgy, mint saját metafizikai felfogásukat, s ezért mindenképpen szeretném elismerésemet is kifejezni nekik, különösen G. J.-nek, aki *elsőként* vállalkozott egy ilyen kritika megírására, bátorságot öntve recenziójával az utána következőkbe. Tehát végképp nem tartom hibának, hogy e recenziók megszülettek, és természetesen azt sem, hogy ilyen kritikus formában születtek meg. *A dolog természetéhez ez hozzátartozik.* Amit válaszom elején megfogalmaztam, ezúttal is érvényes: köszönet illeti kritikusbombaimat, hogy alkalmat adtak a szolipszizmus kérdésének további tisztázására.

László Andrásnak valóban sokat köszönhetek, és életem egyik legfőbb, gondviselészerű aján-dékának tekintem a vele való megismerkedésem, hogy hallgathattam az előadásait, és hogy húsz éven keresztül szinte minden hónapban, gyakran pedig kéthetente izgalmas diskurzusokat folytathattam vele éjszakába, sőt gyakran hajnalba nyúlóan a legkülönfélébb kérdésekről, elsősorban saját otthonomban, ahol őt előadásait követően vendégül láthattam. Azt hiszem, emiatt nyugodtan tarthatom magamat a sors kegyeltjének. A szolipszizmusról szóló könyvem és kritikus hozzáállásom mit sem változtat azon a régi meggyőződésemen, hogy László András a XX. századi metafizi-

kai gondolkodás egyik legkiemelkedőbb alakja, aki páratlan élességgel, mélységgel és lényeglátással tudta megvilágítani az egyes kérdéseket, amelyek az ő esetében korántsem korlátozódtak a szorosan vett tradicionális vagy metafizikai kérdésekre.

Mint mondtam, László Andrástól *rengeteget tanultam* direkt és indirekt módon egyaránt. Rengeteget tanultam tőle *közvetlenül* abban az időszakban, amikor elsajátítottam, mondhatni magamévá tettem a tanítását, *legalábbis tanításának azon elemeit, amelyek számomra elfogadhatók voltak*. Amiket viszont nem találtam elfogadhatóknak, azokat nem utasítottam el, hanem kezdettől függően hagytam egy későbbi vizsgálat érdekében. László András felfogásában számos ilyen jellegzetesen „lászlóiánus” elem volt, amelyeket hosszú éveken keresztül sem el nem fogadtam, sem el nem utasítottam. Számomra ezek közül a legfontosabb kétségtelenül a *spirituális praxis* kérdése volt. Bár László András ezzel kapcsolatos felfogásának vannak egészen kiváló részletelemei és kiemelkedő részgazságai (amelyek adott esetben egy hiteles spirituális praxison belül is kiválóan alkalmazhatók), összességében véve kezdettől fogva komoly kétségeim voltak vele kapcsolatban, különösen ami a *gondolkozásnak* juttatott kiemelkedő szerepet illeti, ideértve tágabb értelemben a *tudatfunkciók* sajátosan lászlói tanát is.²⁷⁶ És paradox módon pontosan a lászlóizmusnak ezek az elemei voltak azok, amelyek révén *közvetett módon* is tanulhattam tőle: mindezek mérlegre tétele és átgondolása egyrészt tradicionális szempontból, másrészt „a józan ész fényénél” (Schütz Antal) egy hosszú folyamat volt, amelynek éppen annyira sokat köszönhetek, mint az előbb említett folyamatnak. Ennek a hosszú, sőt talán az előzőnél hosszabb és elmélyültebb konsziderációkat kívánó vizsgálódásnak az eredménye pedig a jellegzetesen lászlóiánus elemek többségének az elutasítása lett. Eközben egy pillanatra sem tévesztettem szem elől mindazt az értéket, amelyet *közvetlenül* nyerhettem el László Andrástól, mint ahogy azt sem, hogy László Andrásra is igaz az, ami az általam úgyszintén nagyra értékelt Otto Weininger kapcsán jól látható: a zseniális ember tévedéseiben is zseniális.²⁷⁷ Ilyen módon tehettem szert a lászlói tanításeggyüttes egy karakteresen differenciált látásmódjára, és pedig pontosan abban az értelemben, ahogyan azt László András is mindig hangsúlyozta: ha az ember megismerkedik egy nézetrendszerrel, akkor azt nem elfogadnia vagy elutasítania kell, hanem differenciáltan kell hozzáállnia, vagyis értékeit abszorbeálnia kell, tévedéseit pedig elutasítania. Akik ezen a kettős – direkt és indirekt – tanulási folyamaton nem mentek keresztül László András mellett, hanem csak ezek közül az elsőt, azok intellektuális értelemben nem érték el a felnőttkort.

Tehát igaza van G. J.-nek és Horváth Róbertnek, miszerint nagyon sokat köszönhetek László Andrásnak – de történetesen a *tradíció eszméje* nem tartozik ezek közé. A tradíció eszméjét Magyarországon jóval László András előtt nagy erővel és erudícióval mutatta be Hamvas Béla (bizonyos tekintetben maga László András is tőle merítette), és László Andrással való megismerkedésem (1988)

²⁷⁶ Aki e tekintetben kétségeimet megerősítette, olyannyira, hogy teljesen világossá tette számomra a lászlói praxeológia tarthatatlanságát, alapjaiban hibás koncepcióját és tradicionális értelemben inadekvát voltát, az éppen Ramana Maharsi, illetve az ő *Oltalmazó útmutatásának* fordítása volt. A lászlói praxeológiáról éppen úgy írhattam volna könyvet, mint ahogy a szolipszizmus kérdéséről, csak míg e tekintetben túlzottan is nyilvánvaló a lászlóiánus praxeológia összeférhetetlensége a tradicionális praxeológiák bármelyikével, addig a szolipszizmus kérdése egy sokkal bonyolultabb, komplexebb, s ezért sokkal nehezebben átlátható kérdés. De nemcsak emiatt döntöttem a szolipszizmus vizsgálata mellett, hanem amiatt is, mert a lászlói praxeológia kritikáját már számtalan írásomban, fordításokhoz készült bevezetésben és kommentáromban, számtalan fordításomban (Ramana Maharsi, Al-‘Arabí ad-Darqáwí, Johannes Tauler, Jóga Vászistha, Muruganár, Ahmad al-‘Alawí, Abú Jazíd al-Bisztámí, Jacob Böhme, Eckhart mester, Niszargadatta Mahárádzs, Szádhu Óm, Srí Rámakrisna, Ananda K. Coomaraswamy) teljesen egyértelművé tettem.

²⁷⁷ Erősen akcionalista és „mágikus” „személyes egyenletén” túl éppen ez volt az, amely miatt László András mintegy nem volt képes megmaradni a tradíció keretei között.

előtt fél évtizeddel már csaknem az egész hamvasi életművet ismertem (akkor nagy része még csak kéziratban volt hozzáférhető).²⁷⁸

Horváth Róbert szerint könyvek és könyvek fordításainak terén is igen sokat köszönhetek László Andrásnak. Nos, voltaképpen egyetlen munkám születésének inspirációját köszönhetem László Andrásnak, méghozzá ama kötetét, mely éppen az ő aforizmáit tartalmazza (*Solum Ipsum*). Erre ugyanis külön megkért („Nem volna-e kedvem...”), bár az ő szemei előtt csupán egy jóval szerényebb méretű, folyóiratcikk terjedelmű gyűjtemény lebegett. Sőt, nemcsak hogy semmilyen inspirációt nem kaptam saját munkáimhoz, hanem ezeket László András – egy kivétellel – egyenesen ignorálta, vagy pedig alapvetően kritikusan viszonyult hozzájuk és elutasította őket.²⁷⁹ Az egyetlen kivétel az *Oltalmazó útmutatás* (2001) volt, amely nemcsak rám gyakorolt nagy hatást, hanem László Andrásra is, olyannyira, hogy hatására *egy időre* még praxeológiai felfogásának bizonyos elemeit is átvette. Másfelől viszont *indirekt módon* valóban jó néhány munkámnak volt inspirációs forrása László András, nem utolsósorban a *Tat tvam aszínak*, mely nem születhetett volna meg nélküle.

René Guénon *A mennyiség uralma és az idők jelei* című főművét már azt megelőzően lefordítottam (1986–1987), hogy személyesen megismerkedtem volna László Andrásal (1988),²⁸⁰ de a könyv csak a rendszerváltás után jelenhetett meg (1994), mint a magyar tradicionalista iskola *első* önálló – és alighanem legnagyobb hatású – kötete. Asztrológiai könyvem (*Harmonia universalis. Az asztrológiai belső rendje*) esetében ugyan kézenfekvő volna arra gondolni, hogy az közvetve vagy közvetlenül László András inspirációjára született, de aki ismeri e könyvemet, tudhatja, hogy az asztrológiának annyira más megközelítési módját alkalmaztam, hogy erről szó sem lehet. Még Evola-fordításaim sem lászlói inspirációra születtek: 1983-ban elkezdtem járni az Akadémiai Könyvtárba Darabos Pálhoz, aki akkoriban a Gyűjteményfeltáró Osztály vezetője volt, és ő lepott meg egyszer azzal, hogy az *East and West* című római folyóiratból kimásolta nekem Julius Evola összes tanulmányát. *E gyűjtemény volt négy Evola-fordításom forrása.*

S bár teljesen idegen tölem annak számbavétele, hogy jómagam mennyi mindent tettem, de úgy gondolom, hogy mint tanítvány, én sem voltam hálátlan. Közel húsz éven keresztül tartó nyíregyházi és debreceni előadássorozata közvetlenül, illetve közvetve általam valósult meg. Hogy Nyíregyháza (és Debrecen) mennyi mindent hozott László Andrásnak tanítványok, könyvek és egyéb vonatkozásokban, annak elemzése túl messze vezetne. Jómagam szerkesztettem aforizmakötetét (*Solum Ipsum. Metafizikai aforizmak*). A magyar tradicionális iskola bibliográfiája (*Metaphysicum et politicum*), melyet kifejezetten neki ajánlottam (Hommage à László András), annak a rendkívül gazdag irodalmi termésnek a bemutatása, amelynek jó része László András nélkül aligha jöhetett volna létre – *noha ez a kötet már messze az után született, hogy lezártam magamban a lászlóizmus kritikai átvizsgálásának folyamatát.*²⁸¹ E könyvvel tehát egy *volt* tanítvány igyekezett kifejezni tiszteletét és leróni háláját ama *volt* mestere iránt, akitől egykoron nagyon sokat tanult, de akitől

²⁷⁸ *A láthatatlan történet*et már 1978-ban olvastam, de Hamvas Béla igazi felfedezését egy akkor még ortodox szerzetespapnak, Pikó Mózesnek köszönhettem, akitől 1983-ban megkaptam Hamvas Béla *A világválság* (1983) című művét.

²⁷⁹ Vélhetően azért, mert kezdettől fogva érzekelte, hogy a tradicionalitásnak az a formája, amelyet jómagam képviselek, nem az, amelyet ő képvisel.

²⁸⁰ A könyvről először Darabos Páltól hallottam. Nem sokkal később Pikó Mózes barátomnak kezébe jutott a kötet, s miután beszámolt nekem róla, rögtön megfogant bennem a kötet fordításának gondolata.

²⁸¹ Hozzá kell tennem, hogy a lászlói szolipszológia alapproblémáival már a *Solum Ipsum* születésének évében (2000) is többé-kevésbé tisztában voltam.

szemléletében akkorra már jelentősen eltávolodott.²⁸² Ezzel szemben a *Genezis* címmel született, de rá néhány évre *Sursum vivere* címre „átkeresztelt” publikálatlan interjúkötetem László András-sal akkor keletkezett, amikor kritikai észrevételeim még nem születtek meg (1992–1994).²⁸³ Hogy e csaknem minden olvasója által nagyra értékelt kötet mind ez ideig nem jelenhetett meg, annak nem én vagyok az oka.

S még többet is tettem és tehettem volna (László András válogatott előadásainak egybeszerkesztése egy komprehenzív kötetbe; László András verseskötetének szerkesztése), ha azt bizonyos „hát-térerők” nem akadályozták volna meg.²⁸⁴

Úgyhogy nyugodtan mondhatom, hogy kevesen tettek annyit László András személye és tanai érdekében, mint jómagam – miközben a lászlóiánus iskola elképesztő mulasztása, hogy László András rengeteg előadásából még *egyetlen kötet sem készült*. Különösen annak fényében égbekiáltó ez a hiányosság, hogy László András mindig párhuzamot érzett saját maga és Rudolf Steiner között, akinek előadásaiból viszont tanítványai könyvek tucatját szerkesztették. És egyetlen kötet semmit nem pótolhatna e tekintetben, mert a magyar tradicionalista iskolának már réges-régen el kellett volna indítania egy olyan *könyvsorozatot*, amely tematikus bontásban, az egyes témák köré csoportosítva dolgozta volna fel László András rendkívül szerteágazó hangzó életművét, hogy ez az életmű – mely bízvást tekinthető *világviszonylatban is egyedülállónak* – megkaphassa a méltó irodalmi-bölcseleti rangját. Ehelyett a tanítványok képessége és „hálája” csupán addig terjedt, hogy ezeket az előadásokat feltöltsék különböző videómegosztó portálokra. Kérdés, hogy egyáltalán van-e valaki László András tanítványai között, aki magas színvonalon képes egy ilyen sorozatot szerkeszteni, mert ha e kötetek egyszerűen a lejegyzett előadások kiadására szorítkoznának, akkor jobb, ha ez az életmű megmarad abban az állapotában, amelyben most van.²⁸⁵ A lászlóiánus iskola még addig sem jutott el, hogy László András talán legspecifikusabb, s ugyanakkor leginkább kompakt tematikus egységét, egyedülálló asztrológiai életművét méltó formában megjelenítse, olyanmódra, hogy egyik tanítványa idestova már harminc éve végzi a lászlói asztrológiai életmű „gondozását” anélkül, hogy abból akárcsak egyetlen sor is napvilágot látott volna.

Horváth Róbert szerint könyvemmel „igen-igen komoly elvi hibákat” követtem el, „amelyeket nem volt szabad szó nélkül hagyni”. Így van: ha úgy érzi, elvi hibákat követtem el, azt kötelessége szóvá tenni. De miért gondolja azt kritikusom, hogy engem más vezérel, mint őt? Jómagam is úgy gondolom, hogy a magyar tradicionalista iskola László András nyomán „igen-igen komoly elvi hibákat követett el, amelyeket nem volt szabad szó nélkül hagyni”. *Maga adja tehát tollamra könyvem indokát*. Merthogy remélem, nem feltételezi, hogy a *Tat tvam aszít*, vagyis a szolipszizmus kritikáját kedvtelésből vagy unalmamban írtam meg, vagy csak azért, hogy – mint Laki Zoltán fogalmazott – László Andrást „két vállra fektessem”. Esetleg éppen *gyűlöletből*. *Éppen* nem arról van

²⁸² Mindkét kötetben bemutattam a szolipszizmust, éspedig *lényegileg ugyanolyan módon*, mint a *Tat tvam aszít*ban, természetesen kritikai hozzáállás nélkül – és természetesen anélkül, hogy akár László András, akár mostani kritikásaim bármelyike is kifogásolta volna az azokban megjelenő szolipszizmusértelmezést. A szolipszizmus mélyebb megértéséhez éppen kritikai vizsgálata vezetett el.

²⁸³ A kötet átkeresztelésére azért került sor, mert idő közben László András egyik nyíregyházi előadásán (kb. 1996) felfigyeltem a „sursum vivere” kifejezésre. Azonnal tudtam, hogy az interjúkötetnek ezt a címet kell adnom. Részint így, részint saját honlapomon (*Sursum vivere*, 2010–) keresztül válhatott ismertté lászlóiánus körökben a „sursum vivere” kifejezés, és így nevezhette el kiadóját is *Sursum Kiadónak* az a kritikusom, aki legszívesebben eltiltana engem minden tradicionális és metafizikai témával való foglalkozástól.

²⁸⁴ Épp ilyen kicsinyes „perszonális” okok miatt nem valósulhatott és valósulhat meg a 779 metafizikai aforizmát tartalmazó *Solum Ipsum* 1001 aforizmára kiegészített változatának kiadása.

²⁸⁵ Már csak azért is, mert László András előadásaiban – különösen azonos tematikájú előadásaiban – nagyon sok az ismétlés.

szó tehát, amit Horváth Róbert a szememre vet, hogy tudniillik könyvem „[egy hiteles tanító iránti szent tiszteletadás semmibe vevésének esete](#)”. Könyvem születésének oka éppen az volt, hogy a szolipszizmust sem filozófiai, sem metafizikai értelemben *nem tartom hitelesnek*. Természetesen kritikusomtól nem vonom meg annak jogát, hogy ő viszont hitelesnek tartsa. De nem a személy a fontos, hanem a tanítás. A Tan. Mert bárki is köszönhet bárkinek bármit, az még nem ok arra, hogy szemet hunyjon olyan nézetek fölött, amelyeket súlyosan tévesnek tekint. Ellenkezőleg, *lelkiismereti kötelessége*, hogy az ilyen esetekre felhívja a figyelmet.

Mint fentebb már utaltam rá, a szolipszizmus problematikus voltát már 2000-ben észrevettem. Ezt követően számos alkalommal beszélgettem László Andrással a témáról, mire megérlelődött bennem a gondolat, hogy a szolipszizmus az a *trójai faló*, amely a tradíció világába a tradicionalitással homlokegyenest ellentétes eszméket csempész be, és mivel nem egy mellékes, hanem egy nagyon is fundamentális szemléletről van szó, *proton pseudoszként* funkcionálva számos egyéb területet is a maga képére tud formálni. Ezért döntöttem egy szolipszizmuskritikai könyv megírása mellett.

Ebből fakad a *Tat tvam aszi* Horváth Róbert által kifogásolt „[barátiatlansága](#)”. Nem rendelkezem ugyanis azzal a képességgel, hogy egy kritikai művet *baráti módon* írjak meg. Baráti módon legfeljebb „privátim” figyelmeztetni tudom a másik embert, hogy észrevétlenül egy súlyos tévedés áldozatává vált, amit még csak tetéz azzal, hogy azt másoknak is hirdeti. És ez a „baráti figyelmeztetés” az adott lehetőségek között bizonyos fokig meg is történt, mind László András, mind pedig több tanítványának vonatkozásában.

Laki Zoltán részéről annak hangsúlyozása, hogy – *velem együtt* – a nyugati filozófus azért fordított hátat a szolipszizmusnak, mert megrettent, illetve „[megijedt és felháborodott](#)”, egyszerűen a László András-i klisé ismétlése. Ez a magyarázat nemcsak a könyvemben megfogalmazott következtetésekkel nincs összhangban, de az általános filozófiatörténeti konszenzussal sem. E lászlói klisé magyarázat értéke körülbelül annyi, mint a vallás félelemből való marxista magyarázatáé. A szolipszizmus az újkori nyugati filozófia (hamis) premisszáiból logikusan levezethető *abszurd végkövetkeztetés* (*reductio ad absurdum*). *Ez az, amit minden filozófus felismert*. És éppen a *végkövetkeztetésnek*, vagyis a szolipszizmus abszurdításának kellett volna világossá tennie a nyugati filozófusok előtt *premisszáik* hamisságát – csak hogy ennek következménye az egész empirikus/fenomenális filozófiai építmény összeomlása lett volna. Könyvemben félszáz oldalon keresztül ezt vezettem le. A nyugati filozófusok tehát nem „visszarettek” a szolipszizmustól, hanem felismerték abszurd voltát – felismerték, hogy a filozófia ezen a ponton átlépi a filozófia határait, és átlép az orvostudomány illetékességi területére. Nemcsak Schopenhauer és Schuon osztotta e véleményt, de még a honi szolipszistáink által nagyra becsült Richard von Schubert-Soldern is:

Habár a szolipszizmus episztemológiailag cáfolhatatlan, gyakorlati (kauzális) értelemben *őrültség* volna.²⁸⁶

Sőt, szellemi önéletírásában még Julius Evola is így fogalmazott fiatalkori szolipszisztikus nézeteivel kapcsolatban:

Ezek az ideák szinte a *téboly* benyomását kelthetik.²⁸⁷

És ebben az értelemben igaz az, amit kritikusom mond, hogy tudniillik a szolipszizmus határára jutott nyugati filozófus „[mindent megtesz, hogy megőrizze szokványos létkörnyezetét és a hitet](#),”

²⁸⁶ R. von Schubert-Soldern: *Erwiderung*, 312. Kiemelés általam. A „kauzális” itt alighanem azt jelenti, hogy ha az ember a szolipszizmus igazságából gyakorlati *következtetéseket* szeretne levonni.

²⁸⁷ Julius Evola: *A cinóberősvény*, 58. Kiemelés általam.

amit annak szilárdságába vetett”. Természetesen mindennek semmi köze ahhoz, hogy „Isten sem kívül, hanem [az ember] lényének mélységeiben él”, egyrészt azért, mert a szolipszisták nem is voltak istenhívők (ahogy ezt Horváth Róbert is kiemelte), másrészt mert azt, hogy Isten az ember lényének mélységeiben él, Európában is ezrek és ezrek vallották, fogalmazták meg és írták le könyvek sok-sok tucatjában, levonva mindebből a gyakorlati – spirituális – következtetéseket is, és pedig anélkül, hogy bármelyikük is szolipszistának gondolta volna magát, és anélkül, hogy bárki is szolipszistának tekintette volna őket – *Laki Zoltánon kívül*.

Meggyőzni akarni a másik embert a szolipszizmus igazságáról, miközben saját szolipszizmusom alapján a másik emberről úgy gondolom, hogy nem alanyhordozó és nem rendelkezik azzal a centrális énséggel, amellyel én rendelkezem, s mindezen felül nehezményezni, hogy a másik nem látja be a szolipszizmus igazságát, sőt egyenesen gyengeelméjűnek és értelmi fogyatékosnak titulálni azt, aki erre a belátásra nem képes: ez a logikai hibáknak olyan halmazata, amely a filozófiai gondolkodás történetében is párját ritkítja, s amelybe maga a szolipszizmus kényszeríti bele a híveit. Megértem, hogy ez a gondolat mélységesen felháborítja kritikusomat, és ezt akár saját tetszése szerint úgy is interpretálhatja, hogy ezzel a „tradicionális világ legnagyobb és legszentebb (?) útmutatóit végül is egoista hülyének” állítom be, de ez már az ő dolga.

Laki Zoltán az „én megmondom, hogy mi a metafizika» gögjét” véli felfedezni könyvemben. Nem igazán értem, hogy ha én „mondom meg”, mi a metafizika, az miért volna gög, és ha Laki Zoltán „mondja meg”, az miért ne lenne gög. Mitől lesz az én nézetem gögös, és mitől nem gögös kritikusom álláspontja? Pedig a válasz egyértelmű: attól, hogy aki nem ért egyet László Andrással, az gögös, aki egyetért vele, az nem gögös. Ez minden ideológiai közösség álláspontja: aki meg meri kérdőjelezni az ő nézeteiket, az gögös. Az ilyen gögös embernek nem is nézetei vannak, hanem egyenesen „rögeszméi”. Bezzeg aki a csoporthoz tartozik, igazodik a csoportvéleményhez és a csoport ideológiai védelme alatt áll, az teljes szabadságában fejti ki a „maga” nézeteit, függetlenül mindenkitől, autonóm módon. Neki „rög” nélküli eszméi vannak. ... Sajnos ez a logika túlon túl is jól ismert azok előtt, akik még a „létező szocializmusban” nőttek fel. Annak logikája ez, aki nem tud kilátni a csoportvéleményből, és azt, aki kilát belőle, rögeszmésnek nevezi, és ha tehetné, eltiltaná attól, hogy ugyanazzal a témával foglalkozzon, amivel az adott csoport. *Mert ugyanazzal a témával (tradicionális metafizika) csak ugyanúgy szabad foglalkozni.*

Én is „megmondom”, ő is „megmondja”: vajon van-e ennek értelme? Nekem is van egy intellektuális álláspontom, Laki Zoltánnak is, de eszembe nem jutna nekem ezt kritikusom részéről a „»majd én megmondom« gögjének” értelmében kezelni. Amikor Guénon fogalmazta meg sokak nézetével ellentétben, hogy mi a metafizika és mi a tradíció (*A keleti metafizika*), akkor talán őt is az „én megmondom, mi a metafizika» gögje” vezérelte? Efféle kijelentéseivel kritikusom csak mélységes sértettségéről tesz tanúbizonyságot. Attól, hogy a másik embernek más a véleménye, és ráadásul nekem nem tetszik, az a másik ember részéről még nem „gög”, nem „rögeszme”, nem „majd én megmondom” hozzáállás. Vagy ha igen, akkor mindez, amit ezzel kapcsolatban a szememre hány kritikusom, automatikusan vonatkozik rá is (és persze mindenkire, aki bármiről kritikusan ír), mert az ő álláspontja pontosan olyan messze van az enyémtől, mint az enyém az övétől.

