

*Buji Ferenc*

## LÁSZLÓ ANDRÁS ÉS A METAFIZIKAI TRADICIONALITÁS\*

A valóban jelentékeny ember bármiről is gondolkozék, alapjában véve mindig önmagáról gondolkozik.

*Otto Weininger*

Éppen abban a kritikus történelmi pillanatban, amikor a modernség egyetemessé és totálissá válva végső diadalt készült aratni a »régi ember« hagyományos értékrendje felett, a »tradicionális iskola« formájában egy olyan szemlélet jelent meg a színen, amely az archaikus ember értékrendjét nemcsak egyszerűen át tudta menteni e merőben hagyományellenes korba, hanem egyúttal komoly intellektuális kihívást is jelentett a modernitás egésze számára. Sőt, amikor a tradíció elszigetelt egységei már utóvédharcukat vívták a modernitás túlerejével szemben, a tradicionális világlátás – mintegy hirtelen más síkra helyezve át erejét – ennek az iskolának a formájában arra is képes volt, hogy egyre gyengülő defenzíváját offenzívává változtassa, ezzel is bizonyítva, hogy ha a tradíció igazsága az időben el is bukhat, lényegének időtlen voltánál fogva valamilyen módon mindig megjeleníti magát az idő világában is: mert mindig lesznek olyan emberek, akik a szent lángot őrizni fogják, és továbbadják azoknak, akik méltónak találják önmagukat e láng átvételére.

A tradicionális szemlélet és az ezt a szemléletet képviselő iskola a szemléletek és iskolák mai dömpingjében – minden túlzás nélkül – *egyedülálló* pozíciót foglal el: ugyanis míg az összes többi iskola, viszonyuljon mégoly kritikusan is a jelenlegi világhoz vagy annak bizonyos megnyilvánulásaihoz, egy, a modernitással bizonyos fokig közös platformról kritizálja és támadja azt, addig a szóban forgó iskola platformja *mentes mindenféle modernisztikusságtól*; másképpen kifejezve: míg az összes egyéb irányzat, iskola vagy szemlélet a modernitáson *belülről* támadja a modernitás bizonyos aspektusait, addig a tradicionális iskola teljes egészében kívül helyezkedett a modernségen mint szemléleten és beállítottságon, s

---

\* Forrás → László András: *Solum Ipsum. Metafizikai aforizmák* (Nyíregyháza, 2000, Kötet Kiadó), p. 157–190.

azon túl, hogy a modern korban modern emberek számára fogalmazták meg, nincsen benne semmi modern. Vagyis a metafizikai tradicionalitás az egyetlen olyan szemlélet, amely képes arra, hogy nemcsak az összes modern jelenségre, hanem a modern világ totalitására is kívülről tekintsen rá – mégpedig a *felülről való rálátás* értelmében! –, s azt egy olyan perennialis értékrenden mérje le, amelynek végső forrása maga a *Metaphysicum Absolutum*: Isten.

### *Tradicionalitás versus modernitás*

Ahogy a »régi ember« életét és szemléletét – függetlenül attól, hogy a prekolumbiánus Amerikáról, a századelő Tibetéről vagy az ókori Egyiptomról van szó – mindenütt lényegileg ugyanazok a princípiumok határozták meg, minden kulturális különbözősége ellenére koherens egésszé téve a tradicionális világot, éppúgy a modern világot is – függetlenül attól, hogy a mai Görögországot, Kanadát vagy Dél-Koreát vizsgáljuk – egy hasonlóképpen azonos princípiumkör határozza meg, egyre inkább koherens egésszé téve a világot. Valójában e két, stabilitással és megállapodottsággal rendelkező éra között feszül a történelem világa: az elmúlt évszázadok egymást egyre nagyobb sebességgel követő történelmi korszakai a történelemfeletti értelmében vett történelemelőttiségből a történelemalatti értelmében vett történelemutániság irányába való átmenet korszakai voltak.

Többféle megközelítési mód és szimbolizmus is rendelkezésünkre áll ahhoz, hogy a tradicionalitás és a modernitás közötti különbséget, helyesebben ellentétet megfogalmazzuk. Mindenekelőtt – az iménti gondolatmenetet folytatva – míg a tradicionalitás világára saját princípiumai az *egység* pecsétjét ütötték rá, addig a modern világra saját princípiumai az *egyformaság* pecsétjét ütik. Az egységet éppen az különbözteti meg az egyformaságtól, hogy a sokféleségben valósul meg, vagyis a sokfélést fűzi össze: nemcsak megtűri, de *meg is követeli* a sokféleséget. Márpedig a tradicionális világ mind kulturális, mind vallási, mind pedig doktrinális értelemben hihetetlenül sokszínű volt, és gyakran egymás tőszomszédságában élő népeket is áthidalhatatlan kulturális távolság választott el egymástól. Ennek ellenére – vagy bizonyos értelemben éppen ezért – azok az eszenciális formáló princípiumok, amelyek az adott körülmények között a legkülönfélébb alkalmazásokat eredményezték, azonosak voltak. A modern kort ellenben az egység már csak azért sem jellemezhetné, mert fokozatosan felszámolja – és jórészt már fel is számolta – annak egyik elvitathatatlan feltételét, a sokféleséget: ma az ember bárhová tekintsen, mindenütt *ugyanazt* látja, és a még meglévő különbségek kizárólag a még teljesen fel nem számolt múlt javára írha-



tók. Azok a princípiumok ugyanis, amelyek mellett a modern világ elkötelezte magát, csak úgy tudják többé-kevésbé koherens egészzé tenni a világot, ha egyúttal a külső formákat is egyazon mintára szabják, és fizikailag is összekapcsolják azokat a területeket, amelyek eredetileg nem álltak kapcsolatban egymással. A modern globalizmus ilyen módon nem az »egyetemesség« jegyében áll, mint a tradicionális világ egysége, hanem az »általánosság« jegyében, amely pusztán rosszul sikerült utánpótlás az előbbinek. Az egyetemes ugyanis, mivel nincs kötve mennyiségi feltételekhez, *par excellence* minőségi természetű; egyesítésre, vagyis a különálló részek materiális összekapcsolására pedig csak ott van szükség, ahol hiányzik a principiális egység. S ez mutatja azt, hogy a modernitás princípiumai nem egyenrangúak a tradicionalitás princípiumaival, hiszen a felszíni formavilághoz kötődnek.

Azonban a modernitás princípiumainak ható- és működőképességével kapcsolatban van egy másik alapvető probléma is, amiről nem szabad megfeledkezni, s ami nemcsak e princípiumok fenomenális »belegyökerezettségét« mutatja, hanem a normalitással szembenálló voltukat is. Amikor a modernitás koherens voltáról beszéltünk, akkor ez valójában egy meglehetősen töredékes koherencia. Szükségképpen az, mert a modern princípiumok által megvalósuló tökéletes koherencia valójában a modern világ totális összeomlásához vezetne. Valójában a modern világ kénytelen néhány jellegzetesen premodern princípiumot is alkalmazni – természetesen jelentősen »legyengített« állapotukban –, máskülönben már működésképtelenné vált volna, sőt – René Guénon szavaival élve – »minden valószínűség szerint már régen nyomorultul el kellett volna enyésznie«. A modern princípiumok jelentékeny része ugyanis, mivel önmagukban egy destrukció kifejezői, konzekvensen alkalmazva önmagukat is destruálják. És elegendő itt a modernizmusnak csupán egyetlen jellegzetes vonását említeni, nevezetesen számtalan területen megnyilatkozó általános relativizmusát, amely szükségképpen – ám a modernizmus szándékával szöges ellentétben – saját magát is relativizálja.

A tradicionális és modern/antitradicionális világ és szemlélet leginkább szembeötlő ellentéte egy kétfokozatú lineáris szimbolizmus segítségével ragadható meg. Mindenekelőtt ami első rátekintésből is nyilvánvaló, hogy míg az előbbit egyfajta »vertikalizmus«, addig az utóbbit egyfajta »horizontalizmus« jellemzi. A tradíció és világa ugyanis önmagát – önmaga teljességét! – felülről eredezteti, a felsőhöz igazítja: vagyis számára a létrendi hierarchia csúcsa nemcsak Forrás, hanem Norma és Rendező Elv is. Sőt, mivel a metafizikai tradíció szerint a létrendi hierarchia csúcsa mindennek a forrása és a normája – egyúttal mindennek a végső célja is. Forrás – Norma – Cél: ezt jelenti a tradíció számára Isten. A

