

VITA

*Jacques-Albert Cottat*

KERESZTÉNY TAPASZTALAT ÉS KELETI SPIRITUALITÁS

[2. oldal]

*Julius Evola*

A KELETI ÉS NYUGATI VALLÁSOK TALÁLKOZÁSÁNAK PROBLÉMÁJÁRÓL

[14. oldal]

Jacques-Albert Cottat

## KERESZTÉNY TAPASZTALAT ÉS KELETI SPIRITUALITÁS\*

Korábban megjelent művemben, a *La Rencontre des Religions*ban (RR) számos variációt dolgoztam ki könyvem centrális témájával, az összehasonlító vallástudomány „arany szabályával” kapcsolatban. Maga a szabály meglehetősen egyszerű: „Minél mélyebbre hatol valaki saját vallásos hitébe, annál inkább képes belülről megérteni mások vallásos hitét; és fordítva: minél alaposabban kutatja valaki az övétől eltérő vallásos meggyőződéseket, annál mélyebbre hatol saját vallásának megértésében.” Új könyvemben, az *Experience chrétienne et Spiritualité orientale*ban (EC) ismét felelevenítettem ezt az arany szabályt. Kutatásaimat folytatva újabb és újabb példáira akadtam a kereszténység, valamint a vallás és spiritualitás különféle ázsiai ágai (hinduizmus, buddhizmus, taoizmus) közötti analógiáknak és kontrasztoknak, hasonlóságoknak és ellentéteknek.

### I. KONTRASZT ÉS KONVERGENCIA

Újabb keletű könyvemben egy három oszlopból álló táblázatot közlök, amely a kereszténység és az ázsiai vallások közötti kontrasztokat és konvergenciákat összegzi. Az első két oszlop az ellentétes jegyeket vonultatja fel; a harmadik oszlop az érintkezési pontokat mutatja. E szinoptikus táblázat alaposabb vizsgálata két új folyományhoz vezet arany szabályunkkal kapcsolatban. Az első a vallások közötti dialógus területére vonatkozik, valamint az elkerülendő szélsőségekre. A második pedig arra, hogy a spiritualitás keresztény és keleti formáinak találkozása mindkettő mélyebb megértéséhez vezethet.

---

\* Eredeti cím: Christian Experience and Oriental Spirituality, in: *Secularization and Spirituality* (New York, 1969) p. 131–142. A digitális kiadás forrása: *Öshagyomány* (Budapest), 11. sz. (1993), p. 52–59.



rül az exkluzivizmus felhangja, hogy eleve kizárja a szinkretizmus veszélyét; a második és a harmadik oszlopot csupán azért lengi körül a szinkretizmus felhangja, hogy kizárja az exkluzivizmus veszélyét. Könyvem legnagyobb része (EC, pp. 115–294) ezekkel az ellentétes és összhangzó pontokkal foglalkozik – vagy ha úgy tetszik, ezekkel az „ellentétes párhuzamokkal”.

Aligha szükséges itt rámutatnom arra, hogy az exkluzivizmus veszélye a korábbi missziós időszakokat uralta, míg a szinkretizmus a mostani idők fő veszélye. A veszély minden egyes nappal csak növekszik, ahogy a keresztény és keleti civilizációk egyre közelebbi kapcsolatba kerülnek egymással. Íme egy példa könyvemből arra, hogy az első két szinoptikus oszlopot jellemző ellentmondások miképpen módosulnak és válnak meghaladottakká a harmadik oszlopban (EC, pp. 308–309). A hindu védánta, a klasszikus jóga és ezek buddhista analógiái szerint a legfelső, transzcendens spirituális méltóság abszolút kondicionálatlan, vagyis személytelen (vagy „személyfeletti”) végtelen. Mindezek a kifejezések valamiképpen alapvetően kvalitatástanok; az ázsiai spiritualitás számára minden olyan kísérlet, amely Istent minősíteni szeretné, egyfajta korlátozást képvisel (1. oszlop). A legfelső valóság a kereszténység számára ezzel szemben kiváltképpen személyes – sőt, voltaképpen három Személy. Röviden: Isten magasan kvalifikált tökéletesség (2. oszlop).

Áthidalhatatlan ellentmondás van a két szemlélet között? Ázsia korai keresztény misszionáriusai bizonyára így gondolták. De ha közelebbről megnézzük, azt találjuk, hogy a Biblia Istene aligha személyes abban az értelemben, ahogyan mi a „személyest” felfogjuk. Ugyanakkor pedig abszolút, vagyis messze túl van minden felfogható emberi kvalifikáción. Továbbá alapvetően teremtetlen. Röviden, Isten abszolút személy, személyes abszolútum.

Vallásközi dialógusunk arra szorítja a kereszténységet, hogy egyszerre vállaljon két antitétikus eszmét: az abszolút eszméjét és a személy eszméjét. Az előbbi arra ösztönzi az elmét és a lelket; hogy megfossa az utóbbit minden antropomorf jegy-től, s hogy az istenség mintegy homályba burkolózzék előlünk. Az utóbbi eszme, vagyis azé a személyé, aki Mózesnek kinyilatkoztatja önmagát, Krisztusban pedig megtestesül, azt mondja nekünk, hogy ez a megközelíthetetlen Isten Krisztusban közelebb került lelkemhez, mint saját magam. Lássuk, mennyire képes elmélyíteni a kereszténységet az, ha igyekszik önmagába integrálni a kereszténység előtti Keletet.



## *2. folyomány: Elmélyülés a dialógus révén*

Az aranyszabály valami mást sugall nekünk. Mivel a vallásközi dialógus megtisztítja a keresztény kontemplációt, hatására a kontempláció az elme és a lélek mélyebb szintjeire helyeződik át. Fontoljuk meg például az interioritásnak a jóga által, valamint a három teológiai erény által elérhető szintjeit. A *Jóga-szútrák* a kontemplatív uniót mind a megismerés szintjére (*dzsnyána-márga* vagy *dzsánnya-jóga*), mind a cselekvés szintjére (*karma-márga* vagy *karma-jóga*) alkalmazzák. A *Szútrák* a jógát mint „*csittavrittiniródhá*”-t, vagyis mint a „mentális fluktuáció elnyomását” definiálják. Manapság sok nyugati, aki rajong az ázsiai spiritualitásért, helyesen érzi, hogy a gondolkodásnak ez a „megszüntetése” a diszkurzív meditációnál mélyebb szinten fókuszálja az ember figyelmét, egy olyan szupramentális szinten, amelyet az ember

szívének és pszichéjének voltaképpen magja alkot. Csakhogy ez a felfogás rendszerint egy olyan álláspontba konkludál, amely szerint az ázsiai kontempláció magasabb rendű, mint keresztény megfelelője.

Aki azonban erre a felfogásra jut, az elfelejt konzultálni a keresztény misztikusokkal – különösen is Keresztes Szt. Jánossal. Ami a három teológiai erény közül az elsőt illeti, a misztikus doktor a hitet mint „biztos és homályos” erényt, mint „az Istennel való egyesülés közvetlen és alkalmas eszközét” írja le. A hit „ürességet idéz elő a felfogóképességben” és „felfedezi, ami az érzékek és az intellektus elől rejtve van”. Ennél aligha találhatnánk világosabb példájára az oly sok keresztényre jellemző, mentális képekkel és imaginációkkal fölösen megterhelt alacsony szintű hit nyílt visszautasításának. Ezeknek a keresztényeknek a beállítottságát kétségtelenül az a tény magyarázza, hogy az igazi hit pszichospirituális „sötét éjszakája” olyan fájdalmas és gyötrelmes, hogy vele szemben a halál látszik kínálni az egyetlen lehetséges megoldást. De ez az a „halál Krisztusban”, amely – *filii in Filió*vá téve bennünket – a vele való feltámadáshoz egyengeti utunkat (lásd EC, p. 29.).

A hit, amelyet Szt. János az intellektushoz kapcsol, többet foglal magába: túllép a jóga-koncentráción is. Mert ez mindig hit Istenben, azaz valakiben, aki az éj zugában rejtezik. Ez a valaki két antitétikus minőséget birtokol. Egyrészt transzcendálja az érzéki szférát, a képzeletet és a gondolkodást: forma nélküli és tárgyiasíthatatlan. Másrészt előnti és beborítja figyelmünket: jelen van számára a mélységben. Így figyelmünk nélkülözni kénytelen a mentális képeket és gondolatokat, ugyanakkor pedig a jelenlét e pólusa, a totális transzcendencia, a természetfölötti gravitáció a magasba emeli. Ez az a gravitáció, amely kiegészíti a hitből az érzéki szférát, a képeket és a gondolatokat.

