

# Anca Manolescu – Andrei Pleșu – Horia-Roman Patapievici – Gabriel Liiceanu

## A kereszt metafizikai jelentései\*

*Első találkozás: 2002. január 21.*

### Szimbolizmus és „nyelveken szólás”

*Andrei Pleșu:* Meg fogjuk próbálni a transzcendencia kérdését szigorúan metafizikai vonatkozásában vizsgálni. Kiindulópontul René Guénon munkáját, *A kereszt szimbolikáját* javasoltam, mivel úgy láttam, közel áll csoportunk *forma mentis*-éhez, könnyebben emészthető olyasvalaki számára, akinek spekulatív jártassága és igényei vannak. Esetemben Guénon valamikor a szentség kérdésköréhez való legjobb kapcsolódást segítette elő. Illett hozzám inkább mértaniak mondható megközelítése egy olyan területen, mely legtöbbször homályos érzékösségekben tetszeleg. Megvan az az érdeme, hogy szigorúan értelmi eszközökkel úgy állítja vissza az egyetemes vallásos kérdésfeltevés elvi koherenciáját, hogy egyetlen közös szemszögből lehessen tisztázni mindegyik sajátos lehetőség jellegzetes arculatát. Nem váltam úgynevezett „guénoniánussá”. Azt hiszem, akik annak tekintik magukat, végül éppen írásai szellemét árulják el. Guénon programszerűen elutasítja az önmagára utalást. Nincs tanítása. Közvetítőnek, valami áttetszőnek tekinti magát. Belőle kiindulva el lehet jutni bármelyik vallási vagy felekezeti térbe, ami egyesek számára korlátot és veszélyt jelent. De nem szeretném Guénon-szemináriummal alakítani találkozásainkat. Inkább azt kívánom elérni, hogy termékenyen szembesüljünk az általa vizsgált kérdéskörrel.

Engedjétek meg, hogy először is néhány történeti adalékkal szolgáljak az alapszöveggént használt könyvről. Megjelenésének háttere kissé egzotikus, és alkalmas arra, hogy megbotránkoztassa az „értelmes” olvasót. *A kereszt szimbolikája* (*Le Symbolisme de la Croix*) 1931-ben jelent meg. Egy „metafizikai” trilógia központi része, mely tengelyértékű annak megértésében, amit Guénon „Óshagyomány”-nak nevez. A sorozat első kötete 1925-ben jelent meg (*L’Homme et son devenir selon le Védánta*; *Az ember sorsa a Védánta szerint*), a következő pedig, *A Lét sokféle állapotának metafizikája* (*Les États multiples de*

\* Gabriel Liiceanu – Anca Manolescu – Horia-Roman Patapievici – Andrei Pleșu: *Sensuri metafizice ale crucii*. Humanitas, București, 2007, 11–28, 50–78.

*l'Étre*) 1932-ben. A szerző ekkor már nem kezdő. Érettségének teljében van (negyvenöt éves), hat könyve látott napvilágot, tartott előadást a Sorbonne-on (1925), és 1909-től számos folyóirat szorgalmas munkatársa. 1930-tól Egyiptomban él, felvette az arab viseletet és szokásokat. Ez mintegy végső lépése volt 1912-ben kezdődő megtérésének, amikor Abd al-Wahid Yahia („János, az Egyetlen szolgálja”) néven „beavatták” egy szúfi közösségbe. Beavatóját Abdul-Hádínak hívták („a Vezető szolgálja”), akit a maga során Abder-Rahman Elis El-Kebir sejk iniciált; neki ajánlja Guénon *A kereszt szimbolikáját*. Abdul-Hádi szintén európai volt, orosz–finn származású svéd, igazi nevén John Gustaf Agelii vagy Ivan Aguéli. Kiegészítve ezt a szokatlan pályaképet tegyük még hozzá, hogy 1934-ben Guénon feleségül veszi Fatmát, egy sejk barátja lányát. El kell ismerni, nem éppen szokványos személyiségről van szó. Ellenben ezek a gyötrődések semmilyen nyomot sem hagynak közvetlenül az írásaiban, ahol megőrzi a karteziánus irányvonalat és a hideg, személytelen, „keleti” díszítés nélküli hangvételt. Nem személyes kalandját kívánja bemutatni, hanem egy „hagyományos” tant, amelyet napjaink kereső emberének beidegződéséhez igazít. Minden vallásos magyarázat egyik alapproblémája, hogy egy adott kor összefüggéseire és nyelvéhez *igazítsa* a tanítás beszédmódját, vagyis a hűség és az alkalmazkodás adagolásának mértéke. Attól tartok, teológusaink nagy része nem vesz tudomást erről a nehézségről. Hangütésük emiatt ósdi, retorikájuk képtelen felkelteni a kortársak őszinte érdeklődését.