tradíció ilyen módon nem egyéb, mint egy vertikális-principiális függési rendszer, amelyben minden a fölötte lévőhöz, végső soron pedig Istenhez igazodik avagy törekszik. E »vertikalizmussal« szemben a modernitás »horizontalizmusként« nyilvánul meg: terjeszkedés, a világ meghódítása, úrutazás, haszon, fogyasztás, jólét, világ-piac, tudomány, technika, sport, szórakozás, kényelem; felfelé igazodás helyett pragmatizmus, funkcionalizmus, instrumentalizmus, relativizmus, humanizmus, szocializmus jellemzi – amelyek egytől egyig annak az elvnek a megnyilvánulásai, amely szerint »mindennek a mértéke önmaga«. Isten éppen lehet, de jelentősége kizárólag a magánélet területére korlátozódik, s a modernitás és világa számára sem nem Forrás, sem nem Norma, sem nem Cél. A modernitás azonban nem áll meg a puszta horizontalizmusnál: a modern világ e horizontális terjeszkedése – valójában elterpeszkedése – csak arra szolgál, hogy leplezze folyamatos vertikális, de süllyedő irányú mozgását a létrendi hierarchiában. Ugyanis az antitradicionális modernitás forrása és normája – s éppen ezért egy sötét idealitás értelmében célja is – *lent* van, a létrendi hierarchia legalján, a világpiramis alapjánál. Minden alulról származik, legyen az az organikus élet (evolucionizmus) vagy a társadalmi élet (progresszivizmus). A kiindulópont mindig primitív és kezdetleges. Mindent alulról igyekszik meghatározni és a felül lévő is az alul lévőhöz kívánja igazítani (demokratizmus). Az, ami létrejön, nem egy magasabb formából jön létre alászállás által, mint a tradicionális szemlélet szerint, hanem egy alacsonyabb formából fejlődik ki. S mivel minden »világban« afelé él elementáris vonzalom, ahonnan származtatja magát – vagyis forrása felé –, a modern világ legbelső törekvései is saját forrása felé irányulnak: lefelé. A modernitás »horizontalizmusa« tehát nem egyéb, mint ennek a negatív előjelű és irányú »vertikalizmusnak« az előkészítése és leplezése – úgyhogy azt lehet mondani, hogy amilyen intenzitással terjeszkedik horizontális értelemben a modern világ, éppen olyan intenzitással csúszik is folyamatosan lefelé.

De egy másik nézőpontból, egy cirkuláris szimbolizmus segítségével is megközelíthető a tradicionalitás és a modernitás különbsége. Eszerint – statikus értelemben – az előbbi képviseli a középpontot avagy a középpontra való vonatkoztatást, míg az utóbbi a perifériát; vagy – kinetikus értelemben – az előbbi képviseli a középpont irányába való *centripetális törekvést*, míg az utóbbi a periféria felé irányuló *centrifugális sodródást*. Míg a centrum felé törekvés vagy a centrummal való normatív viszony minden törekvést lényegi egységbe forraszt – hiszen csak *egy* centrum van –, addig a periféria irányába való mozgásnak számtalan lehetősége van, és ezekben a mozgásokban csupán egy az azonos elem: a középponttól való távolodás. S míg a középpont valódi *Principium Principioruma* az összes belőle származó princípiumnak, addig a »kerületi princípiumok«



– vagyis a modernitásnak a formák világához kötődő princípiumai – szükségképpen egy divergenciát és szétesést reprezentálnak: a végtelen széttartás irányába vonzanak és vezetnek. Ha pedig egy forgó kört veszünk a szimbolizmus alapjául, akkor a középpont a mozdulatlanság és az állandóság szimbóluma, a mozdulatlan mozgatóé, s az archaikus világ éppen ezt reprezentálta. Az, amit általában archaikus statikusságként értelmeznek, voltaképpen egy hihetetlenül dinamikus erő, amely az időbe vetett és idővel együtt elfolyó világot képes volt többé-kevésbé állandóságba rögzíteni. Egy erős sodrású folyóban ugyanis nem az tekinthető dinamikusnak, aki a sodrásnak engedelmességgel viteti magát az árral, hanem az, aki a sodrás ellenére is képes egy helyben maradni. Ez ugyanis nem statikus, hanem felső fokon dinamikus tett, még ha kívülről egy helyben látszik is állni az ember. Az archaikus világnak ez az állandóságra törekvése valójában az örökkévalóság állandóságát reprezentálja az idő világában: az archaikus ember az időt az idő lassításával, megállításával akarta legyőzni – s ennek közvetlen eszköze a ciklikus időszemlélet volt, ugyanis az elfolyó lineáris idő ciklusokba kényszerítve periodikusan visszatér a kezdethez, s ilyen módon elveszíti historikusságát. A modern ember is harcban áll az idővel, de teljesen más stratégiát választott: nem lassulással, hanem éppen még nagyobb sebességre kapcsolással igyekszik elébe vágni az időnek. A modern világ igazi szimbóluma ezért a sebesség. Az idő azonban folyamatos gyorsulással és gyorsítással nem győzhető le, és ez jól látszik a modern ember állandó időhiányából: jobbnál jobb időmegtakarító szerkezetei és eljárásai ellenére is kóros időhiányban szenved.

De a két korszak között nemcsak kifelé megnyilvánuló arculatában van áthidalhatatlan távolság, hanem befelé megnyilvánuló arculatában is – és ez pontosan maga a metafizika és a vele legszorosabban összekapcsolódó spiritualitás. A mai ember vallásossága – ha egyáltalán még vallásosságnak nevezhető – abbéli igyekezetében, hogy megfeleljen a kor elvárásainak, egyrészt szánalmasan alacsony szintre süllyedt, és egy olyan embertípus kiszolgáló vallásosságává vált, amelyet a transzcendencia már a legkevésbé sem érdekel; másrészt ez az aligvallás is anynyira elveszítette már minden befolyását az emberre és világra, hogy gyakorlatilag egy függeléknél, egy appendixnél nevezhető: a modern világ appendixének, amelynek elvesztése immár semmiféle konfliktust nem okozna, mert csupán egy fölösleges – ráadásul könnyen veszélyessé váló – dolog elvesztését jelentené. Pusztán ornamentika a modern világ homlokzatán. Ennek a lassan maradéktalanul a föld síkjára lapuló »liberalizált« vallásosságnak az ellenhatásaként létrejött egyrészt – egyfajta »bolsevisztikus« torzulásként – egy görcsös pszeudo-vallásosság, a szektarianizmus, amely a régi ember, a *homo religiosus* vallásosságának parodisztikus ellenképe. Ugyanakkor az ellaposodott

tömegvallásosság egy másik ellenhatása a régi ember ezoterikus és gnosztikus, csak a legkiválóbbak előtt nyitva álló spiritualitásának popularizálása, vulgarizálása, s nemegyszer pervertálása – hiszen a tömegek már azáltal is meghamisítják ezeket az igazságokat, ha a szájukra veszik. Ezzel szemben a régi ember népi szinten megnyilvánuló vallásossága nemcsak magát az individuumot hatotta át mélységesen, hanem az egész kulturális, társadalmi és állami szférát is egy valódi rendbe szervezte, s ugyanakkor ezoterikus-gnosztikus spiritualitása a legkiválóbbak számára biztosította a ciklusok és a rend felfelé való elhagyásának lehetőségét, a transzcendálást és a szabadság elérését.

Nos, a XX. századi metafizikai tradicionalitás mint »filozófiai iskola« a tradicionális ember e világlátásának és életgyakorlatának letéteményese és képviselője. »A tradíció tradicionális szemlélete, értelmezése, vizsgálata és értékelése: ez az, ami a XX. századi tradicionális iskola nevéhez fűződik« – mondja László András; mindeddig ugyanis a tradíció világát csupán a tradicionalitástól idegen, vagy azzal kimondottan szemben álló oldalról vizsgálták. Ez az iskola maradéktalanul magáévá tette a régi ember szemléletének összes lényegi és univerzális elemét, és az ezekből desztillált kvintesszenciális szemlélet az, amit László András kifejezésével élve »metafizikai tradicionalitásnak« lehet nevezni. A metafizikai tradicionalitás mint szemlélet és iskola a spiritualitás és az intellektualitás szintézisét valósította meg a tradicionalitás égisze alatt – mint ahogy a spiritualitás és az intellektualitás szintézise nem is valósulhat meg más, a tradicionalitástól különböző szemlélet égisze alatt. A spiritualitás és az intellektualitás szintézise: éppen ez a metafizika – és a valódi metafizika, a *metaphysica vera* nem is lehet más, mint *metaphysica traditionalis*: tradicionális metafizika. Ennek a tradicionális iskolának az egyik kiemelkedő képviselője a jelen kötet szerzője: László András.

#### *László András*

Az életrajz, a pusztán történések szintje csak azokról mond valamit, akiknek maguknak nincs mit mondaniuk. Másképpen megfogalmazva, minél intenzívebb törekvést fejt ki valaki a szellemiség birodalmában, életének külső adatai annál kevésbé lesznek relevánsak reá nézve. Vonatkozik ez természetesen László Andrásra is.