Végül Laki Zoltán egy elég különös kijelentést tesz, miszerint a könyvem tanúsága szerint ugyanaz munkál bennem is, mint a modern emberben: az „immanens transzcendencia és transzcendens immanencia iránti félelem és gyűlölet”. Én a kritikusom helyében szégyellném magam egy ilyen kijelentésért. Ez után már csak az hiányzik, hogy könyvem egyetlen – mai szörnyszülött szóval élve – „gyűlöletbeszéd”, respektíve a tradicionális metafizika ellen, amelynek *lényege* valóban a transzcendencia immanenciája és az immanencia transzcendenciája *minden egyes tradícióban* –

de nem a szolipszizmus. De még jobban szégyellném magamat, ha kritikusom kijelentésének ellenkezőjét igyekezném bizonyítani. Úgy gondolja Laki Zoltán, hogy ami könyvem írásáig meghatározta és kitöltötte az életemet és a műveimet, attól néhány hónap erejéig – míg könyvem írtam – elkezdtem félni, sőt azt elkezdtem gyűlölni? Ej-ej, „Laki úr”...

Laki Zoltán ezt a hozzáállását már tanulmánya legeslegelején is kifejezte – még hozzá félreérthetetlenül –, amikor első mottójaként a jogácsára bölcslőt, Kambalát idézte:

„[A tudat] más valóságot mutat a bölcseknek, és mást az ostobáknak, ahogy a kaméleon is egyszer kék, máskor vörös színt vesz magára.” (121.)

Mármost funkciója szerint mi a mottó? „A mondanivalót tömören összefoglaló jellemző mondat, idézet.”²⁸⁸ Feltételezem, kritikusom nem úgy érti, hogy én vagyok az, aki a tudat által mutatott valóságot bölcsként szemléli, ő pedig ostobaként... Mindezt egyszerűbben is megfogalmazhatta volna László Andrást idézve:

Aki a szolipszizmust nem érti meg, az nem igazán ember.²⁸⁹

Vagy:

Aki képtelen belátni a *helyesen interpretált* szolipszizmus valós-igazságát: valamilyen tekintetben értelmi fogyatékos. (A „valamilyen” ez esetben egybeesik a „lényegivel”).²⁹⁰

Kritikusom kijelentésével nem is az a baj, hogy az általa recenzált könyv szerzőjét ostobának nevezi (hiszen ez nem egy különleges dolog), hanem sokkal inkább az, hogy egy olyan mottó révén foglalja össze mondanivalójának lényegét, amely ostobaságom kinyilvánításán kívül más üzenetet nem is hordoz. S ez bizony igen komoly szegénységi bizonyítvány.

Ilyen kezdet után nem meglepő, hogy *emberi gyengeségeim*, (132.) sőt bűneim lajstroma igen hosszú: Laki Zoltán recenziójának olvasója arról értesülhet, hogy könyvemben a védántától László Andrásig számos dolgot *meghazudtolok* (170. 132. 153.); *aljas csúsztatásokat* (162.) engedve meg magamnak *meghamisítom* a tradíció tanításait (132.), *félrevezetve* ekképpen olvasóimat (132.), és bizonyos tradicionális tanításokba nemcsak egyszerűen ördögi, hanem egyenesen a *legördögibb módon belekötök* (149.), könyvem megírására pedig *felfuvalkodott egoizmusomban* (170.) a *félelem és a gyűlölet* vezérelt (131.).

Innen természetesen egyenes út vezet Laki Zoltán ama végső „jó tanácsáig”, hogy legjobban tenném, ha felhagynék a tradicionális metafizikával: „*Azt javasoljuk Buji Ferencnek, hogy ne foglalkozzon tradicionális metafizikával.*” Szóval aki merészel *másként* gondolkodni a tradicionális metafizikáról, mint ahogy azt Laki Zoltán teszi – *vagyis nincsen összhangban a lászlóizmussal* –, az legjobban tenné, ha nem is foglalkozna vele. Merthogy egyébként is csak a félelem és a gyűlölet hajtja. Ha néhány évszázaddal korábban élnénk, tartok tőle, hogy egy ilyen eretnek alatt, mint amilyen jómagam vagyok, ő gyújtaná meg a máglyát. Mindenesetre mindezek a kijelentések nem éppen „*a szolipszizmus egyesítő szereteterejéről*” (Horváth Róbert 117a) tanúskodnak.

Pedig korántsem olyan biztos az, hogy az az igazi tanítvány, aki megmarad a lászlói ortodoxia keretei között. Nem a kritikátlan követő – a „hívő” – az igazi tanítvány. Még akkor sem, ha történetesen másként, „saját szavaival” tudja visszamondani *ugyanazt*. Hamvas Bélának mint *ácsárjáj-*

²⁸⁸ *A magyar nyelv értelmező szótára* V. 38a.

²⁸⁹ László András: *A mágikus szolipszizmus konzekvenciái*, 36:19.

²⁹⁰ László András: *Tradíció és metafizika*, 46.

nak, vagyis doktrinális tanítónak egyetlen igazi tanítványa volt, méghozzá az, aki nemcsak gondolkodói „stílusában”, hanem mondanivalójában és nézeteiben is igen nagy mértékben eltért tőle (akár azt is lehetne mondani, hogy hűtlen lett hozzá): *László András*. A tanítvány nem pusztán ismételése mesterének (lásd pl. Platón és Arisztotelész, Freud és Jung, Husserl és Heidegger stb.), és csak egy önállóan gondolkodó „tanítvány” kívánhatja meg azt, hogy egy tanítványnak a mestertől független, eltérő vagy éppen a mesterével ellentétes nézetei *ne* legyenek. A „lászlóizmus” és a valódi tanítványság paradox módon kizárja egymást (mint ahogy az egyetlen tanítvány, László András sem volt „hamvasiánus”).

Vannak emberek, akik úgy is képesek tisztelni és nagyra becsülni – vagy akár szeretni is – valakit, hogy nem értenek egyet minden tanításával, sőt úgy is, hogy bizonyos tanításával kifejezetten nem értenek egyet. Az efféle distinkciók, amelyektől, úgy tűnik, a kritikusaim nagyon távol vannak, feltételezik a szabadságot, a szabad viszonyulást, amelynek alapja, hogy az ember *ne* egy iskola kodifikált dogmatikájának értelmében közelítsen egy adott kérdéshez, hanem független és autonóm tradicionális tudással. Következésképpen a kritika nem egyenlő a gyűlölettel – bármennyire is ez a természetes Laki Zoltán számára. Hamvas Bélával való kapcsolatomban kezdettől fogva kifejezetten személyes, sőt baráti volt, pedig őt személyesen nem is ismertem. Ez azonban korántsem jelenti azt, hogy mindenben egyetértenék vele, sőt, egyes nézeteit határozottan elutasítom (bár ezek a nézetek – hála Istennek – sokkal kevésbé fundamentálisak, mint a szolipszizmus, és mint tévedések sem olyan súlyúak), és e kritikáim egynémelyikét publikusan is megfogalmaztam.²⁹¹

Abban az értelemben, ahogy kritikusaim, én soha nem voltam lászlóista. László Andrást már első, általam hallott előadását megelőzően kérdeztem Eckhart mesterrel kapcsolatban, és kérdésemre olyan értelemben válaszolt, hogy azt már akkor sem tudtam elfogadni – miközben előadása életem egyik legnagyobb revelatív élménye volt. Ez a differenciált hozzáállás nagyon is összhangban van a László András által is preferált differenciált értékítéletekkel. A *lászlóizmus* – és bármiféle „-izmus” – éppen ezt teszi lehetetlenné: differenciáltan látni. Látni egy nézetrendszer erőnyeit és hibáit. Aki nem képes erre, az híján van az önálló gondolkodásnak, intellektuálisan-szellemileg nem tudott felnőni.

Jómagam tehát nem csoportvéleményt képviselek, vagyis nem egy iskola tagja vagyok, mint szolipszista kritikusaim, hanem egy szabad és önállóan gondolkodó lény, egy magában álló *ipseitas*, aki nem tartozik a magyar „egyedülönmagamisták” céhébe, nem igazodik egyetlen iskolához sem, noha az a véleménye, hogy az összes létező irányzat és iskola közül kiemelkedően a Guénon–Evola–Coomaraswamy–Burckhardt–Schuon–Nasr–Hamvas–László neve által fémjelzett tradicionalista iskola az, amelyik legmélyebben megragadta a lényegét és az igazságot, s a legkomolyabb iránymutatást tudja kínálni a jelenkor emberének mindenekelőtt szemléleti vonatkozásokban. S noha a *magyar* tradicionalista iskola bizonyos, korántsem elhanyagolható pontokon (melyek közül a szolipszizmus csak az egyik) sajnálatos módon olyan nézeteket is magáévá tett, amelyek nincsenek összhangban sem a tradicionalista iskolával, sem a tradícióval, de még a józan filozófiai megfontolásokkal sem, még így is elmondható róla nagyjából ugyanaz, ami a tradicionalista iskoláról általában. S eközben e sorok írója arról sem feledkezik meg, hogy a *magyar* tradicionalista iskola nemcsak negatív, hanem *pozitív értelemben* – a tradicionalitással összhangban – is sok mindent képes volt hozzátenni a „nemzetközi” tradicionalista iskolához.²⁹²

²⁹¹ Buji Ferenc: A görögségtől a kereszténységig.

²⁹² Éppen a *Solum Ipsum* az, amely tele van olyan meglátásokkal, gondolatokkal, amelyek ebbe a kategóriába tartoznak – miközben a kísérőtanulmányomban hűségesen igyekeztem bemutatni ama lászlói szolipszológiát is, amellyel akkor már nem értettem egyet.

SUMMA SUMMARUM

A szolipszizmus a nyugati szubjektív idealista filozófia végső konklúziója, amely a szolipszizmus határáig eljutott filozófusok nagyjából egyöntetű véleménye szerint logikailag kikezdetlen, valójában azonban egy olyan abszurditást hordoz, amely ép ésszel vállalhatatlan. Ezt a szolipszizmust tette magáévá rövid időre fiatalkorában Julius Evola, és többé-kevésbé ezt a szolipszizmust tették magukévá László András és tanítványai, követői, hívei. Míg azonban Julius Evola a tradíció eszméjével egyre alaposabban megismerkedve feladta a szolipszizmust, László András és követői megpróbálkoztak a filozófiai szolipszizmus és a tradicionális metafizika tartós összevegyítésével. Mivel valójában két egymást kizáró nézetrendszerrel van szó, ez az összevegyítés csak annak árán valósulhatott meg, hogy valamelyik nézetrendszer lényegi elemét vagy elemeit feladták. *Az, hogy a magyar tradicionalista iskolán belül ki mit adott fel belőle, egyéni választás kérdése.* Vannak „keresztény szolipszisták”, és ebben a sajátos vegyülékben a szolipszizmus már csak halvány árnyéka az eredeti és következetes – például evolai – szolipszizmusnak. Vannak azonban olyan szolipszisták is, akik többé-kevésbé hűségesen ragaszkodnak a szolipszizmushoz, aminek következtében kénytelenek erősen relativizálni a tradicionális metafizikát, átértelmezve és megváltoztatva lényegi, elidegeníthetetlen és megváltoztathatatlan elemeit. Ugyanakkor egyazon személy is hol inkább tradicionalistaként, hol inkább szolipszistaként nyilatkozik attól függően, hogy az adott kontextus mit kíván tőle. Általában azonban elmondható, hogy igen kevesen tudják, hogy pontosan mi is volna az a bizonyos szolipszizmus, vagyis csak amorf kép él bennük róla, mert nézeteikben pusztán reflektálatlan követői a Szolipszistának: László Andrásnak. Így alakult ki magyar nyelvterületen a szolipszisták egész *serege*, hiszen Magyarországon alighanem több szolipszista van, mint a világ összes többi országában együttvéve.²⁹³

Azok, akik eljutottak a szolipszizmus közelébe Indiában (de az utolsó lépést éppúgy vonakodtak megtenni, mint nyugati kollégáik), filozófusok, logikusok, episztemológusok voltak – vagy legalábbis *filozófiai* működésük kapcsán jutottak el a szolipszizmus „eseményhorizontjáig”. Míg azonban nyugati kollégáikat az *abszurditás* tartotta vissza a szolipszizmustól, őket a tradícióhoz való hűség. Ratnakírti esetében jól látszik ez a feszültség, hogy van egyrészt egy saját filozófiai logikája, amelynek végpontja akár a szolipszizmus is lehetne, és ugyanakkor ott van a tradíció álláspontja, amelynek számos igazságával és egész spirituális módszertanával összeférhetetlen a szolipszizmus. A szolipszizmusból tehát tulajdonképpen így vagy úgy, de kivétel nélkül mindenki *kihátrált*: a nyugati idealista filozófusok különböző transzcendens korlátozásokat alkalmaztak; Julius Evola harmincéves korára feladta, mert összeegyeztethetetlennek találta a tradícióval; Otto Weininger huszonhárom évesen meghalt; a lászlóiánus iskola, bár öntudatlanul és nem szembeesülve azzal, hogy mindez a szolipszizmus feladása, számos transzcendens metafizikai fogalommal (pl. *átman*) deszolipszizálta a szolipszizmust;²⁹⁴ az indiai filozófusokat, akárcsak Evolát, saját tradíciójuk tartot-

²⁹³ László András tanítványai László András nélkül aligha lettek volna szolipszisták. Míg Julius Evola és László András esetében, bárhonnan is merítették a szolipszizmus eszméjét, egyértelműen *autochton szolipszizmusról* van szó, mely egy belső szükségszerűségből fakadt, addig a magyar tradicionalista iskola szolipszistái esetében legfeljebb csak *heterochton szolipszizmusról* lehet szó – és alig van bizarrabb dolog, mint éppen a szolipszizmus tekintetében lenni híjával az önállóságnak. „Szolipszista iskola”, „szolipszista mozgalom”, „szolipszista társaság”, „szolipszisták” – ezek a kifejezések mind a *contradictio in adiecto* körébe tartoznak.

²⁹⁴ A szolipszizmus lényegi eleme a metafizika *mint olyan* tagadása, éspedig nemcsak a tradicionális metafizikáé, hanem a modern filozófiai értelemben felfogott metafizikáé is.

ta vissza attól, hogy megtegyék a végső lépést. De még ha fel is lehetne kutatni egy-két szolipszistát a tradíció világában – vajon miféle jelentősége lehetne ennek a tradicionális metafizika vonatkozásában? És vajon mi indokolhatná, hogy a magyar tradicionalista iskola saját szívébe fogadjon egy ilyen kétes eszmét? A keresztény, muszlim vagy kínai filozófián belül is megjelentek akár a legellentétesebb nézetek is, olyannyira, hogy talán nincs is olyan nézet, amelyet ne lehetne ezek valamelyikében megtalálni. A filozófia olyan, mint a teológia vagy a mitológia: ezen a téren koránt sincs összhang az egyes tradíciók között, mert nem a „maghoz”, hanem a „héjhoz” tartozik.

Fentebb már érintettem a kérdést, hogy a szolipszizmus – legalábbis a metafizikai szolipszizmus – milyen szoros kapcsolatban van az akcionalizmussal és a tett kultusszal. Van azonban még valami, amivel kapcsolata még bensőségebb, és ez a „*hatalom akarása*”, szinte a kifejezés nietzschei értelmében:

Aki saját magát a világban egyedülként tapasztalja [?], kivonhat magából egy princípiumot, amely képes meghatározni egy látszaton és merő képzetten túli valóságot, amibe az összes dolog merül. Ez a princípium a *hatalmi képesség*.²⁹⁵

Mivel a fiatal Evola számára „a dolgok teljesen az *Én hatalmától* függenek”, ezért a szolipszista által olyannyira óhajtott „bizonyosság”²⁹⁶ csak az „Énben mint *uralmi funkcióban*” található meg.²⁹⁷ Általában a szolipszista számára, ha szolipszizmusa kap valamiféle tradicionális „gellert”, minden mágikussá, vagyis *hatalmi és uralmi* természetűvé válik. László András Julius Evola „*mágikus* idealizmusát” „*mágikus szolipszizmusra*” cserélte; a fiatal Julius Evola a mágia nevében hadakozik a vallás ellen. A mágia és a mágikus hatalom iránti vonzalomnak nagy szerepe van a misztika iránti ellenszenv megjelenésében, illetve a kettő közötti hierarchikus viszony feje tetejére állításában is. A szolipszista politológiai érdeklődésének centrumát az imperialitás, a birodalmiság, a hatalom *menyiségi* kiterjesztésének eszméje alkotja (szemben a jobboldaliság *minőségi* eszméjével). Ez a hatalmi megszállottság a szolipszisztikus megbetegedetség, e *par excellence* filozófiai betegség egyik legjellegzetesebb szimptómája. Miről árulkodik ez a szimptóma? Arról, hogy a szolipszista képtelen kiszakadni a világ bűvköréből. Szeretné hatalma alá vonni az egész világot, és nem érti, hogy ezt miért nem tudja véghezvinni, noha a világot ő maga „tétélezi”, és a világ az ő világa, sőt ez a világ ő maga. Eközben az „én” uralma saját világa fölött még legközelebbi materiális „környezetére”, tulajdon testi mivoltára sem terjed ki:

- Mit gondolsz, Aggivesszana? Amikor ezt állítod: „A test az én Énem” – van-e hatalmad a test fölött: „Ilyen és ilyen legyen a testem, ne legyen ilyen és ilyen a testem”?
- Nem, ez nem áll fenn, Gótama.²⁹⁸

A szolipszista tehetetlen, sőt *magatehetetlen Istenként* éli át önmagát. Míg a vallásos ember (akit egyébként lenéz) mindig az Isten–Ember-relációban gondolkodik, viszonyát a numinózishoz pedig vagy az istenfélelem (*mysterium tremendum*), vagy az istenszeretet (*mysterium fascinans*) határozza meg,²⁹⁹ s így számára a világ egyszerűen csak „gyakorlótér”, a szolipszizmus ezt a relációt a tett kul-

²⁹⁵ Julius Evola: *Az individuum és a világ létesülése*, 67. Julius Evola kiemelése.

²⁹⁶ Lásd Julius Evola: A bizonyosságprobléma három korszaka. In Julius Evola: *Az individuum és a világ létesülése*, 61–81.

²⁹⁷ Julius Evola: *Az individuum és a világ létesülése*, 68. Kiemelések általam.

²⁹⁸ *Buddha beszédei*, 107. (Maddzshima-nikája 35)

²⁹⁹ A fiatal Evola a vallásnak csak az alacsonyabb, *tremendális* szintjéről volt hajlandó tudomást venni (így megközelítésmódja nem esik messzire a vallás marxista eredetértelmezésétől), és László Andrásról sem mondható el, hogy túlzottan nyitott lett volna a *bhakti* irányában.

tusz és a *mágia* révén felcserélte az Ember–Világ-relációra. Mi is a címe annak a rövid kis írásnak, amelyben a szolipszista Julius Evola összefoglalta spekulatív filozófiájának lényegét? „Az *individuum* és a *világ létesülése*.” Vagyis egyik oldalról az individuum (mely szeretné magát *abszolút* individuummá fejleszteni, vagyis a maga individualitását a végtelenségig hipertrofizálva *mindvégig* megőrizni),³⁰⁰ másik oldalról a folytonosan keletkező, létesülő szanszárikus világ, a platóni „keletkezés”. Jól tudjuk, hogy már az újkori idealizmus, respektíve a klasszikus német filozófia középpontjába is az objektum és a szubjektum relációja került. A „hatalom akarása” jellegzetesen szanszárikus vágy. A jóga végcélja azonban nem a hatalom, hanem a szabadság: a „halhatatlanság és szabadság” (Mircea Eliade), mint ahogy általában véve a tradicionális spiritualitás alapszava sem a hatalom, hanem a csend, a béke és az üresség. De az én szolipszista kiemelése nemcsak az objektum–szubjektum dichotómiában ejti foglyul a szolipszistát, hanem már az én–te dichotómiában is (mint ahogy a metafizikai szolipszizmussal együtt járó *virilitás* is a férfi–nő dichotómiában). Éppen ezért a szolipszizmus monista szándékával ellentétben szinte garanciája a dualizmusban való megrekedésnek – hiszen amit princípiumává választott, maga is a dualitások (alany–tárgy, én–te) része, vagyis önmagában nem állhat fent. A szolipszizmus voltaképpen egy *dualista monizmus*, hogy egy ilyen paradox kifejezéssel éljek. Bár mindent egyetlen alapelvre vezet vissza, de ez az alapelv egy duális séma része.

A szolipszista tehát, bár azt hiszi, hogy önmaga a Centrum, mindig a világ körül forog, mindig a világgal való relációban méri magát, mindig a világgal *birkózik*, s így reménytelenül foglya a szubjektum–objektum dichotómiának. Mert a „hatalom akarása”: fogságba esni a szubjektum–objektum dichotómiában. A szolipszistának e dichotómia mintha csak megakadt volna a torkán: se lenyelni nem tudja, se kiköpni. Sem arra nem képes, hogy a szolipszizmus *filozófiai álmát* valósággá változtassa (vö. „magát a természetet szuggesztionálni”),³⁰¹ sem pedig arra, hogy feladja, de ne csak a „végterméket”, vagyis a szolipszizmust, hanem azokat a hamis premisszákat is, amelyek ebbe a reménytelen helyzetbe sodorták.³⁰² A szolipszizmus mint filozófia egyfelől bosszú a világon, amellyel szemben a szolipszista tehetetlennek bizonyult, s amit csak elméletben tud maga alá gyűrti; másrészt bosszú azon, aki a legfőbb riválisa: *Istenen*. A szolipszista azonban csak egyetlen vonatkozásban óhajtja Isten helyét elfoglalni: a világ fölötti hatalom vonatkozásában. *Ez az egyetlen, amit Istentől irigyel: a hatalom*. Hamvas Béla így öntötte irodalmi formába a „hatalom akarásának” e mélységes antitradicionalitását:

A hatalmi ösztön azt hiszi, hogy a világ tetején a Mindenható trónusa áll és ebbe bele akar ülni. Az idióta. Miért vigyorog a bolond? Mert tudja, hogy Isten nem ül a trónuson. A trónus megvan. A hagyomány azt mondja, hogy Isten a trónust a teremtés legelső napján az Araboth-ban, a legfelsőbb mennyben megteremtette. De sohasem ült bele. [...] Az egész földkerekségén ezt csak a bolond tudja. A hülye becsvágy azt hiszi, hogy Isten paláttal és kormánypálcával ott ül és parancsol, abban a hiszemben, hogy *Befehlen ist Seligkeit*. Csak a nagyra-vágyás hiszi, hogy parancsolni a földön a legnagyobb gyönyör. A bolond vigyorog és nem győz rajta viccelni. Ha a bolondnak a trónust felajánlanák, fejére csörgősapkát tenne, hahotázna és a trónus támláján tótágast állna és hosszú orrot mutatna. [...] A világhatalom nem Isten, hanem a bálvány. Trónus! Hatalom! Talán egyszer Isten megteszi, a maga mulatságára, hogy valakit a trónusba ültet. Lehet, hogy erre a szerepre az Antikrisztust jelölte ki. Pokolian komikus lesz, nevethetünk rajta, csak kibírjuk. [...]