*Az ember sorsa* voltaképpen antropológia. *A Lét sokféle állapota* ontológiát mutat be. *A kereszt szimbolikájában* az egyetemes szellemiség alapvető és öku-  
menikus szimbólumának elemzését találjuk. A kereszt *minden* hagyományban fellelhető, ami *eredendőségét* jelzi. Az alakok változatossága mögött – mondja Guénon – lényegi egység rejtőzik. Ez az egység teszi lehetővé, hogy *magyar-  
rázóan* forduljunk a világ bármely nagy hagyományához, és előítéletek nélkül váltsunk át egyik nyelvről a másikra. Guénon előszeretettel nyúl a hindu hagyományhoz. Miért? Ezt már 1924-ben elmondja az *Orient et Occident*-ben: a nyugati olvasó számára a régi Kína és Tibet tanításai túl távoliak, túlságosan „másak”, és már kezdettől fogva félő, hogy ellentmondanak a nyugat-európai szellemi beidegződéseknek. Az iszlám hátránya épp az ellenkező; túl közeli, és vallási oldalával hajlamos sérteni az európai vallásos érzékenységet. Ezen az alapon inkább Indiára esik a „taktikai választás”. Ez persze nem zárja ki, hogy hivatkozzék az iszlámra, a kereszténységre, a judaizmusra stb. Másrészt Guénon tökéletesen tudatában van annak, hogy igen komoly kockázatokkal jár egy szövegen belül különböző hagyományokat megidézni. Kétféle „tisztasági” óvintézkedésre van szükség: 1. Állandóan figyelni kell a források „metafizikai szabályosságára” és 2. határozottan el kell kerülni a szinkretizmus minden fajtáját. Ami az elsőt illeti: nem érvényes minden, ami „hindu”. A *Vaisesika* iskola például eltér az „írásoktól”, vagyis az *Upanisádoktól* és a *Brahma-Szútrától*. Egy tanítás „igazhitősége” azon mérhető le, hogy mennyire áll közel a ki-

nyilatkoztatott szöveghez. Ami a másodikat illeti: a párhuzamos tanításokból önkényesen átvett, elűző elemek keverése nem eredményezhet mást, mint valamilyen szörnyű eklekticizmust, amely káros mind a megismerés, mind a hit számára. Guénon többször is hangsúlyozza, hogy különbség van szinkretizmus és szintézis között. A szinkretizmus formálisan és külsőlegesen rak össze egymáshoz nem illő töredékeket, *membra disjecta*. Az eredmény egység nélküli adatok egymás mellett, melyeket lehetetlen összefüggő rendszerbe illeszteni. Az így elért „egységesítés” mesterséges, nincs köze a hagyományok alapvető egységéhez. A szintézis ezzel szemben az egység *belsejéből* hat. Nem egyesít, hanem megerősíti a már létező egységet. Más szóval a szintézis az egységből *indul ki*, míg a szinkretizmus *előállítja* azt. A szintézis a középpontból halad a szélek felé. A szinkretizmus örökké a kerületen marad: profán, elemző, külsőleges. A kusza okkultizmus, a Blavatsky-féle teozófia és más hasonló hamis csinálmányok a bűnös szinkretizmushoz sorolhatók. Mulatságos, hogy Guénon számára a vallások bizonyos „tudományos” kutatása is ugyanebbe a bűnbe esik. A vizsgált valláson *kívülre* helyezkedés (az „objektivitás” követelménye), a „kölcsonzések” és a „betoldások” elmélete, a historizmus, a pszichologizmus, „a motívumok keringése”, a forráskutatás végül mind elvont, mesterkéltné, az igazi vallásos meglátástól idegen „egészeket” hoznak létre (lásd *Aperçus sur l'initiation*, VI. fejt.). Aki viszont a szintézis távlatát követi, bármilyen hiteles hagyományt megidézhet anélkül, hogy emészthetetlen kotyvalék sülne ki belőle, mint ahogyan az, aki a nyelv eredőjében van, a beszélgetőtárs függvényében bármilyen sajátos nyelvet választhat. Alapjában véve mindegyik hagyomány *ugyanannak* az igazságnak az alkalmazása a meghatározott tér- és időbeli, illetve szellemi körülményekhez. A szintézis szelleme azonos a *rokon értelműség* iránti érzékkel: tudja, hogyan fejezik ki ugyanazt az igazságot különböző nyelvjáráásokban. Ha úgy tetszik, a szinkretizmus és a szintézis között az a különbség, mint Babel tornyának őrlítő többnyelvűsége és a pünkösöd „nyelveken szólása” között. Babel megosztja a világot. A pünkösöd egyesíti, mivel az apostolok „a Szentlélek templomából” beszélnek, a Logosz eredendő, központi teréből. „Mindenkit a saját nyelvén” megszólítani – erre a képességre van szakkifejezés: *a nyelveken szólás adománya*. A kifejezés – mondja Guénon – 14. századi rózsakeresztes környezetben jelent meg, és az olyan ember rendkívüli szellemi mozgékonyágát jelölte, aki a bölcsesség magas fokára jutott el: megfelelően beszél aszerint, akihez szól, felölti azoknak a vidékeknek a ruházatát és a szokásait, amerre megfordul, vagy akár a nevét is megváltoztatja egyik országról a másikra, és így különböző személyiségeket „ölt magára”. A kozmopolita szónak ez az egyik jelentése: a mindenféle térbeli („mindenütt jelenvaló”), időbeli („hosszú életű”) és alaki kötelék alól felszabadult személyiség. Olykor azon gondolkodom, napjaink kereszténysége (a mi ortodoxiánkat is beleértve) vajon nem veszítette-e már el egészen „a nyelveken szólás adományát”, a pünkösöd erényét.