László András 1941-ben született Budapesten. Az érettségi után református teológiát hallgatott Budapesten, de alig kezdte el, máris be kellett fejeznie tanulmányait, mert letartóztatták. Az eredeti vádat, amely »a népi demokratikus államrend megdöntésére irányuló szervezkedésben betöltött kezdeményező és



vezető szerep« volt, a későbbiek folyamán lényegesen enyhítették, s így csupán négy hónapot kellett börtönben töltenie. Közben 1959-ben már kapcsolatba lépett az egyetlen olyan legalisan működő magyarországi szervezettel, amely ki-elégíthette azok érdeklődését, akik többre vágytak a pusztán teológiánál: a Buddhista Misszióval. Eleinte csak hallgatóként, majd 1964 és 1968 között előadóként is részt vett a Misszió keretén belül működő Kőrösi Csoma Sándor Buddhista Papi Szeminárium, később Buddhológiai Intézet tevékenységében. Ebben az időszakban ismerkedett meg Hamvas Bélával is, akihez öt éven keresztül, Hamvas 1968-as haláláig szoros eszmei-baráti kapcsolat fűzte. Ugyanakkor a hatvanas évek, ahogy Hamvas Bélának, úgy fiatal tanítványának is az egzisztenciális kényszerpályák évtizedét jelentették: mintegy húsz munkahelyet próbált végig az Éttermi és Büfé Vállalattól az Aszfaltútépítő Vállalatig, a raktári segédmunkástól a kocsikísérőig. Közben még egyszer megpróbálkozott a református teológiával, de mivel az ott uralkodó légkör nem nyerte el tetszését, már az első évet sem végezte el, hanem átment a katolikus teológiára, ahol 1971 és 1975 között – mint civil hallgató – négy év alatt sajátította el a hat éves tananyagot. Természetesen a Buddhista Misszióval sem szakította meg kapcsolatait: 1975-ben a Buddhista Misszió nyugat-németországi rendfőnökségétől nyerte el doktorátusát *Licht des Alls im Menschenwesen* című értekezésével, amelynek magyar változata *A mindenség fénye az emberben* címmel jelent meg még ugyanabban az évben. A doktorátus után vált a Buddhológiai Intézet rendes tanárává, ahol 1983-ig folyamatosan vallásfilozófiát, valójában tradicionális létszemléletet oktatott. 1983-ban megszakadt a kapcsolata a Buddhista Misszióval, és ezt követően eleinte csak magánlakásokon, 1988-tól kezdve azonban – amikor a politikai helyzet már lehetővé tette – nyilvánosan meghirdetett előadások, előadás-sorozatok formájában fejtette ki gondolatait. Budapesten, Szentendrén, Sopronban, Nagycenken, Debrecenben, Nyíregyházán nagyszabású előadás-sorozatokat tartott illetve tart szinte minden olyan kérdésről, amely az ember lényegi tájékozódásához elengedhetetlen, legyen az a lét és a tudat viszonya a keleti metafizikai tradíciók szemszögéből; az ember kozmikus és metafizikai eredete, illetve antropológiai struktúrája; a halál és a halhatatlanság kérdésköre; a megismerés és a cselekvés egymáshoz való viszonya; a gondolkodás mint tudatfunkció átalakításának problematikája; a metafizikai praxis elvi alapvetése; a spirituális deviaciók kérdésköre; a modernitás legkülönbözőbb aspektusainak vizsgálata a vallás, kultúra, a tudomány, a társadalom, az életmód és a tudatfunkciók vonatkozásában; a jobboldaliság és a tradicionalitás kapcsolata; a szabadság, a demokrácia és a liberalizmus összefüggései; a társadalom és az állam, a hit és a tudás viszonya; a tantrikus jóga; a szexualitás metafizikája; a kereszténység és az egye-

temes tradíció viszonya; a tudatválság és a világválság kapcsolata; a Sophia és a Logos metateológiája; a művészet tradicionális koncepciója; a buddhizmus metafizikai alapkérdései; a történetfelettségűtől a történetiségen keresztül a történet-alattiságig vezető út; az idő és az örökkévalóság problematikája a metafizikai teória és praxis vonatkozásában.

### *Szolipszizmus – kali-yuga – jobboldaliság*

László András tradicionális létszemléletének három kulcsfogalma a »szolipszizmus«, a »kali-yuga«, vagyis a sötét kor, valamint a »jobboldaliság«.

A »szolipszizmus« az európai eszmetörténetben meglehetősen rosszul csengő fogalom, mely a latin *solum* (»egyedül«) és *ipsum* (»önmaga[m]«) elemekből tevődik össze. Valójában többféle szolipszizmus van, amelyek azonban két alaptípusra vezethetők vissza: az etikai szolipszizmusra és az ontológiai szolipszizmusra – vagy más megközelítésből a gyakorlati szolipszizmusra és az elméleti szolipszizmusra. Míg az etikai-gyakorlati szolipszizmus egyfajta szélsőséges egoizmust takar, valamiféle szuper-egoisztikus beállítottságot, addig az ontológiai-elméleti szolipszizmus abból az epistemológiai felismerésből kiindulva, hogy mindazt, ami van vagy lenni látszik, a tapasztalás verifikálja, arra a következtetésre jut, hogy az empirikus világ csak a tapasztalásban, *ergo* a tapasztaló szubjektumban van. Ami azonban a szolipszizmus mindkét változatát összeköti – s egyúttal el is választja a László András-i szolipszizmustól –, az az, hogy mindkettő alanya maga az individuum, míg a metafizikai szolipszizmus alanya nem a lehatárolt saját individuum, hanem az az *Individuum Absolutum*, amelyben az *individuum separatum* gyökerezik. Ez a végső univerzális Alany – amely végső soron én magam vagyok – valójában maga Isten: vagyis Isten minden egyes szubjektum végső Szubjektuma, és csak e Szubjektum által szubjektum a maga partikuláris formájában minden szubjektum. Isten és végső értelemben vett Önmagam közé ilyen módon egyenlőségjel kerül, és Isten és Önmagam úgy viszonyulnak egymáshoz, mint a mikrofizikában az elektron korpuszkula- vagy hullámtermészete: a rátekintéstől függ, hogy minek nevezzük. Mint ahogy Eckhart mester fogalmazott, »az a szem, amellyel Istent látom, ugyanaz a szem, mint amellyel Isten lát engem. Az én szemem és Isten szeme egy szem, egy látás, egy megismerés, egy szeretet.« Vagyis nemcsak egyszerűen arról van szó, hogy – első személyben fogalmazva – Isten végső soron önnön létem végső és egyetlen valódi Énje, hanem arról is, hogy tulajdonképpen Önmagam jelenlegi partikuláris identifikációmnak voltaképpen az Istene. Ez az a sajátos helyzet, amely Sikhidh-vádzsa királyt a *Jóga Vászisthában* a következő paradox kijelentésre indította:



»Tisztelettel fejet hajtok önnön igazi Énem előtt.« Azonban nemcsak egyszerűen arról van szó, hogy Isten és az individuum gyökerében egybeesik (autoteizmus), hanem egyúttal arról is, hogy csupán egyetlen Lét van, ennek az Abszolútumnak a léte, és ezen a léten kívül egyéb létet fölvetni abszurdum volna ([teo]monizmus): »Az igazi lét, vagyis Isten léte olyan lét, amely nemlétként jelenik meg, míg az imaginárius lét, vagyis a világ léte olyan nemlét, amely létként jelenik meg – mondja a szúfi Azíz-i Naszafí, pontosan ugyanabban az értelemben, ahogyan Platón is fogalmaz, aki szerint az előbbi »örökké létezik, és nincs köze a keletkezéshez«, míg az utóbbi »folyton keletkezőben van, de sohasem létezik«. A szolipszizmus tehát az *autoteizmus* és a (*teo*)*monizmus* együttesének logikus konklúziója – s ezt a konklúziót László András a következő kvintesszenciális tömörségű és tisztaságú definícióba sűrítette: »A *heteron* (a ›más‹) fel nem ismert *auton* (›önmagam‹)«. Magától értetődik, hogy ilyen körülmények között nem hogy egoizmusról nem lehet szó, de még a hagyományos értelemben vett önzetlenségről sem. Hiszen – mint ahogy Ramana Maharsi fogalmaz – »ha az ember felismerné azt az igazságot, hogy mindazt, amit másoknak ad, valójában önmagának adja, hová lenne akkor az erkölcsös ember, hová lenne az, aki másokon segít?! Mivel mindenki azonos az ember saját végső Valójával, bárkivel is tegyen az ember bármit, valójában önmagával teszi azt.« Ebből is látható, hogy a metafizikai szolipszizmus nem egyszerűen egy filozófiai szemlélet kérdése, nem pusztán egy intellektuális belátás dolga, hanem a maradéktalanul végigjárt metafizikai út során megszerezhető *eleven tapasztalat*, és éppen ez a tapasztalat volt a kiindulópontja mindazoknak a metafizikai iskoláknak – legyen az a hindu *advaita védánta*, a buddhista *vadzsrájána*, a muszlim *wudzsidí*-iskola vagy a görög és keresztény neoplatonizmus –, amelyek akár implicit, akár explicit módon érvényre juttatták a szolipszizmus gondolatát.