³⁰⁰ A Buddha szerint tíz béklyója van a végső cél felé haladó törekvőnek, és ezek közül az első „egyénsége létezésének tévhite (*szakkájaditthi*)”, amely már a „folyamba lépést” is lehetetlenné teszi. Lásd pl. *Buddha beszédei*, 51. (Maddzshima-nikája 2).

³⁰¹ Julius Evola: *Az individuum és a világ létesülése*, 37–38.

³⁰² A szolipszizmusból való különféle kihátrálási próbálkozások legfeljebb tüneti kezelésnek minősíthetők. Oki kezelés csak a premisszák szintjén lenne lehetséges.

A bolond a hatalmi örületen kívül áll. A történeten kívül. Pótolhatatlan ember. Páratlan ember. [...] Kínai és japán tusrajzokon és fametszeteken is találkozhatni vele. Néha ott ül egyedül, mint Pablo de Valladolid és maga elé kuncog. Biztos valamelyik magas állami vagy egyházi méltóságra gondol és pokoli módon mulat. Néha csak úgy szundikál és ezzel azt mutatja, hogy az egész neki még vigyorgásnyit sem ér. Van úgy, hogy többen vannak együtt, kócosak és rongyosak, fejüket összedugják és hahotáznak. Az egyik a többit biztosan arra akarja rábeszélni, hogy indítsanak rohamot a trónus ellen, törjenek előre, hatoljanak egészen az Arabothig, Istent űzzék el, a világhatalmat szerezzék meg, szerezzenek mérhetetlen vagyont, állítsanak fel legyőzhetetlen hadsereget és igázzák le a csillagokat. Mialatt az egyik nagy buzgalommal e pompázatos hatalom előnyeit méltatja, a másik kettő majd megpukkad. Az egyik végre meghajlik a másik előtt és ezt mondja: Főigazgató úr! Vagy azt mondja: Elnök úr! Csak ez kellett! Homéri nevetésben törnek ki. Főméltóságú hercegséged! Hogy vagy? Hogy vagy, király úr? Isten úr, hogy vagy?³⁰³

A metafizikai szolipszizmus, ez a fából vaskarika rendszeresen cinkelt kockával játszik: egyrészt a tradicionális terminológiát használja antitradicionális nézeteinek kifejtésében, másrészt, ha meg-szorítják, mindig arra utal, hogy ő nem is így gondolja. A következetes szolipszizmus, a legitim tradicionális metafizika, a „mindenki szolipszizmusa” és az általános és triviális – soha senki által meg nem kérdőjelezett – igazságok négy sarokpontja által kimetszett területen csúszkál ide-oda saját tetszése szerint. Közben nem veszi észre, hogy következetessége csak egyvalamiben rendíthetetlen: önmaga cáfolatában. A szolipszizmus ugyanis egy *következetes öncáfoló rendszer*, mely minél inkább igaz, annál inkább hamis. Egyrészt ugyanis jól tudjuk, hogy a szolipszista számára csak ön-nön tudata létezik annak tudattartalmaival egyetemben: csak az van, amit én tapasztalok, míg az absztrakció elfogadhatatlan. Viszont nehéz lenne absztraktabb és megtapasztalatlanabb dolgot találni a szolipszisztikus szituációnál, amelyben én vagyok a lét egyetlen alanya és ura. Nehéz lenne kevésbé realiztikus kijelentést tenni, mint azt, hogy „a dolgok teljesen az Én hatalmától függenek” (Julius Evola). *A szolipszista konkrét önmegéléséből és létátéléséből – az egyetlen bizonyosságból, amelyet a szolipszista megenged – éppen maga a szolipszizmus hiányzik.* A szolipszizmus egyik leg-főbb alapelve tehát az egyik legfőbb – hanem a legfőbb – érv a szolipszizmus ellen. A szolipszizmus a maga empirikus konkretizmusával és absztrakcióellenességével ekképpen legelőször is önmagát számolja fel. Ha pedig szolipszista kritikusaik azt állítanák, hogy ők mindezt a hatalmi helyzetet igenis tapasztalják, akkor – legalábbis egy kivétellel – mindegyik *érzéksalódás* áldozata, mert a lét egyetlen alanyaként csak *egyvalaki* tapasztalhatja önmagát. Tehát ez ügyben döntenünk kell: kit választanak meg maguk közül az *igazi* szolipszistának.

Másrészt ha elfogadom a szolipszista állítását, hogy tudniillik „én vagyok a lét egyetlen alanya”, és egyedül nekem van tudatom (mint ahogy ezt a szolipszista állítja *nekem*), akkor ebből az következik, hogy aki ezt állítja, az nem lehet a lét egyetlen alanya és neki nem lehet tudata – vagyis *ha igazat mond, szükségképpen tévednie kell. Rajtam kívül* senki nem lehet szolipszista, mert szolipszista mindig csak *én* lehetek, *ő* sosem lehet, és ha azt állítja, hogy *ő* az, akkor egy súlyos tévedés áldozata: szolipszistának képzelet magát, miközben csupán egy a millió és millió ember közül.

Végül pedig ebből fakad a szolipszizmus hirdetésének anomáliája: másokat akarni meggyőzni arról, hogy *én és egyedül csak én* vagyok a lét egyetlen alanya, és *te*, aki még az autonóm énné is híján vagy, csupán a kreatúrák lehetsz.³⁰⁴ Erre fogalmazható meg az a kérdés: Ha te vagy a lét

³⁰³ Hamvas Béla: *Silentium • Titkos jegyzőkönyv • Unicornis*, 130–131. és 141–142. (Titkos jegyzőkönyv / Arlequin)

³⁰⁴ Érdemes megfigyelni, hogy míg Isten „a maga képére és hasonlatosságára” teremtette az embert, akit felruházott önnön pneumatikus princípiumával, vagyis önnön lelkét lehelte bele (*subiectum in actu*), addig a szolipszista, mintha csak valami gyenge másolata lenne Istennek, *még teoretikus értelemben is* csak homunkuluszokat, papírmásé figurákat tud teremteni, akiknek egzisztenciális centrumából hiányoznak a legfőbb antropológiai „alkotóelemek”, mindekelőtt az átmikus mag (a „lélek”) a maga egész egzisztenciát bevilágító, megelevenítő erejével.

egyetlen alanya, és én csak a te kivetítésed vagyok, akkor nekem *szerinted* milyen szemléletet kellene magamévá tennem saját személy, énség és átmikus szubsztrátum nélkül? Ha a szolipszista azt állítja, hogy ez a szemlélet a szolipszizmus, akkor teljes ellentmondásba kerül önmagával. Más viszont nem mondhat, mert hiszen a szolipszizmus az egyetlen tökéletes szemlélet, de ezt csak ő vallhatja. Marad számomra az egyetlen reális magyarázatként a heteroteizmus: a szolipszista az egyetlen és tőlem idegen alanyiség egyetlen megtestesülése a világban. Vagyis „László András az Isten” – még ha egyelőre (?) a maga nagyon is korlátozott és tökéletlen formájában is nyilatkozik meg.

Ha pedig kritikusaim valóban szolipszistának gondolják magukat, érthetetlen, hogy miért vannak megütközve azon, hogy egyik kreatúrájuk, Buji Ferenc, akiből hiányoznak mindazok a princípiumok, amelyek a szolipszisztikus szituációt megalapozhatnák, elutasítja a szolipszizmust. Hiszen az lenne a furcsa – sőt fölöttébb gyanús –, ha elfogadná! Én *mint* [kritikusaim számára] *nem én, hanem ő vagy te*, honnan is tudhatnám, hogy mi a szolipszizmus? Legyenek szolipszisták azok, akik a lét egyetlen alanyai. S ha a lét egyetlen alanya, az egyetlen, aki tudattal rendelkezik és aki nek maga a világ a teste, ha úgy esne, hogy ez a teljes mértékben önmagában álló, abszolút különleges, páratlan és egyedi „lény” – legyen az László András, Horváth Róbert vagy G. J. – egyszer csak felébredne vagy eltűnne a világból, az lenne a végső „bizonyossághoz”: ha a világ vele együtt tűnne el, mert nem lenne, aki továbbra is „tétélezze”, akkor azt kell mondanunk: igaza volt. Ha ellenben a világ megmarad, akkor, úgy látszik, valaki *más* „tétélezi” a világot a háttérből, láthatatlanul. *Talán én...*



A tradíció hatalmas tengeréből kiemelni Ratnakírti, Szthiramati vagy Ksémárádzsa kicsiny pontjait (de nyugodtan említhetnénk mindazokat, akikkel kapcsolatban komolyan felmerült a szolipszizmus lehetősége, és akik tényleg eljutottak a szolipszizmusnak legalábbis a határáig), miközben velük szemben ott van az eredeti buddhizmus, a zen-buddhizmus, a taoizmus, a kereszténység és az iszlám, mindegyik a maga hatalmas, kimeríthetetlenül nagy korpuszával, amelyek így vagy úgy, de szinte minden ízükben a szolipszisztikus látásmód ellentétét és tagadását képviselik, s amelyekről *szolipszológiai vonatkozásban* a magyar tradicionalista iskola teljesen megelégedezik: valójában ez egy olyan hihetetlen mértékű aránytévesztés, amelyet nehéz értékelni. És még ha történetesen Ratnakírti és társai annak rendje és módja szerint ténylegesen is szolipszisták lettek volna, vajon mit jelenthetne ez szinte az egész tradíció ellenében? Semmit. Azt, hogy volt valaki, vagy voltak valakik, akiket a tradíción belül saját filozófiai logikájuk elvezetett olyan gondolatokhoz, amelyek ellentmondanak a tradíció alapigazságainak és gyakorlati tanításának. A tradíción belül nem a szolipszizmus volt az egyetlen ilyen heretikus jelenség – de talán egyetlen jelenség sem volt a tradíció világán belül, amely annyira ellentmondott volna a tradíció általános szellemiségének, alapértékeinek és alapigazságainak, mint a szolipszizmus.

És miért éppen ők, a *filozófusok* képviselnék azt a szemléletmódot, amely *teljesen* a megvalósítás szemléletmódja,³⁰⁵ és miért nem mondjuk Buddha vagy Csuang-ce, Rámakrisna vagy Dzsunajd, Keresztes Szent János vagy Ramana Maharsi, Rúmi vagy Dógen szemléletmódja lenne a végső megvalósításra beállított? Honi szolipszistáink úgy érzik, ezzel a szinttel nem elégedhetnek meg, hanem nekik valami egészen különleges létszemléletre van szükségük: egy sokkal inkább realizációcentrikus szemléletre, mint amilyennel Padmaszambhava, Eckhart mester vagy Ibn ‘Arabí ren-

³⁰⁵ A Laki Zoltán által mottóként idézett jógácsárin Kambala őszintén megvallotta: „Egy buddha nem úgy [a szubjektum–objektum relációban] érti [a dolgokat], mint a többi ember. [...] Mi azonban úgy beszélünk [erről] a kommentárokról és a kánoni szövegekre támaszkodva, mint ahogy a születésüktől fogva vakok [beszélnek] a formák világáról azoknak, akiknek megvan a látásra szolgáló szemük.” *A Garland of Light*, 31. (Álokamálá 54–55.)

delkezett; egy olyan különlegesen egyedi szemléletre, amely még „*annak számára sem igaz* [feltétlenül], *aki mondjuk öt perccel korábban belátta*” (Laki Zoltán 146.); egy olyan szemléletre, amely

mint a „legmagasabb igazsághoz-valóságához” tartozó [...], és kifejezetten ennek a tapasztalására irányuló szemlélet- és szemlélési mód, [s] amelynek a „művelése” elengedhetetlen, de [amelyre] csak az a törekvő támaszkodhat [...], aki veleszületett méltóságánál fogva vagy korábbi erőfeszítései eredményeként képes mindig, minden pillanatban a legmagasabb valóságban élni és szemlélni. (Laki Zoltán 126.)

Honi szolipszistáinknak érdemes lenne utánanézniük annak, hogy vajon Buddha szerint miféle létszemlélet válik leginkább hasznukra, melyik segíti elő leginkább a magasabb élet megvalósulását annak legtisztább formájában, melyik vezet a világtól való elforduláshoz, az összes vágy megsemmisítéséhez, az átmeneti megszűnéséhez, megnyugváshoz, magasabb megismeréshez, megvilágosodáshoz, kialváshoz...

És különösen abszurd – hogy ne mondjam hipokrita –, hogy éppen azok nem engednek a maximálisan realizációcentrikus szolipszizmus negyvennyolcából, s nem hajlandók egy jottányival sem lejjebb adni – vagyis mondjuk egy Rúmi vagy Keresztes Szent János jóval kevésbé realizációcentrikus szemléleti nívójára süllyedni –, akiknek döntő többsége még egyetlen lépést sem tett a megvalósítás irányában, vagy ha tett is, az alig-alig értékelhető, vagyis akiket végképp nem fenyeget az ellobbanás veszélye, és akiket már egy Kis Szent Terézhez elrebegett forró könyörgés is sokkal magasabb spirituális szintre tudna emelni, mint a metafizikai szolipszizmus sziklaszilárd tételezése.



Laki Zoltán recenziója kapcsán már szóba került egy sajátos probléma, amely csaknem általános jellegzetessége összes kritikusomnak: nem reflektálnak a könyvemben elhangzott érvekre, nem vesznek tudomást róluk, és *jó esetben* legfeljebb annyit tesznek, hogy a maguk másfajta, szolipszista érveit állítják szembe az én érveimmel – vagyis a maguk érvrendszerét úgy építették fel (legalábbis akiknél egyáltalán szóhoz jutnak az érvek), hogy az én érvrendszeremet nem hatálytalanították.

Hadd világítsam meg egy egyszerű példán.

Jómagam a „saját személy” lászlói tanát három szempontból kritizáltam, s e kritikáimat most nagyon röviden felidézem.

1. A tan ismeretlen a tradicionális metafizikában, mely egyetlen személyt sem emel ki lászlói értelemben a többi közül.
2. A saját személy egyetlensége nem a jelzett szóból („személy”), hanem a jelzőből (saját”) fakad, s ez esetben minden efféle jelzős szerkezetre igaznak kell lennie; pl. „saját macska”. Ha „saját macskája” lehet másnak is, „saját személye” is lehet másnak.
3. Érthetetlen, hogy egy másik ember (László András) honnan tud a saját személy egyetlenségének tanáról, amikor e tan értelmében saját személlyel csak én rendelkezhetek, a másik ember nem.

Elhangzott tehát *három érv* a „saját személy” lászlói tana ellen. Most idézzük fel röviden, hogy a „saját személy” kapcsán mi hangzott el kritikusaim részéről.

G. J.: Heidegger szerint a saját halál mindenki más halálától különbözik.

Laki Zoltán: A tradíciókban számos dolgot egyes szám első személyben, saját magukra vonatkoztatva fogalmaznak meg.

Horváth Róbert: A „saját” melléknév nagy szerepet kap a tradícióban.

Ami rögtön látszik, hogy az én 2. és 3. érvem semmi reflexiót nem kapott. Ami 1. érvemet illeti, kritikusaim egyedül arra koncentráltak – de nézzük meg, hogyan! Ha G. J. azt állítja, hogy a saját

halál mindenki más halálától különbözik, akkor ez a szokásos trivialitás, hiszen mindenki tisztában van azzal, hogy saját élményeim és fájdalmaim, rögeszméim és tudásom ugyancsak mást jelentenek nekem, mint mindenki más élményei és fájdalmai, rögeszméi és tudása. Ha Laki Zoltán azt állítja, hogy a tradíciókban számos dolgot első személyben fogalmaztak meg, akkor azt tudnám tanácsolni neki, hogy olvasson el néhány önéletrajzot, amelyben úgyszintén azt fogja tapasztalni, hogy a szerző számos dolgot önnönmaga vonatkozásában fogalmaz meg – mégsem tekinthetők emiatt szolipszistának az önéletrajzok írói. Végül, ha Horváth Róbert azt állítja, hogy a „saját” melléknév nagy szerepet kap a tradíciókban, akkor én azt állítom, hogy azokon kívül is, például a polgári jog területén. Tehát bár kritikusom érvei az én 1. érvelemhez kapcsolódtak, de az abban felvetett problémát nem érintették, mert a lászlói felfogásban a „saját személy” állítása kéz a kézben jár más „saját személyének” tagadásával, és erre vonatkozólag egyetlen tradicionális tanítást sem idéztek föl. És ez az, ami a lászlói szolipszizológiát elválasztja a tradicionális metafizikától. De még ha legalább valahogyan meg is próbáltak reagálni az 1. érvelemre, a másik kettőt teljesen ignorálták.

Akár oldalakon keresztül sorolhatnám mindazokat a szolipszizmusellenes gondolataimat, érveimet, amelyek semmiféle kritikát nem kaptak – tehát megőrizték érvényességüket –, ehhez azonban újra kellene olvasnom a könyvemet, amit viszont még kritikusaim kedvéért sem tennék meg. Mindössze két példára szorítkozom, méghozzá „A szolipszizmus a filozófia mérlegén” című fejezetből,³⁰⁶ amelyben még csak a „cáfolhatatlan” filozófiai szolipszizmust vizsgáltam.

1. „Aki a lét egyetlen Alanya, annak nem a filozófiai következtetés rögzös útjain tapogatózva kell erre a meggyőződésre jutnia, hanem adottságként és tapasztalati tényként kell rendelkeznie a szolipszizmussal.”³⁰⁷ A szolipszista léhelyzet tulajdonképpen *transzavatóri* hivatást és funkciót implikál, amelyre nem filozófiai következtetés útján kell(ene) eljutni, és különösen nem úgy, hogy az embert erről mások felvilágosítják. Egy szolipszistának legalábbis egy lótusz kelyhéből kellene megszületnie (Padmaszambhava), vagy minimálisan szüztől születnie (Krisztus) – nem is beszélve arról hogy egyáltalán senkitől nem is kellene megszületnie, hanem magának kellene fokozatosan létrehoznia tulajdon anyját (Kaczvinszky)³⁰⁸ –, és a szolipszizmusnak mint tényállásnak *automatikus*an kellene elvezetnie a szolipszizmushoz mint szemlélethez, és a szolipszizmusnak mint szemléletnek *automatikus*an kellene elvezetnie a szolipszizmushoz mint „életgyakorlathoz”. Különösen botrányos, hogy úgy lesz valaki szolipszista – mint a magyar tradicionalista iskolán belül egy kivétellel mindenki –, hogy *másvalaki* felvilágosítja arról, hogy *ő az*, illetve hogy „megmondják neki”, hogy ő a lét egyetlen alanya, nyomatékosítva az üzenetet azzal, hogy ha nem így gondolja, akkor tekintse magát gyengeelméjűnek.

2. „Amennyiben [...] a tapasztalati én lenne a szolipszizmus alanya, akkor ennek az énnak kellene lennie a lét mindenért felelős egyetlen Alanyának. A tapasztalati én korlátozottságából azonban képtelenség levezetni a tapasztalati létet a maga bonyolultságával és nagyságával: *productor* és *productum* szélsőségesen összemérhetetlen.”³⁰⁹ Fölösleges folytatnom:³¹⁰ ez a filozófiai szolipszizmus elleni érv nemhogy kritikát nem kapott recenzenseim részéről, de még csak nem is említették.

³⁰⁶ Buji Ferenc: *Tat tvam aszi*, 53–58.

³⁰⁷ Buji Ferenc: *Tat tvam aszi*, 47.

³⁰⁸ Szolipszizológiai szempontból Kaczvinszky igénye egyáltalán nem túlzó, hanem éppen hogy következetes. Mint ahogy a Szolipszista fogalmaz: „Valami csak olyan mértékben és értelemben létezik, ahogyan tudattartalomként létezik. Vagy az empirikus tapasztalás rendjében, vagy a fantazmák rendjében, az álmok rendjében, az elgondolás rendjében, az emlékezés rendjében.” (László András: *A szolipszizmus konzekvenciái*, 9:15–23.) Vagyis az anya csak a gyermek anya-tudat kialakulásának arányában „képződik”.

³⁰⁹ Buji Ferenc: *Tat tvam aszi*, 55.

Ám különböző érveim ignorálásánál is problematikusabbnak, sőt teljességgel elfogadhatatlannak tartom, éspedig a tradicionális univerzalitás szemszögéből, hogy kritikusaim gyakorlatilag Indiára szűkítették le a szolipszizmus tradícióban való jelenlétének textuális érveit, és azon belül is egy rendkívül szűk bölcsellettörténeti spektrumra. Igaz, hogy G. J. – terjedelmi okokból kifolyólag – nem vállalkozhatott a szolipszizmus tradícióban való jelenlétének komolyabb bizonyítására, mégis az embernek az az érzése, mintha nem tudna arról, hogy India határain kívül is van tradíció. Horváth Róbertnek sem jutott eszébe, hogy megvizsgálja a szúfizmust vagy a taoizmust, nemcsak abban az értelemben, hogy előfordul-e ezekben a tradíciókban a szolipszizmus valamilyen formája, hanem – és főként! – abban az értelemben, hogy *a szolipszizmus összefér-e az adott tradícióknak a legmagasabb metafizikai tanításaival is*. Bár a kereszténységet, sőt a római katolikus egyházat többször is említi, de, mint láthattuk, ezek, hogy úgy mondjam, nem tartoznak a legsikerültebb kérdésfelvetések közé. Laki Zoltán azonban tökéletesen ignorálja a muszlim és a taoista tradíciót, s a keresztény tradícióból idéz Hitvalló Szent Maximosztól négy sort, és ezzel a maga részéről le is tudta a kereszténységet. Nem értem, miért nem használta fel a szolipszizmus bizonyítására például Scotus Eriugena, Bellarmin Szent Róbert vagy Keresztes Szent János gondolatait... Szolipszizmus melletti érvelésének kilencvenkilenc, de lehet, hogy száz százalékában a hindu vagy buddhista tradícióra hivatkozik, és ezeknek is elsősorban kifejezetten specifikus iskoláira.³¹¹ Tették kritikusaim mindezt úgy, hogy jómagam külön fejezetet szenteltem mindhárom tradicionális metafizika szolipszizmushoz való viszonyának. Kritikusaim tehát a szolipszizmus tekintetében szolgai módon követték László Andrást – aki viszont nemcsak a szolipszizmus vonatkozásában, hanem *általában is* gyakorlatilag teljesen ignorálta a keresztény tradíciót, és azon belül is a keresztény metafizika és misztika legkülönbébb formáit;³¹² teljesen ignorálta a muszlim tradíciót és azon belül is a szúfi metafizikát és spiritualitást; és teljesen ignorálta a taoista (és persze konfuciánus) metafizikát és spiritualitást (hogy úgy mondjam, nem igyekezett megkeresni a Tao helyét a maga szolipszista rendszerén belül).

Metafizikai szolipszizmus és tradicionális metafizika. Táblázat

Végül, hogy világosan magunk előtt lássuk, mi különbözteti meg ezt a két rendszert egymástól, érdemes táblázatba foglalnunk sajátosságaikat.

METAFIZIKAI SZOLIPSZIZMUS	TRADICIONÁLIS METAFIZIKA
<i>aham</i>	<i>átman</i>
egyetlen én létezik: az enyém	számtalan én létezik
egyedül én vagyok alanyhordozó	mindenki alanyhordozó

³¹⁰ Az érv kifejtésének folytatásával, illetve esetleges kritikájának kezelésével kapcsolatban lásd még Buji Ferenc: *Tat tvam aszi*, 55–56.

³¹¹ Hogy példának okáért a jógácsára vagy a kasmíri saivismus mennyire specifikus, arra hadd hozzak két statisztikai adatot, méghozzá a két legtekintélyesebb indiai bölcsellettörténeti munka alapján. Surendranath Dasgupta az indiai filozófiát rendkívüli alapossággal bemutató, 2500 oldalas művében (*A History of Indian Philosophy*) 24 oldalt szentel a jógácsárának és 3 oldalt a kasmíri saivismusnak. Sarvapalli Radhakrishnan a maga bő 1500 oldalas művében (*Indian Philosophy*) 25 oldalt szentel a jógácsárának és úgyszintén 3 oldalt a kasmíri saivismusnak (a saivismus dél-indiai változatának, a saiva sziddhántának, mely kasmíri változatával ellentétben végképp nem vádolható szolipszizmussal, háromszor ennyit). S ha már itt tartunk, a kritikusaim által ignorált saiva sziddhánta jelentőségét mi sem mutatja jobban, mint hogy India első bölcséleti-metafizikai-spirituális folyóirata – melynek Ananda K. Coomaraswamy is szerzője volt – ezen iskolán belül született (*Siddhanta Deepika*, 1897–1914).