De térjünk vissza a kereszttel kapcsolatos kérdéséhez. Mint mondtam, egyetemes szimbólumról van szó. Igaz, a kereszttel *szimbolikus* vonatkozását a kereszténység kiegészíti a *történelmi* dimenzióval. A kettő azonban nem zárja ki egymást. Mi több, a történelmi jelentés csupán mellékkövetkezménye a szimbolikusnak. Guénon a *Csuang-cét* idézi: „Csak az Elvből levezetett történelmi igazság állja meg a helyét.” Ezzel valami döntőt mond: a kereszttel nem az teszi szimbólummá, hogy Krisztus meghal rajta, hanem szimbolikus jelentősége miatt hal meg Krisztus egy kereszten. Ez a valóság rendje és az elvek rendje közötti viszony a szimbolikus gondolkodás szerkezetéhez tartozik, melyet a *megfelelés törvénye* kormányoz: a létezés minden szintje kifejezi vagy megjeleníti azt a létszintet, amelyből származik. Minden, ami a közvetlenség síkján történik, egy felsőbbrendű valóság szimbólumaként olvasható (de sohasem fordítva!). Az okozat az ok „szimbóluma”. Az alacsonyabb rendű a magasabb jelképe, a történelem a történelemfelettié. Állíthatom tehát, hogy egy tál víz az óceán lehetséges szimbóluma. Nevetséges viszont azt mondani, hogy az óceán a tál vizet jelképezi.

A Lét különböző szintjei közötti függőleges megfelelések az *egész jelentésteli összhangjáról* beszélnek, azon belül pedig a *jelentések hatalmas sokaságáról*. Rögtön hozzá kell fűzni, hogy a szimbolikus gondolkodás nem függeszti fel az adott eseménynek sem a betű szerinti jelentését, sem a történelmiségét. Mindkettőt magában foglalja. A *betű szerinti* és a *történelmi* szemlélet viszont felfüggeszti a szimbolikus gondolkodást, és súlyosan érinti a világ érthetőségét. Ezért azt fogjuk mondani, hogy amikor Guénon az evangéliumi szöveg metafizikájára összpontosít, nem kerül meg sem betű szerinti, sem történelmi vonatkozását: a kereszttel, mint látni fogjuk, a világ és az Egyetemes Ember szimbóluma. Ezen az alapon a megfeszítés nem más, mint az emberi test és a kozmikus test áldozati, átlényegítő, megváltó egybeesése: az a tett, mely a lét legfőbb „modelljét” megváltóan rápecsételi a teremtett világnak a bukás miatt megkopott modelljére.