Ami a másik két teológiai erényt illeti, Szt. János a reményt az emlékezethez, a szeretetet az akarathoz kapcsolja. Itt újra csak azt láthatjuk, hogy ezek az erények meghaladják a jóga-koncentrációt. Mindazt, amit Szt. János a misztikus reménnyel kapcsolatban mondott, könyvemben reményteli várakozásként foglalom össze (lásd EC, táblázatok, pp.: 317 és 327). Noha ebben az életben még nem teljesedik be, mélyebb szintjeit mozgósítja a léleknek, mint a jóga – éppen hitelesen természetfeletti és ennél fogva transzmetakozmikus célja miatt.

Joggal kérdezhetné bárki, hogy Szt. János miért kapcsolja a reményt az emlékezethez. Azért, mert képzeletünkben a jövő bármiféle elővételezése olyan képekre alapozódik, amelyek az elmúlt dolgok emlékeiből erednek. A remény így egész múltunkat eszkatologikusan átgyúrja. Ami a szeretetet illeti, Szt. János álláspontját

ezzel kapcsolatban legjobban Jacques Maritain megállapítása foglalja össze. A szeretet egy olyan „betüremkedés, amelyben a másik többé válik bennem, mint önmagam” (lásd EC, p. 319.). Íme egy határozott védántikus felhangokkal rendelkező formula! De a keresztény szeretet polarizálódása a nem-én irányában világosan túl lép a „*bhaktin*” (ami szanszkritul „szeretet”), ugyanis ez utóbbi végül is mindig az ént célozza, és sosem képes a másokban *qua* másokban betetőződni.

Az inkarnáció a keresztény szeretetet olyan modalitásokkal ruházza fel, amelyekről Ázsiában még csak nem is álmodtak. Amikor a szeretet a kontemplációban eltemeti magát Istenben, újraegyesül Krisztus isteni természetével, és Krisztus isteni természete elválaszthatatlan emberi természetétől. Vagyis teljesen mindegy, hogy mennyire misztikus, a keresztény nem szeretheti Istent önmagánál jobban akkor, ha hasonlóképpen nem szereti embertestvérét is. És ez utóbbi is „többé válik bennem, mint önmagam”, amennyiben őt Krisztusban Isten szeretetének tárgyaként tapasztalom. Sőt, minél mélyebben temeti magát a keresztény szeretet Istenbe, annál inkább száll alá a földre és öleli át a bűnösöket.

Azt jelentené mindez, hogy a bűnös is „többé válik bennem, mint önmagam”? Igen, amennyiben ő is elnyeri a végtelen bocsánatot, hiszen maga Krisztus mondja, hogy minél inkább képes megbocsátani az ember, annál inkább szeret.

Ez az „újrualászállás” a földre nem visszafelé megtett lépés; sőt, olyan előrelépés, amely Isten mélységeibe vezet. Aquinói Szt. Tamás beszél azokról, akik „olyan gnyörűséget találnak Isten szemlélésében, hogy a világért sem szakadnának el tőle – sőt még embertestvéreik üdvösségén sem érnek rá munkálkodni”. De beszél azokról is, akik „elérték a szeretet csúcspontját, de félretéve ennek felsőbbrendű gnyörűségét, testvéreikben szolgálják Istent; ebben állt Pál apostol tökéletessége is”. Egy ilyen hatókörű és mélységű tökéletességről az ázsiai spiritualitás még csak nem is álmodhat.

## II. MISZTIKUS SZINTEK

Mint ahogy-könyvem (EC) első részében kimutattam, a hindu, buddhista és taoista kontempláció kiváltképpen misztikus. És mivel a hinduizmus és a buddhizmus az emberi faj egyharmadát képviseli, a keresztények helytelenül járnak el akkor, amikor a misztikában csupán egy szűk elit számára fenntartott „speciális hivatást” látnak. A misztika olyan tapasztalat, amelyben az ember élvezzi az istenit, s ez éppen

olyan mértékben normális, amilyen mértékben az ember hivatásának inherens része. Lehet, hogy a misztikus tapasztalat nem gyakori, és nehezen érhető el, de azért „spirituális fényűzésnek” sem volna szabad tekinteni.

Ha a misztikát a lehető legszélesebb alapon akarjuk definiálni, akkor az egyesítő találkozás valamivel, ami az empirikus egót mérhetetlenül meghaladja (lásd EC, p. 56). E definíció tele van implikációkkal, ugyanis minden emberi lény rendelkezik egy olyan tudatfeletti szférával, amely túl van az ember hétköznapi éber tudatosságán. Ez pedig azt jelenti, hogy minden ember alkalmas lehet arra, hogy meghívót kapjon a misztika területére.

Erre a meghívásra az ember különféleképpen tud válaszolni. A következőkben öt külön válaszlehetőséget fogok bemutatni. Ezek közül három a természetes szinten fog megmaradni (spontán misztika), a negyedik a szakralitás birodalmához tartozik (szakrális misztika), míg az ötödik eléri a természetfeletti szintet (természetfeletti misztika).

#### *Spontán misztika*

A misztikus hívásra adott első válasz tulajdonképpen visszatérés a profán egocentrizmushoz. Fiatalabb éveikben a nagy misztikusok tekintélyes része e válasz mellett döntött, hogy aztán a későbbiek folyamán legyen mit megtagadnia.

Ezeket a kivételes pillanatok tulajdonképpen gyakrabban tapasztaljuk, mint ahogy gondoljuk, s éppen ezért gyorsan feledésbe is merülnek. Egy röpké pillanatra az „előtt” és „után”, a „kívül” és „belül” közötti empirikus szakadék elenyészni látszik. Ezek a spirituális, tudatfeletti állapotok minden további nélkül nevezhetők „kiszámíthatatlanoknak”, amennyiben nem adnak irányt és nem kapcsolódnak tudatos figyelemhez; és ennyiben különböznek is a későbbiekben tárgyalandó négy típustól. Néhány irodalmi példával szeretném illusztrálni e spontán misztikus állapot jellegzetességeit (a továbbiak tekintetében lásd EC, pp. 44–56).

„Hirtelen kiszabadul a dolgok állandó és rendszerint rejtett lényege, s látszólag oly hosszú ideje halott énkünk egyszerre csak életre kel.” (*Marcel Proust*)

„Az ember olyan erősen tapasztalja halhatatlanságának gyökerét, hogy a halál csupán egy bolond képtelenségnek tűnik számára, a személyiség elvesztése pedig, ha egyáltalán itt elvesztésről van szó, sokkal inkább valóságos életnek, mint pusztulásnak.” (*Alfred Tennyson*)

„Az örök mostnak ezek a megrázó intuíciói természetesebbek a természetnél.” (*Richard Jefferson*)



„Csupán néhány jelentéktelen részlet – mint a Swann’s Way híres teája – képes kiváltani a világosságnak ezt a túlfokozott állapotát. Korábról ismeretlen állapot ez, logikailag levezethetetlen, viszont tanúskodik saját boldogságáról, és olyan mértékben valóságos, hogy mellette minden más valótlannak látszik. Olyan ez, mint amikor a horgonyt nagy mélységből húzzák fél, s közben a legkülönfélébb mormoló hangokat lehet hallani.” (*Marcel Proust*)

„A megrészeződés (pl. William James esetében kéjgáz, Aldous Huxley esetében meszkalin használata) csupán alkalom a tapasztalatra. A lélek *már előkészült az utazásra*, és várja a jelet az indulásra... Elindulhat szellemileg, ... de elindulhat materiálisan is a gátlások gátlása vagy *valamiféle akadály elhárítása* révén. A toxikus anyag mindössze ezt a negatív hatást eredményezi.” (*Henry Bergson*)

A „természetten túli” megjelölést fogjuk adni annak az állapotnak, amelyben az embert olyan ösztönzések érik, amelyek természetfeletti forrásának nincs tudatában. Egy emberileg csillapíthatatlan nosztalgia eredménye ez, és még akkor is a kegyelem élteti, ha megtéved és tele van hibával.