³¹² Vagy ami még rosszabb, egyenesen szembefordult ezekkel.

csak az van, amit tapasztalok	éppen az nincs, amit tapasztalok, és az van, amit nem tapasztalok (a metafizikum)
a világ mágikus hatalmam révén jön létre	a világ a tudatlanságból fakadó tehetetlen káprázatom műve
mindent én viszek véghez	nemcselekvés
én-intenzifikáció	én-redukció és -mortifikáció
mivel halálommal megszűnik a világ, nincs hagyomány	halálommal nem szűnik meg a világ, ezért lehet hagyomány
felébredésem az egész lét felébredése	felébredésemet követően másokat is hozzá kell segítenem a felébredéshez (mester–tanítvány-viszony)
empirizmus, szenzualizmus	a tapasztalástól független metafizikai igazságok
Isten (az <i>átman</i>) aktuálisan nem létezik (ateizmus)	Isten (az <i>átman</i>) aktuálisan is létezik (teizmus)
a másik ember egy homunkulusz	a másik ember ugyanazon antropológiai struktúrával rendelkezik, mint én
a felébredő öntudati kontinuitását az „ön-/én-” (<i>aham</i>) adja	a felébredő öntudati kontinuitását a tudat (<i>cit</i>) adja
akcionalizmus	kontempláció
hatalom	csönd
virilitás	nemekfelettség

EPILÓGUS

Bárcsak hideg volnál, vagy forró! Így mivel langyos vagy,
és sem forró, sem pedig hideg: kiköplek a számból.

Szent János jelenéseinek könyve 3:15–16

Túl a szolipszizmuson – de nem Isten Báránya felé³¹³

Bár mind a könyv, mind pedig e válasz során úgy mutattam be a szolipszizmust, mint ami végső konklúziója az újkori filozófiai idealizmusnak, mindazonáltal a szolipszizmus, még ha nagyon is közel van hozzá, nem a logikus végpontot, nem a végső konklúziót képviseli. A nyugati szubjektív idealizmus belső logikája szerint a szolipszizmus nem a legutolsó lépcsőfok, mert még őriz magában olyan „transzcendens” elemeket, amelyek nem vezethetők le abból az empiriko-fenomenológiai logikából, amely elvezetett a szolipszizmusig. Ezzel kapcsolatban magyar nyelvterületen a bencés filozófusnak, Várkonyi Hildebrandnak voltak úttörő kutatásai, éspedig éppen Schubert-Soldern filozófiájából kiindulva. Várkonyi szerint alapvető fontosságú, hogy az idealista ismeretelméletbe semmilyen transzcendens elem ne vegyüljön, ugyanis minden ilyen transzcendens, vagyis a megismerésből nem levezethető elem egyfajta szennyeződés a szemléleten belül, amely kikezdi annak következetességét. Márpedig – mint Várkonyi Hildebrand megfogalmazza – a filozófiában minden a legszigorúbb következetességen múlik.

Várkonyi – és az általa vizsgált idealista ismeretelmélet – kiindulópontja Schubert-Soldern kijelentése:

Nincs egyetlen létező sem, mi ne volna tudati lét, s nincs tudatmozzanat, amely ne volna létező.³¹⁴

A „transzcendencia” akkor jelenik meg, ha kilépünk ebből a körből, és beemelünk a szemléletbe egy olyan elemet, amely nem vezethető le a fenti alapelvből. A transzcendencia tehát Várkonyi szerint „oly lét- vagy érvény-mozzanat, mely a tudati létet akármi módon meghaladja”, vagyis ami „nem tudati mozzanat és csakis tudati mozzanat”.³¹⁵ Mármint

az egyedül következetes s így tökéletes konszciencializmus [kizárólagosan] a jelen pillanat tartalmát tekinti egyedül tudati adottságnak.³¹⁶

A szolipszizmus azonban két értelemben is ellentmond ennek az elvnek, vagyis két transzcendens mozzanatot is illegitim módon belecsempész a maga doktrínájába. A szolipszizmus egyik transzcendens eleme úgy keletkezik, hogy a tudati adottságok nem korlátozódnak a „jelen pillanat tapasztalati tartalmára”, hanem *reprodukált* tudati adottságok is megjelennek. Ha ezeket a

reprodukált tudattartalmakat egy egységes Én mikrokozmoszába összefoglalva, szerveződve tekintjük, akkor nyerjük a szolipszizmus álláspontját, mely kettőt foglal magában: először azt a tételt, hogy az egyes pillanat-adottságokon túl létezik valami érvényes egység, az Én egysége, melyről még csak annyit tudunk, hogy nem egyéb reprodukciós egységnél (tehát nem fizikai, vagy logikai egység), de már jelent valami transzcendenciát a

³¹³ Vö. László András: *Solum Ipsum*, 21. aforizma.

³¹⁴ Várkonyi Hildebrand: A tudati azonosság filozófiája, 30.

³¹⁵ Várkonyi Hildebrand: A tudati azonosság filozófiája, 30.

³¹⁶ Várkonyi Hildebrand: A tudati azonosság filozófiája, 31.

pillanatadottságokkal szemben; másodszor jelenti a szolipszizmus azt is, hogy ily Én csak egyetlen egy van adva s minden egyéb „én” amaz igazi, egyedüli Én-tudatnak tartalma.³¹⁷

Magának az énnak az eszméje tehát transzcendens elem a szolipszizmusban, mert nem következik a szolipszizmushoz vezető ismeretelméleti idealizmusból, hanem csak mintegy *a priori* adottságként van hozzáillesztve.

De az Én-en – az egyetlen Én-en – kívül van még valami, amin megtörik a szolipszizmus következetessége: *a logikai érvény*. Ha ugyanis ezt egyfajta kanti *a priori* kondícióként elfogadjuk, akkor immár

nemcsak a pusztá tudat-élmény lesz mint ősadat a filozófus kiindulópontja, hanem vele együtt a logikai érvény kényszere is, mely segíti őt az egyes tudatadottságok logikai összetűzésében, kiegészítésében, magyarázatában, s így lehetőséget nyújt egy esetleg teljesen más (realisztikus!) világkép fölépítésére is. Ez esetben tehát a tudatadottságon kívül elfogadtunk ismeretadottságot is, ami hatalmas „transzcendenciát” jelent.³¹⁸

A szolipszizmus mint *par excellence* „élményfilozófia” (Várkonyi)³¹⁹ tehát következetlen, „mert egymással ellentétes elveknek keveredéséből” áll elő. Az

ellentétes elvek: a bennmaradás (immanencia) és a transzcendencia elve. Mind a szolipszizmus, mind pedig az érvényt is elfogadó tudatadottsági ismeretelmélet bátran és naívvul fölvesznek nagy adag transzcendens elemet is, s így önmagukkal ellentétbe kerülnek, mert a tudatadottság ismeretelméletének lényegéhez tartozik az, hogy egyetlen alapelvből magyarázza meg az egész világképet, s ez az alapelv az immanens tudat. Mikor tehát ezzel a lényeggel ellentétes alapelv is beleszővődik a rendszer szövedékébe, akkor vagy az a benyomásunk van, hogy itt hamis kártyajáték folyik furfangosan belekevert kártyákkal, vagy pedig fölséges naivságnak vagyunk bámuló tanúi: annak az egészséges naivságnak, mely öntudatlanul azonnal megtagadja föltett alapelveit, mihelyst szükségesnek látszik.

Minő transzcendens alapelv jut kifejezésre pl. a szolipszizmusban? A szolipszizmus szerint a tudat pillanatnyi adatain kívül (*trans*) adva vannak a következők: számos lélektani törvényszerűség, melyek az egyes tudati élményeket jelenségekké, folyamatokká – ezeket pedig egy gazdag én-tartalommá fűzik össze; ezek közül legkiemelkedőbbek a reprodukció törvényei.

Nem kell külön kiemelni, hogy a lelki jelenségeknek egy Én-tartalommá való összefűződésével egyszerűsmind a tudattalan lelki működések is bennfoglaltan adva vannak; a szolipszizmusnak ezt is el kell fogadnia.

Másodszor: a szolipszizmus elkerülhetetlenül magával hozza saját ellenmértékét: a második személy fölvételét („*Du*”-*problem*). Ez a második transzcendens elem, melyen a szolipszizmus hajója teljesen megtörik. „Mert mi az én – te nélkül? Körülbelül ugyanaz, mint az itt – ott nélkül; az egyes ember ugyanis más hasonló alanyokkal való kölcsönös érintkezés révén alakult csak ki szellemileg.” (Otto Liebmann)³²⁰

Várkonyi végül is arra a következtetésre jut, hogy „a tudati adottság álláspontján tehát csak az a fölfogás mutatkozik önmagában *következetesnek*, mely a többi Én-t is, meg az alanyi, egyetlen (maradandó) Én-t is elveti, s egyedül a *tudati adatás* tartalmát tartja bizonyosnak”.³²¹

³¹⁷ Várkonyi Hildebrand: A tudati azonosság filozófiája, 31.

³¹⁸ Várkonyi Hildebrand: A tudati azonosság filozófiája, 32–33.

³¹⁹ Az „élményfilozófia” csak másik megfogalmazása a szenualizmusnak, mely a szolipszizmus lényegét alkotja, s amelyre több alkalommal is volt szerencsém utalni.

³²⁰ Várkonyi Hildebrand: A tudati azonosság filozófiája, 32–33. Az én és a te kölcsönviszonyával és egymástól való elválaszthatatlanságával, külön-külön való értelmezhetetlenségével kapcsolatban lásd *A nyílegyenes ösvény*, 116–117., ahol Ramana Maharsi hosszasan idézi a Ribhu gítá tamil verziójának egyik történetét, amelyet, fordítója lévén, „*sajnos*” ismerek („*sajnos* [a *Ribhugítát*] *nem ismeri*” – Horváth Róbert 113a). Továbbá: „Ha a Te illúzió, akkor az Én is az; Én nincsen nem-Én nélkül.” (Tornai Szabolcs) Tornai Szabolcs és Virág László szolipszizmussal kapcsolatos nyilvános vitájának hanganyaga publikusan elérhetetlen.

³²¹ Várkonyi Hildebrand: A tudati azonosság filozófiája, 35.

Ha azonban elvetjük a szemlélet belső logikájából nem következő, hanem abba kívülről bekerülő (transzcendens) „én”-t, akkor még mindig két lehetőség áll előttünk. Választhatunk ugyanis

- a) a pillanatnyi adatás és az emlékezeti adatás között,
- b) az adatás tartalmában a tisztán pszichológiai és logikai (értvény-)mozzanatok között.

Ismét az a kérdés, vajon a konszciencialista világképnek ezen következetesnek látszó alakjai közül melyik valóban következetes? Melyik az, mely legkevesebb idegen föltevésre és lehetően semmi transzcendens elemre nem szorul? [...] Első pillanatra világos, hogy következetesebb az a fölfogás, mely az éntelen tudattartalomtól csak a pillanatnyi és csak a pszichológiai mozzanatokot tartja bizonyosaknak, érvényeseknek, a világkép kialakításában elfogadhatóknak. E fölfogás szerint tehát csak az bizonyos, amit „én” a jelen pillanatban tapasztalok s csak annyi bizonyos belőle, amennyit tapasztalok, s csak azért bizonyos, mert tapasztalom. A logikai érvény, melynek erejében következtetéseket lehetne vonni valamely tárgyian-reális „külső világra”, ezen az állásponton éppúgy transzcendens, tudáson kívül eső és így értéktelen valami, mint a múlt pillanatnyi tapasztalások összege, melyeknek csak a jelen pillanat élményébe összezsugorított emlékképei bírnak bizonyossággal: a múlt dolgok szintén transzcendensek, bizonytalanok. Az a világkép, mely ilyformán kialakul a konszciencialista bölcselemélete szerint, teljes nihilizmusra vezet minden tekintetben: nincs más adva – és egyáltalán nincs más egyéb –, mint egy pillanatnak tudatkaleidoszkópja.³²²

Itt tehát már túljutottunk a szolipszizmuson, mert az idealizmus következetesség-próbáján elbukott a szolipszizmus lényegi eleme, az „én”. Viszont elérkeztünk a teljes filozófiai kollapszus állapotába – voltaképpen abba a fekete lyukba, amely felé a modern filozófia szubjektív idealista áramlata vezetett, s amelyről könyvemben is írtam. Innen nem vezet út tovább, csak visszafelé (ezért zsákutca az abszolút idealizmus), és a szolipszizmusból, illetve a szupraszolipszizmusból való kihátrálás csak valamiféle „transzcendens minimum” felvételével valósítható meg. Ezen a transzcendens minimumon azonban nemcsak a végkövetkeztetés bukik meg, hanem az egész szubjektív idealista filozófia empirikus-fenomenológiai premisszája is. És ez az, amit könyvem filozófiai részében levezettem.

A klasszikus filozófiai szolipszizmus tehát még azzal sem büszkélkedhet, hogy a végsőig következetes lenne, vagyis hogy végső kunklúziója lenne egy olyan gondolatmenetnek, amely az újkori idealizmus mentén bontakozott ki. A szolipszizmus maga is csupán közbülső foka egy létrának – de nem egy fának támasztott, hanem egy gödörbe leeresztett létrának. Ha azonban ezt a szolipszizmust még megterheljük nem egy „transzcendens minimummal” (kvalifikált szolipszizmus, „*vissziszolipszizmus*”), hanem egyenesen egy „*transzcendens maximummal*” (*átman*/Brahman), akkor már bottal üthetjük a szolipszizmus nyomát, vagyis az történik, amit Várkonyi Hildebrand eképpen fejezett ki:

Vannak oly megoldások nagy számmal, melyekből a belső következetesség, a végső következmények átlátása hiányzik: ezek a rendszerek természetesen nem nyomhatnak semmit sem a latban ott, ahol a kérdésnek komoly és végérvényes megoldásáról van szó; ezek sokszor a tudományos *hypokrizis*nek vagy céhszellemnek köszönik eredetüket. Az ilyeneknél egy-egy filozófiai rendszer csak párna, melyen kényelmesen kialhatják magukat.

A magyar tradicionalista iskolának a „metafizikai szolipszizmus” *párnáján* való szendergéséből magához térve választania kell: vagy komolyan gondolja a szolipszizmust, és akkor nem gondolhatja komolyan a tradicionális metafizikát; vagy komolyan gondolja a tradicionális metafizikát, és akkor nem gondolhatja komolyan a szolipszizmust. *Tertium non datur.*

³²² Várkonyi Hildebrand: A tudati azonosság filozófiája, 35–36.

Függelék

NÉMETH LÁSZLÓ LEVENTE

Bevezetés

Németh László Levente recenzióját azt követően ismertem meg, hogy befejeztem az addigi recenziókra adott válaszómat, s így bár nem szeretném válaszolatlanul hagyni, de az elkészült írásomba való integrálását nem vállalom.³²³ Magam is érdeklődéssel vártam, hogy a korábbi kritikákhoz képest mit tud Németh László Levente hozzátenni. Annál is inkább, mert egy olyan tradíció mentén akarja igazolni a szolipszizmus jelenlétét, amely a lehető legtávolabb áll attól: a páli kánon, s azon belül is a Szutta pitaka buddhizmusa alapján. Ennek ellenére ismeretlen kritikusom mellett Németh László Levente az, aki a legkövetkezetesebb szolipsziztának mutatkozott, vagyis aki tulajdonképpen tisztában van azzal, mi tekinthető szolipszizmusnak és mi nem. Bár eddigi kritikusaimmal – különösen Laki Zoltánnal – ellentétben lelkiismeretesen idézi könyvemből azt, aminek kritikáját meg kívánja fogalmazni (sőt mondhatni túl sokat idéz, legalábbis válaszaihoz képest), sokszor azonban minden erőfeszitésem ellenére sem sikerült megtalálnom, hogy a tőlem idézett tézis és a kritikusom által megfogalmazott antitézis között milyen logikai kapcsolat van – ami természetesen bőségesen fakadhat az én felfogóképességem hiányosságaiból is.

„Prolegomena”

Németh László Levente rögtön az első mondatában arról ír, hogy amint befejezte a *Tat tvam aszi* olvasását és letette a könyvet,

a „hökkenet” és „borzanat” érzése lett úrrá rajtam. (43.)

Még jó, hogy kritikusomon csak a *hökkenet* és a *borzanat* érzése lett úrrá, mert ha még a *dermenet* is erőt vett volna rajta, akkor már megírni sem lett volna képes recenzióját. Vajon Németh László Levente ezzel az őszinte hoppyánus vallomásával arra kívánja felhívni olvasója figyelmét, hogy ne is reménykedjen abban, hogy recenziója megmarad a józan tárgyilagosság keretei között?

Alighanem ezek az érzések felelősek azért is, hogy szolipszizmuskritikámat összeveti Kantnak a hagyományos istenérvekről szóló kritikájával, mondván, hogy „*e könyv írója is egy hasonlóan nagy horderejű »kérdésben« kíván igazságot tenni*” (43.). Úgy gondolom, kritikusom eltúlozza a szolipszizmus, s így könyvem jelentőségét. A szolipszizmust igazán komolyan, minden konzekvenciájával egyetemben voltaképpen senki nem vallotta, és e nézet jelenleg is csupán a magyarországi lászlóiánusokra korlátozódik. A szolipszizmus kérdése tehát erősen *regionális* kérdés. Ezzel szemben az istenérvek Arisztoteléstől kezdve Aquinói Szent Tamáson keresztül Richard Swinburne-ig elmenően integráns részét képezték az egész európai filozófiának. Kant természetesen nem Isten létét kívánta cáfolni, mint ahogy kritikusom véli, hanem az istenérvek *érvényességét*, éspedig pontosan egy olyan kiindulópontból, amelyből a transzcendenciára sem pró, sem kontra nem lehet következtetni, vagyis éppen ezért sem bizonyítani, sem cáfolni nem lehet Isten létét.

³²³ Köszönettel tartozom a szerzőnek, hogy recenzióját már publikációja előtt rendelkezésemre bocsátotta. Úgyszintén köszönettel tartozom a szöveg kiadójának, Virág Lászlónak, hogy a betördelt, de még publikálatlan változatot megosztotta velem.

Ennél sokkal fontosabb az, hogy kritikusom párhuzamba igyekszik állítani Isten létének vélt kanti kritikáját az én szolipszizmuskritikámmal. Ez a megfeleltetés azonban épp fordítottja a tényleges analógiának. Míg ugyanis Kant a hagyományos istenérvek bizonyító erejét, illetve – kritikussom téves interpretációjában – Isten létét igyekezett cáfolni, addig jómagam éppen az Isten létét burkoltan vagy nyíltan tagadó szolipszizmus megalapozottságát igyekeztem cáfolni, *és pedig kiemelten az istenkérdés vonatkozásában*. Tehát e tekintetben éppen hogy nem párhuzam, hanem ellentét áll fenn Kant törekvése és az én törekvésem között, és ami Kant törekvéseivel párhuzamba állítható, az a szolipszizmus teizmus-kritikája.³²⁴

Németh László Levente számára „többszöri olvasatra sem derül ki, hogy mi az, ami igazából nem tetszik a szerzőnek” (vagyis nekem) – majd négy pontban foglalja össze a lehetséges alternatívákat:

- az, hogy a szolipszizmus *in se* elvetendő, hamis téveszme;
- vagy hogy László András nem felel meg azoknak a kritériumoknak, amelyek a nyugati filozófiában ezt a szolipszizmust szolipszizmussá teszik;
- vagy hogy a László András által megfogalmazott szolipszizmus nem jelenik meg a tradíciókban;
- vagy az, hogy a László András által „kreált” mágikus szolipszizmus merő fantazma. (44.)

Nos, kritikusom korántsem annyira értetlen, mint amilyennek magát feltünteti: e négy pontba szedve kiválóan összefoglalta könyvem mondanivalójának főbb aspektusait, olyannyira, hogy jómagam is legfeljebb csak kiegészíteni tudnám egy ötödikkel: *a szolipszizmus a nyugati filozófia számkutcsa fejlődésének szembetűnő jele*.

„Filozófia, tradíció versus László András”

Kritikusomnak a tradicionalista iskola szolipszizmusával kapcsolatos megfontolásai között lényegesen újat nem találunk, legfeljebb csak egyet:

Azt mondja [Buji Ferenc], hogy Evola eltávolodott, sőt háttal fordította szolipszizmusnak. Ez tényszerűen nem igaz, mert a *Teoria dell'individuo assoluto* (1927) és a *Fenomenologia dell'individuo assoluto* (1930) című könyveit életében többször is elővette, sőt némileg átdolgozva élete vége felé újra kiadta ezeket. (50–51.)

Nem mintha különösebb jelentősége lenne egy új kiadás pusztá létének sem önmagában véve, sem mindazoknak az érveknek a fényében, amelyeket megfogalmaztam (egy átdolgozott kiadás értékelése pedig az átdolgozás módjának függvénye),³²⁵ de azért nézzük meg, hogy e kérdéssel kapcsolatban mi is a való helyzet. Először is az az állítás, hogy a szóban forgó könyveket „*életében többször is elővette*” volna Evola, aligha felel meg a valóságnak, mert Evola éppen ellentétesen állt hozzá saját korai műveihez: „Nagyon hosszú idő elteltével – huszonöt év múlva – úgy adódott, hogy újra elolvastam e műveimet. Szinte úgy olvastam őket, mint egy idegen ember műveit.”³²⁶ Továbbá a két mű közül csupán a *Teoria dell'individuo assoluto* volt az, amelyet Evola a negyvenes évek végén hosszú lábadozása alatt a bolognai katonai kórházban átdolgozott, méghozzá nagyon alaposan, és

³²⁴ Recenziója végén kritikusom is megerősíti kantianus álláspontját az istenbizonyítékok kérdésében, hiszen azt állítja, hogy „Isten léte [...] sem nem bizonyítható, sem nem cáfolható” (78. Kiemelés általam). Természetesen ez nem állja meg a helyét: Isten léte igenis bizonyítható, és a tradíció világában számtalan érv hangzott el Isten léte mellett. Ha kritikusom e tekintetben az ellentétes kantianus álláspontra helyezkedett, akkor érdemes elgondolkoznia a tradícióhoz való viszonyán.

³²⁵ Az átdolgozás és az új kiadás pusztá tényére való hivatkozás mindenféle további specifikáció nélkül jól illeszkedik ahhoz az argumentációs minimalizmushoz, amellyel kritikusaim az Evola-kérdést kezelték.

³²⁶ Julius Evola: *A cinóberősvény*, 71.

jelentős mértékben le is rövidítette a könyvet.³²⁷ *Eredeti* műve, vagyis az első kiadás retrospektív értékelését *A cinóberösvény*ben végezte el – láthattuk, hogy különösen az inkriminált témák (szolipszizmus) vonatkozásában milyen módon. Érdekes azonban megnézni, hogyan ír élete alkonyán általában véve e korai filozófiai műveiről: „A profán kultúra területén ezek a munkák talán érdekesek arra, hogy ne felejtsek el teljesen őket.”³²⁸ Ezek nem annak az embernek a szavai, aki úgy gondolja, hogy olyat alkotott, amely változatlanul megőrzi értékét.