## Elv, Lét, Létezés; Személyiség és Egyéniség<sup>1</sup>

Nagyjából ezeket a témákat veti fel Guénon közvetve vagy közvetlenül könyve előszavában. Térjünk rá az első fejezetre: *A létállapotok sokfélesége*. Ez a fejezet egy közhely leépítését tűzi ki célul: a „lét” összetévesztését egyéni megvalósulásaival. Mi semmilyen létezőt sem tudunk elképzelni egyéni meghatározás nélkül, ami azt mutatja, hogy szellemi beidegződéseinkből hiányzik minden metafizikai távlat. A valóságban az egyéni mindig viszonylagos és töredékes. Ha zárt rendszerként, „monásként” kezeljük, csupán a „szubjektum” logikai fogalmához jutunk. Semmi egyéni nem „létezhet” viszont önálló módon, valamilyen egyetemes érvényű instancia támasza nélkül. (Különben a latin létezni ige, az *ex-sistere* [„kihelyez” – a ford.] *per definitionem* magában hordozza a valamilyen elvtől függés képzetét, amihez viszonyítva az, ami „létezik”, kívül helyezkedik el. Ha valami kívül van, akkor nincs elégséges oka önmagában: kiküldetés folytán „létezik”. Ezért, zárójelben legyen mondván, Isten „létezéséről” beszélni gyakorlatilag értelmetlen; Istennek nincs szüksége semmilyen vonatkozásra, semmilyen elvre, amely igazolná, és amin kívül lenne.)

Azt lehet tehát mondani, hogy minden létező egyéni megjelenése csupán az illető létező sajátos megnyilvánulási állapotát képviseli, vagyis azt az állapotot, melyet az „alak” határoz meg. Ezen az állapoton túl viszont minden létező, így az ember is, magában hordozza a módozatok, más „állapotok” széles halmazát, a testitől és durvától az átlényegült, alakatlan és más, megnyilvánult vagy megnyilvánulatlan állapotokig, amelyekről még beszélni fogunk. Most azt kell megjegyezni, hogy az egyéni létezés csak töredéke a Lét teljességének (ami magától értetődő), sőt még *a saját teljességének* is. A megnyilvánult világ csupán az egyetemes Lehetőség számtalan állapotának egyike, és az egyéni ember is csak egy az Egyetemes Ember sokféle állapota közül. A világegyetem a világ különböző állapotai és a Létezés különböző fokai keresztmetszetének összessége: vízszintesek és függőlegesek szövedéke, keresztszerkezet. Egyetlen állandó és feltételhez nem kötött, teljes mértékben „valóságos” állapot van: az egyetemes Lehetőség. Minden más többé-kevésbé látszólagos, *viszonylag* „valóságos” állapotok sora, valóságukat csak a feltétlenül valóságosban való *részvétel által* nyerik. A legfőbb Elv minden belőle származó állapotban jelen

<sup>1</sup> Guénon magyar fordítói (Baranyai Tibor Imre: *A kereszt szimbolikája*. [Az Ősbagomány könyvei IV.] Szigeti, Budapest, 1995; Darabos Pál: *A Lény sokféle állapotának metafizikája*. In René Guénon: *Metafizikai írások* I. Farkas, Budapest, 1993) nem használnak összehangolt fogalomkészletet, ezért a kulcsfogalmaknál nagyrészt eltekintettem az ő megoldásaiktól. Az *existence* (*existență*) létet, létezést jelent, az *être* (*ființă*) viszont egyaránt jelent lényt, lényeket, létet. Baranyai szerint (114.) egy szanszkrit fogalom megfelelőjéről van szó, mely létet (*esse*) és lényeket (*essentia*) is jelent. Itt az *existence*-t egységesen létezésnek („lét”), az *être*-t pedig létnek („van”) fordítom. (A ford.)

van, anélkül hogy bármelyikkel is azonosulna, ami kizárja bármely panteista kisiklás kockázatát. (Guénon a *Bhagavad-Gítát* idézi, IX., 4–5: „Minden létező Bennem van, de Én nem vagyok bennük...”)