A misztika második típusáról akkor beszélhetünk, amikor a kvázi-misztikus hívások afelé orientálják az embert, amit Kierkegaard „esztétiko-intellektuális” szférának nevezett. Ez volna tulajdonképpen a művészet, az irodalom, a tudomány, a filozófia stb. területe. Olyan neveket említhetünk ezzel kapcsolatban, mint Schlegel, Hölderlin, Schelling, Novalis, Eckstein, Lammenais, Schleiermacher és Feuerbach.

A természetes misztika harmadik típusának esetében az ember misztikus potenciáját olyan interperszonális kapcsolatokba fekteti bele, mint szerelem, barátság vagy közös eszmék. Könyvemben némi teret adtam azoknak a modern perverzióknak is, amelyekről az embernek a mitológia és a misztika felé irányuló látens impulzusai szenvednek.

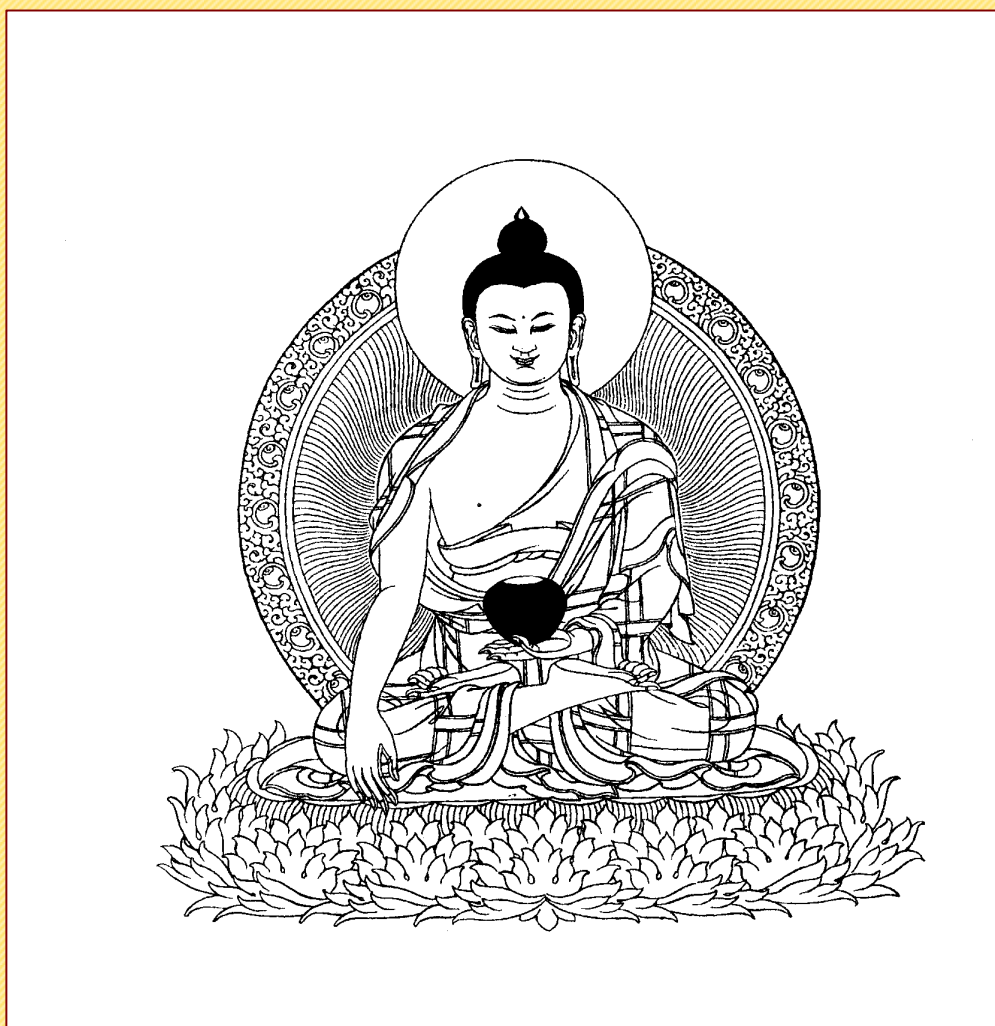
E három „spontán” válasz a misztikus hívásra gyakran tudattalan és ösztönös. A válasz következő két típusa ezzel szemben tudatosan misztikusként tapasztalható.

#### *Szagrális misztika*

A negyedik típusú válasz – különféle változataiban – a szakralitás birodalmába tartozik. Olyan nem-biblikus vallási csoportok tapasztalatai tartoznak ide, mint a hinduk, buddhisták, taoisták, s ezek a tapasztalatok egy „szupraperszonális” numinózumban végződnek. Sok keresztény szerző – a természetfölötti (tehát biblikus) misztikától megkülönböztetendő – „természetesnek” nevezi ezeket a válaszokat. Én magam azonban jobb szeretném a „természetes” jelzőt fenntartani a fentebb emlí-

tett három típus számára, valamint megkülönböztetni a „szakralist” a „természetfölötti” misztikától.

A szakrális misztika a nem-biblikus természetű vallási tapasztalatokra vonatkozik. A „szakrális” szó jelzi, hogy e válaszok, ha nem is természetfölöttiek, magas spiritualitással rendelkeznek. A szakralitás a kozmosz transzparenciáját jelzi a metakoz-



mosz felé. Vagyis az univerzum lehet szakrális, de csak egy személy – különösen a Bibliában megnyilatkozó Isten – lehet szent (lásd EC, p. 131).

Persze az ázsiai szakralitás is igényt tarthat a személyességre (pl. a *bhakti* visnui eszméjében), de kozmikus dimenziója olyan erős, hogy keresztény szempontból személytelen vagy személyelőtti marad.

#### *Természetfölötti misztika*

A misztika ötödik típusa egyesíti a szakralist a szenttel. A szabad hívásként átélt kezdeti misztikus impulzus egy hit-tapasztalat természetfölötti kontextusában jelenik meg. A szakrális lineáris határát a szorosán véve természetfölötti „vertikális” betörései szakítják meg. Ez a természetfölötti az az abszolút Te, akit csak Krisztus testesít meg maradéktalanul. Krisztusban Isten ingyenesen közli magát teremtményeivel. A szakrálisnak (vagy numinózusnak) ez a tapasztalata vagy visszazáródik az énre (*ensztaszisz*), vagy az önmagába merülés mélységeiből kimozdul a végtelen Te irányába (*eksztaszisz*).

Vagyis magától értetődő, hogy a keresztény *eksztaszisz* csak akkor tekinthető teljesnek, ha már birtokba vette a pusztá interioritás korlátozott horizontjait is; s ez olyan folyamat, amely gyakran nagyon hosszú időt vesz igénybe. Semmi sem merül le jobban a lélek mélységeibe, mint az autoreflektív visszahúzódások és az előre mozduló impulzusok meghatározatlan váltakozásai. Mindez elképzelhetetlen a kegyelem segítsége nélkül, amely sosem szűnik meg utat nyitni és utunkat támogatni. Ha az ember eléri a teljes *eksztasziszt*, akkor ez az „átalakító egyesülés” Istennel összefogja és felemeli a szakrális szint *ensztaszisztát* és a spontán misztika három típusát.

## II. MISZTIKUS SZINTEK

Modern viszonyunk az ázsiai és keresztény spiritualitáshoz láthatóan gondviselés-szerű. A keresztény szemlélődő sokat tanulhat hindu társától annak érdekében, hogy megkísérelje tartósan elérni az *eucharisziát*.

#### *Két modell*

A nagy hindu szemlélődő, Srí Ramana Maharisi (†1950) elérte a radikális interioritás szakadatlan állapotát. Ő ezt úgy írta le, mint „alámerülést abba a belső pontba, ahol az ‘én vagyok’ megjelenik” (lásd RR, p. 35). Keresztény kortársa, R. Peyri-guere (†1959) hinduizmussal való ismeretségének teljes hiánya ellenére is védántikus nyelvezettel beszél: „Többé nem mondom: Bízod magad Krisztus kezére. Most azt mondom: Tagadd meg magad, és többé ne igyekezz megismerni, ki is vagy.

Elégedj meg annak tudásával, hogy Krisztus benned van, ... és hogy ő inkább te, mint saját magad.”