Kritikusom különös módon veszi védelmébe László András kijelentéseit azzal kapcsolatban, hogy a szolipszizmus el nem fogadása a gyengeelméjűség kategóriájába tartozik, nevezetesen hogy az efféle kijelentések csupán „sporadikusan” fordulnak elő életművében, és igyekszik megnyugtítani bennünket, hogy az efféle kijelentések „nem a lászlói tanítás kvintesszenciáját” adják (52.). De talán örülnünk kellene annak, hogy ez nem tartozik hozzá a lászlói tanítás kvintesszenciájához? Éppen elég baj az, ha sporadikusan megjelenik e gondolat, mert azt jelzi, hogy László Andrásnak ez egy ismétlődően megjelenő tétele. Az *eddigieken túl* (lásd pl. feljebb a 111. oldalon) hadd idézzem ezzel kapcsolatban újra csak a Szolipszistát:

Aki [...] a jóga, buddhizmus, hinduizmus vagy egyebek mellett foglal állást, és a szolipszizmust nem tételezi, az szerintem egy az egyben gyengeelméjű. Az *gyengeelméjű*.³²⁹

Túl azon, hogy az efféle kijelentések mögött felsejlik valamiféle *irracionalitás*, nemcsak morális probléma gyengeelméjűnek nevezni azt, aki nem hajlandó egy nézetet magáévá tenni, „belátni” (*pláne nem egy ilyen specifikus filozófiai nézetet*), hanem intellektuális probléma is, hiszen a szolipszista egy olyan szemléletet kíván meg másoktól, amellyel ők a szolipszizmus szempontjából *per definitionem* nem is rendelkezhetnének (vö. „én és csak én vagyok a lét egyetlen alanya”).

Németh László Levente egy hosszas idézettel kívánja demonstrálni, hogy „László András egyértelműen elhatárolódik a nyugati filozófia fragmentáris szolipszizmusától, és definiálja is a saját szolipszizmusát” (45.). Az ezután leírt hosszú idézet azonban csaknem tökéletes megfelelésben van a filozófiai szolipszizmussal.³³⁰ E helyütt László András – úgyszintén összhangban a filozófiai szolipszizmussal – még a tradicionális értelemben felfogott *abszolútum* (immanens abszolútum és transzcendens abszolútum) létét sem ismeri el: „Sohasem szabad abba a hibába beleesnünk, hogy az alanyt [...] az abszolút «én» [= *átman*] vagy világszellem [= *brahman*] [értelmében] gondoljuk el. [...] Ezek mind elvetendők és radikálisan elűzendők.”³³¹ (46.) Mindezt csupán azért érdemes megjegyezni, mert alaposabb filozófiatörténeti ismeretek hiányában könnyen gondolható úgy, hogy a lászlóiánus szolipszizmus *teljesen más*, mint a filozófiai szolipszizmus. Nem, és ezt maga László András is hangsúlyozta.³³² A *következetlen* lászlóiánus szolipszizmus annyiival több (tradicionális ol-

³²⁷ Julius Evola több korai munkáját is nagyon alaposan átdolgozta a későbbiek folyamán. Speciálisan a *Teoria dell'Individuo Assoluto* lerövidítésével és átdolgozásával kapcsolatban lásd Roberto Melchionda: „»Teoria« prima e seconda”. Julius Evola: *Teoria dell'Individuo Assoluto*, 195–204.

³²⁸ Julius Evola: *A cinóberösvény*, 71.

³²⁹ László András: *A szolipszizmus érvényessége*, 30:06 – 30:29.

³³⁰ Csak két jellegzetes mondata az idézetnek: „Bármilyen oldalról közelítjük meg a létezők mibenlétét, a létezők létét, a tudati léttel találjuk magunkat szemközt. Semmiféle más lét nem gondolható el, semmiféle más létező nem gondolható el, semmiféle létezési forma, entitásbeli, megnyilvánulásbeli mód nem vethető fel anélkül, hogy ezt a tudathoz tartozóhoz ne gondoljuk, ha valóban gondoljuk a létezők létét.” (46. László András)

³³¹ Lásd ezzel kapcsolatban László András: *Tradíció és metafizika*, 39–41., ahol a szerző a hegei „rossz végtelenség-gel” azonosítja a tradicionális Abszolútum-eszmét.

³³² Ahogy László András fogalmazott: „A filozófiailag kifejtett szolipszizmus [...] a filozófiafeletti szolipszizmus „prolegomena”-ja és „propedeutica”-ja. [...] A magunk részéről elsődleges kritériumnak tekinthetjük a teljes filozófiai szolipszizmus maradéktalan igenlését a filozófia síkján.” (László András: *Critéria tradiționalității*, 8.)

dalról), illetve kevesebb (filozófiai oldalról), mint a filozófiai szolipszizmus, hogy feltételezi bizonyos „tradicionális transzcendentálék” (Brahman, *átman*, Tao, Abszolútum, *pitrijána* és *dévajána* stb.) meglétét, míg a *következetes* lászlói szolipszizmus annyival több, mint a filozófiai szolipszizmus, amennyiben úgy véli, hogy a korlátozott szolipszista én egy korlátlan szolipszista alannya, abszolút individuummá válhat („mágikus szolipszizmus”). A filozófiai szolipszisták azonban ezt mint lehetőséget elutasították, egészen pontosan mint képtelenséget fel sem vetették.

A következőkben azt kifogásolja kritikusom, hogy

miután Buji Ferenc az európai filozófiával, közel 1500 évvel 30 oldalon végzett, az egyetemes tradícióval folytatja, amivel mintegy egy füst alatt szintén végez 47 oldalba tömörítve. (47.)

Hát igen, vannak elvetemült szerzők, akik néha még efféle aránytalanságoktól sem rettennek vissza. Például Ananda K. Coomaraswamy a másfél évezredet átölelő muszlim bölcselet idő- és öröklétképének „vizsgálatát” 18 oldalba zanzásítja;³³³ úgyszintén ő négyezer év hinduizmusát átfogónak szánt könyvében 50 oldalon kívánja elintézni.³³⁴ Hogy ne is beszéljünk Julius Evoláról, aki szexualmetafizikai művében kétezer év hindu és buddhista tantrizmusával 21 oldalba tömörítve egy füst alatt végez,³³⁵ vagy Luc Benoist-ról, aki kétezer-ötszáz év kínai taoizmusát nem egészen 4 oldalon keresztül „mutatja be”.³³⁶ A *hökkenetből és borzanatból* fakadó nem éppen objektivisztikus hozzáállás néha szokatlan észrevételek megtételére veszi rá azt, akin eluralkodnak ezek az érzések – jelen esetben azt, aki egyébként *két sorral feljebb* még azt fogalmazta meg, hogy „a mennyiségnek sem valoritása sem validitása nincs” (47.). Ha történetesen egy pozitív értelemben vett szolipszológiai művet írtam volna, akkor kritikusomnak eszébe nem jutott volna ilyen dolgokat kifogásolni.

Németh László Levente egy érdekes gondolat kísérlete a szolipszizmus levezetése a páli kánon buddhizmusából, egyfelől *a létsíkok és a tudatsíkok megfelelőségéből*, másfelől *a függő keletkezésből* kiindulva.

Nos, ezt [a szolipszizmus és a tradíció összeférhetetlenségét] megcáfolandó, taláломra vegyünk egyet, mondjuk a korai buddhizmus, a későbbiekben hinajánának nevezett, páli kánonban megjelenő tanítását. E tanítás szerint a lét egészét lefedő létsíkokat (*bhūmi*) alkotó létezők a tudatban jelennek meg, mint tudatállapotok, tudattartalmak (*dhamma*), hierarchikusan elrendezett tudatsíkokat (*cittāni*) népesítve be. A világ tehát a tudatban van, praktikusán és tapasztalatilag az én tudatomban, és ez maga után vonja az egyedülvalóság konzekvenciáját. Mivel minden, ami rajtam kívülként elgondolt, az valójában bennem van – legyen az érzet, érzelem, észlelet, képzet, gondolat, emlék etc. –, és így az én elidegeníthetetlen részem. Az episztemológiai szolipszizmus tehát máris teljesül. (47–48.)

Továbbá:

A buddhizmus egyik legkiemeltebb tanítása a függő keletkezés, amely az én – és ezzel parallel, mint tudattartalom – a világ születését írja le. Az én, pontosabban a pseudo-, *samsārai* „én” és ezzel együtt a *samsāra* születésének oka az *avijjā*, a metafizikai vakság, egyfajta felejtés. Annak elfelejtése, hogy ki is vagyok valójában, aminek az eredménye az „én” hiánya (Evola) nyomán támadt vákuumban megjelenő jelenség-„én” és jelenségvilág. Ily módon – egy negatív teremtés értelmében, összhangban a buddhizmus *via negativa* tanításával, amely a *dukkha* és negatívumok oldaláról oldja meg a kérdést, vagyis a létbevetett oldaláról (*anattā*) – én vagyok e világ forrása és a bukottság értelmében a teremtője, oka és feltétele. Vagyis az ontológiai szolipszizmus is teljesül. (48.)

³³³ Ananda K. Coomaraswamy: *Idő és örökkévalóság*, 91–108. (az „Iszlám” című fejezet).

³³⁴ Ananda K. Coomaraswamy: *Hinduizmus és buddhizmus*, 5–51. (a „Hinduizmus” című fejezet).

³³⁵ Julius Evola: *A szexus metafizikája*, 324–344.

³³⁶ Luc Benoist: *Az ezoterizmus*, 71–74. („A kínai taoizmus” című fejezet).

Tartok attól, hogy itt valami komoly félreértés csúszott kritikussom interpretációjába, mert még a – szerinte – szolipszista Julius Evola sem vetette fel nemhogy a páli kánon, de még a mahájána szolipszizmusát sem, és még a mahájánával kapcsolatban is csupán az idealizmussal való analógia lehetőségét tárgyalta³³⁷ – márpedig jól tudjuk, hogy a szubjektív idealizmus még nem szolipszizmus, mert az utóbbi az előbbinek a „permaximuma”: logikus, de egyúttal abszurd végkövetkeztetése. A páli kánon buddhizmusának és a szolipszizmusnak az „összeházasítása” még többi kritikussomnak sem jutott eszébe, hanem csupán a legradikálisabban idealisztikusnak gondolt mahájána iskolák legradikálisabb képviselőinek szolipszizmusát igyekeztek bizonyítani. De hogy nagyon röviden és egyszerűen válaszoljak kritikussomnak: mivel a páli kánon alapján Buddha szerint a mennyei világok tapasztalásu(n)któl függetlenül léteznek – magyarul a mennyei világok, attól függetlenül, hogy én tapasztalom-e vagy sem, léteznek –,³³⁸ az episztemológiai és ontológiai szolipszizmus egyaránt kizárható, és így a páli kánon buddhizmusának és a metafizikai szolipszizmusnak a kérdése is lezárható. És ennek fényében mi sem természetesebb annál, hogy a világok és a meditációs szintek közötti összefüggés Németh László Levente által adott *értelmezésének*, miszerint „a világ [...] a tudatban van”, ráadásul „*praktikusan és tapasztalatilag az én tudatomban*”, a páli kánon buddhizmusában nyoma sincsen. Hogy ez a fajta értelmezés mennyire ellentétes – és pedig mind doktrinálisan, mind praxeológiailag homlokegyenest ellentétes – a páli kánon buddhizmusának önértelmezésével, azt mi sem mutatja világosabban, mint kritikussom interpretációs gondolatmenetének végső konklúziója: „*Minden, ami rajtam kívülként elgondolt, valójában bennem van – legyen az érzet, érzelem, észlelet, képzet, gondolat, emlék etc. és így az én elidegeníthetetlen részem.*” (Kiemelés általam.) Ezzel szemben az egész páli kánonnak talán legnagyobb hangsúllyal képviselt tanítását a Tathágata úgy fogalmazta meg, hogy

az én tanítványaim a valóságnak megfelelően, tökéletes bölcsességgel így tekintenek minden testre, minden érzetre, minden tudatra, minden adottságra, minden megismerésre, múltbelire, jövőbelire, jelenlegire, belsőre vagy külsőre, nagyra vagy kicsire, hitványra vagy nemesre, távolira vagy közelire, egyszóval bármely testre: „*Ez nem az enyém, ez nem én vagyok, ez nem az én énem.*” Így követik tanításaimat tanítványaim, akik megszívlelik intelmeimet, eltávoztatják kételyeiket, megszabadulnak bizonytalanságuktól, önmagukban van bizodalmuk, nem várnak mástól segédelmet, kitartanak mesterük tanítása mellett.³³⁹

Elég messzire kerültünk attól a *büszke* Németh László Levente-i gondolattól, hogy „*én vagyok a lét alanya, ez a világ az enyém*” (54.) – ami szolipszista kritikussom esetében nemcsak tény, hanem egyúttal cél is. S ez egyúttal *iskolapéldája* annak, hogy a szolipszisztikus kereten belül értelmezett tradicionális doktrínák hogyan állítatnak a fejük tetejére.

A függő keletkezés vagy kondicionált genezis egy tizenkét láncszemből álló sorozat, mely meglehetősen sokféleképpen értelmezhető és értelmezett tanítása Buddhának. Az azonban egészen bizonyos, hogy nem egy létleírás, egy „metafizika” (ez a szempont egyébként is teljesen idegen volt Buddhától), hanem egy olyan logikai struktúrát kínál a *bhikkhunak*, amelynek segítségével *aktuális állapotának kialakulását megértve* nagyobb eséllyel törekedhet végső célja felé. Vagyis nem a világról mint olyanról szól (mint kritikussom véli), hanem az ember létáteléséről, egészen pontosan *szanszára*-, vagyis keletkezés-átélésétől, amely teljesen független mások keletkezés-átélésétől, mint ahogy mások keletkezés-átélése is független az én keletkezés-átélésemtől. Bárhogyan is értelmezzük a függő keletkezés tanát, első láncszeme a tudatlanság, a metafizikai ignorancia (*aviddzsá*), utolsó

³³⁷ Julius Evola: *A félbrebredés doktrínája*, 301–302.

³³⁸ A kérdés alapos tárgyalásával kapcsolatban lásd általában Georg Grimm: *A számszára*, különösen pedig 26–32. (a „Mennyei birodalmak” fejezet).

³³⁹ *Buddha beszédei*, 109. (Maddzshima-nikája 35)

két láncszeme, tehát a folyamat „végterméke” pedig a születés és a halál, illetve az általuk megjelenő szenvedés, vagyis voltaképpen a *szanszára*. A függő keletkezés azonban nem a *szanszára*-nak *mint olyannak* az eredetéről beszél, hanem arról, hogy az aktuális individuum hogyan juttatja magát abba a helyzetbe, hogy részévé válva a *szanszára*-nak a szenvedés különböző formáinak teszi ki magát. A függő keletkezés nem a *szanszára* mint olyan, hanem önnön szanszárikus egzisztenciám létrejöveteléről szól; nem a világ létrejöveteléről szól (az efféle „metafizikus” kérdéseket a Buddha mindig el is utasította), hanem a szenvedés létrejöveteléről. Aki eléri a végső megszabadulást és kiárvást, az felszámolja a *szanszárat* – de csak önmaga számára: senki mást nem „vált meg” a *szanszárártól*, és nem „váltja meg” a *szanszárat* sem – csak önmagát.³⁴⁰ Noha a szolipszizmus szerint csak én lehetek felébredett, és más felébredéséről értelmetlen beszélni, Buddhának számos beérkezett tanítványa meghalt már az ő halála előtt,³⁴¹ akiknek a világból – a *szanszárából* – való teljes eltűnését maga Buddha konfirmálta, vagyis akiket a világban már sehol sem lehet megtalálni.³⁴² Az ő szemszögükből nézve azonban természetesen a *szanszára* volt az, amely véglegesen és teljesen és visszavonhatatlanul eltűnt, és a *szanszára* eltűnése nemcsak a mi földi létsíkjunk eltűnését jelenti, hanem a legmagasabb égi létsíkok, mennyei birodalmak eltűnését is. Ebben az értelemben és *csak ebben az értelemben* van összefüggés a páli kánon szerint a lét és a tudat között: a metafizikai tudatlanság felszámolása révén az ember kiszabadul a keletkezés világából, a születések és halálok körforgásából, s az *számára* megszűnik létezni. Ha nem így lenne, akkor – mint ahogy már írásom elején megfogalmaztam – nem lehettek volna a végső ellobbanás küszöbén álló Buddha utolsó, testamentumszerű szavai tanítványaihoz azok, hogy „ernyedetlenül törekedjete”. *Németh László Levente buddhizmusértelmezése és a Buddha eme végső tanítása inkompatibilis.*

Könyvem utolsó fejezetében pontosan ama „jelenségnek” kerestem bölcseleti-metafizikai magyarázatát, hogy miképpen lehetséges az, hogy miközben a *szanszárából* felébredő számára eltűnik – végső forrásába visszaintegrálódik – a *szanszára*, addig a szanszárikus lények számára csupán a felébredő az, aki véglegesen eltűnik a *szanszárából* és visszaintegrálódik végső forrásába.

De még mindig ne álljunk meg itt, és nézzük meg, hogy egyáltalán érvényesül-e bármiféle eleme a szolipszizmusnak a páli kánon buddhizmusában. A szolipszizmusban központi szerepet kap az én (*aham*), de már a saját személy is, míg az összes tradíció közül éppen a páli kánon buddhizmus az, amely mindezt a legnagyobb hangsúllyal elutasítja. Korábban már láthattuk, hogy a kritikussom szerint egyértelműen szolipszista Julius Evola így ír erről a kérdésről:

A *samsāra*i tudat „én”-telenségével a *nirvāṇa* és a tökéletes megvilágosodás, a *suññatā* állapotának „én”-telenségét állíthatjuk szembe.³⁴³ [...] A Tathāgata megszabadult [...] az individualitástól.³⁴⁴ [...] A Felébredett nem egy „én”, nem birtokolja a megvilágosodást: ő maga a megvilágosodás, a *tathatā* (olyanság).³⁴⁵

Még ha a páli kánon a lét és a tudat ama értelemben felfogott egységét is képviselné, amelyet kritikussom neki tulajdonít, a buddhizmus radikális éntagadása és -ellenessége kizárja a szolipszizmus

³⁴⁰ Ebből alakult ki a jellegzetes mahájána bódhiszattva-eszme: a bódhiszattva mindaddig nem „tér be” a *nirvāṇa*-ba, ameddig az összes lényt a *szanszárából* való megszabaduláshoz nem segítette.

³⁴¹ Például két fő tanítványa: Mógallána és Száriputta.

³⁴² Lásd például Vangisza történetét, aki azzal a természetfölötti képességgel rendelkezett, hogy bármilyen halott koponyáját a kezébe adták, meg tudta mondani, hogy az illető hol, vagyis melyik világban, melyik létsíkon van. Buddha azonban egy *arahant* tanítványa koponyáját adatta a kezébe, akinek a hollétéről Vangisza semmit nem tudott megállapítani. A látnok az eset hatására Buddha tanítványa lett. Lásd John D. Ireland: *Vaṅgīsa*, 3–4.

³⁴³ Julius Evola: *A felébredés doktrínája*, 300.

³⁴⁴ Julius Evola: *A felébredés doktrínája*, 305.

³⁴⁵ Julius Evola: *A felébredés doktrínája*, 303.

leglényegét: az én eszméjét. Nem is beszélve arról, hogy kritikusom vajon találkozott-e azzal a jellegzetes szolipszista eszmével valahol a páli kánonban, hogy egyedül csak egyetlen én létezik, és az az én énem, s hogy a többi ember nem rendelkezik énnel, nem rendelkezik tudattal, nem rendelkezik elmével (mások elméjének/tudatának tagadása)! Természetesen teljesen idegen a páli kánon buddhizmusától a „hatalom akarásának” szolipszista eszméje is: a törekvő egyáltalán nem akar hatalmat szerezni a *szanszára* fölött, hanem a *szanszára* fölötté lévő hatalmát akarja felszámolni és meg akar szabadulni belőle. Aki úgy próbál felébredni álmából, hogy – *az álom egyik szereplőjeként* – álmvilágának egyre kiterjedtebb terenumai fölött kíván egyre nagyobb hatalomra szert tenni, az ahelyett, hogy felébredne, még csak *egyre jobban belebonyolódik álmába*. Ami az álomból való felébredéshez vezet, az az álom egész világának – mindenekelőtt pedig önnön álombeli létének – a *megtagadása*:

Ha egy okos, nemes tanítvány ezt belátja, akkor elfordul a szemtől, elfordul a jelenségtől, elfordul a látástól, elfordul a látványoktól, elfordul a látványok okozta érzésektől, akár kellemesek, akár fájdalmasak, akár sem kellemesek, sem fájdalmasak. Elfordul a fültől, elfordul a hangoktól, elfordul a hallástól, elfordul a hallottaktól, elfordul a hallottak okozta érzésektől, akár kellemesek, akár fájdalmasak, akár sem kellemesek, sem fájdalmasak. Elfordul az orrtól, elfordul a szagoktól, elfordul a szaglástól, elfordul a szaglottaktól, elfordul a szaglottak okozta érzésektől, akár kellemesek, akár fájdalmasak, akár sem kellemesek, sem fájdalmasak. Elfordul a nyelvtől is, elfordul az ízekről, elfordul az ízleléstől, elfordul az ízleltektől, elfordul az ízleltekek által okozott érzésektől, akár kellemesek, akár fájdalmasak, akár sem kellemesek, sem fájdalmasak. Elfordul a testtől is, elfordul a tárgyaktól, elfordul az érintéstől, az érintettektől, elfordul az érintettek okozta érzésektől, akár kellemesek, akár fájdalmasak, akár sem kellemesek, sem fájdalmasak. Elfordul az elmétől, elfordul a mentális állapotoktól, elfordul az elmén keresztül megvalósuló tudatosságtól, elfordul az elgondoltaktól, elfordul az elgondoltak által okozott érzésektől, akár kellemesek, akár fájdalmasak, akár sem kellemesek, sem fájdalmasak. Ha mindezekről elfordult, eléri a vágytalanságot. A vágytalanság révén megszabadul. Ha megszabadult, tudatára ébred: „Megszabadultam”, s felismeri, hogy megszűntek a születések, elérte a tökéletességet, megtette, amit meg kellett tennie, nincs többé köze az élethez.³⁴⁶

Továbbmenően teljesen idegen a páli kánon buddhizmusától az a szolipszista feltételezés, hogy csak aktuális tudattartalmaim bírnak léttel, mert a Buddha számtalan alkalommal konfirmálta, hogy a „szanszárikus valóság” összehasonlíthatatlanul kiterjedtebb annál, mint amiről aktuális tanítványa tudattal bír. Természetesen a *szanszára* forrása – legalábbis az egyes individuumok esetében – nem a mágikus hatalom, mint ahogy a szolipszizmus véli, hanem az *aviddzsá*, a metafizikai tudatlanság (és ez éppen a függő keletkezésből látszik). Teljességgel idegen a páli kánon buddhizmusától a szolipszista akcionalizmus is, mert célja a tettek felszámolása. A buddhizmus egész lecsillapulás-, elfordulás-, kialvás-, ellobbanás-szimbolizmusa diametrálisan ellentétes irányba mutat, mint a szolipszista tettkultusz (vö. „a világ tételezése”, *omniagentia*).³⁴⁷ Összességében véve nyugodtan elmondhatjuk, hogy a szolipszizmus és a páli kánon buddhizmusa mind általános jellegűket, mind doktrinális elemeiket tekintve két, egymással gyakorlatilag egyetlen ponton sem érintkező világot képvisel.

³⁴⁶ *Buddha beszédei*, 46–47. (Mahávágga 1:21, „Tűzbeszéd”). *The Book of Discipline*, IV. 46.

³⁴⁷ „Milyen a fekete és fehér következmény nélküli, sem fekete, sem fehér cselekvés, a tettek megsemmisítését eredményező cselekvés? Eltökélttség a fekete következménnyel járó, fekete cselekvésről való lemondásra, eltökélttség a fehér következménnyel járó, fehér cselekvésről való lemondásra, eltökélttség a fekete-fehér következménnyel járó, fekete-fehér cselekvésről való lemondásra – ezt nevezik fekete és fehér következmény nélküli, sem fekete, sem fehér cselekvésnek, a tettek megsemmisítését eredményező cselekvésnek.” (*Buddha beszédei*, 135. Maddzshima-nikája 57)

„A relevancia”

Németh László Levente e fejezetben mindenekelőtt azt kifogásolja, hogy könyvem legfőbb problémája *irreleváns* volta, még hozzá mindenekelőtt a metafizikai praxis vonatkozásában:

A könyv azonban láthatóan olyan kérdéseket feszeget, ami a megvalósítás szempontjából nemhogy nem relevánsak, de egyenesen eltérítők. [...] ...a realizáció tekintetében érdektelen kérdéseket feszeget. (53–54., 57.)