Van azonban valami, ami a szolipszizmus László András-i teóriájának egészen sajátos és egyedülálló jelleget ad, és ez a *saját személy* kiemelt jelentősége. A filozófiai szolipszizmus különféle formái ugyanis egyetemlegesen azon az állásponton voltak és vannak, hogy a másik személynek ugyanúgy joga van szolipszisztikusan látnia és értelmeznie a világot, mint az adott szolipszistának – vagyis a szolipszizmusnak mint látásnak és valóságnak több alanya van. Magától értetődik, hogy egy ilyen szolipszizmus csak nagyon relatív értelemben tekinthető szolipszizmusnak, hiszen sok *ipsumot* – illetve immár *ipsust/ipsét* és *ipsát* (hím- és nőnemű *ipsumot*) – feltételez, s így minden egyes személy esetében sérülne a szolipszizmus, vagyis minden egyes személy egy olyan lyuk lenne a szolipszizmus légballonján, amelyen keresztül folyamatosan szökne a levegője. A filozófiai szolipszizmussal szemben a tradíciók metafizikai szolipszizmusa termé-

szetesen nem követte el ezt a hibát, ám László András volt az, aki a »saját személy« fogalmának bevezetésével véglegesen tisztázta a személy(ek) és az Univerzális Szubjektum közötti kapcsolatot. A saját személy ugyanis nem egyszerűen egy személy a sok közül, hanem alapvetően különbözik az összes többi személytől. Nem abban az értelemben, hogy ez a személy az enyém, míg a többi személy nem az enyém, hanem mindegyik másé (ugyanis ebben az esetben éppen annyi saját személy lenne, mint ahány személy van, csak éppen a saját-ság alánya mindig más lenne), hanem abban az értelemben, hogy az összes többi személy a saját személyben gyökerezik, és a saját személyen keresztül gyökerezik a lét végső Alányában. Ilyen módon a személyek sokaságával – és bizonyos értelemben az Alany egy-etlen (*sic!*) voltaival – szemben csupán egy saját személy van – vagy másképpen megfogalmazva: csak egy én van: az »enyém«; a többi »én« valójában nem én, hanem te vagy ő – vagyis *heteron* (ami persze fel nem ismert *auton*). Akárcsak e többi személy, a saját személy is része a *mÁyÁ*nak, vagyis az egyetemes elvarázsoltságnak, de az a része, amelyen keresztül a megnyilvánulás egésze, és ezen belül az összes személy – ugyan nem saját identifikációjának megfelelően (vö. a 290. aforizmával) – Magához/Magamhoz (*ĀtmĀ*) térhet. S ahogy minden egyes álomban az álomvilágnak és szereplőinek forrása és létesítője végső soron az álmodó, de ez a létesítési folyamat az álmodó álombeli önmagán, vagyis az álombeli saját személyen keresztül megy végbe, és a felébredés is csak akkor következhet be, ha az álomvilág és az álomvilág személyei előbb az álomvilág személyeinek egyikébe: magába az álombeli saját személybe integrálódnak, éppúgy az ébrenléti világ is a maga számtalan személyével egyetemben a saját személyen – az *én* saját személyemen – keresztül generálódik, és a saját személyen keresztül tér vissza abba a forrásba, amelyből végső soron származott. Ilyen módon a saját személy – mind az individuális álomvilágban, mind pedig az egyetemes létvarázslatban – egészen egyedülálló jelentőséget kap, és nem nehéz észrevenni, hogy a szolipszisztikus teória a maga teljességében egy olyan metafizikai praxist invokál, amelynek a lényegét a szó eredeti értelmében vett *reductio*, vagyis visszavezetés alkotja. Mert aki fel akar ébredni, annak Magához kell tértie, és aki Magához tér, ahhoz *minden* visszatér.



László András létszemléletének másik kardinális pontja a *kali-yuga*, a jelenlegi sötét korszak, vagy tágabb értelemben a ciklikus alászállás tana. A metafizikai tradíció ugyanis azon az állásponton van, hogy a történelmet egy folyamatos hanyatlás jellemzi, és ez a hanyatlás éppen most érte el eddigi legmélyebb pontját. A hanyatlás oka voltaképpen a kezdet magasrendűségében rejlik; a kezdet magasrendűségének oka pedig a kezdet Forrásának: Istennek a magasrendűsége



– hiszen minél meszszebb kerül valami esszenciálisan és ontikusan végső Forrásától, a Megnyilvánulatlan Megnyilvánulótól, annál inkább alászáll. A hanyatlás tehát egyetemes *léttörvény*, amely éppúgy vonatkozik magára a létesült világ egészére, mint annak egyes részeire (hiszen előbb-utóbb minden elpusztul, tönkremegy, szétesik...) – és amellyel szemben csak a szabad és tudatos akarat képes ellenmozgásra. Ez az oka annak, hogy a Tradíció a múlt *irányába* fordul: de nem a múlthoz, hanem a múlton keresztül a Forráshoz, mert a Tradíció nem a régít tartja normának, hanem a régiben látja megjelenni a normát. A modern ember ezt a gondolatot magától értetődően radikálisan elutasítja – sőt éppen ennek a gondolatnak az elutasítása teszi őt modernné. A modernitás lényege ugyanis az antitradicionalitás, vagyis a tradícióval való szembefordulás, és ennek az agresszív praxisnak az a teória alkotja az alapját, hogy a »régik« szükségképpen értéktelenebb, mint az »új«. Ez a felfogás – vagyis az irracionális fejlődés- és haladáshit – valójában *strukturálisan* ateista, hiszen azt a gondolatot implicálja, hogy a kezdet alacsonyrendű, és ha lenne valami, ami a kezdet forrása lenne, az még alacsonyabb rendű lenne. A tradíció *Metaphysicum Absolutum*ának logikus megfelelője illetve ellenképe ilyen módon a modernitás hipotetikus *Physicum Nihiluma*, vagyis világunk szubsztanciális gyökere, a *materia prima*, a *potentia passiva pura*. A modernitás istene a Semmi.

Amikor a modern ember azt mondja, hogy hogyan lehetne hanyatlásról beszélni, hiszen a modern kor mind a tudomány, mind a technika vonalán hihetetlen mértékű fejlődést tanúsított, akkor éppen ezzel bizonyítja azt, amit cáfolni akart: hiszen az emberi haladás mértékének a pusztán materiális előrelépést tekintő (tudomány, technika), vagyis mértéknek tekint valamit, ami merőben instrumentális, s így értékét csupán attól a céltól kapja, amelynek eszköze. A modern értelemben vett haladás ilyen módon nem tekinthető egyébnek az *egyre alacsonyabb rendű célok egyre magasabb szintű kielégítésénél* – és »ha a száz személyes lökhajtásos repülőgépet szellemileg valorizáljuk, be kell látnunk, hogy nem ér többet, mint egy ringlispil. Inkább kevesebbet« (Hamvas Béla). Természetesen eszébe sem jut senkinek sem megkérdőjelezni a haladást a tudomány és a technika területén, ám a tradicionális iskola éppen *ezeket* a területeket az ember igazi rendeltetése szempontjából csak sokadrangú területekként kezeli, s így a haladás kérdésének eldöntésében sem biztosít számukra meghatározó szerepet. Mert az ember tulajdonképpen rendeltetése nem az emberi létállapotban való horizontális terjeszkedés, hanem az emberi létállapot vertikális meghaladása: az emberiből az emberfeletti és isteni irányába való kinövés – és a kollektívumnak olyan elvek alapján kell rendezettnek lennie, hogy az individuumnak ezt a felfelé irányuló létbeli mozgását ne akadályozza, hanem segítse. A modern ember ez-

zel szemben – Werner Heisenberg szavaival – egyre inkább egy olyan hajóra kezd emlékeztetni, amelynek iránytűje immár nem az északi sark, hanem önnön vastömege felé mutat (vö. human-izmus) – márpedig tudjuk, hogy a Tradíció számára az északi sark, a boreális régió, illetve a hüperboreális régiót képviselő sarkcsillag a maga mozdulatlanságával és tengelyszerűségével éppen azt az extraszanszáríkus archimédeszi pontot képviseli, amelyből valóban kifordítható sarkaiból a világ.