A hindu testvértől eltérően a keresztény, aki alkalmazza a védántikus *ensztasziszt*, egyúttal túl is lép rajta. Ő ugyanis „magára tudja öltetni Krisztust” a legegyszerűbb napi feladatok közepette is. Peyriguere például azzal töltötte napjait, hogy a berberekről gondoskodott. Ezt csak akkor teheti meg az ember, ha misztikusan részesül a megfeszített és feltámadt Krisztusban. És minél inkább előrehalad ez a szintézis, annál inkább részesít bennünket e mulandó világban az „örökkévalóság ízében”.

#### *A májá és a rossz*

Kiküszöbölhetetlen különbség van a két spiritualitás között a rossz kérdésében – vagy ahogy Szt. Pál nevezte, a „gonoszság titkának” a kérdésében. Minél közelebb kerül az ázsiai bölcs a „megszabaduláshoz (*móksa*) ebben az életben”, annál inkább hajlamos „kozmosz hallucinációként” leplezni le a rosszat. A keresztény megközelítés számára ezzel szemben a rossz elsődlegesen morális természetű: offenzíva Isten ellen, szabadon kimondott „nem” a Teremtőnek, rejtélyes visszautasítása annak, hogy véges tárgya legyen egy végtelen szeretetnek.

Minél szentebb a keresztény, annál inkább érzi: ő is vétkes Ádám Isten elleni tettében. Ezzel szemben Mircea Eliade említi egy előrehaladott jogi esetét, akinek morálja teljesen laza volt. Ez utóbbi a rosszat a szenvedéssel és a „boldogtalansággal” azonosította. A keresztény számára a rossz az egyetlen igazi boldogtalanság (lásd EC, pp. 203kk., 328–55.).

#### *Tökéletes kombináció?*

Könyvemet kérdéssel zárom. Volt-e valaha is olyan keresztény kontemplatív megközelítés, amely amellet, hogy maradéktalanul alkalmazta az ázsiai *ensztasziszt*, képes volt túllépni ezen a teljes megszentelődés *eksztasziszt*ának irányába?

Megvizsgáltam ebben az összefüggésben Szt. Ágoston híres megtérését – megszabadulását attól a manicheizmustól és plotinizmustól, amelyek oly közel állnak a hindu védántához. Igyekszem megmutatni, hogy az „ágostoni szintézis” nemcsak alkalmazza, de meg is haladja a hindu vagy buddhista interioritást – viszont nélkülözi az ázsiai spiritualításban oly fejlett kozmosz komponensét. Ez utóbbi azonban a görög atyáknál is világosan megjelenik. A hészükhazmus, a keleti egyház e vitális lelkiségi irányzata a kozmosz szemléletet nemcsak alkalmazza, de meg is haladja.

Viszont joggal tehetjük fel a kérdést, hogy vajon az ortodox spiritualitás mutatott-e olyan érdeklődést Isten szeretete iránt a felebarát szeretetén keresztül, mint a nyugati egyház (lásd EC, pp, 279 kk., 356–65).

Mindenesetre, az ázsiai *ensztaszisz* tökéletes alkalmazását a transzcendencián keresztül csak Krisztus érte el – és a szentek, amilyen mértékben összhangba kerültek Krisztussal. Olyan eszmény ez, amely túl van minden technikán és módszeren.

*Fordította Buji Ferenc*



Julius Evola

A KELETI ÉS NYUGATI VALLÁSOK  
TALÁLKOZÁSÁNAK PROBLÉMÁJÁRÓL\*

Minthogy az *East and West* nem pusztán orientalisztikai folyóirat, hanem teret szentel olyan tanulmányoknak is, amelyek Kelet és Nyugat viszonyának problematikájával foglalkoznak, úgy vélem, nem lesz alkalmatlan arra, hogy foglalkozunk itt azokkal a gondolatokkal, amelyekért – ha meglehetősen szűk körökben is – Jacques-Albert Cuttat szállt síkra.

Cuttat svájci tudós, aki elsősorban a különféle spirituális és vallási formák összehasonlító tanulmányozásának szentelte magát, és aki egy korábbi korszakában csatlakozott a René Guénon által vezetett „tradicionalista” csoporthoz. Ekkoriban Jean Thamar álnéven számos cikket publikált Guénon körének folyóiratában, az *Études traditionnelles*-ben, továbbá saját nevén a *Thought*-ban és az *Études asiatiques*-ben, ahol többek között megjelent egy tanulmánya a *Pradzsnyáparámitáról* is. Ami tanári működését illeti, Cuttat tanított a párizsi École pratique des Hautes Études-ön, jelenleg pedig a New York-i Columbia Egyetem meghívott professzora. Korábban a helyszínen tanulmányozta a hészükhazmust, vagyis a gréko-ortodoxia misztikáját, valamint az arab szufizmust. Elképzelhető, hogy éppen erre az időszakra tehető gondolkodásának az a furcsa, regresszív változása, mely végül is azokhoz a nézetekhez vezette, amelyeket jelenleg vall a keleti és nyugati spiritualitás közötti kapcsolatáról.

E nézetek lényegét a párizsi Aubiérnél (Éditions Montaigne) 1957-ben megjelent *La rencontre des religions* című könyvében foglalta össze. Ugyancsak megemlíthetjük néhány tanulmányát és cikkét, többek között a Frankfurter Egyetem által kiadott „Asiens Incognito im europäischen Geistesleben”-t, valamint a „Vergeistigungstechnik und Umgestaltung in Christus”-t. Ezek azok az írások, amelyekre a továbbiakban elsősorban hivatkozni fogunk.

Cuttat új irányvonala szektariánusan keresztény, és pedig olyan vonalak mentén, amelyek erősen emlékeztetnek azokra a Henri Masis-i tendenciákra, amelyeket jól ismert könyvében, a *Défense de l'Occident*-ben – fejtett ki. Egyfajta re-

---

\* „On the problem of the meeting of religions in East and West.” *East and West* (Roma), 1959, p. 269–275. A digitális közzététel forrása: *Ősbagyomány* (Budapest), 11. sz. (1993), p. 60–68.

akció ez a keleti doktrínák iránt Nyugaton tapasztalható érdeklődésre. Massis érvei rendkívül primitívek voltak, következetlenségük és részrehajlásuk már első pillanatban szembeötlött. Cuttat sokkal felkészültebb. Korábban szerzett tapasztalata képezzé teszi arra, hogy összekapcsolja a keleti tradíciók sokkal alaposabb ismeretét a vallások általános összehasonlító tanulmányozásával. Mindazonáltal kiválóbb felkészültségét egy olyan irányvonal szolgálatába állította, amelyet már Massis is követett, nevezetesen leleplezni a „keleti veszélyt”, védelemben venni a teisztikus jellegű devocionális vallás exkluzivizmusát, továbbá kimutatni a vallás kiválóságát a spiritualitás összes többi formájával szemben. A szándék ezért épp az ellentéte annak, amit a *Rencontre des religions* cím sugall. A Cuttat által elért eredmény, mint majd látni fogjuk, inkább az összeegyeztethetlenség hangsúlyozásában áll, valamint annak demonstrálásában, hogy a különféle spirituális szempontok találkozására semmi esély nincs. Szándékosan beszélünk „vallások” helyett „spirituális szempontok”-ról; valóban, mint majd nyomban látható lesz, Cuttat leginkább sajnálatra méltó félreértései abból adódnak, hogy a „vallás” egyetlen kategóriája alá rendeli a spirituális irányzatokat is, noha ezek két külön szintet képviselnék. És joggal tehetjük fel a kérdést, hogy vajon Cuttat ezen a ponton nem rosszhiszeműen járt-e el, vagyis hogy annak az ügynek az érdekében, amelyet képvisel, vajon nem tett-e úgy, mintha nem ismerné mindazokat a tényeket, amelyeket korábbi, tapasztalatai alapján nagyon is jól kellett ismernie, nevezetesen hogy alapvető morfológiai különbség van a vallásos gondolkodás és a metafizikai gondolkodás, az exoterizmus és az ezoterizmus, a „metafizika” és az egyszerű hit között. Annak érdekében, hogy az inkább korlátozott és külsőleges arculatai alapján értelmezett Nyugat uralkodó vallásának eredetiségét és fölényét kidomborítsa, Cuttat összekuszálta és eltorzította a kategóriákat. Ez azonban alapvető hiba, és a jelen recenzió megírásának éppen ez az egyik oka. És még ha – mint említettük – a Cuttat-i eszmék hatóköre szerény is, bizonyára sokan éreznek majd kísértést arra, hogy olyan célok érdekében használják fel azokat, amelyek jócskán eltérnek egy valóban objektív tisztázó szándék céljaitól.