Mielőtt befejezném az első fejezet bemutatását Guénon könyvéből, meg kell említenem még két megkülönböztetést, amely fontos lesz későbbi beszélgetéseink során. Az első a „*Soi*” és a „*Moi*”, az Ön és az Én, „Személyiség” és „Egyéniség” megkülönböztetése.<sup>2</sup> Az „Ön” a transzcendens Elv másféle megnevezése, mellyel szemben a megnyilvánult létezés, az ember például, egyszerű egyéni eset. A megnyilvánult létezés nem más, mint az Ön átmeneti és esetleges megváltozása, melyet ez a változás egyáltalán nem érint. Az Ön az az elv, amely révén a létező minden „állapota” (az egyéniek és az egyén felettiek, az alakiak és az alakatlanok, de maga a megnyilvánulás elve is) létezik – mindegyik a maga létközegében („fokán”) –, amihez hozzáadódik a megnyilvánulatlan regisztere. (A „létezés” szó persze helytelen a megnyilvánulatlan állapotok kapcsán.) Megjegyzem, amikor „Személyiségnek” nevezi az Önt, félre kell tenni mindenféle pszichologizáló társítást. Nem a felfokozott egyéniségről van szó, hanem az egyéniség *elvi forrásáról*.

A másik a Lét és a Létezés megkülönböztetése. A Lét magában foglalja a megnyilvánulás (*megnyilvánulatlan*) elvét, míg a Létezés a Létnek csupán a *megnyilvánuló* részét foglalja magában. Röviden a Létezés nem más, mint az egyetemes megnyilvánulás, vagyis a Lét összes megnyilvánulási lehetőségének megvalósulása a maga számtalan fokával és állapotával együtt. A Lét *egy*. (*Esse et unum convertuntur*, mondja a skolasztika). A Létezés *egyedi*. Az *egyediségben* benne van a sokféleség, míg az *egység* a sokféleség *elve*. Tegyük azonnal hozzá, hogy az „egység” mégiscsak körülírás, meghatározás, ennél fogva nem alkalmazható a legfőbb Elvre. Ha a Lét esetében egységről beszélünk, a Létezés esetében pedig egyediségről, akkor az Elv esetében *osztatlanságról*. A Létezés – a maga egyediségében – meghatározatlan számú fokot („világot”) tartalmaz az egyetemes megnyilvánulás összes módozatának megfelelően. A létfokok meghatározatlan sokfélesége pedig – ennek megfelelően – magában foglalja bármelyik, a maga teljességében vett létező számára a lehetséges állapotok – szintén meghatározatlan – sokféleségét, amelyek mindegyikének meg kell valósulnia a Létezés valamely meghatározott fokán.

Míndezeket figyelembe véve egy sémát kapunk, a metafizikai Minden-ség sémáját, amelyet beszélgetéseink kiindulópontjául javasolok. Van tehát az egyetemes Lehetőség, amely mindent átfog, de amit nem lehet átfogni. (Más nevein: Elv, Végtelen, Ön, Egyéniség stb.) Továbbá van a megnyilvánulat-

<sup>2</sup> Guénon az általános és a meghatározott aspektusokkal játszik. A *moi* első személyű határozott névmás, „én”, a *soi* személytelen, de minden személyre vonatkoz(tathat)ó általános névmás (melynek a magyarban s tulajdonképpen a román nyelvben sincs pontos megfelelője). Hasonló a viszony Létezés és Lét között. (*A ford.*)

lan regisztere (mely tartalmazza a megnyilvánulhatatlan megnyilvánulatlant, a megnyilvánulható megnyilvánulatlant és a megnyilvánulás megnyilvánulatlan elvét, a tiszta Létet, a teremtő Istent), és végül a megnyilvánulás regiszterének három foka (alulról fölfelé): a testi jellegű alaki megnyilvánulás, a szubtilis (testetlen) alaki megnyilvánulás és az alaktalan (egénfeletti) megnyilvánulás. Egy utolsó megjegyzés: az Elvet úgy kell elgondolni, mint ami *kívül* van a séma többi elemén. Az emanációtan vagy a panteizmus legcsekélyebb nyoma is félreértelmezés.

A sémával kapcsolatban: minden, ami lehetséges, valóságos, akkor is, ha nem nyilvánul meg minden. Vagy: ami megnyilvánul, az a valóságnak csupán egy része.