Azonban nemcsak ezen a területen figyelhető meg folyamatos alászállás, hanem egy olyan területen is, amely még a tudományos-technikai vívmányoknál is nagyobb befolyást gyakorol a mai ember szemléletére és létnívójára (ami gyakran fordítottan arányos az életszínvonallal) – s ez a kultúra. Magától értetődően a kultúra értékét nem mennyiségi szempontok határozzák meg: Átlagosan hány könyvet olvas egy ember egy év alatt? Hány színházi előadás megtekintését engedheti meg magának? Hány televízió-csatornához fér hozzá a világ minden tájáról? – és így tovább. A kultúra értékét – s ezzel együtt minden kor kulturális színvonalát – az az inherens minőség határozza meg, amely dominánsan jellemzi a kultúrát, s amely elkerülhetetlenül rányomja bélyegét a társadalom egészére. Ha a kultúra domináns hatását vizsgáljuk, nyilvánvalóan érdektelen lesz az elenyésző kisebbség, amely magasrendű kritériumok alapján választja meg azt, hogy a kultúrából mit enged magához – érdektelen lesz már csak azért is, mert a kulturális értelmiség döntő többsége *sem* ebbe a kategóriába tartozik! A döntő szó a tömegkultúráé. A tömegkultúra fogyasztásorientált kiszolgáló kultúra, s ez a pusztán tény már önmagában is elegendő lenne egyszerűen általános *színvonalának*, másrészt általános *tendenciájának* jellemzésére. E minden igény szintet kielégíteni kívánó tömegkultúrában a kulturálisan igénytelen is *lényegileg* ugyanazzal táplálkozik, mint a kulturális ínyenc, még ha a megfogalmazás módjában és igényességében szinte áthidalhatatlan távolság is választja el egymástól a két kultúra-szintet. Míg ugyanis a tömegkultúra legalacsonyabb ösztönökre apelláló »népi« változata a kökemény brutalitás és a posványos szentimentalizmus között oscillál – persze gondosan ügyelve arra, hogy a bűn(özés) valamilyen formájának mindig helyet adjon –, addig ugyanennek »magas« változata szinte minden megnyilvánulásában a »népi« változat által ábrázolt világ ellenvilágának és ellenértékeinek valótlanságát, nemlétezését és képtelenségét sugallja – egyre nagyobb hatékonysággal és ugyanakkor bizonyos értelemben egyre szilárdabb megalapozottsággal. Mivel a modern ember már nem ismeri a szó klasszikus értelmében vett *szépet* és *nemest* (hiszen ezek számára a pragmatikus fogyasztói–információs világban már valóban nincsen hely), magából kiindulva úgy gondolja, hogy ilyen értékek valójában nem is léteznek, soha nem is voltak, s azok a leírások,



amelyek a régi korokkal kapcsolatban ilyenekről számolnak be, nem egyebek meséknél.

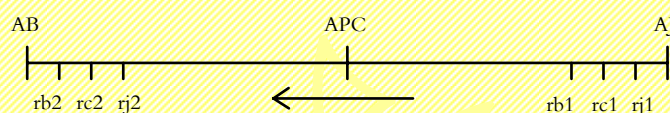
Magától értetődik, hogy egy fogyasztásorientált kiszolgáló kultúra nem töltheti be a kultúra *normális* szerepét: nem lehet *megtartó* kultúra. Ellenkezőleg, szükségképpen folyamatos inflálódást eredményez. S annak számára, aki képes felülről rálátni az évezredek kulturális tendenciára, aligha lehet kétséges, hogy míg az archaikus-tradicionális kultúra és művészet *felemelő* jellegű volt, majd az ezt követő kultúra és művészet *tükröző* karakterű, addig a modern, és kivált az posztmodern kultúra és művészet immár *lehúzó* jellegű – nemcsak akkor, ha populáris megnyilvánulásait, de gyakran még akkor is, ha legkiválóbb alkotásait vizsgáljuk.



A harmadik pont, ami László András szemléletében kiemelt jelentőséget kap, ezért feltétlenül ki kell térnünk rá, a *jobbaldaliság*. A tradicionalitás komplex szemlélet, amely felöleli az emberi lét minden aspektusát és szintjét – mégis azt lehet mondani, hogy a tradíciónak mint a régi ember világlátásának, és a tradicionalitásnak mint a mai, ámde a modernitással oppozícióban álló ember szemléletének két pillére van: a *spiritualitás*, vagyis az az eszköztár, eljárás és út, amely az ember önmeghaladását önmaga végső isteni totalitása irányában lehetővé teszi; valamint a legtágabb értelemben vett *politika*, vagyis az ember hierarchikus társadalmi és állami struktúrába való rendeződése. Míg az előbbi a Szabadság jegyében áll, hiszen végső célja minden feltételhez kötöttség meghaladása: az, hogy az ember önmagát feltétlen léttotalitásként – *Absolutum*ként – ismerje fel, addig az utóbbi a Rend jegyében áll, amely az égi világ földi tükröképe és leképeződése, s amelynek az a feladata, hogy az ember világa számára mind kollektív, mind pedig individuális szinten egy olyan *keretet* biztosítson, amely lehetővé teszi az isteni princípiumokkal összhangzó életet. Mert a földi Rendnek minden tekintetben az égi Rendbe kell harmonikusan beilleszkednie; vagy másképpen kifejezve, mert a társadalom normatív céljának mindig egybe kell esnie az egyén normatív céljával; a kollektívum normatív céljának mindig azt kell szolgálnia, ami az individuum normatív célja. És ez mindig meg is történik: mert ahogy az ideális tradicionális társadalomban mindent átölel a szakralitás, úgy az »ideális« modern társadalomban mindent átölel a fogyasztás.

Az archaikus kor, vagy általában véve a tradicionális ember kora szinte öntudatlanul és mindennemű külön tárgyiasítás nélkül *élte* azt, amit a szó eredeti értelmében szerint jobbaldaliságnak lehet nevezni. A mai értelemben vett baloldaliság ellenben alig idősebb néhány száz évesnél: már csak a Tradíció felbomlásának kései időszakában jelent meg, hogy aztán megjelenésétől fogva egyre nagyobb

dominanciára tegyen szert a relatív és aktuális politikai centrum fokozatos balratolódásának formájában (az abszolút centrum természetesen soha nem változik). Ez a balratolódás még most is folyamatban van – annak ellenére, hogy ma minden számottevő párt szinte teljes egészében baloldali. Az, amit ma jobboldaliságnak tekintenek, vagy az a párt, amely jobboldaliként határozza meg magát, tradicionális szemszögből csak nagyon relatív értelemben tekinthető jobboldalinak. Vonatkozik ez a mai parlamentáris jobb- és szélsőjobboldalra éppúgy, mint a XX. század első felének szélsőjobboldali mozgalmaira: ezek ugyanis, ha nem is ugyanannyira, de olyan mértékben voltak illetve vannak szennyezve baloldali eszmékkel, hogy ha az abszolút jobboldaliság és az abszolút baloldaliság között jelölnénk ki a helyüket, mindannyian közelebb esnének a baloldali végponthoz, mint a két végpont közötti középvonalhoz, vagyis az abszolút centrumhoz (lásd a túloldali ábrát).



Az abszolút jobboldaliság és baloldaliság és a relatív jobboldaliság és baloldaliság viszonya.

AJ: abszolút jobboldaliság / APC: abszolút politikai centrum / AB: abszolút baloldaliság / rj1: relatív jobboldaliság a tradíció korai bomlási időszakában / rc1: relatív centrum a tradíció korai bomlási időszakában / rb1: relatív baloldaliság a tradíció korai bomlási időszakában / rj2: az aktuális relatív jobboldaliság / rc2: az aktuális relatív centrum / rb2: az aktuális relatív baloldaliság / ← a relatív centrum történelmi mozgásiránya

Ami tehát a tradicionális értelemben vett jobboldaliságot illeti, ez egyáltalán nem azonosítható azzal, amit ma »jobboldaliság« alatt értenek – de nem azért nem azonosítható, mert kevésbé, hanem mert *sokkal inkább* jobboldali: *baloldali eszmék által szennyezetlen maximális jobboldaliság*. A jobboldaliság ugyanis nem azok közé a kvalitások és értékek közé tartozik, amelyek optimálisan ideálisak, hanem azok közé, amelyek maximálisan ideálisak. A »szélsőjobboldaliság« kifejezés ezért valójában *contradictio in adiecto*: a jobboldaliságnak nincs és nem is lehet szélsőséges változata, mert csak annak lehet szélsőséges változata, amelynek van optimum-pontja, s túl is lendül ezen az optimum-ponton. Amit ma mégis »szélsőjobboldaliságnak« neveznek, az, *ha egyáltalán bármilyen értelemben is szélsőséges*, nem jobboldalisága miatt szélsőséges, vagyis nem azért, mert a jobboldali értékek képviselőjét túlzásba viszi, hanem egyéb okok miatt (agresszív baloldal-ellenesség, erőszak, populizmus, demagógia stb.).