Kelet és Nyugat viszonyát vizsgálva Cuttat ellentéteket sorakoztat fel, amelyeknek egy része valóságos, de amelyek csupán olyan egzisztenciál-morfológiai vizsgálódások tárgyai lehetnének, amelyek minden értékítéletet mellőznek, ugyanis, mint már mondtuk, az említett tételek nem helyezhetők egy szintre. Íme a probléma megközelítésének módja. Egyfelől van egy „spirituális félteke”, ideértve a zsidókat, keresztényeket és muzulmánokat, amelynek számára az Abszolútum személy; ezzel szemben a buddhizmust, hinduizmust, taoizmust, konfucianizmust és sintót magába foglaló másik „spirituális félteke” számára az Ab-

szolútum végső és transzcendens isteni valóságában személytelen, és csupán relatív arculataiban és immanens megnyilvánulásaiban személyes. Cuttat alaposabb felkészültségét nyilvánvalóvá teszi az a tény, hogy nem minősíti pusztán „monoteizmusnak” a nyugati spiritualitást, és – sokakkal ellentétben – nem használja a „panteizmus” (= minden Isten) lealacsonyító minősítését Kelettel szemben, hanem elismeri, hogy „Keleten is tudnak az isteni transzcendenciáról, és távolról sem istenítik a természetét mint olyat. Sokkal inkább egy olyan panenteizmus (= minden Istenben) ez, amely ahelyett, hogy a személyes Istenhez vezetne, mint a monoteizmus, abban tetőzik, amit Rudolf Otto ‘teopanteizmusnak’ (= Isten minden, vagyis Ő az egyetlen valóság) nevez.” De még inkább találó és igaz Cuttat következő megállapítása: „Korántsem arról van szó, hogy a kereszténységen kívüli aszketizmus – mint ahogy sok nyugati véli – nincs tudatában az isteni transzcendenciának és az isteni személyességnek; mindazonáltal ez utóbbit az előbbi nem legfelső arculatának tekintik, olyan arculatnak, amelynek az a sorsa, hogy amikor a megismerés eléri a Princípium kettőségnélküliségét, végül is önmagát mint olyat megsemmisítse.”

Viszont ebben az esetben a kérdés már nem a személyes Isten koncepciójának jelenléte vagy hiánya, hanem az a rang, amelyet egy adott rendszer e koncepciónak tulajdonít. Vagyis míg az egyik serpenyőbe azok a rendszerek kerülnek, amelyek amellet, hogy tudnak személyes arculatáról is, az Abszolútumot végső soron személytelennek vagy személyfelettinek tartják, a másikba azok, amelyek nincsenek tudatában, kizárják vagy visszautasítják Istennek ezt a valóban transzcendens dimenzióját. De ilyen módon feltenni a kérdést annyi, mint úgy oldani meg, amely minden tekintetben ellentéte Cuttat megoldásának.

Mielőtt még magyarázatot adnánk erre, nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy Cuttat csak annyiban tudja e két különböző rendszert Kelethez illetve Nyugathoz kapcsolni, amennyiben elhanyagolhatóan, idegennek és zavarónak tekint bizonyos doktrínákat, amelyek jelen vannak a „nem-keleti spirituális félteke” mindhárom tradíciójában: a zsidó, a keresztény és az iszlám tradícióban (nem kívánunk vitatkozni itt azon, hogy a héber és iszlám tradíció mennyiben tekinthető nem-keletinek). Ami a judaizmust illeti, ott a kabbala; az iszlám szufizmus éppúgy tudatában volt az isteni eme transzcendens, perszonal-teisztikus szintet meghaladó dimenziójának, mint a püthagoreus és az újplatonikus hagyomány, hogy a számos antik misztériumot ne is említsük. Ami a kereszténységet illeti, mind a korakeresztény időkben (különösen Dionüsziosz Areopagitésnél, Ireneusnál és Szünesziosznál), mind az általunk „száraz ösvénynek” nevezett utat járó teológusoknál és misztikusoknál (mint például Scotus Eriugena, Eckhart mester, Tauler) itt-ott találunk utalásokat erre a legfelső metafizikai



dimenzióra. Minthogy Cuttat mindezeket nem hagyhatja figyelmen kívül, különös megoldáshoz folyamodik: a hatalmi szó fellebbezhetetlenségével deklarálja, hogy itt egy olyan áramlat beavatkozásával és betolakodásával állunk szemben, amely idegen a „nyugati” spiritualitástól, és elkezd beszélni arról, hogy ez voltaképpen „Ázsia inkognitóban”, majd pedig – a Szent Officiumhoz méltó buzgalommal – hozzáfog ahhoz, hogy leleplezze és denuncálja nemcsak azokat a doktrínákat és misztikusokat, akiket fentebb említettünk, hanem a nyugati filozófusok egész sorát is, egészen Kantig, Schopenhauerig, Hegelig és az egzisztencialistákig, elkülönítve bennük mindazt, ami véleménye szerint tisztán „nyugati”, de ami az alábbiakban, mint majd látni fogjuk, jelentéktelenné, egyoldalúvá és alárendeltté fog válni.

Tény azonban, hogy teljes képtelenség volna ezúttal „Kelet” és „Nyugat” földrajzi-kulturális kategóriáit alkalmazni. A jelen esetben nem egy idegen spiritualitás behatolásáról van szó egy adott rendszer be, hanem egy olyan ezoterizmusról, amely az exoterizmus keretein (vagyis az adott tradíció inkább externális arculatain) túl Nyugaton is hangsúlyozta létjogosultságát; egy gnóziról és „metafizikáról”, amely túllép a pusztá hit birodalmán. Ezért, mint rámutattunk, itt nem ugyanazon sík egymással találkozó vagy nem találkozó vallásairól van szó, hanem azokról a spirituális kategóriákról vagy világokról, amelyek valóban különbözőek. Vagy ha pontosabbak akarunk lenni, itt arról a morfológiai különbségről van szó, amely egyrészt a „valláson” túli metafizikai doktrínákkal rendelkező rendszerek, másrészt az inkább devocionális síkon kezdődő és végződő rendszerek között van. Cuttat minden tőle telhetőt megtett azért, hogy az egész „nyugati” hagyományt a második típusú rendszerre szűkítse, s ez éppen annyira önkényes, mint egyoldalú. Mindenesetre, amint kénytelen volt számolni a metafizika keleti rendszerének létevel, olyan helyzetben találta magát, amelyből csak a legnagyobb nehézségek árán volt képes a teisztikus felfogás számára előnyt kovácsolni. Tulajdonképpen akkor járt volna el következetesen, ha kijelentette volna, hogy a személyes Abszolútumon kívüli személytelen Abszolútum gondolata képtelenség, és mindazok a tanítások, amelyek ez utóbbira alapozódnak, hamisak és tévesek. Viszont ha ezt a lépést nem teszi meg, és ha a teisztikus Isten mellett megengedhető egy személyfeletti és személytelen Isten is, vagyis egy olyan princípium, amely megelőzi és meghaladja az emberi minta alapján felfogott Istenséget, akkor teljesen képtelen az az igény, amely az előbbit az utóbbi alá akarja rendelni. Cuttat tehát kénytelen volt egy merőben verbális fogáshoz folyamodni annak érdekében, hogy e szerepcsere kísérletének a következetesség látszatát adja. Tulajdonképpen amikor nem követi azokat, akik a nem-keresztény spiritualitással kapcsolatos összes kérdést e spiritualitás „termé-

szetes” és „panteisztikus” miszticizmusként való minősítése révén szeretnének megoldani, s amikor ahelyett, hogy így tenne, „Kelet” vonatkozásában egy „személytelen istenség”-ről beszél, „aki valóban ontológiai és metafizikai rangú, de nem természetfölötti” (a teisztikus istenség ezzel szemben természetfölötti volna), akkor elferdíti a szavak értelmét, hiszen a „metafizikai” (*phüszisz* = természet) kifejezés szó szerinti jelentése éppen az, hogy „természetfölötti”, „metakozmikus”. És amint Cuttat kénytelen volt elfogadni, hogy Keletnek tudomása van egy metakozmikus princípiumról, kitalálta az új és képtelen „transzmetakozmikus” kifejezést, azzal a reménnyel, hogy ez az olcsó verbális megoldás elegendő alapot fog szolgáltatni fölényeskedő hazabeszélésének.