Ebben alighanem bizonyos fokig igaza van kritikusomnak, tekintve hogy a könyv nem egy praxeológiai, hanem egy doktrinális munka. Ugyanakkor nem volna szabad figyelmen kívül hagynia, hogy a magyar tradicionalista iskola képviselői közül senki nem publikált annyi „releváns” – praxeológiaiailag releváns – könyvet, tanulmányt, fordítást, mint jómagam. Tehát úgy gondolom, jobb, ha *ezt* a „relevancia”-kérdést nem bolygatjuk. Tartok tőle, hogy ha a relevanciának ezt a mértékét alkalmaznám, a magyar tradicionalista iskola publikációnak döntő többsége „könnyűnek találtatna”, hiszen alig van közöttük explicite praxeológiai természetű. Másfelől pedig miért ne lenne praxeológiaiailag releváns egy olyan hamis metafizika kritikája, amely fundamentumává vált egy hasonlóképpen hamis praxeológiának?³⁴⁸ *Inherens értelemben* könyvem tehát még praxeológiai értelemben is relevánsnak tekinthető.

Németh László Levente e fejezetben még két fontosabb kérdéssel foglalkozik. Az egyik a saját személy kiemeltségének kérdése, melynek trivialitásával már magam is többször foglalkoztam könyvemben is, de főként a jelen írásban G. J. recenziója kapcsán. „[Az abszolúció] sehol másutt nem történhet meg, mint az én saját személyemben – innen a saját személynek jelentősége és relevanciája.” (57.) Nos, való igaz, mint ahogy az is, hogy az abszolúciót én sem valósíthatom meg más helyett – s ez csaknem az összes emberi tevékenységre és (birtok)viszonyra igaz (más nem lehet helyettem / én nem lehetek más helyett – más nem tehet szert helyettem tudásra / én nem tehetek szert más helyett tudásra). De Németh László Levente logikájában nem is a trivialitásnak ez az apoteózisa, illetve a szolipszizmus e trivialitásból való levezetése a figyelemreméltó, hanem sokkal inkább az, hogy megint csak igen messzire került a páli kánon buddhizmusától, hiszen arról ír, hogy

még a legelemibb tapasztalásban is én vagyok az alany, ha még az egoitástól kontamináltan is, és hozzám képest minden te-ként, azaz tárgyként, vagy ha centrumként fogom fel magam, akkor perifériaként jelenik meg az átélésben, és ez nem is lehet másként. (56–57.)

Nem is az a probléma tehát itt, hogy kritikusom egy általános és triviális emberi tényállást és tapasztalatot fogalmaz meg, hanem az, hogy míg a Buddha számára ez az általános emberi tényállás és tapasztalat az a kiindulópont, amelyet *tagadva* és amellyel *szembefordulva* érhető el a kialvás, addig kritikusom számára ez az általános emberi tényállás és tapasztalás az, amelyből kiindulva s amelynek a *mentén* érhető el a szolipszizmus beteljesedése: a saját világom tényleges birtokbavétele, vagyis a fölötte való totális hatalom megvalósítása. A szolipszisták eközben túl gyakran feledkeznek meg arról, hogy a lét voltaképpen nem lét, hanem létesülés, keletkezés, „levés”, vagyis *szanszára* és *májá*, pusztá káprázat, és a „lét ura” valójában az „álom ura”. A szolipszista egy álomvilágon belül akar uralkodni, az álom egyik szereplőjeként akar uralomra jutni az álomvilág összes többi szereplője és eleme fölött³⁴⁹ – ahelyett, hogy fel akarna ébredni az álomból. Mármost ami

³⁴⁸ Más kérdés, hogy ezt kritikusom nem így értékeli, számomra azonban a szóban forgó könyv megszületésének éppen ez volt az oka.

³⁴⁹ Vagyis varázsolni szeretne, és ő szeretne lenni a Nagy Varázsló – a „*Māyēśvara*” (László András szanszkrit neologizmusa.)

„annak az igénynek a felébredését [illeti], hogy ezt az uralmi helyzetet valósítsam meg”, (54.) csak biztatni tudom szolipszista kritikusat, hogy lépjen a „tettek mezejére”, s uralmat szerezve saját világa fölött bizonyítsa, hogy ő – a keresztségben „Németh László Levente” nevet kapott *szva-szvatva, aham-ahamiká, aham-átmiká*, avagy *szva-szvatváham-átmá* – a lét egyetlen alanya és ura: az Isten.³⁵⁰

És ha már a „mágikus szolipszizmusnál” tartunk, illetve ott, hogy „ha valamit mondani lehet [vele kapcsolatban], az éppen a megvalósításra való fókuszáltság” (60.), akkor tartok tőle, hogy a Buddhának nagyon más elképzelései voltak arról, ami „lemondáshoz, vágytalansághoz, önuralomhoz, megnyugváshoz, felismeréshez, megvilágosodáshoz, kialváshoz” vezet.³⁵¹ Mert a szolipszizmus nem a létszomj kioltódásához vezet, hanem éppen hogy a létszomj igenléséhez, megerősítéséhez és felfokozásához, egészen addig elmenően, amíg e szomj által generált akarat magáévá nem teszi és el nem nyeli a lét egészét. S bár konkrét praxeológiai kérdésekkel könyvemben nem foglalkoztam (ennek azonban kritikásaim csak örülhetnek), de úgy látszik, mégis csak vannak komoly praxeológiai konzekvenciái a szolipszizmus és a tradíció – jelen esetben a páli kánon buddhizmusa – összevetésének, hiszen

a tevékenység teremtés. A tevékenység az ember inherens boldogságának elpusztítása. Ha a tanácsot adó [valamilyen] tevékenységet javasol, akkor nem mester, hanem gyilkos. S ha így áll a dolog, akkor vagy a Teremtő [Brahmá], vagy a Halál [Jama] az, aki a mester áruháját magára öltötte. Az ilyen ember nemhogy megszabadítaná a törekvőt, hanem még jobban megbéklyózza.³⁵²

Végül e fejezetben megismerkedhetünk a szokásos „László András az Isten” jellegű gondolatokkal, csak éppen ezúttal kritikusat vonatkozásában:

Ha nem teljesülne az a tétel, hogy én vagyok a lét alanya és teremője, akkor a szerző nemhogy ezt a könyvet nem tudta volna megírni, de még a tollat sem lett volna képes felemelni. (55–56.)

Túl azon, hogy ez esetben nem értem, miért várja el tőlem, hogy elismerjem a szolipszizmust (hacsak nem az ő privát szolipszizmusát), feltételezem, hogy nem én vagyok az egyetlen, akinek relációjában e kijelentés kritikusat szemében érvényességgel bír, és – mondjuk – László Andrást sem tekinti kivételnek: „Ha nem teljesülne az a tétel, hogy én vagyok a lét alanya és teremője, akkor László András nemhogy egyetlen előadást sem tudott volna tartani, de még arra sem lett volna képes, hogy tanítványaihoz egyetlen szót szóljon” – hogy parafrazeáljam kritikusat fenti kijelentését. Mármint Németh László Levente e kijelentésével nem kevesebbet állít, mint hogy annak oka, hogy én – Buji Ferenc – képes vagyok felemelni egy tollat, vagy bárki bármit tud tenni, voltaképpen az, hogy ő – Németh László Levente – a lét alanya és teremője. Ilyen módon abból, hogy jómagam a „toll ura” vagyok, kritikusat számára az következik, hogy ő viszont „a világ ura” – amiből persze a szolipszizmus igazsága következik (legalábbis számára). Nos, túl azon, hogy ez a ket-

³⁵⁰ S nem László András. Vö. „Istent – vagyis valódi én-önmagamat –...” (58. Kiemelés általam). Ez egy olyan vitás kérdés, amit a szolipszistáknak maguk között kell elrendezniük. Vö. Schubert-Soldern: „Habár a szolipszizmus episztemológiailag cáfolhatatlan, gyakorlati (kauzális) értelemben *örültség* volna.” R. von Schubert-Soldern: *Erwiderung*, 312. Kiemelés általam.

³⁵¹ *Buddha beszédei*, 142. (Maddzshima-nikája 63.)

³⁵² *Oltalmazó útmutatás*, 142. Vö. Németh László Levente soraival: „Amikor a semmiből (*ex nihilo*) pontosabban a nem-valamiságból létrehozunk egy gondolatot, és azt egy képzetben vagy egy megfogható tárgyban megvalósítjuk, az már megfogható a teremtés egy nemének, így részben már alanya és teremője vagyok a világnak. [...] *Jöllehet ez még messze van a galaxisok megteremtésétől, mindez azonban csak kvantitatív, nem pedig kvalitatív kérdés. Amit kicsiben meg tudok tenni, azt nagyban is meg tudom tenni.*” (55–56.) Kiemelés általam.

tőnk közötti különbség ebben a – világ teremtetője és annak egyik teremtménye közötti – vitában nem nagyon jelent meg, azt azért remélem, nem várja el kritikusom, hogy reggeli és esti imáim ettől fogva feléje szálljanak.

De menjünk tovább. Jól tudjuk, hogy a szolipszista szerint csak az van, amit megvalósítok, illetve hogy amit nem tapasztalok, az nincs. Mármost vajon hogyan tette lehetővé Németh László Levente a toll számtalanszor való felemelését és a *Tat tvam aszi* megírását, vagy egyenesen hogyan valósította meg – mint a lét egyetlen alanya – a könyvet, amikor nemhogy ennek megvalósulásáról nem volt tapasztalata, de még arról sem, hogy a szomszéd lakásban mikor vesz fel valaki egy tollat. A lényeg az, hogy *nem nagyon látszik, hogy a „lét alanya és teremtetője” bármiféle lényegesebb dologban is különbözne tulajdon teremtményeitől.* És ez az, aminek a szolipszistát ugyancsak el kellene gondolkoztatnia.

De mindezen felül nem tudok róla, hogy a Tathágata a páli kánon szerint valaha is afféle kijelentésre ragadtatta volna magát, mint Németh László Levente: *Ha nem én volnék a lét alanya és teremtetője, akkor Ánanda vagy Dévadatta még a bal lábukat sem volnának képesek a jobb után helyezni.* Nem tudom, hogy a tradíció szellemétől hogyan lehetne jobban eltávolodni, mint az efféle kijelentésekkel. A tradíció ezzel kapcsolatos tanítását Srí Rámakrisna fogalmazta meg (egyébként tökéletes összhangban Buddhával):

„Én”, „nekem”, „enyém”: ez a tudatlanság (*avidjá*). Minden nyomorúság és zaklatottság az „én” és az „enyém”, az „én vagyok a cselekvő” és „én vagyok a véghezvivő” tudatából következik.³⁵³

De ugyanezt fogalmazza meg a sziddhántin-védántin Arulparánanda is:

A tiszta tudat (tamil *arivu*) osztatlan szellem-tér (szkt. *dzsnyána-ákása*), semmi egyéb. Ami bilincsbe veri, az a gondolat, amely a testet és a tudati képességeket, ez utóbbiak tapasztalatait és területeit „én”-ként és „enyém”-ként különbözteti meg; ami megszabadítja, az ennek a megkülönböztetésnek a megszűnése.³⁵⁴

„A kettéhasadt én”

Ami e fejezetet illeti, itt olyan dolgok hangzanak el, amelyekkel nem kívánok foglalkozni, mindekelőtt azért, mert az én kérdéseről, az *aham*, *ahamkára* és az *átman* viszonyáról már kimerítően írtam. De nem hallgathatom el, hogy éppen e fejezet kapcsán fordult elő több olyan eset is, amikor intellektuális képességeim nem voltak elégségesek annak felfedezéséhez, hogy Németh László Levente egyes kritikái milyen logikai kapcsolatban állnak az általam leírtakkal, s így ezeket a kritikákat nem áll módomban vizsgálni. Mindezen túlmenően nem érzem magamat alkalmasnak arra, hogy az auto- és heteroszolipszizmus (a „mindenki szolipszizmusa”), következésképpen az önistenítés és a burkolt politeizmus útvesztőjében bolyongó, s ebből kifolyólag ellentmondó megfogalmazások hálójába gabalyodó kritikusom gondolataiban megpróbáljak rendet vágni.

Egy-két dologra, úgy gondolom, mégis érdemes kitérni, nem is annyira azért, hogy helyességüket vagy helytelenségüket megvizsgáljam, hanem hogy bemutassam rajtuk a szolipszizmus működési mechanizmusát.

Jómagam a könyvemben felvettem a kérdést, hogy ha a szolipszista szerint egyedül csak ő rendelkezik *ahammal*, az összes többi ember nem, akkor vajon miből fakad az összes többi ember esetében a partikuláris identifikáció ezernyi megnyilvánulása (amelyek mellesleg a spirituális diszciplínák fő hadászati célpontját képezik). Magyarán: hogyan lesz egoizmus *ego/aham* nélkül? Kri-

³⁵³ *The Gospel of Rámakrishna*, 170.

³⁵⁴ P. Arunachalam: *Light from the East*, 61–62.

tikusom válasza imígyen szól: „Minden ő általa lett és nála nélkül semmi sem lett, ami lett.” (63. János evangéliuma 1:3) Saját értelmezésében ez azt jelenti, hogy

mivel a megnyilvánult világ az én tudatomban van [...], e megnyilvánult világnak a forrása sem lehet más, mint e tudat alanya, azaz egyes szám első személyben én-önmagam, aki a megnyilvánult világot tapasztalja, szemléli és részben vagy teljesen megteremti. (63–64.)

Tehát minden ő általa, vagyis a szolipszista által lett, és nála nélkül semmi sem lett, ami lett – vagyis kritikusom úgy gondolja, hogy a János-evangélium nevezetes prológusának harmadik verse *öröla* szól, s így az összes ember összes egoisztikus cselekedetének, gondolatának és szavának forrása ő maga, ő, „aki a megnyilvánult világot tapasztalja, szemléli és részben vagy teljesen megteremti”. Vagyis ezúttal arról informál bennünket Németh László Levente, hogy mégsem László András az Isten (a Logosz), hanem ő, s ő valamilyen oknál fogva úgy döntött, hogy egoisztikus megnyilvánulásokkal ruházza fel mindazokat a lényeket, amelyeket nem ruházott fel egóval (*aham-ahamika*). Csak azt nem értem, hogy Németh László Levente miért ír ezeknek az általa teremtett, hozzá csupán külsőleg hasonló, szanszárikus én híján mesterséges egoizmussal rendelkező homunkuluszoknak – *másoknak* – esszét „a szökési sebesség eléréséről”,³⁵⁵ vagyis a megvalósítás felé vezető útról, s miért gondolja azt, hogy egy másoknak szóló írás legfőbb relevanciáját éppen megvalósítás-centrikussága adja?

Továbbmenően, kritikusom úgy beszél az Alanyról – vagyis Istenről –, mintha az egy tárgy lenne, ráadásul hétköznapi tapasztalásának körébe tartozna:

Alany nem eshet ki a tapasztalás köréből, és így vagy úgy hozzáférhetőnek kell lennie. (65.)

Egyrészt hogyan kerülhetne be az *átman* a tapasztalás körébe, amikor *alany* – vagyis egyfelől minden akció végső gyökere (de a *primus motor immobilis* értelmében), másfelől pedig maga a *száksin*, a szemlélő, a néző? Jung ír arról, hogy egyesek úgy beszélnek önnön pszichéjükéről, mintha azt a zsebükben hordanák. Kritikusom nagyjából ugyanígy ír az *átman*ról, vagyis mintha az a tárgyi-tapasztalati világ egyik eleme volna, sőt! Miután idézi könyvem, amelyben azt írtam, hogy „az *átman* egy olyan valóság, amit [a szolipszista] sem a konkrét önátélésben, sem a világtapasztalásban nem tud megragadni, mint ahogyan nem tudja megragadni azt sem, hogy ez az *átman* a világ *datora*, »adója«, »tétélezője« volna”, kritikusom így fogalmaz:

Hogy ezt a szerző nem tudja megragadni, nem jelenti azt, hogy más átélésében sem jelenhet meg. (67.)

Mármost ha ez így van, akkor csak gratulálni tudok neki, hogy ő maga komoly lépéseket tett a saját szociokozmikus világa fölötti mágikus-szolipszisztikus hatalomvisszavétel területén. Mert ha nem, akkor valami egészen másról beszél, mint amiről jómagam írtam.

Végül érdemes még megemlítenünk – ismét csak a szolipszizmus természetrajzának megértéséhez –, hogy kritikusom hogyan minősíti azt, ami nem szolipszizmus:

Elzárva minden magasabbtól, a személyes én saját halandóságába zárva kivétel nélkül mindenki itt bolyong a többi átkozottal egyetemben a kiúttalanság világában és tehetetlenül zuhan a teljes megsemmisülés gravitációjában.

E vízió igazi érdekességét nem az adja, hogy metafizikai és spirituális álláspontomat, illetve annak végső következményét kritikusom hitelesen interpretálja-e vagy sem (ennek eldöntését mindenko-

³⁵⁵ Németh László Levente: A szökési sebesség elérése.

ri olvasómra bízom), hanem abban, hogy a metafizikai szolipszista csak két alternatívát tud elképzelni: egyrészt – első személyben fogalmazva – én vagyok a világ ura és teremtménye, a világ az enyém és én hoztam létre, és én vagyok az egyetlen én, és minden egyéb, amely annak látszik, csak látszik annak, de valójában ők is mint üres személyiségburkok (merthogy én-t még én sem tudok teremteni másoknak) az én kreatúráim; ha pedig egy szemléleten belül mindez nem teljesül, akkor az ember minden magasabbtól el van zárva, örökre arra ítélve magát, hogy a többi átkozottal együtt kiúttalanul bolyongjon a világban, végül pedig tehetetlenül átadja magát a megsemmisülés gravitációjának. Tehát: *tertium non datur*. Tehát vagy a mágikus szolipszizmus annak minden konzekvenciájával egyetemben – vagy pusztulás és nihil. Tartok attól azonban, hogy a tradíció hierarchikusan strukturálódó metafizikai és praxeológiai tanításainak fényében nem éppen „életszerű” alternatíva az, hogy ami a legeslegmagasabb szint alatt van, az már pusztulás és nihil, s aki nem szolipszista, az „**tehetetlenül zuhan a teljes megsemmisülés gravitációjában**”.³⁵⁶ Nem is beszélve arról, hogy ezzel a szolipszista radikalizmusával kritikusom olyan tradicionális személyiségeket is megsemmisülésre kárhoztat, mint például a bhaktikus spiritualitást képviselő Dzsálál al-dín Rúmí vagy – az egyébként Ramana Maharsi által is sokszor idézett – Thájumánavar. A metafizikai szolipszizmusnak ez a „dupla vagy semmi” típusú könyörtelensége nagyon messze áll a tradicionális univerzalizmustól és szakrális-spirituális „humanizmustól”.³⁵⁷

De tegyük fel, hogy mindez bekövetkezik, és mondjuk én már e bolyongás vége felé járok, éppen a megsemmisülés határán – vajon mi történik akkor? Mi történik a szolipszista szerint akkor, ha megsemmisül – egyik teremtménye, egy homunkulusz? Semmi. Nekem azonban kritikusom szerint szolipszistaként kell gondolkoznom. Ez esetben mi történik, ha megsemmisül a lét egyetlen alanya, aki én vagyok? Mi lesz akkor Németh László Leventével? Nekem ugyebár kritikusom szolipszista álláspontja szerint úgy kell gondolnom, hogy velem együtt ő is megsemmisül. Mert hiszen ha a felébredővel együtt az egész lét felébred, akkor a megsemmisülővel együtt az egész lét megsemmisül. Kíváncsi lennék, hogy kritikusom tart-e attól, hogy az én megsemmisülésemmel ő is meg fog semmisülni! Mivel a józan ész azt súgja, hogy ettől aligha tart, felmerül a kérdés: Akkor én őszerinte mégsem lehetek joggal és megalapozottan szolipszista? Ha viszont nem lehetek, akkor mi a baja kritikusomnak azzal, hogy én elutasítom a szolipszizmust? – hiszen nekem *el is kell* utasítanom, mert *szerinte* nem én vagyok a lét egyetlen alanya, hanem ő. Bárhogyan is nézzük, olyan ellentmondásokra bukkanunk itt, amelyek szükségképpen folyományai a szolipszizmusnak.

³⁵⁶ És akkor most nem is beszélünk arról, hogy a szolipszizmus explicite meg sem jelent a tradícióban, a mágia pedig legfeljebb mellékes szerepet kapott benne. *A mágikus hatalom semmilyen fokát nem tekintették soha a metafizikai megvalósítás előfeltételének* (a kettő közötti viszony, már ha volt, mindig is esetleges volt), és végső soron a mágikus képességek megszerzésére irányuló akaratot mindig is illegitimnek ítélték. A mágikus törekvéseknek ezeregyszerű tradicionális kritikája létezik, melyek közül most csak egyet idézek: „Egyszer valaki Abú Szaídnak beszélt egy szúfiról, aki képes arra, hogy a vízen járjon – ő azonban azt mondta: »Erre a békák is a vízimadarak is képesek.« Amikor az illető tovább folytatta, és azt mondta, hogy »ez és ez pedig még a levegőben is tud repülni«, azt válaszolta: »Erre a madarak és a rovarok is képesek.« Amikor pedig beszélgetőtársa azt mondta neki, hogy hallott valakiről, aki egyetlen másodperc alatt át tud menni egyik városból a másikba, azt válaszolta neki: »A Sátán is képes arra, hogy egyetlen pillanat alatt keletről nyugaton teremjen.«” (Annemarie Schimmel: *Mystical Dimensions of Islam*, 211–212.) Vö. még *Oltalmazó útmutatás*, 243–252. (a „Látomások és pszichikus erők” című fejezet).

³⁵⁷ Vö. Bhagavad Gíta 4:11: „Sokféle úton jönnek Én hozzám, Pártha, és Én minden úton eléjük megyek, mert az ösvény, amelyen jönnek, óh Pártha, minden irányból, az Enyém.” Ezzel a hozzáállással kapcsolatban lásd például Ananda K. Coomaraswamy: „Utak egyazon csúcra”, valamint „Śrī Rāmakṛṣṇa és a vallási tolerancia” című tanulmányait.

„A valóság a tudaton kívül”

Az empiria problémájáról már úgyszintén éppen eleget írtam. De érdemes lesz bizonyos dolgokat itt újra feleleveníteni, már csak azért is, mert a szolipszizmusnak az egoizmuson – vagy hogy kritikusaim számára elfogadhatóbban fogalmazzak: az *ahamizmuson* – túl éppen az empirizmus, és pedig a radikális empirizmus alkotja a legfőbb problémáját, s ez az, ami a szolipszizmust esszenciálisan a materializmus egy sajátos nemévé avatja.

Kritikusom a szolipszizmus empirizmusának, illetve általában az empirizmusnak a védelme érdekében leszögezi:

Egy dolog annyiban van, amennyiben így vagy úgy tapasztalom, felesleges tehát egy olyan világot tételezni, amivel semmi kapcsolatom sincs, annak feltételezése csak egy fantazmagória lenne. [...] Ismeretelméletileg a szolipszizmus nem tud nem teljesülni, hiszen csak arról tudunk beszélni és gondolkodni, ami a tapasztalati világban így vagy úgy, de megjelenik. Elképzelhetetlen, hogy egy olyan valamiről, ami a tapasztalásban nem jelenik meg (ami nemcsak hogy elgondolhatatlan, de nincs is), bármiféle fogalmat alkothatnánk. (71. és 73.)