Mik a *maximális* jobboldaliság kritériumai? Negatív értelemben a baloldaliság eszmei alkotóelemeinek elutasítása, legyen az a mennyiség uralmát társadalmi téren megnyilvánító demokratizmus, vagyis a népfenség elve, amely éppúgy manifesztálódhat polgári demokráciaként («csőcselékuralomként», ahogy Platón mondja), mint kommunista diktatúraként (mely utóbbinak kis hatékonysága s az előbbihez képest már-már konzervatív volta miatt el kellett tűnnie a politikai porondról); legyen az a szocializmus, ami nem egyéb, mint egy társadalmi szintű humanizmus, vagyis a társadalom önmagára irányulása, egyfajta »szociálnarcizmus«; legyen az a nacionalizmus és internacionalizmus, amelyek a régi rend felbomlasztásának, illetve egy új ellenrend megvalósításának egymásra épülő fokozatai; legyen az az egalitarianizmus, amely az individuumokat diszkvalifikálja, vagy a liberalizmus, az egyetemes értékfosztás elmélete és gyakorlata, amely az eszmékkel teszi ugyanezt, s miközben meghirdeti az eszmék szabadversenyét, a kívülálló rendező pozícióját magának tartja fenn; legyen az a forradalmi ideológia, amelynek alapelve az, hogy ha két tényező hierarchikusan egymás alá illetve fölé rendeződik, akkor a magasabban álló okvetlenül elnyomja, kihasználja és kizsákmányolja az alacsonyabban állót, s ezért az utóbbinak »forradalmi erőszakhoz« kell folyamodnia, hogy lerázza magáról az előbbi igáját; legyen az a számtalan szinten és változatban megjelenő relativizmus, *e par excellence szanszárai* szemlélet, amely önmaga igazságán kívül minden igazságot relativizálni akar; legyen az a racionalizmus, amely akkor jön létre, ha a merőben instrumentális, kizárólag a »hogyan?« kérdését ismerő és lényegét tekintve végrehajtó ész (*ratio*) lerázza magáról a részt mindig az egészben látó és a »mit?« és »miért?« kérdéseiben egyedül kompetens szuprarácionális értelem (*intellectus*) »bilincset«, és vagy önállósul, vagy egyenesen szubrácionális erők szolgálatába szegődik; legyen az a baloldaliság mindkét alapformájától elválaszthatatlan szekularizált messianizmus, vagyis az utópizmus, amely minél szisztematikusabban dolgozik a »Szent Cél« elérése érdekében, annál inkább leplezni igyekszik a »történelem végének« voltaképpeni természetét, valamint azt a gyászos szerepet, amelyet abban az »utolsó embernek« szán; legyen az az önkiszolgáló vallásosság, amely nem az ember felemelkedését, hanem a vallás szintjének folyamatos degradációját jelenti; legyen az a modern ember által ismert egyetlen ciklusnak: a termelés és fogyasztás mókuskerekének egyre vadabb iramra kényszerítése; végül ne feledkezzünk meg arról sem, hogy a baloldaliság mindkét alapformája kéz a kézben jár a materializmussal mint tételes nézetrendszerrel (szociáldemokratizmus), illetve a materialitással mint mentalitással (liberalizmus). De a baloldaliság megnyilvánul »pszichológiai« szinten is: hiszen amikor ma rendre arra irányul minden, hogy az ösztönök felszabaduljanak és uralkodó pozícióba jussa-

nak, a gátlások megszűnjenek, a vágyak tovább növekedve újabb kielégüléseket keressenek, akkor valójában nem más történik, mint hogy aminek alul és rab-ságban a helye, feltörni és uralkodni engedik (az egyik legrettegettebb szó a modern baloldali posztfreudíanus ember számára az »elfojtás«). Ez a pszichológiai elv, amely a XX. századi lélektan alapjává vált, nem más, mint a baloldaliság behatolása a lélektani szférába. A baloldaliság minden esetben annak a konjunktúrának a politikai értelemben vett meglovasítása, amelynek irányultságát a *kali-yuga* szabja meg – vagyis nem ő ad irányt a változásoknak, mint ahogy egyes teoretikusai vélik (például Friedrich A. Hayek), hanem csak kiszolgál egy vak mechanizmust. Általában véve a baloldaliság – legalábbis liberális, immár egyedül progresszív változatában – szereti a dolgokat *önmaguk által rendeztetni*, vagyis bizonyos laza keretek között szabadjára engedni őket (»önszabályozó rendszerek«, *laissez faire*), ami természetesen minden területen – legyen az gazdaság, kultúra, vallás stb. – egy folyamatos inflálódást, nivellálódást, értékvesztést eredményez. Ha azonban e folyamat nem a kívánt gyorsaságú, vagy az adott kategória már elérte természetes létszintjét és további süllyedése önmagától már nem várható, gyakran olyan elvek alapján igyekszik »rendezni« – dezorganizálni! – őket, amelyek alattuk vannak és további alászállásukat eredményezik.

Pozitívan megfogalmazva a tiszta jobboldaliság egy olyan világképből indul ki, amelynek a csúcán Isten van, és az élet minden területét analogikus módon, illetve leképezések révén úgy próbálja meg *rendezni*, hogy az összhangban legyen e *Principium Principiorum*mal (vö. »miképpen a mennyben, úgy a földön is«). Az alsót mindig a felette lévőhöz igazítja, a felette lévő pedig az afelett lévőhöz, így egészen a Legfelül Lévíg, amely *végző fokon* mindent meghatároz. Ilyen módon a jobboldal principiálisan teokratikus, és ez az isteni uralom monarchikus és arisztokratikus (rendi) átmeneteken keresztül valósul meg. Az ég és föld metszéspontjában áll a király, a *par excellence* ember, akiben a nem adottságként, hanem lehetőségként értelmezett ember-ség beteljesedett, és aki annak a központi princípiumnak a megtestesülése, amely az egész »égalattit« áthatva mindenütt az adott területnek megfelelően specifikus módon nyilvánul meg. Az Államot és az Egyházat, másképpen megfogalmazva a profán és a szakrális szférát a jobboldaliság nem választja szét, hiszen lényegét tekintve mindkettő ugyanazon végző Pont felé mutat, amelyből ered.

A tradicionális társadalom jobboldali berendezkedésének alapszava éppen ezért mindig is a Rend volt – és a Rend mindig egy felsőbb princípium, egy felsőbb rendező elv alapján rendeződő rend (szanszkrit *dharma*). A Tradíció tudatában volt és van annak, hogy a népnek avagy a tömegnek nem a szabadság való, hanem a Rend. Kiválóan mutatott rá José Ortega y Gasset arra, hogy a tö-



meget nem számbeli túlsúlya, hanem *tehetetlensége* teszi tömeggé. A tömeg az, amit »mozgósítani« lehet. Ennek a Tradíció lényegileg mindig is tudatában volt: tudatában volt annak, hogy a tehetetlen és tehetetlensége által mindig süllyedésre hajlamos népet és tömeget *felülről kell tartani*; s magától értetődik, hogy ha a Rend fenntartó ereje meggyengül vagy megszűnik, a tömeg saját súlyának tehetetlenségi ereje folytán süllyedni kezd (ez a nép »ereje«: saját tehetetlenségi nyomatóka). Ezért van az, hogy a tradicionális népek a szekuláris kultúrával és civilizációval találkozva szinte azonnal zülleni kezdenek és tönkremennek: mert elszakadnak azok a kötelékek, amelyek relatíve magasban tartották őket. Azonban ezt a pusztát »elengedettséget«, amely a tradicionalitás és a modernitás közötti átmeneti időszak jellegzetessége volt, a modern, még inkább pedig a posztmodern korban külön alászállító erők aktivizálásával tetézik.

Természetesen ez nem azt jelenti, hogy a tradicionális világ elutasította volna a szabadságot. Ellenkezőleg: az *csak* a tradicionális világban kapta meg igazi méltóságát, illő rangját. A Szabadság mint képesség és erény a kevesek – a kiválók – kiváltsága volt, míg a Rend: mindenki feladata. A »rég ember« tudatában volt annak, hogy a Szabadság nem demokratizálható, mert egy magas kvalitásokhoz kötött, a szó eredeti értelmében vett *virtust*, vagyis férfias erélyt/erényt nem lehet mintegy kiosztani. A szabadság nem adottság, amit biztosítani lehet az emberek számára, hanem kivívandó képesség. Sem a szakszervezet, sem a parlament, sem a nőmozgalom nem harcolhat ki szabadságot senkinek – mert az a szabadság, amit biztosítanak, sosem valódi szabadság. Akit fel kell szabadítani, az a szolga, és a szolga felszabadulva is szolga: felszabadult szolga. Csak a *győztes* szabad; csak az, aki képes uralkodni – és mindenekelőtt az, aki képes uralkodni *önmaga felett!* Mert ahogy minden megismerés alapja az önismeret, éppúgy minden uralom alapja és betetőzése is az önuralom. És az uralom nemcsak a Szabadsággal, hanem a Renddel is szoros kapcsolatban van: a Rend választása már maga is a Szabadság felé mutat, vagyis a Szabadság irányába megtett komoly lépés – mert a Szabadság csak a Renden keresztül, csak a beteljesített, maximalizált Rend meghaladása révén érhető el. Esztelen dolog volna arra gondolni, hogy a szabadság *erő* és *hatalom* nélkül – és pedig *személyes* erő és *személyes* hatalom nélkül – megvalósítható lenne. És hasonlóképpen esztelenség volna úgy vélekedni, hogy más, mint a magasrendű, szabad lehet; az alacsonyrendű, éppen azért, mert esszenciálisan mindig – még a politikai hatalom csúcán is – *lent* van, sosem lehet szabad. Mert szabad csak az lehet, aki fent van, és uralmat gyakorolni is csak fentről lefelé lehet.