Cuttat úgy véli, hogy ezzel a „transzmetakozmikus” princípiummal összefüggésben az embernek lehetősége van olyan magasabb rendű, nem ontológiai, hanem személyes és „valóban spirituális” relációk életbe léptetésére, amelyek ismeretlenek Kelet előtt. Itt ismét rendkívüli jártasságról tesz bizonyosságot a kártyák keverésében, amikor is annak az embernek a benyomását igyekszik kelteni, aki a „keleti” spiritualitással kapcsolatban mindent figyelembe vesz, de csupán azért, hogy alsóbbrendű és alárendelt pozíciót jelölhessen ki számára. És itt lépünk be a belső élet tapasztalatainak területére. A „keleti” ösvényt egyesek nem az „eksztázissal”, hanem az „ensztázissal” jellemzik, ami az elme koncentrikus irányú elszakadása az objektumtól és általában a külső jelenségvilágtól: olyan interiorizáló konvergencia, amely a mélyebb Én, az isteni Önmagam felé irányul. Cuttat sietett felhasználni ezt a gondolatot, és ebben látta „Kelet elsődleges gesztusát”. Csakhogy ez a lépés csupán a távolság felét hidalja át. Saját közép-pontját elérve az embernek fel kellene eszmélnie a „vertikális transzcendenciára”, vagyis el kellene indulnia a személyes Isten felé, aki még a legmélyebb és a világtól leginkább elszakadt interioritást is meghaladó „elérhetetlen transzcendencia”. És itt természetesen csupán a „morál” keresztény vagy keresztény típusú kategóriái jöhetnek számításba, nem pedig az „ontologikus” keleti kategóriák: az Én és a Te közötti kapcsolat, az emberi személy Isteni személlyel való kapcsolata, a szeretet vagy a természetfölötti *communio*, bizalom a jézusi megváltásban (így a judaizmus és az iszlám magától értetődően a „nem-keleti spirituális féltekén” kívül reked), a hit, az alázat, a „rémítő meghökkenés”, mint az ember válasza annak az Istennek, aki „oda akarja magát adni az embernek”, és aki azért nyilvánul meg a teremtmény számára ilyen módon, hogy Önmagát mindenek fölötti lényként mutassa be előtte, és így tovább. És amire mindebből Cuttat csodálatra méltó könnyedséggel következtet: „A keleti emberek nem fedték fel explicité, hogy a szellem a Teremtő végtelen transzcendenciájában éri el csúcspontját.” Vagyis eszerint az egész Kelet nem más, mint egy pusztá előké-

szító állapot, egy esetleges *via purgationis*, és a valóban Természetfölötti csak ezen túl tárul fel.

Mindez nyilvánvalóvá teszi a zavarkeltés szándékát *pour cause*. Cuttat úgy tesz, mintha nem tudná azt, amit nagyon is jól tud, mert ha nem is közvetlenül a megfelelő tradíciókból, de a „tradicionalista” csoport e tradíciókból leszűrt megfigyeléseiből minden bizonnyal értesülhetett a „Metafizikai” doktrínához kapcsolódó ösvények voltaképpeni struktúrájáról. E doktrínák ugyanis nemcsak azokat a szempontokat veszik figyelembe, amelyek a középpont (vagy a pólus) szimbolizmusával vannak összefüggésben, hanem azokat is, amelyek a tengely szimbolizmusához kapcsolódnak. Az előbbieket egy olyan befelé irányuló mozgást körvonalaznak, amely által az ember – elszakadva minden „természettől” – elérheti saját lényének legmélyebb és leginkább originális nukleuszát. Mindazonáltal az Én távolról sem a végpont; sőt, kiinduló pontja annak a „vertikális” megvalósítási folyamatnak, amely a „Világtengely” mentén elhelyezkedő transzcendens és szupraindividuális állapotokon keresztül végső soron a Feltétlenhez vezet, és amit a különféle tradíciókban különféleképpen szimbolizáltak. A metafizikai doktrínák számára mindez nagyon is világos volt; és míg az antikvitás az előbbit a Kis Misztériumokhoz, az utóbbit a Nagy Misztériumokhoz kapcsolta, Távolságon ugyanaz az „igazi ember” és a „transzcendens ember” megkülönböztetésében fejeződött ki. Vagyis ezek szerint a Cuttat részéről támogatott és „nyugatinak” tekintett spiritualitás megkülönböztető jellegzetessége a két fázis közötti *szakadás*: a voltaképpeni megvalósítás vonala megáll a középpontnál, és az ember nem emelkedik a centrum fölé a vertikális tengely mentén; mintha csak valamiféle impotencia vagy fundamentális aggodalom miatt holtpontra jutna, egy transzcendens személyben, egy elérhetetlen teisztikus Istenben objektíválja az összes többi állapotot, visszafordulva a metafizikai és intellektuális realizáció síkjáról az emóció, a szeretet, a hit és a többi hasonló síkjára, újra életet adva mindazoknak az alapjukban – szociálisan és érzelmileg – kondicionált, merőben emberi motívumoknak (Cuttat valóban olyan relációkra hivatkozik, amelyek erősen emlékeztetnek a barát és a barát, a vőlegény és a menyasszony, az apa és a fia közötti kapcsolatra), amelyeknek a „katarzisz” és az „ensztázisz” megelőző periódusában már maradéktalanul ki kellett volna égniük. Kétségtelen, a metafizika is elismeri, hogy a koncentrikus és vertikális realizáció között folytonossági rés, hiátus van; de éppen az adja a valódi beavatott krizmáját, hogy aktívan képes felülemelkedni ezen a hiátuson. És itt a lényeg.

Cuttat itt ismét kénytelen engedményeket tenni a „keleti” metafizikai ösvény tekintetében, és ezek az engedmények kezdettől fogva jóvátehetetlen károkat okoznak az általa képviselt eszméknek: „Nyugat” ügyének. Elismeri ugyanis,

hogy a „keleti” ösvényt a deperszonalizáció, vagyis a személyiség legyőzése és a meztelen Én elérése jellemzi, amely, akárcsak a *nousz*, pre-konceptuális, pre-affektív és pre-voluntáris. Hogyan lehetne akkor magasabb rendű állapotnak tekinteni a relációknak azt a típusát, amelyben nemcsak a „személyes” játszik döntő szerepet, hanem még ráadásul a szentimentális, emocionális és „morális” is? Sőt, hogyan merülhet fel egyáltalán komolyan a „szubjektivizmus” és az „individualizmus” vádja egy olyan elmével szemben, amely – egy intellektuális katarzis révén – elérte a deperszonalizált mezítelenségnek azt a formáját, amelyről beszélünk?

Mondottuk már, hogy a „keleti” ösvény számára nem volt ismeretlen a „vertikális” transzcendencia, csakhogy azt a megvalósítás feladatának tekintette. Hogy nyilvánvalóvá legyen a teljes abszurditása annak a nézetnek, amely magasabb rendűnek tekinti azt, ami nem a megvalósításból fakad, hanem – szubintellektuális komplexusok következetes visszatérése mellett – a beavatandó fel-tartóztatásából a vertikális tengely kezdetén, elegendő csak elképzelni egy jógit vagy *sziddhát*, amint sírni kezd (a teisztikus misztikában a „könnyek adománya” a tökéletesség és a szentség egyik legmagasabb jele), vagy egy *buddhát*, amint valamilyen imába vagy könyörgésbe fog, esetleg egy taoista *sen zsent*, vagyis „transzcendens embert”, vagy egy zen-mestert, amint ismételve kezdi egy változatát a hészükhaszta imának: „Jézus Krisztus, Isten Fia, könyörülj rajtam!” Mindezeknek a képtelensége bármilyen érvelésnél jobban mutatja Cuttat szemléletének az abszurditását, valamint az e szemlélet számára adekvát szintet.