Kezdjük a végéről: kritikusom szerint „elképzelhetetlen, hogy egy olyan valamiről, ami a tapasztalásban nem jelenik meg, bármiféle fogalmat alkothatnánk”. Meglehet, hogy ez kritikusom számára elképzelhetetlen (bár ezt azért kétségbe vonnám, mert azért annyira nem értékelem le intellektuális képességeit, mint e helyütt ő maga), de én azért olyan dolgokról is fogalmat tudok alkotni, amelyekről semmiféle tapasztalatom nincs, kezdve Istentől Adam Qadmónon keresztül egészen Jézus Krisztusig elmenően, hogy az emberi evolúcióról, az antikvitásról, vagy éppen a kritikusom által említett *bhúmik* egyik formájáról, a Naraka-*lókáról* – vagy inkább *lókákról* – ne is beszéljek – noha egyikről sincsen tapasztalatom. Gondolom azonban kritikusom is fogalmat tud alkotni Mógallánáról vagy Dógenről. De ugyanígy feltételezhetem „A halál horizontján túl” című esszéjéből,³⁵⁸ hogy fogalma van az általa soha meg nem tapasztalt halálról is, sőt lehet, hogy még az azon túli dolgokról is, noha aligha szerzett tapasztalatot ezekről, mint ahogy fogalma van az aranykorról is, legalábbis erről tett tanúbizonyságot „Az aranykor tudása” című írásában.³⁵⁹ Az episztemológiai szolipszizmus tehát már kritikusom gyakorlatában sem teljesül: nagyon is tud fogalmat alkotni arról, amiről semmi tapasztalata sincsen. Vagyis még ha kritikusom akár életét is adná az episztemológiai szolipszizmusért, szinte összes intellektuális megnyilvánulásával megcáfolja azt.³⁶⁰

De itt nem csak efféle trivialitásokról van szó, amelyekről szinte szégyellek beszélni, annyira magától értetődőek. Vagyis itt nemcsak a filozófiai-ismeretelméleti döntésről van szó, hanem arról is, hogy ez a döntés megkérdőjelezi, sőt elutasítja gyakorlatilag a tradíció egészét. Vagyis a szolipszizmus és a vele együtt járó empirizmus és szenzualizmus nemcsak egy filozófiai hiba, hanem egyúttal manifeszt és radikális antitradicionalitás. Ha ugyanis „felesleges egy olyan világot tételezni, amivel semmi kapcsolatom sincs”, és egy ilyennek a „feltételezése csak egy fantazmagória lenne”, akkor tulajdonképpen a tradicionális tanítások döntő többségét el kell utasítanunk, kezdve az Istenről szóló tanításokkal, akit a szolipszista ténylegesen is a fantazmagóriák területére száműz.³⁶¹ De a szolipszista empirizmusának nemcsak Isten esik áldozatul, hanem például a *pitrijána* és a *dévajána*, vagyis a halál utáni két alapvető lehetőség is, amelyek a tradíció szerint természetesen nemcsak „énrám” vonatkoznak, hanem mindenki másra, vagyis kivétel nélkül mindenkire (leszá-

³⁵⁸ Németh László Levente: A halál horizontján túl.

³⁵⁹ Németh László Levente: Az aranykor tudása.

³⁶⁰ Lásd *mutatis mutandis* László András: *Solum Ipsum*, 22. és 486. aforizma.

³⁶¹ Lásd például a még szolipszista Julius Evolát, aki ugyebár Isten tételezését „olcsó absztrakciónak” minősítette. Julius Evola: *Az individuum és a világ létesülése*, 87.

mítva természetesen a *dzsivan-* vagy *vidéha-muktá*(kat). Merthogy ugyebár a szolipszista, ha egyszer nem tapasztalja e két *jánát*, akkor kénytelen azokat a fantazmagóriák kategóriájába száműzni.

Úgyszintén nem tapasztalja a szolipszista mások meditációs állapotait – például a buddhista *dzsháná*(kat) –, ezért mások szellemi előrehaladása számára csakis nemlétező lehet.³⁶² Mivel a szolipszista elhunyt rokonait és ismerőseit sem tapasztalja, kénytelen arra következtetni, hogy ők halálukat követően *minden tekintetben* megszűntek létezni – vagyis kénytelen velük kapcsolatban a hétköznapi ateizmus és materializmus álláspontjára helyezkedni. Mármost nemigen van olyan tanítása a tradíciónak az ausztráliai bennszülöttektől kezdve a kereszténységen keresztül a hinduizmus legmagasabb formáiig, amely nagyobb hangsúllyal képviselné ennek az ellenkezőjét, vagyis azt, hogy az emberben valami nem-materiális túléli a halált. Természetesen a tradíció világa számtalan ilyen, a szolipszizmus által megkövetelt empiria vonatkozásában „transzcendentálénak” minősíthető tanítással van tele, olyannyira, hogy csaknem azt lehetne mondani: *szinte kizárólag ezekből áll*. A tradíció tanításának döntő többsége maradéktalanul kívül esik kritikusom tapasztalati világán. Éppen ezért ama jellegzetes szolipszológiai eszme, miszerint „nem beszélhetünk arról, hogy latens világok léteznek, [...] s a túlvilág is akkor van, ha megvalósítom, [...] és egyáltalán minden akkor van, ha megvalósítom”³⁶³ – túl azon, hogy egy teljes abszurditást hordoz,³⁶⁴ nyíltan szembefordul a tradíció alaptanításaival és magával a *metafizikával mint olyannal*:

Az emberi lény életközpontjában Brahma trónol, s ez kivétel nélkül minden emberi lényre vonatkozik, nemcsak arra, aki ténylegesen „egyesült” vagy „megszabadult”.³⁶⁵

Ha konkrét tradicionális tanítással szembesítjük, a szolipszizmus antitradicionalitása azonnal lelepleződik, és különleges vakság kell a kettő összeférhetetlenségének nemlétéhez.

Mint ahogy már a jelen írásban volt szerencsém megfogalmazni, a tradíció általában sokkal valószínűsőbbnek tartja azt, amiről az embernek nincs tapasztalata, mint azt, amiről van, vagyis ami az empiria világához tartozik. A szolipszizmus lehet empirista, de a tradicionális metafizika kiváltképpen nem az.

Németh László Levente esetében ismét azt láthatjuk, hogy a metafizikai szolipszizmusban a szolipszizmus fölébe kerekedett a metafizikának, s maga alá gyűrve *totálisan metafizikátlanította* azt.³⁶⁶

„Hogyan merül fel, hogyan fogalmazódik meg a szolipszizmus?”

Sajnálatos módon e fejezetben azzal a fajta „puha érveléssel”, azzal a fajta „ha akarom, vemhes, ha akarom, nem vemhes” bizonyítással lehet találkozni, amellyel sem pró, sem kontra nem tudok mit kezdeni. Például kritikusom a szolipszisztikus értelemben vett egyedüllétet, és végső soron a szolipszizmust abból kívánja levezetni, hogy ha az ember nagyon belemerül valami elfoglaltságba, ak-

³⁶² Emiatt egy szolipszista nem is lehet spirituális mester, és egy spirituális mester sem lehet szolipszista.

³⁶³ László András: *A szolipszizmus konzekvenciái*, 7:49–8:34.

³⁶⁴ A magam részéről semmi kifogásom az ellen, hogy például Budapest tömegközlekedésének megvalósítását László András vagy Németh László Levente magának vindikálja (hogy végül is ki, annak eldöntésében nem érzem magam kompetensnek), de bármennyire is szeretnék szolipszista kritikusaim a *Tat tvam aszi* című kötet megvalósítását magukra vállalni, annak szerzőségéről egyikőjük javára sem vagyok hajlandó lemondani. Mindenesetre az efféle kijelentések – melyek rögtön beleszaladnak a *poli*-ipszizmus problémájába – legfeljebb arra jók, hogy egyesek fület csiklandozzák és keblét dagasszák, de valójában belül üresek és értelmetlenek.

³⁶⁵ René Guénon: *Az ember sorsa a Védánta szerint*, 39.

³⁶⁶ Természetesen ha kritikusom nem szolipszistaként nyilvánul meg, akkor a szolipszizmus e kritériumait félrete-szi, és nyugodt lélekkel ír olyasmikről, amelyekről semmi tapasztalata nincs.

kor megszűnik számára a világ, „és maga a tiszta lét és tiszta tudatosság jelenik meg, egy tiszta »vagyokság«” (75.). Időnként az sem világos előttem, kritikusom mely álláspontommal szemben fogalmazza meg gondolatait, de könnyen meglehet, hogy ez az én felfogóképességem hiányosságának rovására írandó.

Mindenesetre nem lesz érdektelen idéznünk e rövid fejezet kiinduló gondolatát:

Mindenekelőtt, a tisztánlátás kedvéért fel kell tenni a kérdést, hogy valóban egy közvetlen egzisztenciális tapasztalat-e az, ami elvezet a szolipszisztikus látáshoz, vagy csak valamiféle hallomás, ami miután a képzeletet felgyújtja, az erre érzékeny elmét arra sarkalja, hogy deduktív módon és létezésének milyensége szerint megkeresse önmagában annak valóságátartalmát. (74.)

Mármost ha a tapasztalat, méghozzá a metafizika és a spiritualitás jegyében álló tapasztalat önmagában véve elégséges lenne ahhoz, hogy elvezessen a szolipszizmushoz, akkor joggal merül fel a kérdés, hogy a szolipszizmusnak azok az explicit megnyilatkozásai, amelyek az ifjú Julius Evolánál, László Andrásnál vagy jelen kritikusomnál rendre előfordulnak, miért nem fordulnak elő *teljesen általánosan* a metafizikai tradíció világában. Mert még ha hasonló kijelentéseket innen-onnan elő is tudtak bányászni kritikusaim, ha a szolipszizmus a jelenlegi Magyarországon *emberek százainak* nézete, akkor például az elmúlt kétezer év kereszténységében miért nem emberek tízezreinek nézete? Remélem, nem akarja azt mondani kritikusom, hogy azért van a XX. és XXI. század fordulójának Magyarországon olyan sok szolipszista, mert más korok és népek számára ilyen magas önátélési szint elérhetetlen volt. Magyarán szólva, józan ésszel senki sem mondhatja azt, hogy a Magyarországon – és *csak Magyarországon* – elterjedt szolipszizmus e szolipszisták különösen magasrendű – máshol, más országokban, vagy például a keresztény misztikában és a szűfizmusban ismeretlen szintű – spirituális önátéléséből fakad. S ugyanígy, ha az a tapasztalat, hogy amikor az ember valamibe nagyon belemerül, megszűnik körülötte a világ, a szolipszizmus tanújele volna, akkor vajon miért nem vált mindenki – *különösen mindenki a tradíció világában* – szolipszistává? Nyilvánvalóan a szolipszizmus egy nagyon sajátos – hozzá kell tennem: sajátosan torz – *értelmezési módja* bizonyos belső, gyakran spirituálisnak nem is nevezhető „átéléseknek”. A szolipszizmust pusztán tapasztalatból – különösen a mai magyar szolipszisták százainak tapasztalatából – levezetni csak nagyfokú elfogultsággal és vaksággal lehet.

„Hangulatkeltés”

E rövidke fejezetben Németh László Levente egy olyan kijelentést tett, amely alapos fejtörésre késztetett:

Egy tárgyilagosságnak szánt, argumentatív jellegű írással [vagyis a *Tat tvam aszival*] nem igen férnek össze azok a kiszólások, amelyek a magyarországi tradicionalistákat úgy tüntetik fel, mint szolgalelkű epigonokat, akik szomorú ábrázattal ödöngenek a szolipszizmus kivilágítatlan sikátoraiban és csak „László András, a magyar tradicionális iskola doyenje lámpásának köszönhetően nem buknak orra”. Ez az irónia és ez a tónus ellentétben áll egy száraz szakzsargont felvonultató érvelői mondanivalóval. (76.)

A fejtörés oka az volt, hogy nem emlékeztem rá, hogy ilyen mondatot leírtam vagy ilyen gondolatot megfogalmaztam volna a könyvemben. Miután tüzetesen átvizsgáltam a *Tat tvam aszít*, és még csak hasonlót sem találtam – merthogy László Andrásnak és tanítványainak a viszonya mint olyan fel sem merült a könyvemben –, arra gondoltam, hogy kritikusom valamelyik másik írásomból merítette mindezt. Ám sehol nem találtam még csak hasonló kijelentést vagy utalást sem az eddigi munkáimban. Arról nem is beszélve, hogy László Andrást sohasem tekintettem, következőleg sohasem neveztem a magyar tradicionalista iskola doyenjének, mert hiszen a mester nem doyenje a

tanítványainak és követőinek.³⁶⁷ Az itt idézett gondolat már csak azért sem lehet az enyém, mert jómagam egyáltalán nem gondolom azt, hogy a szolipszizmus vonatkozásában László András tanítványai „csak László András [...] lámpásának köszönhetően nem buknak orra” – hanem éppen ellenkezőleg vélekedem: éppen László András „lámpása” volt az oka annak, hogy orra buktak – *hogy kritikusom (tőlem egyébként teljesen idegen) szóhasználatával éljek*. Vagyis a szolipszizmus világviszonylatban egyedülálló magyar epidémiájának forrása egyetlen ember: László András.

Talán nem véletlen, hogy kritikusom éppen ezúttal egyetlen bibliográfiai utalással sem szolgált, csak egy forrás nélküli idézettel, amelyet úgy tüntetett fel, mintha tőlem származna, de amely természetesen nem tőlem származik, hanem minden bizonnyal magától Németh László Leventétől (már a megfogalmazás módja is jellegzetesen némethi). Vagyis a „hangulatkeltésért” nem én vagyok a felelős, hanem éppen hogy kritikusom volt az, aki magát „hangulatba hozta”. Ilyen módon Németh László Levente részéről ezt a megjegyzését csak egy olyan hamisításként tudom értékelni, amellyel kapcsolatban egyedül csak a recenziója elején említett „hökkenet” és „borzanat” által túlfűtött érzelmi állapota szolgálhat enyhítő körülményként.

Összegzés

A recenzió Epilógusában Németh László Levente arról ír, hogy

nem a polémia vagy a polemizálás céljából születtek a fentebbi sorok, hiszen a könyvben megkérdőjelezett létszemlélet, a mágikus szolipszizmus [...] sem nem bizonyítható sem nem cáfolható. (78.)

Ehhez képest kritikusom elég nagy erőket vonultatott fel a szolipszizmus bizonyítására, igazolására, avagy alátámasztására (kinek melyik kifejezés tetszik) – vagyis maga is alaposan kivette a részét a szolipszizmussal kapcsolatos polémiában, melyet könyvem, a *Tat tvam aszi* indított el. Bizonyára őrá is vonatkoznak az általa megfogalmazott sorok, hogy tudniillik

kell, hogy legyen valami érdeme ennek a munkának is. [...] Mindenekelőtt az, hogy akiket ez a létszemlélet érint vagy érdekel, egy újra- átgondolásra készíti, amit nem lehet megspórolni, és ami elvezet a mélyebb megértéshez. (77.)

Magam is így gondolom: az a polémia, amely a könyvemben megfogalmazott gondolatok körül kialakult, azok az érvek, amelyek már eddig is elhangzottak a szolipszizmus mellett és ellen, a szolipszizmus kérdésének sokkal komolyabb mérlegelésére készíthetik azokat, akik elkötelezték magukat a tradicionális szemlélet mellett, függetlenül attól, hogy ezt lászlóiánusként tették-e, vagy sem. Dönteni mindenkinek magának kell, s jómagam és kritikusaim csupán segítséget kínálunk ahhoz, hogy megalapozottabb döntések születhessenek.

³⁶⁷ Ezzel szemben Seyyed Hossein Nasr, noha vannak nála idősebbek (Wolfgang Smith és William Stoddart), a tradicionalista iskola doyenjének tekintem, még hozzá olyan tradicionalista szerzők viszonylatában, mint például Harry Oldmeadow, James Cutsinger, William Chittick vagy László András.

BIBLIOGRÁFIA

Buji Ferenc: *Tat tvam aszi.*

Buji Ferenc: *Tat tvam aszi. Szolipszizmus és tradicionális metafizika*
Nyíregyháza, 2018, Kötet Kiadó

◆ ◆ ◆

Both Ferenc

Both Ferenc: Sthaneshwar Timalisina – Mark S. G. Dyczkowski: Tudat és énség néhány nem-dualista indiai hagyományban
Magyar Hüperión, 2018/2. (VI. évf.) 245a–245b

G. J.

G. J.: Buji Ferenc: *Tat tvam aszi. Szolipszizmus és tradicionális metafizika*
Magyar Hüperión, 2018/2. (VI. évf.) 240a–245a

Horváth Róbert

Horváth Róbert: Buji Ferenc: *Tat tvam aszi. Szolipszizmus és tradicionális metafizika*
Magyar Hüperión, 2019/1. (VII. évf.) 105a–119b

Laki Zoltán

Laki Zoltán: A szolipszizmus tradicionális érvényéről. Buji Ferenc ellen
Hasta XI. (2019) 121–170.

Németh László Levente

Németh László Levente: Ez vagy te
Hasta XII. (2020) 43–78.

[Sine Nomine]

[Sine Nomine]: A tradicionális szemlélet érvényessége
Hasta XI. (2019) 7–12.

◆ ◆ ◆

Ādi Śaṅkarācārya's Ātmabodha

Ādi Śaṅkarācārya's Ātmabodha

Mumbai, 2013, Central Chinmaya Mission

A halhatatlanság virágfüzére

A halhatatlanság virágfüzére. Részletek a Jóga Vászisthából

Budapest, 2011, Kairosz Kiadó. Ford. Buji Ferenc

A Garland of Light

A Garland of Light. Kambala's Ālokaṃālā

Fremont, 2012, Jain Publishing Company

A magyar nyelv értelmező szótára

A magyar nyelv értelmező szótára I–VII. Budapest, 1992, Akadémiai Kiadó

A Nagy Felszabadulásról szóló tibeti könyv

A Nagy Felszabadulásról szóló tibeti könyv, avagy a Nirvāna megvalósításának módja a szellem megismerése által

Budapest, 1985, Buddhista Misszió. Ford. Hetényi Ernő

A nyílegyenes ösvény*A nyílegyenes ösvény. Ramaṇa Maharṣi tanításai*

Budapest, 1998, Stella Maris Kiadó. Ford. Buji Ferenc és Németh László Levente

Arunachalam, P.: *Light from the East*P[onnambalam] Arunachalam: *Light from the East. Being Letters on Gñanam, the Divine Knowledge*

London, 1927, Georg Allen and Unwin

Bartók György: *A középkori és az újkori filozófia története*Bartók György: *A középkori és az újkori filozófia története*

Budapest, 1935, Sylvester Irodalmi és Nyomdai Intézet

Benoist, Luc: *Az ezoterizmus*Luc Benoist: *Az ezoterizmus*

Budapest, 1998, Stella Maris Kiadó. Ford. Patak Márta és Gajdos Zsuzsa

Bhagavad Gītā*Bhagavad Gītā. Az isteni ének*

Budapest, 1944, Magyar Teozófiai Társulat. Ford. Gömöryné Maróthy Margit

Buddha beszédei*Buddha beszédei*

Budapest, 1989, Helikon Kiadó. Ford. Vekerdi József

Buji Ferenc: *A transzcendencia szekuláris és okkult degenerálódása*Buji Ferenc: *A transzcendencia szekuláris és okkult degenerálódása**Ökotáj* 39–40. (2008) 11–28.**Buji Ferenc: *A görögségtől a kereszténységig***Buji Ferenc: *A görögségtől a kereszténységig. A hamvasi hagyományértelmezés stádiumai**Életünk*, 2007/2–3. 28–44.**Buji Ferenc: *Az emberré vált ember***Buji Ferenc: *Az emberré vált ember*

Budapest, 2009, Kairosz Kiadó

Buji Ferenc: *Magasles*Buji Ferenc: *Magasles. Esszék és reflexiók a tradíció távlatából*

Budapest, 2003, Kairosz Kiadó

Buji Ferenc (szerk.): *Metaphysicum et politicum*Buji Ferenc (szerk.): *Metaphysicum et politicum. A magyar tradicionális iskola bibliográfiája*

Debrecen, 2008, Centrum Traditionis Metaphysicae

Buji Ferenc: *Te is fiam, Nietzsche?*Buji Ferenc: *Te is fiam, Nietzsche?**Életünk*, 2015/9. (LIII. évf.) 1–28.**Burckhardt, Titus: *Bevezetés a szúfi doktrínába***Titus Burckhardt: *Bevezetés a szúfi doktrínába*

Érpatak, 2005, Sophia Perennis Kiadó. Ford. Medve István

Burckhardt, Titus: *Kristályparadicsom*Titus Burckhardt: *Kristályparadicsom. Iszlám tradíció a mór kultúrában*

Budapest, 1995, Stella Maris Kiadó. Ford. Bódvai András

Castañeda, Hector-Neri: *The Phenomeno-Logic of the I*

Hector-Neri Castañeda: *The Phenomeno-Logic of the I. Essays on Self-consciousness*
Bloomington, 1999, Indiana University Press

Coomaraswamy, Ananda K.: A halál értelme

Ananda K. Coomaraswamy: A halál értelme
Őshagyomány 10. [1993], 8–10. Ford. Péter László

Coomaraswamy, Ananda K.: *Ākimcañña*

Coomaraswamy, Ananda K.: *Ākimcañña: Önmegsemmisítés*
Budapest, 2000, Camelot Kiadó. Ford. Buji Ferenc

Coomaraswamy, Ananda K.: A vēdānta és a nyugati hagyomány

Coomaraswamy, Ananda K.: A vēdānta és a nyugati hagyomány
Arkhé I. (1996) 89–111. Ford. Péter László.