Amit a modern baloldali/liberális tömegek ismernek, az valójában nem szabadság, hanem felszabadulás és elszabadulás: *emancipatio*. A fel- és elszabadulás

nem személyes erő és győzelem eredménye, hanem a korlátoktól való megfosztottságé – amelyet viszont valóban véghezvihet egy külső intézmény is. A szabadsághoz erő kell; az elszabaduláshoz éppen ellenkezőleg: gyengeség, elengedtség. A tömegnek nincs tartása – ehhez ugyanis mindig egy belső reguláló erő kell; soha nem tartja magát, hanem felülről tartják: önmagát természetere szerint mindig elengedi. Ezért amikor a Rend tartó és fenntartó ereje megszűnik, a tömeg az elengedtség állapotába kerül. Ez a fel- és elszabadulás. A tömeg mindig akkor érzi úgy, hogy szabad, amikor fentről elengedik, és végre átengedheti magát önnön súlya lehúzó erejének, a mindig alulról felfelé ható, de fentről lefelé húzó ontológiai tömeg-vonzásnak. A tömegek szabadsága tehát nem az önnön tehetetlenségi erejét legyőző ember szabad emelkedésének szabadsága, hanem a szabadesésben lévő ember szabadsága. S ilyen módon az, amit ma szabadságként dicsőítenek, diametrális – s ugyanakkor *parodisztikus* – ellentépe a valódi szabadságnak.

A modern baloldali ember esszenciális vonzalma a rabság iránt és irtózása a valódi szabadságtól – mint ahogy azt Julius Evola oly kiválóan észrevette – jól látszik abból, hogy ma a régi korokat azért tartják a rabság és a szolgaság korának, mert a modern ember azokkal azonosítja magát bennük, akik alávetettek, s nem azokkal, akik urak és szabadok voltak. S meglepő őszinteséggel ugyanezt mondja a liberális demokrácia ünnepeit teoretikusa, Francis Fukuyama is, aki szerint a mai liberális polgár a felszabadított rabszolga szellemi leszármazottja – mint ahogy az nagyon is szembetűnő a modern demokratizált tömegember »haszonleséssel párosult rabszolgaszellem«-éből (Platón). Hogy mennyire nem a szabadság az, ami a modern ember modern létformáját áthatja, az abból is látszik, hogy a szabadságot szinte kizárólag a választás szabadságaként avagy – politikai összefüggésben – szabad választásként értelmezi. A választás szabadsága ugyanis – legyen szó pártokról, árucikkekről vagy utazási célpontokról – a legtöbb esetben nem egyéb, mint választás mellett, aminek a legnagyobb varázsa van az emberre. Vagyis a választás szabadságában a szabad választás legtöbbször abban az irányban történik, amelyből a legnagyobb erő vonzza az embert. A »szabad« választás során ilyen módon az átlagember szinte mindig tévedhetetlenül a nagyobb rabságot választja a kisebbel szemben. A becsapott tömegeknek »megvannak a maguk kívánságai: tévedhetetlenül ragaszkodnak ahhoz az ideológiához, amellyel leigázták őket«, írja a jobboldalisággal igazán nem »vádolható« Theodor W. Adorno. Márpedig nemhogy szabadságnak, de még szabad választásnak sem lehet nevezni azt, amikor az ember a többféle vonzási centrum közül a legerősebbnek – a legvonzóbbnak – enged. A választás szabadsága tehát a megnyíló lehetőségek közül a legkedvezőbbnek látszó választása – holott egy



valóban szabad választásnak nemcsak a felkínált alternatívák között kellene szabadon választania, hanem arra is késznek kellene lennie, hogy a felkínált alternatívákat elutasítva újat teremtsen. A modern liberális szemlélet által futószalagon gyártott homunkuluszok választási szabadsága egyébként is alig haladja meg annak az embernek a választási szabadságát, aki a harminc napos elzárás vagy a százezer forintos pénzbüntetés között választhat – szabadon. Ami pedig a politikai választásokat illeti, a liberális demokráciában a folyamatok irányítása nem a rendkívül kicsiny szabad mozgástérrel rendelkező, a politika frontális zónáját, mondhatni *personáját* képviselő pártok és politikusok kezében van, hanem saját kiletüket gyakran homályba rejtő háttérerők kezében – legyenek azok különféle rendű és rangú, pártok fölötti érdekcsoportok, amelyek »fentről« érvényesítik akarataikat, vagy az úgynevezett »véleménycsinálók«, akik lentről, a közvélemény alakításán keresztül teszik ugyanezt, pusztán színjátékká téve ilyen módon azokat a »demokratikus választásokat«, amelyek már enélkül is a disz-kvalifikált ember szabadságának illúzióját hivatottak szolgálni. A modern liberális világban tehát jószerevel ismeretlen a szabadság: hiszen éppen a szabadság az, ami a választásnak csak a legkritikább esetben válik tárgyává. Nem a szabadságot választja az ember, hanem azt, hogy Istennek ugyanazon Napja által Tahitin vagy Haitin akarja magát süttetni; hogy Mercedesen vagy Volvón akar ugyanoda elérni; hogy azt a pártot választja, amelyről úgy véli, hogy nagyobb jólétet biztosít számára, és így tovább. Egyszóval nem a szabadságot választja a rabsággal szemben, nem a kisebb rabságot a nagyobb rabsággal szemben, nem a nagyobb szabadságot a kisebb szabadsággal szemben – hanem azt, ami egyre materiálisabb igényeit kielégíti és egyre jobban beágyazza a kiszolgáltatás = kiszolgáltatottság függőségi rendszerébe.

Tulajdonképpen nem is az a baj, hogy a választás szabadsága az »urak« közötti válogatás szabadsága (és többnyire a választás arra az »úr«-ra esik, amelyik nagyobb szolgálatokra kötelezi, inkább szolgává teszi a »választót«), hanem az, hogy ami választása révén a választó urává vált, annak valójában szolgálnia kellene őt. Ennek a folyamatnak az egyik megnyilvánulási formája Czakó Gábor megfogalmazása szerint az, amikor az ember az embereknek való alávetettségéből a dolgoknak való alávetettség irányába »halad«, vagy amikor Adorno szerint a dolgok áttelekesítését (animizmus) a lelkek eldologiasítása (indusztrializmus) helyettesíti. Kitioni Zénón, a sztoikus iskola alapítója az embereket – a horizontális pszichológiai tipológiáktól eltérően – egy *vertikális*, vagyis kvalitatív tipológia szerint osztályozta, méghozzá két csoportra: a hitványak és a rátermettek, vagy más fordítás szerint a közönségesek és a kiválók csoportjára. Hogy kik a hitványak? Nos, a modern időkben a hitványság csálhatatlan jele az, amikor az em-

ber önnön aktuális állapota és valamely magasrendű állapot avagy lehetőség közötti feszültség ellen fellázadva az utóbbi magasrendűségét elvitatja, elhazudja, »elinterpretálja«, s azt saját szintjére szállítja le (és ilyen módon az emelkedésnek már az esélyétől is megfosztja magát). A régi korok hitványai – ezzel is bizonyítva magasabbrendűségüket mai utódaikkal szemben – képesek voltak együtt élni e feszültséggel és saját emelkedési tehetetlenségükkel, ellenben a mai hitványak demokratikus »méltóságukból« kiindulva (*Dignity for all!* – Méltóságot mindenkinnek!) a régi forradalmi erőszak egy sajátos formáját gyakorolva saját szintjükre rántják le azt, amit maguk fölött látnak. De a hitványság, a közönségesség tulajdonképpen mibenléte éppen a rátermettséggel összevetve domborodik ki: a rátermettek ugyanis nem azok, akik ebben vagy abban kiválóak, legyen az művészet, mesterség, sport – hanem akik rátermettek és kiválóak önmaguk *ad indefinitum*, sőt *ad infinitum* meghaladásában. Akik képesek kivívni maguk számára a teljes szabadságot. Őrölük mondja a nagy híró gázlómutató, a Beérkezett, a Buddha: »Nézd az Arhatok boldogságát! Nyomát sem látod bennük a kívánságnak. Az »én vagyok« gondolatát kivágták, a káprázat hálóját szétszakították. Mozdulatlanok, kezdettelének, makulátlanok, igazi Személyek, Istenné váltak, hatalmas hősök, az Éberség vér szerinti fiai, minden helyzetben rendíthetetlenek, megszabadultak az újrakeletkezés kényszerétől, ott állnak leigázott »én«-jük fölött, megnyerték a maguk harcát a világban, az »oroszlánüvöltés«-t hallatják; valóban hasonlíthatatlanok a felébredettek.« De vajon miféle reménye lehet nem a szabadság elérésére és nem önmaga, hanem egyszerűen csak a közönségesség meghaladására annak, aki nap mint nap milliók és milliók oldalán *közönséggé* teszi önmagát? Vajon van-e hatékonyabb eszköze az embernek önmaga közönségessé tételére annál, mint ugyanazt nézni, hallgatni, olvasni, csinálni – egyszóval ugyanazzal a kulturális táplálékkal élni, amivel százezrek és százezrek élnek?