Végül is az egyedüli érdem, amelyre Szerzőnk igényt tarthat, az a metafizika minden formájától mentes, tisztán vallásos pozíció implikációinak alapos vizsgálata. S ez oda vezet, hogy még az Én „koncentrikus” és ensztatikus megvalósulásának az értékét is visszautasítja, vagyis azt, amit korábban ez egész folyamat első fázisaként elfogadott. Veszélyt lát abban a gondolatban, hogy „Isten csak istenekkel egyesül” (Szt. Simeon mondása, de egyúttal klasszikus és püthagoreus gondolat is); a *theószisz* (istenülés) alapján véve fölösleges és veszélyes, mert „már meg vagyunk váltva Krisztusban” (az iszlámnak és a zsidó vallásnak ezek szerint itt újra csak nincs helye), és mindössze annyit kell tenni, mint alázattal és hittel ragaszkodni Megváltónkhoz. Cuttat szó szerint írja: „Azzal, hogy bukott természetünkől nem kívánjuk magunkat Istenhez emelni, vajon nem támaszkodunk-e jobban Őrá, mint ahogy elvárja Tőlünk? De hát Krisztus nem éppen ennek a bukott természetnek, nem a betegeknek, sőt halottaknak címezte-e megváltói tettét? Túl azon, hogy visszavonhatatlanul megtagadjuk magunkat, elképzelhető-e egyáltalán más *sine qua non* feltétele az Ő legmagasztosabb ígéretének, mint szomjúságunk lényegében ingyenes és meg nem érdemelt ke-

gyelmének mindenhatóságára?” „Azt hinni, hogy csak akkor érhetjük el Őt és egyesülhetünk Vele, miután megszabadultunk összes sebünktől, vajon, nem jelenti-e azt, hogy mi magunk kívánjuk megszabni viszonyunkat hozzá, kételkedve abban, hogy egyedül Ő a Szerzője a mi istenítő megváltásunknak?” Ez egyenlő annak visszautasításával, amit – hacsak, előkészítő és alárendelt fázisként is – előzőleg érvényesként ismert el Cuttat a „keleti” aszketikus és megváltósító ösvény tekintetében, és nem nehéz észrevenni, hogy e szemlélet mennyire közel esik ahhoz a kálvinista doktrínához, ami bizonyos értelemben a mérőben vallásos felfogás szélső határát képezi, s ami, visszautasítva minden erőfeszítést, a hitben látja az üdvösség egyedüli eszközét.

Hogy ne kelljen hallgatnia azokról a tényekről, amelyeket nagyon is jól ismer, de amelyek aláásnák elméletét, Cuttat ismét manipulálni próbál a kártyákkal. Kelet valóban ismerte azt a fajta embert, aki hozzávetőlegesen elfogadta a fenti nézeteket: a *bhaktát*, a devocionális típust, valamint a neki megfelelő ösvényt, a *bhakti-márgát*, amely többé-kevésbé azonos nyomvonalon halad, mint a személyes istenséget legfelsőként tételező fent említett felfogás. Két dolgot kell azonban itt megjegyeznünk: először is azt, hogy Indiában a *bhaktát*, mint annak az embernek a típusát, aki a *radzsasz* minőséggel jellemezhető, rangban alacsonyabbnak tekintették annál a típusnál, aki a *szattva* minőséggel jellemezhető, és aki a tisztán metafizikai megismerés ösvényét követi. Másodszor, a *bhakti*-áramlat megjelenése mind Indiában, mind pedig másutt történetileg relatíve késői fejlemény; pontosabban fogalmazva, csak újabban került előtérbe és tett szert jelentőségre az imádás populárisabb és kuszált formáinak foglalataként.

Hogy e tényre fátylat boríthasson, Cuttat, ismét csak a kártyákkal ravaszkodva, az idő nyugati koncepciójával igyekszik segíteni magán. Ugyanis arról az ellentétről beszél, amelynek egyik oldalát a teremtésnek az a zsidó-keresztény személete alkotja, amelyből – véleménye szerint – a történelmi fejlődés – többé-kevésbé haladásként értelmezett – eszméje ered, míg másik oldalát az a „keleti” koncepció, amely a világot megváltoztathatatlan emanációnak tekinti, egy kozmikus és időtlen realitás tiszta szimbólumának és örök képének, vagyis olyanak, mint ami, kizárva a történelmi fejlődés eszméjét, a ciklusok tanához vezet: egy olyan időhöz, amely a visszatérő cirkuláris folyamatban minduntalan felszámolja magát, s amelynek nincs értelme önmagában, hanem csak az „örökkévalóság mozgó képeként”. Részünkről nem kívánunk belemerülni abba a kérdésbe, hogy ez utóbbi koncepció, ha nem is jellemző a kereszténységre (noha láthatólag megjelenik a Prédikátor könyvében), mennyire közel állt Nyugat és a mediterrán antikvitás számos doktrinális irányzatához. Ha ezt megtennénk, Cuttat ismét kénytelen lenne „Ázsia behatolásáról” beszélni, vagy arról, hogy itt újra

csak az „Ázsia inkognitóban” esetével állunk szemben. Nem kívánjuk részletezni azt sem, amire ebben az összefüggésben Kelsosz ironikusan rámutatott, nevezetesen hogy a keresztények és a zsidók csak azért beszélnek oly sokat a „történelemről” és a „világ végéről”, dramatizálva egyiket is, másikat is, mert egy adott ciklusnak csupán a töredékét ismerik, egésznek véelve egy visszatérő epizódot. Bárhogyan is legyen, a történelem evolúciós koncepciója (még ha gondviselési és eszkatalogikus háttere is van) és involúciós koncepciója közötti konfliktus – eltekintve a történelem időtlen metafizikai kezdeteitől – a számunkra ismert korokat tanulmányozva pontosan megfelel egy illúzió és az igazság közötti konfliktusnak – és ez az igazság többé-kevésbé nyilvánvalóvá válik Nyugaton.

Nos, Cuttat úgy véli, hogy a történelmi-evolúciós koncepcióban rábukkant arra az eszközre, amellyel egy elegáns mozdulattal semlegesítheti a *bhakti*-teória fent említett keleti késlekedéséből adódó nehézséget, és pedig azáltal, hogy e kései fejleményben éppen hogy fejlődést kell látnunk, vagyis egy magasabb evolúciós fokot. Véleménye szerint valamiféle „isteni ökonómiáról” van itt szó, amelynek alapján – ha alacsonyabb fokon is – Kelet is részesült egy olyan igazságban és ösvényben, amely hasonlít a keresztény igazsághoz és ösvényhez, minthogy a *bhakti-márga* Istene egy rejtett, fel nem ismert formája a „monoteisztikus kinyilatkoztatás” voltaképpen Istenének. Ezzel szemben tény, hogy a devocionális felfogás megjelenése Keleten egy regresszív folyamat része (pontosan beleesik a „sötét korszak”-ként, *kali jugaként* ismert időszakba), és az eredetileg szigorúan metafizikai doktrínák „betakarásának”, illetve popularizálódásának köszönhető. Mind a taoizmus, mind a buddhizmus esetében tisztán látható ez. Csak amikor mindkettő popularizálódott, csak amikor egyre inkább megnyíltak a tömegek számára, akkor öltötték magukra a puszta vallás mindenkori jellegzetességeit: az istenékbe vetett bizalmat az üdvösség elérése érdekében, az absztrakt metafizikai princípiumok és a nagy spirituális tanítók átalakulását „Isteni Személyiségekké”, a külső spirituális segítség elengedhetetlen voltát, a hitet, a kegyességet, az imádást és a közös szertartásokat. Csak ha „gondviselésszerű” lenne az illúziók teremtése és az emberi gyengeséggel kötött kompromisszum, csak akkor lehetne „gondviselésszerűnek” minősíteni azt a regresszív folyamatot, amely a különféle keleti tradíciókban – legtipikusabban az amidizmusban – a nevezett eredményekhez vezetett. Sokkal inkább egy olyan általános involutív folyamatnak volt ez egy epizódja, amely először Nyugaton, majd Keleten is éreztette hatását, s amelyet csak azok nem látnak, akik eleve becsukják a szemüket, ugyanis ez a folyamat minden nappal nyilvánvalóbbá válik. Ami a nyugati kegyesség kronologikus összhangjának tényét illeti a bhaktizmus, az amidizmus és a vallásos taoizmus elterjedésével, ez az egybeesés lehet, hogy elkerülte – sőt,

mint Cuttat mondja, el is kerülte – a figyelmét mind az orientalistáknak, mind a nyugati misszionáriusoknak, mind azoknak a keletieknek, akik érdeklődéssel fordulnak Nyugat felé; mindazonáltal nyilvánvaló, hogy e tény azon túl, amit fentebb jeleztünk, nem kaphat más magyarázatot.