Coomaraswamy, Ananda K.: *Hinduizmus és buddhizmus*

Ananda K. Coomaraswamy: *Hinduizmus és buddhizmus*
Budapest, 1989, Európa Könyvkiadó. Ford. Török Zoltán

Coomaraswamy, Ananda K.: *Idő és örökkévalóság*

Ananda K. Coomaraswamy: *Idő és örökkévalóság*
Érpatak, 2004, Sophia Perennis Kiadó. Ford. Medve István

Coomaraswamy, Ananda K.: *Selected Papers*

Ananda K. Coomaraswamy: *Selected Papers* I–II.
Princeton, 1987, Princeton University Press

Coomaraswamy, Ananda K.: Śrī Rāmakṛṣṇa és a vallási tolerancia

Ananda K. Coomaraswamy: Śrī Rāmakṛṣṇa és a vallási tolerancia
Axis Polaris II. (2000) 31–38. Ford. Ferencz Ernő

Coomaraswamy, Ananda K.: Utak egyazon csúcsra

Ananda K. Coomaraswamy: Utak egyazon csúcsra
Tradíció. A Metafizikai Tradicionalitás Évkönyve MMII, 17–18. Ford. Virág László

Copleston, Frederick Charles: *A History of Philosophy*

Frederick Charles Copleston: *A History of Philosophy* I–IX.
London, 1946–1975, Search Press

Dasgupta Surendranath: *A History of Indian Philosophy*

Surendranath Dasgupta: *A History of Indian Philosophy* I–V.
Cambridge, 1922–1955, Cambridge University Press

Descartes, René: *Elmélkedések az első filozófiáról*

René Descartes: *Elmélkedések az első filozófiáról*
Budapest, 1994, Atlantisz Könyvkiadó. Ford. Boros Gábor

Deutsche Theologie

Deutsche Theologie. Die lehret gar manchen lieblichen Unterschied göttlicher Wahrheit und sagt gar hohe und gar schöne Dinge von einem vollkommenen Leben
Gernsbach, 1886, „Bethlehem”

Devenish, Rodney (ed.): *Principal Yogācāra Texts*

Rodney Devenish (ed.): *Principal Yogācāra Texts. Indo-Tibetan Sources of Dzogchen Mahāmudrā*
San Francisco, 2012, Dharma Fellowship

Dreyfus, Georges B. J.: *Recognizing Reality*

Georges B. J. Dreyfus: *Recognizing Reality. Dharmakīrti's Philosophy and its Tibetan Interpretations*
Albany, 1997, State University of New York Press

Dunne, John D.: *Foundations of Dharmakīrti's Philosophy*

John D. Dunne: *Foundations of Dharmakīrti's Philosophy*
Somerville, 2004, Wisdom Publications

Dyczkowski, Mark S. G.: *A Journey in the World of the Tantras*

Mark S. G. Dyczkowski: *A Journey in the World of the Tantras*
Varanasi, 2004, Indica Books

Eliade, Mircea: *A jóga*

Mircea Eliade: *A jóga. Halhatatlanság és szabadság*
Budapest, 1996, Európa Könyvkiadó. Ford. Horváth Z. Zoltán

Eriugena, Iohannes Scotus: *A szellem sasmadarának hangja*

Iohannes Eriugena Scotus: *A szellem sasmadarának hangja. Homília Szent János evangéliumának prologusához*
Gödöllő, 2018, Sursum Kiadó. Ford. Alácsi Ervin János és Németh Bálint

Evola, J.: *Il Cammino del Cinabro*

J. Evola: *Il Cammino del Cinabro*
Milano, 1963, Vanni Scheiwiller

Evola, Julius: *A cinóberösvény*

Julius Evola: *A cinóberösvény*
Budapest, 2006, Nemzetek Európája Kiadó. Ford. Franco de Fraxino

Evola, Julius: *A felébredés doktrínája*

Julius Evola: *A felébredés doktrínája. Tanulmány a buddhista aszkézisről*
Debrecen, 2003, Kvintesszencia Kiadó. Ford. Dávid Andrea

Evola, Julius: *Az individuum és a világ létesülése*

Julius Evola: *Az individuum és a világ létesülése*
Debrecen, 2011, Kvintesszencia Kiadó. Ford. Molnár András

Evola, Julius: 1. *A princípiumnak és akciójának könyve (Tao tê ching)* 2. *A jelenkori spiritualizmus arca és álarca.*

Julius Evola: 1. *A princípiumnak és akciójának könyve (Tao tê ching)* 2. *A jelenkori spiritualizmus arca és álarca*
Budapest, [1994] A Hagymány és a Transzcendencia Iskolája. Ford. Franco de Fraxino és Imregy Monika

Evola, Julius: *A szexus metafizikája*

Julius Evola: *A szexus metafizikája*
Budapest, 2000, UR Könyvkiadó. Ford. Szongott Rudolf

Evola, Julius: *Meglovagolni a tigrist*

Julius Evola: *Meglovagolni a tigrist*
Budapest, 2009, Persica Kiadó. Ford. Franco de Fraxino

Evola, Julius: *Recognitions*

Julius Evola: *Recognitions: Studies on Men and Problems from the Perspective of the Right*
London, 2017, Arktos

Evola, Julius: *Revolt against the Modern World*

Julius Evola: *Revolt against the Modern World*
Rochester, 1995, Inner Traditions International

Evola, Julius: *Ricognizioni*

Julius Evola: *Ricognizioni. Uomini e problemi*
Roma, 1974, Mediterranee

Evola, Julius: *Tanulmányok a mágikus idealizmusról*

Julius Evola: *Tanulmányok a mágikus idealizmusról*
Budapest, 2017, Persica Kiadó. Ford. Molnár András és Pete László

Evola, Julius: *Teoria dell'Individuo Assoluto*

Julius Evola: *Teoria dell'Individuo Assoluto*
Roma, 1998, Edizioni Mediterranee

Evola, Julius: *The Yoga of Power*

Julius Evola: *The Yoga of Power. Tantra, Shakti, and the Secret Way*
Rochester, 1992, Inner Traditions International

Faivre, Antoine: *Access to Western Esotericism*

Antoine Faivre: *Access to Western Esotericism*
Albany, 1994, State University of New York Press

Godman, David: *Swami Siddheswarananda's views on Bhagavan's Teachings*

David Godman: *Swami Siddheswarananda's views on Bhagavan's Teachings*
<https://www.davidgodman.org/swami-siddheswaranandas-views-on-bhagavans-teachings/>
<https://www.davidgodman.org/swami-siddheswaranandas-views-on-bhagavans-teachings/2/>
Utoljára megtekintve: 2020. január 16.

Grimm, Georg: *A szamszára*

Georg Grimm: *A szamszára. A lények bolyongása a mindenségben*
Budapest, 2000, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó

Guénon, René: *A keleti metafizika ♦ A lény sokféle állapotának metafizikája*

René Guénon: *A keleti metafizika ♦ A lény sokféle állapotának metafizikája*
Budapest, 1993, Farkas Lőrinc Imre Kiadó. Ford. Darabos Pál

Guénon, René: *A mennyiség uralma és az idők jelei*

René Guénon: *A mennyiség uralma és az idők jelei*
Budapest, 1993, A Hagyomány és a Transzcendencia Iskolája. Ford. Buji Ferenc

Guénon, René: *Az ember sorsa a Védánta szerint*

René Guénon: *Az ember sorsa a Védánta szerint*
Budapest, 1998, Farkas Lőrinc Imre Kiadó. Ford. Darabos Pál

Hakl, Hans Thomas: *Deification*

Hans Thomas Hakl: *Deification as a Core Theme in Julius Evola's Esoteric Works*
Correspondences, 2018/2. (VI. évf.) 141–171.

Hamvas Béla: *A láthatatlan történet*

Hamvas Béla: *A láthatatlan történet*
Budapest, 1943, Királyi Magyar Egyetemi Nyomda

Hamvas Béla: *Arkhai*

Hamvas Béla: *Arkhai és más esszék*
Szentendre, 2002, Medio Kiadó

Hamvas Béla: *A világválság*

Hamvas Béla: *A világválság*
Budapest, 1983, Magvető Kiadó

Hamvas Béla: *Karnevál*

Hamvas Béla: *Karnevál* I–II.
Budapest, 1985, Magvető Kiadó

Hamvas Béla: *Szilveszter ♦ Bizonyos tekintetben ♦ Ugyanis*

Hamvas Béla: *Szilveszter ♦ Bizonyos tekintetben ♦ Ugyanis. Három regény (1957–1967)*
[Szentendre] 2008, Medio Kiadó

Hamvas Béla: *Scientia sacra*

Hamvas Béla: *Scientia sacra. Az őskori emberiség szellemi hagyománya*
Budapest, 1988, Magvető Kiadó

Hamvas Béla: *Silentium ♦ Titkos jegyzőkönyv ♦ Unicornis*

Hamvas Béla: *Silentium ♦ Titkos jegyzőkönyv ♦ Unicornis*
Budapest, 1987, Vigilia Kiadó

Harding, Douglas E.: *Fej nélkül*

Douglas E. Harding: *Fej nélkül. Zen és a nyilvánvaló újrafelfedezése*
Debrecen, 2018, Kvintesszencia Kiadó. Ford. Huber Kristóf Kornél

Herrigel, Eugen: *Zen-út*

Eugen Herrigel: *Zen-út*
Budapest, 1997, UR Könyvkiadó. Ford. Bíró Dániel és Kalmár Éva

Hirschberger, Johannes: *Geschichte der Philosophie*

Johannes Hirschberger: *Geschichte der Philosophie* I–II.
Freiburg, 1949–1952, Herder

H. L.: Beszélgetés Buji Ferencsel

H. L.: Beszélgetés Buji Ferencsel, Ramana Maharsi *Oltalmazó útmutatás* című könyvének fordítójával
www.bujiferenc.hu/download/tanulmanyok/tanulmanyok_09.pdf. Utoljára megtekintve: 2020. május 13.

Horváth Róbert: Jean Robin, ki vagy?

Horváth Róbert: Jean Robin, ki vagy?
Pannon Front 22. (VI/4. 1999) 31–36.

Horváth Róbert: Tradíció és ökológia

Horváth Róbert: Tradíció és ökológia
Ars naturæ 1–2. (2010) 296–308.

Inami, Masahiro: The problem of other minds in the Buddhist epistemological tradition

Masahiro Inami: The problem of other minds in the Buddhist epistemological tradition
Journal of Indian Philosophy, 2001/4. (XXIX. évf.) 465–483.

Ireland, John D.: *Vaṅṅīsa*

John D. Ireland: *Vaṅṅīsa. An Early Buddhist Poet*
Kandy, 1997, Buddhist Publication Society

Kaczvinszky József: *A hét beavatás ♦ „F” napló ♦ Yoga aforizmák*

Kaczvinszky József: *A hét beavatás ♦ „F” napló. Meditációs könyv a naponta uralkodó szimbólumokról ♦ Yoga aforiz-
mák*
Debrecen, 2003, Kvintesszencia Kiadó

Kajiya, Yuichi: Buddhist Solipsism

Yuichi Kajiya: Buddhist Solipsism. A free translation of Ratnakīrti's Saṃtānāntaradūṣana
Journal of Indian Buddhist Studies, 1965/1. (XIII. évf.) 9–24.

Keresztes Szent János Művei*Keresztes Szent János Művei I–II.*

Budapest, 1926, Sarutlan Kármelitarend Magyar Rendtartománya. Ford. Szent Teréziáról nevezett P. [Szeghy] Ernő

Kitagawa Hidenori: A Refutation of Solipsism

Kitagawa Hidenori: A Refutation of Solipsism. Annotated translation of Saṃtānāntarasiddhi

Journal of the Greater India Society 14. (1955) 55–73. és 15. (1955) 97–110.**Lai, Whalen: The meaning of „mind-only” (*wei-hsin*)**Whalen Lai: The meaning of „mind-only” (*wei-hsin*): An analysis of a Sinitic Mahāyāna phenomenon*Philosophy East and West*, 1977/1. (XXVII. évf.) 65–83.**Laki Zoltán: Az érzékek igazsága**

Laki Zoltán: Az érzékek igazsága. Megjegyzések az érzéki tapasztalás természetéről

Ars Naturae 5–8. (III–IV. évf.) 316–335.**László András: A filozófiáról és a szolipszizmusról**

László András: A filozófiáról és a szolipszizmusról

Axis Polaris III. (2000) 5–10.**László András: A mágikus szolipszizmus konzekvenciái**László András: *A mágikus szolipszizmus konzekvenciái*

Budapest, 1992. február 28. Publikálatlan előadás. A szerző tulajdonában

László András: A metafizikai abszolúció solipsisticus feltételeLászló András: *A metafizikai abszolúció solipsisticus feltétele*

Budapest, 2015. december 10. Előadás

www.youtube.com/watch?v=eNuK9MIXIG4. Utoljára megtekintve: 2020. május 13.**László András: A sokféle alanyiságról**

László András: A sokféle alanyiságról

Axis Polaris II. [2000] 19–22.**László András: A szolipszizmus érvényessége**László András: *A szolipszizmus érvényessége*

Debrecen, 1991. szeptember 26. Előadás

<http://www.layakriya.hu/sound/szolipszizmerv.mp3>. Utoljára megtekintve: 2020. május 18.**László András: A szolipszizmus konzekvenciái**László András: *A szolipszizmus konzekvenciái*

Budapest, 2000. június 26. Előadás

www.youtube.com/watch?v=w2k8WYteq40. Utoljára megtekintve: 2020. május 13.**László András: A szolipszizmus mint létszemlélet**László András: *A szolipszizmus mint létszemlélet*

Debrecen 2002. augusztus 27. Előadás

www.youtube.com/watch?v=8zh3PM5QWY. Utoljára megtekintve: 2020. május 13.**László András: Autoniā**László András: *Autoniā*

Budapest, 2018. október 4. Publikálatlan előadás. A szerző tulajdonában

László András: Critēria trāditionālītātisLászló András: *Critēria trāditionālītātis**Axis Polaris* I. [2000], 7–14.

László András: *Ding an sich*László András: *Ding an sich*

Budapest, 2007. július 9. Publikálatlan előadás. A szerző tulajdonában

László András: Halál és halhatatlanság

László András: Halál és halhatatlanság

Tradíció. A Metafizikai Tradicionalitás Évkönyve MM, 79–88.**László András: *Solum Ipsum***László András: *Solum Ipsum. Metafizikai aforizmák*

Nyíregyháza, 2000, Kötet Kiadó. Szerk. Buji Ferenc

László András: *Tradíció és metafizika*László András: *Tradíció és metafizika. Kérdések és válaszok*

Debrecen, 2007, Kvintesszencia Kiadó. Szerk. Horváth Róbert

László András: *Tradicionalitás és létszemlélet*László András: *Tradicionalitás és létszemlélet*

Nyíregyháza, 1995, Kötet Kiadó

Lawrence, David: Tantric argument

David Lawrence: Tantric argument. The transfiguration of philosophical discourse in the Pratyabhijñā System of Utpaladeva and Abhinavagupta

Philosophy East and West, 1996/2. (XLVI. évf.) 165–204.**Lewisohn, Leonard: *Beyond Faith and Infidelity***Leonard Lewisohn: *Beyond Faith and Infidelity. The Sufi Poetry and Teaching of Maḥmūd Shabistārī*

Richmond, 1995, Curzon Press

McDermott, A. C. Senape: *An Eleventh-Century Buddhist Logic of 'Exists'*A. C. Senape McDermott: *An Eleventh-Century Buddhist Logic of 'Exists'.* *Ratnakīrti's Kṣaṇabhaṅgasiddhiḥ Vyatirekātmikā*

Dordrecht, 1969, D. Reidel Publishing Company

Meier, Fritz: The Spiritual Man in the Persian Poet 'Attār

Fritz Meier: The Spiritual Man in the Persian Poet 'Attār

Spiritual Disciplines. Papers from the Eranos Yearbooks. Princeton, 1985, Princeton University Press, 267–304.**Nasr, Seyyed Hossein: *Knowledge and the Sacred***Seyyed Hossein Nasr: *Knowledge and the Sacred*

Albany, 1989, State University of New York Press

Németh László Levente: A halál horizontján túl

Németh László Levente: A halál horizontján túl

Északi Korona XXIV. (2006) 62–64.**Németh László Levente: A szökési sebesség elérése**

Németh László Levente: A szökési sebesség elérése

Északi Korona XXVI. (2007) 46–50.**Németh László Levente: Az aranykor tudása**

Németh László Levente: Az aranykor tudása

Hajdú-Bihari Napló, 1995. szeptember 2. 7.**Nyíri Tamás: *A filozófiai gondolkodás fejlődése***Nyíri Tamás: *A filozófiai gondolkodás fejlődése*

Budapest, 1977, Szent István Társulat

Oltalmazó útmutatás

Oltalmazó útmutatás. Sri Ramana Maharsi tanításai
Nyíregyháza, 2001, Kötet Kiadó. Ford. Buji Ferenc

Osborne, Arthur: *Ramana Arunachala*

Arthur Osborne: *Ramana Arunachala*
Tiruvannamalai, 1994, Sri Ramanasramam

Pandey, Kantha Chandra: *Abhinavagupta*

Kantha Chandra Pandey: *Abhinavagupta. An Historical and Philosophical Study*
Varanasi, 1963, Chowkhamba Sanskrit Series Office

Papini, Giovanni: *Élőhalott*

Giovanni Papini: *Élőhalott*
Budapest, [1927] Athenaeum. Ford. Révay József

Papini, Giovanni: *Un uomo finito*

Giovanni Papini: *Un uomo finito*
Firenze, 1913, Libreria della Voce

Perrett, Roy W.: Buddhist idealism and the problem of other minds

Roy W. Perrett: Buddhist idealism and the problem of other minds
Asian Philosophy. An International Journal of the Philosophical Traditions of the East, 2017/1. (XXVII. évf.) 59–68.

Perry, N. Whitall: *A Treasury of Traditional Wisdom*

N. Whitall Perry: *A Treasury of Traditional Wisdom*
Louisville, 2000, Fons Vitae

Princeton Dictionary of Buddhism

Princeton Dictionary of Buddhism
Princeton, 2013, Princeton University Press

Radhakrishnan, Sarvapalli: *Indian Philosophy*

Sarpapalli Radhakrishnan: *Indian Philosophy* I–II.
Delhi, 1989, Oxford University Press

Ratié, Isabelle: Otherness in the Pratyabhijñā philosophy

Isabelle Ratié: Otherness in the Pratyabhijñā philosophy
Journal of Indian Philosophy, 2007/4. [XXXV. évf.] 313–370.

Ratnakīrti

Ratnakīrti
<https://en.wikipedia.org/wiki/Yogachara>. Utoljára megtekintve: 2019. december 17.

Samnyāsa Upaniṣads

Samnyāsa Upaniṣads. Hindu scriptures on asceticism and renunciation
Oxford, 1992, Oxford University Press

Schimmel, Annemarie: *Mystical Dimensions of Islam*

Annemarie Schimmel: *Mystical Dimensions of Islam*
Chapel Hill, 1975, The University of North Carolina Press

Schrödinger, Erwin: *Válogatott tanulmányok*

Erwin Schrödinger: *Válogatott tanulmányok*
Budapest, 1970, Gondolat Kiadó. Ford. Nagy Imre

Schubert-Soldern, R. von: Erwiderung

R. von Schubert-Soldern: Erwiderung auf Prof. Wundt's Aufsatz „Ueber naiven und kritischen Realismus“
Philosophische Studien, 1898, (XIII. évf.) 305–317.

Shabistari, Mahmud: *Gulshan i Raz*

Sa'd ud din Mahmud Shabistari: *Gulshan i Raz. The Mystic Rose Garden. The Persian text, with an English translation and notes, chiefly from the commentary of Muhammad bin Yahya Lahiji*
London, 1880, Trübner and Co., Ludgate Hill

Shabistari, Mahmud: *The Secret Garden*

Mahmud Shabistari: *The Secret Garden*
London, 1986, Zahra Publications

Shankara: *Vivekachudamani*

Shankara: *Vivekachudamani (A megkülönböztetés drágaköve). India klasszikus jñana-yoga tankönyve*
Budapest, 1979, Buddhista Misszió. Ford. Hetényi Ernő

Skora, Kerry Martin: *A Day in the Life of an Aesthetic Tāntrika*

Kerry Martin Skora: *A Day in the Life of an Aesthetic Tāntrika. From Synaesthetic Garden to Lucid Dreaming and Spaciousness*
Religions, 2018/3. (IX. évf.) 1–18.

Sursum vivere

Sursum vivere. Beszélgetések László Andrásal
Nyíregyháza, 1994. Kézirat. A beszélgetést vezette és szerk. Buji Ferenc

Suzuki, Daisetz Teitaro: *Studies in the Lankavatara Sutra*

Daisetz Teitaro Suzuki: *Studies in the Lankavatara Sutra. One of the most important texts of Mahayana Buddhism, in which almost all its principal tenets are presented, including the teaching of Zen*
New Delhi, 1998, Munshiram Manoharlal Publishers

Szmorad Csaba: *A mágikus szolipszizmus néhány konzekvenciája*

Szmorad Csaba: *A mágikus szolipszizmus néhány konzekvenciája*
Axis Polaris II. [2000] 23–26.

Tenzin Wangyal: *A tudat természetének csodái*

Tenzin Wangyal: *A tudat természetének csodái. A dzogcsen esszenciája Tibet ősi bölgyományában*
Budapest, 2018, Filosz Kiadó. Ford. Gödény Jonatán

The Book of Disciple

The Book of Disciple. Vinaya Pitaka I–VI.
London, 1949–1966, Pali Text Society

The Gospel of Rāmakrishna

The Gospel of Rāmakrishna
New York, 1907, The Vedanta Society. Ed. Swami Abhedananda

Timalsina, Sthaneshwar: *Consciousness in Indian Philosophy*

Sthaneshwar Timalsina: *Consciousness in Indian Philosophy. The Advaita doctrine of 'awareness only'*
Abingdon, 2009, Routledge

Timalsina, Sthaneshwar – Dyczkowski, Mark S. G.: *Tudat és énség*

Sthaneshwar Timalsina – Mark S. G. Dyczkowski: *Tudat és énség néhány nem dualista indiai hagyományban*
Gödöllő, 2018, Sursum Kiadó. Ford. Laki Zoltán

Titkos tanítások

Titkos tanítások. Válogatás az upanisadokból
Budapest, 1987, Helikon Kiadó. Ford. Vekerdi József

Tornai Szabolcs – Virág László: *Vita a szolipszizmusról*

Vita a szolipszizmusról. Virág László és Tornai Szabolcs beszélgetése
Budapest, 2019. október 4. Publikálatlan hanganyag. A szerző tulajdonában

Tripura Rahasya

Tripura Rahasya, or the Mystery beyond the Trinity
Tiruvannamalai, 1989, Sri Ramanasramam

Underhill, Evelyn: *Ruysbroeck*

Evelyn Underhill: *Ruysbroeck*
London, 1915, G. Bell and Sons

Yogachara

Yogachara
<https://en.wikipedia.org/wiki/Yogachara>. Utoljára megtekintve: 2019. október 3.

Várkonyi Hildebrand: A tudati azonosság filozófiája

Várkonyi Hildebrand: A tudati azonosság filozófiája (Konszciencializmus)
Athenaeum, 1922/1–3. (VIII. évf.) 29–46.

Vivekacūdāmaṇi of Śrī Saṃkara Bhagavatapāda

Vivekacūdāmaṇi of Śrī Saṃkara Bhagavatapāda. Sanskrit Text, Transliteration and Detailed Commentary
Bombay, 1988, Bharatiya Vidya Bhavan

Westerhoff, Jan: *The Golden Age of Indian Buddhist Philosophy*

Jan Westerhoff: *The Golden Age of Indian Buddhist Philosophy*
Oxford, 2019, Oxford University Press

Wood, Thomas E.: *Mind Only*

Thomas E. Wood: *Mind Only. A Philosophical and Doctrinal Analysis of the Vijñānavāda*
Honolulu, 1991, University of Hawaii Press

Zaehner, Robert C.: *Hindu and Muslim Mysticism*

Robert C. Zaehner: *Hindu and Muslim Mysticism*
London, 1995, OneWorld Publications

TARTALOMJEGYZÉK

BEVEZETÉS.....	2
G. J.	4
Formai észrevételek	4
Az európai filozófia	4
Önátélés és szolipszizmus	5
Miscellanea	6
Tartalmi észrevételek	8
A halál szolipszista és tradicionális értelmezése	8
Szolipszizmus vagy autoteizmus?	9
A jelenlét közvetlensége	11
Összegzés	12
LAKI ZOLTÁN	13
A recenzió hiányosságai	13
A jógácsára	14
Szolipszizmus a tradícióban	15
Immanens transzcendencia és transzcendens immanencia	19
Kettős igazság és <i>ékadzsíva-váda</i>	22
Tat tvam aszi / Az vagy te	23
Az autoteizmus	29
Egoizmus és önistenítés	31
Empirizmus	32
<i>Ding an sich</i>	32
A buborék hasonlat	33
A világ káprázat-természete	35
Álomszimbolizmus	36
A másik ember mint homunkulusz	36
Felébredés	37
Metafizikai dualizmus (dvaitizmus)	37
Szolipszizmus és megvalósítás	38
Összegzés	39
HORVÁTH RÓBERT	41
Módszertani észrevételek	41
Szolipszizmus és transzcendencia	43
Jerry Fodor	44
Descartes és a „Cogito ergo sum”	44
Bombasztikus áldefiníciók	45
Eltévedt érvek	47
Tradicionális metafizika	48
A szolipszizmus megtagadása	48
„Én vagyok”	49
Ratnakírti	51
René Guénon	52
Szolipszizmus és poliegoitás	53
Frithjof Schuon	55
A szolipszizmus hirdetése	55
A saját személy	55

Az „én”	57
Szolipszizmus és Isten	58
A tradicionális metafizika filozófiai vázlata	59
Összegzés	60
BOTH FERENC	61
Mark Dyczkowski	61
Sthaneshwar Timalina	62
Összegzés	64
[SINE NOMINE]	66

ÖSSZEVONT VÁLASZOK

JULIUS EVOA	75
Összevont kritikák	75
A szolipszizmus státusza Julius Evola korai és kései műveiben	78
AZ „ÉN”	88
Összevont kritikák	88
Az „én” metafizikai státusza a tradícióban	90
Az „én” metafizikai státusza a lászlóianus iskola felfogásában	96
PERSONALIA	103
Összevont kritikák	103
Személyes kérdések és válaszok	104
SUMMA SUMMARUM	114
Metafizikai szolipszizmus és tradicionális metafizika. Táblázat	120
EPILÓGUS	122
Túl a szolipszizmuson – de nem Isten Báránya felé	122

FÜGGELÉK

NÉMETH LÁSZLÓ LEVENTE	125
Bevezetés	125
„Prolegomena”	125
„Filozófia, tradíció versus László András”	126
„A relevancia”	132
„A kettéhasadt én”	134
„A valóság a tudaton kívül”	137
„Hogyan merül fel, hogyan fogalmazódik meg a szolipszizmus?”	138
„Hangulatkeltés”	139
Összegzés	140
BIBLIOGRÁFIA	141