Amikor a modern spiritualitás idegenkedik mindenféle politikától, sőt lenézi azt, s úgy véli, hogy a spiritualitás és a politika, a szellem és a hatalom összeférhetetlen, akkor valójában egy nagyon veszélyes útra téved, mert az apoliticitás – hacsak a politikum differenciálatlan elutasítását nem előzi meg egy éles differenciálás (vö. a 445. aforizmával) – szinte törvényszerűen a mindenkori uralkodó politikai háttérsugárzásnak való kiszolgáltatottsághoz vezet, s ez a jelen történelmi pillanatban immár Magyarországon is a minden érték szétmállasztására irányuló agresszív szélsőliberális indifferentizmus, amely a *radikalizmust* kizárólag önmaga számára tartja megengedhetőnek, megfosztva ilyen módon minden szemléletet önnön *radix*ától, gyökerétől, s egyúttal saját forrásával való eleven kapcsolatától (ami mindig az adott organizmus lassú elsorvadását ered-



ményezi). Magától értetődik, hogy az a spiritualitás, amely e politikai háttérsugárzás égisze alatt jön létre, minden ízében magán fogja viselni annak jellegzetességeit – és el fogja veszíteni mindazon sajátosságait, amelyek a tradicionális korban a spiritualitást azzá tették, ami, s amelyek minden körülmények között azzá teszik, ami. A modern pszeudo-spiritualitás embere ennek megfelelően már nem a heroikus szellemi küzdelmet választja, hanem homályos és körvonalazatlan erők szívóhatásának engedi át magát; már nem a magasba tör, hanem szeretné átengedni magát valaminek – hogy pontosan minek, azt ő maga sem tudja. Így aztán semmi meglepő nincs abban, hogy ennek a minden ízében férfiatlan önkiszolgáló konzumspiritualitásnak a »meditációja« már nem a szellemi úton járó régi ember »királyi küzdelme« (Ramana Maharsi) – hanem valójában *relaxáció*. A modern koré a »dicsőség«, hogy a csak legkiválóbbak számára gyakorolható meditációt a mindenki számára hozzáférhető kikapcsolódás egyik mentális formájává változtatta. És jól tudjuk, hogy amikor egy magasabb, megtartó létösszefüggéseiből *mások által* kiszakított, minden ízében elanyagiasodott – *elnehezedett!* – ember a baloldaliság spirituális területen megjelenő direktívája értelmében »elengedi magát«, akkor süllyedésének csak a legelső pont szab határt.

#### *A maximák*

László András maximáinak értelme, valódi mélysége csak fokozatosan tárulhat fel teljes terjedelmében az olvasó előtt; és ahogy az első aforizma fogalmaz, erre is csak annak van esélye, aki ama szerencsés kevesek közé tartozik, akiknek szemét csupán kevés por fedi. Ám akiknek szemét vastagon fedi a por, azok szükségképpen vagy *érthetetlennek*, vagy *értelmetlennek*, vagy *érdektelennek* fogják találni e maximákat. És bizonyára olyanok is lesznek – talán nem is kevesen –, akik majd úgy gondolják, hogy nekik azért nincsen szükségük efféle gondolatokra, mert az ő szemüket már egyáltalán nem fedi por...

Mit jelent az, hogy ez a könyv csak azoknak szól, akiknek a szemét kevés por fedi?

László András a gondolkozás és a létszemlélet *totális metamorfózisát* képviseli – mert ez az alapfeltétele a gondolkozó és a szemlélő, vagyis a szubjektum totális metamorfózisának. Erre azonban szükségképpen csak egy spirituális értelemben vett potenciális *élite* képes, és a minőség–mennyiség–reciprocitás értelmében az ilyenek szükségképpen kevesen lesznek. Sőt, mivel a László András által képviselt metafizika a spiritualitás és az intellektualitás, a *spiritus* és az *intellectus* szintézisére épül, a spirituális orientáció mellett komoly intellektuális képessé-

geket, sőt számottevő bölcséleti hajlandóságot is feltételez. Míg ugyanis a szellem intellektus nélkül szükségképpen a legkisebb ellenállás irányába halad: vagy a szentimentális moralizmus, vagy a pseudo-ezoterikus tévelygés felé, addig az intellektus szellem nélkül híjával van mindenféle normatív – felfelé mutató – orientációnak. Márpedig éppen azok, akik nyitottak a spiritualitás különféle el- laposodott vagy éppen eltorzult formáinak irányában – legyen az a legtöbbször szentimentalizmusba hajló egyházi spiritualitás, a New Age-típusú olcsó »ezotéria«, vagy a távol-keleti vallások hol moralizmusba, hol pseudo-ezotériába ful- ladó elnyugatosított változatai –, szinte kivétel nélkül egy intellektuális minima- lizmus áldozatai. A spiritualitás és az intellektualitás szimbiózisa – éspedig a tradicionalitás égisze alatt megvalósuló szimbiózisa – nélkül aligha lehet bárki- nek is esélye arra, hogy ne csak potenciális, hanem aktuális értelemben is a ne- mességnek abba a kategóriájába tartozzék, amely Ortega szerint nem egyéb, mint »állandó készség az önmeghaladásra«.

Akinek sűrű porréteg borítja a szemét, az nem *valamit* nem lát, nem valami- féle szellemi tanítás vonatkozásában árulja el vakságát – hanem önmaga vonat- kozásában: önmaga metafizikai jelentőségének vonatkozásában. Az ilyen ember önmaga által megméretett és önmaga által könnyűnek találtatott. *Önmagát* nem veszi komolyan: mivel nem képes rátekinteni életére mint egészre, vagy más megközelítésből azt többé-kevésbé esetleges történések halmazának tekinti, éle- tét nem szellemi feladatnak fogja fel. Éppen ez az, amit a talentumokról szóló példázat hangsúlyoz: ha majd visszatér a gazda, és számon kéri, hogy a köl- csönadott talentumokkal hogyan sáfárkodott szolgája, nem azt fogja számon kérni – mint ahogy a példázat szekuláris értelmezése feltételezi –, hogy az élet legkülönbélebb területein megnyilvánuló, metafizikailag indifferens tehetségeit miképpen kamatoztatta, hanem azt, hogy egyetlen igazi, centrális tehetségét: permanens önmeghaladásra vonatkozó képességét miképpen bontakoztatta ki magában.

Ezzel szoros összefüggésben van László András maximáinak egyik feltűnő sa- játossága: gyakran egyes szám első személyben vannak megfogalmazva. Ennek jelentősége túlbecsülhetetlen: mert túl azon, hogy bizonyos dolgok megfogal- mazhatatlanok, sőt egészen egyszerűen nem igazak egyes vagy többes szám har- madik személyben megfogalmazva vagy egy általános alanyra (az ember) vonat- koztatva, azt jelzi ez, hogy akiről itt szó van, az nem valaki, nem »az emberek« – hanem legszorosabb értelemben *én magam*. Ezek a nemcsak tartalmukban, ha- nem megfogalmazásukban is élére állított aforizmák ilyen módon éppúgy el- kerülik a teológiai-filozófiai terminológia sőtlan objektivizmusának Szkül- láját, mint a vallási nyelvezet didaktikus moralizmusának Kharübdiszét.



Amit László András képvisel, s ami soraiban megnyilatkozik, az valódi ezotéria. Nem azért, mert enigmatikusan fogalmaz, nehezen felfejthető szimbolikus nyelvezetbe burkolja mondanivalóját, s nem azért, mert a régi időkben titokban tartott távol-keleti tanításokat ad elő – hanem azért, mert olyan gondolati és nyelvi színvonalon fogalmazza meg felismeréseit, amely azt szükségképpen csak a legkiválóbbak számára teszi hozzáférhetővé. Az a kvintesszenciális tudás, amely bennefoglaltatik ezekben a maximákban, mindazt tartalmazza, amit tudni érdemes. Megfogalmazásainak kivételes intenzitása, aforizmáinak éles fénye révén László András képes volt arra, hogy olyan mélységeket is bevilágítson, amelyeket mindeddig a sötétség fátyla borított. Maximái rendelkeznek azzal az erővel, hogy az olvasóban lángra lobbantsák az értésnek azt a fokát, amely már az intuíciók világához tartozik. Az értő olvasót a felismerés villámfényében megnyilatkozó értelem szokatlan súlya hol zavarba ejti, hol megigézi – márpedig jól tudjuk Platónról, hogy éppen ez minden valódi bölcsélet kezdete... Tájékozódás: ez az, amit László András kínál. De abszolút tájékozódás! László András magába gyűjtötte a régiek tudását, hozzátette a magáét, és addig desztillálta, amíg ezekben a kvintesszenciális maximákba nem tisztult és sűrűsödött. Akinek módjában áll áttekinteni a bölcséleti-spirituális világirodalom hasonló jellegű, hasonló témákkal foglalkozó szerzőit és műveit, tudja, hogy ehhez hasonlóan esszenciális és centrális tudást máshol aligha találhat. Mindaz, ami lényegi értelemben tudható és tudásra érdemes, ezekben az aforizmákban megtalálható. Angelus Silesius szavaival elmondhatjuk, hogy innen már csak egy út vezet tovább:

*Barátom, most elég. A folytatást ha kérned,  
Indulj, s te magad légy az Írás és a Lényeg.*