Ha felhívánk a figyelmet mindazokra a manipulációkra, amelyeket Cuttat alkalmazott, sohasem érnének a végére. Éppen ezért nem kívánjuk részletezni azt a módot, ahogyan az iszlámot kezeli, ismét csak fejük tetejére állítva a tényeket; mert pontosan az iszlám az a szufizmussal egyetemben (mely utóbbi olyan messzire megy, hogy elismer az emberben egy olyan állapotot, amelyben az Abszolútum válik tudatává, és a Legfelső Azonosság doktrínáját tanítja), ami tiszta és ékesszóló példáját kínálja egy olyan rendszernek, amely noha szigorúan teisztikus és vallásos beállítottságú, mégis elismer egy olyan emelkedettebb igazságot és megvalósító ösvényt, amelyben – akárcsak a kezdeti autentikus buddhizmusban – az emocionális és devocionális elemek, a szeretet és az összes hasonló jelenség elveszíti minden „morális” jelentőségét és inherens értékét, és a számos metódus egyikévé válik (mint ahogy a bhaktizmus is az, ha helyesen értelmezzük).

Következésképpen Cuttat az általa felvett kérdés megoldásához csak, annyiban járul hozzá, hogy szigorúan és következetesen definiálta azt, ami egy metafizikai doktrínával szemben álló, kizárólagosan vallási felfogás keretei között jelenik meg. Az ellentétek, amelyekre felhívja a figyelmet, reális ellentétek az utóbbi perspektívájából. Egyrészt a morális – vagyis nem-reális – kategóriák, másrészt az ontológiai kategóriák; egyrészt az egyszerű szentté válás, másrészt a szakralizáció és a deifikáció; egyfelől a bűn és a bűnösség kérdése, másfelől a tévedés és a metafizikai tudatlanság kérdése; egyrészt megváltás és üdvözülés, másrészt megszabadulás és spirituális felébredés; egyfelől a személyes Istennek önmagát alávető lélek „válasza”, másfelől objektív technikák; egyrészt a Megtestesülésnek mint egyedülálló és megismételhetetlen ténynek a teóriája, amely két félre osztja a világ spirituális történetét, másrészt az *avátara* és a sokféle isteni megnyilvánulás teóriája; egyfelől az objektum elismerése, és minden lény és teremtmény testvéri közössége Istenben (mint Szt. Ferenc természetmisztikájában), másfelől az időtlen metakozmosz szakrális és transzparens szimbólumaként szemlélt világ; egyrészt az ember teremtményi voltából adódó jóvátehetetlen végességének elfogadása, másrészt a személyiség dekonkondicionálása; egyrészt a történelem eszkatalógiai értékelése (amely profán síkon a haladással kapcsolatos fantazmákhoz vezet), másrészt egy történelmen túli katarzisz. Mindezek az ellentétek reálisak, helyesebben reálisként mutatkoznak, ha az ember magáévá teszi a vallásos szempontot, melyet az jellemez, hogy abszolút

értékkel ruház fel valamit, ami egy alsóbb emberi típushoz, illetve az e típusnak megfelelő „igazságokhoz” tartozik. Ezzel szemben metafizikai szempontból itt két, egymás alá illetve fölé rendelt síkról van szó.

A tények tehát pont fordítva állnak, mint ahogyan Cuttat bemutatni igyekezett őket, amikor azt mondta, hogy „a nyugati keresztény értékek foglalják magukba és teljesítik be a keleti értékeket, és nem fordítva”. Cuttat különös gondolataiból és értetlenkedéseiből kiindulva hogyan képzelhető az, hogy az „új eurázsiai reneszánsz” és az ezzel összhangban kibontakozó „ellenállhatatlan kölcsönhatás Kelet és Nyugat között” bármi pozitívhoz is vezethet, és a cuttat-i végkövetkeztetés fényében hogyan lehet beszélni olyan „találkozásokról”, amelyekben „a Nyugatnak nem kell visszautasítania Kelet sajátos értékeit, mint ahogyan eddig – talán csak tudatlansága folytán – tette, hanem inkább magáévá kell tennie ezeknek az értékeknek egy mélyebb ismeretét” – ez az, amit képtelenek vagyunk megérteni, hacsak a „mélyebb” alatt nem annak megerősítését értjük, amelyet Szerzőnk „nyugatinak” tekint (korábban már rámutattam ennek az azonosításnak az önkényes voltára), vagyis mindannak igenlését, ami kizárólagos, korlátozott, sőt rendellenes.

Ez a negatív konklúzió kifejezetten megjelenik azokon az oldalakon, ahol Cuttat a „tradicionalizmussal” kapcsolatban foglal állást, vagyis azzal a tulajdonképpeni áramlattal kapcsolatban, amellyel korábban ő maga is azonosította magát. A „tradicionalizmus” minden vallás, vagy inkább minden nagyobb spirituális tradíció (ugyanis – hangsúlyozva a „vallás” eszméjének korlátozott voltát – ragaszkodunk e tradíciók bizonyos speciális formáihoz) transzcendens egységének gondolatát vallja; vagyis „tradicionalista” szempontból ezek megfeleltethetők egymással; és mint különbözők, többé-kevésbé teljes formái annak az egyedülálló tudásnak, annak a *philosophia perennis*nek, amely a primordiális időtlen tradícióból ered. A közöttük lévő különbségek nem a történelmi tradíciók esszenciális oldalához kapcsolódnak, hanem esetleges, kondicionált és mulandó arculatukhoz, és egyikük sem igényelhetné önmaga számára az abszolút igazság kizárólagos képviselését.

Nos, Cuttat szó szerint azt mondja: „Az összes vallás közül a keresztény az egyetlen, amely vagy a teljes Igazság, vagy csak egy örült nagyravágás. *Tertium non datur*” (mellesleg Cuttat itt újra megfedkezett a görög gondolkodásról, az iszlámról és minden egyébről, amelyet korábban – súlyát növelendő – planétánk „nem-keleti spirituális féltekéjéhez” sorolt). Egy olyan kereszténység, amely „megfeleltethető” lenne a többi vallással, egy vallás lenne a sok közül, és szétesne mint egy merő kiméra. A kereszténység vagy „hasonlíthatatlan” – vagy semmi. Cuttat véleménye szerint a vallások univerzális konkordanciája, egybe-



vethetősége és transzcendens ekvivalenciája „nem általános sajátossága a vallásoknak, hanem kizárólag az extramonoteisztikus tradíciók tulajdonsága”, ugyanis a „nyugati” hívő számára beleegyezni abba, hogy az ő tradíciója megfontolható ilyen szempontból, ekvivalenssé válva így Isten előtt a többi hagyománnyal, annyi, mint megtagadnia hitét. Hozzáteszi, hogy zsidó-keresztény szempontból az egyetlen lehetséges álláspont más spirituális irányzatokkal szemben nem a „megfelelés”, hanem képviselőiknek a „megtérése”. Ez pedig egyenlő egyszer s mindenkorra véget vetni a „találkozások” formulájának, és lehetetlenné tenni bármilyen komoly dialógust „Kelet és Nyugat” között.

Remélhetőleg már ez a néhány megjegyzés is nyilvánvalóvá tette Cuttat gondolatainak doktrinális inkohereciáját. Alanyi szempontból, valamint az idők spirituális változásának keretén belül az ő exkluzivizmusa csupán regresszív jelenség. Úgy értelmezhető, mint egyfajta „aggodalom-komplexus”: kétségbeesett visszaigénylése ez a táguló horizontok, vagyis egy olyan magasabb szabadság látványa előtti határozott egzisztenciális korlátozottságuknak, amelyet az ember egy bizonyos – csak nagyon kevésbé „naprakész” – típusa csupán destrukcióként tud érzékelni. Ami bennünket illet, mi a leghatározottabban visszautasítjuk az ember e típusának azonosítását az igazi nyugati emberrel.

*Fordította Buji Ferenc*