*Gabriel Liiceanu*: Engedelmeddel félbeszakítalak, mert ha van valami értelme, hogy jelen legyek ezen a szemináriumon, akkor itt ideje volna közbelép-nem. Az én helyzetem fölöttébb hálátlan a szemináriumunk vonatkozásában, mert Ancával vagy Andrei-jel ellentétben én nem viszonyulhatok – hogy is mondjam csak? – „csorbák nélkül”, derűsen és minden tekintetben kedvezően egy olyan szöveghez, mint a Guénoné. Egyszerre vonz és taszít valami a vele való találkozásban, ráadásul egyaránt filozófiai indíttatásból. Vonzani az egész beszédmód spekulatív és metafizikai hangvétele vonz, az a szigor és józanság, mely ritka a vallásos témákat tárgyaló szerzőknél. Megragad az illető eszközökkel kidolgozott konstrukció is, mely a nagy szellemi építmények közül való, a középpontjában álló kozmikus szimbolizmus és a belőle származó egyetemes összefüggés gondolata pedig igazi esztétikai gyönyörrel kecsgetet. Ezen belül is: 1. az egyetemes „függeszkedés” gondolata: ezen a világon semmi sem elszigetelt, minden egy magasabb elvtől függ, amelyet tükröz is – tehát minden dolog tartalmazza létezése magasabb szintjeit, és arról árulkodik, hogy belőlük származik. 2. Amit így kapunk, az egy függőleges összhang, az összefüggő és *szimbolikus* világegyetem fensége (mindegyik rész tartalmazza a másikat, utal rá, és csupán egy előzetes egységben való közösségük által tündököl az egész). 3. Ilyen körülmények között a szimbolizmus módszerré válik, vagyis olyan megközelítéssé, amelyben lehetetlen valamiről elszigetelten beszélni.

Ki ne ájulna el a gyönyörűségtől hasonló metafizikai kifejtés láttán? Olyan ez, mintha perverz módon elutasítanánk a lehetőséget, hogy a világ természetes és látható összhangja felett érzett örömről áttérjünk a szellemi és láthatatlan összhang felett érzett örömré. Márpedig ez az összhang, ebben mind egyetértünk, nem kis dolog. Ki ne szeretne arról megbizonyosodni, hogy részt vesz benne a maga nyomorult lényével? Én legalábbis nagyon boldog volnék, ha tudnám, hogy így van. Azzal a feltétellel, hogy valóban *tudjam*. Vagy ha már nem tudhatom, legalább módszeresen áltassam magam.

És íme, filozófiai indíttatásból ered a másik reakció is. Nem az *egész* filozófia elégedett meg története során egy szépséges, épületes és egyeteme-

sen felemelő spekulatív konstrukcióval ama bizonyosság nélkül, hogy létező talajra épült, és az építmény is csak ezáltal „áll meg”. Másik részem, amely olyan gondolkodók iskolájában nevelődött, akik tisztességes gondolkodáson annak *módszeres* kivonását értették a hit, a vágy, a remény, a tiszta és megváltó szellemi építkezés iránti szükségleteink köréből, ez a részem tehát tiltakozik a Guénon szövegével való találkozáskor. Ő szemben áll mindennel, amit a modern filozófia gondolkodás elért, amikor a szellemi tisztesség előbb említett rendkívüli erőfeszítésével próbált megállni a saját lábán, és igyekezett megismerni és tiszteletben tartani saját határait.

Ezekről a határokról szeretnék beszélni már nyitóbeszélgetésünkön, különben azt hiszem, nekünk, érett embereknek rosszul állna gyermekként ámitani magunkat, aki szilárd épületnek hiszi a tengerpart fővényéből emelt kastélyt. Figyelem, én egy pillanatig sem fogom azt mondani, hogy „Guénonnak nincs igaza”, hanem ezt: „Nem tudom, hogy Guénonnak igaza van-e. Lehet, hogy igen, lehet, hogy nem. Annyi biztos, hogy a »metafizikai Mindenség sémáját« nem lehet meggyőzően alátámasztani.” Azt szeretném tehát, hogy ne csatlakozzunk azzal a *bellyel* kapcsolatban, ahonnan Guénon felépíti a maga szövegét. Mik az előfeltevései? Milyen talapzatra épít? Ezt nem nehéz megtalálni. Ő maga mondja az előszóban: a szilárd talajt az *összes* vallás kinyilatkoztatása és hagyománya szolgáltatja (vagyis a kinyilatkoztatás *egyetemessége*), jelen esetben pedig – az Andrei által kifejtett okokból – a hindu vallás kinyilatkoztatása és hagyományai, különösen az *Upanisádok* (mint közvetlen kinyilatkoztatás, melyet az isteni szószólótól fogadott be a fül) és a *Bráhma-Szútra* (aminek csak emlékértéke van) alapszövegei.

Ez a talaj, mely elégséges mind a teológiai beszédmód, mind a hívő ember számára, nem elégséges a filozófiai beszédmódnak is. Márpedig Guénon a filozófia fogalmi apparátusát és diskurzív eljárásait eredetien (de vitatható eredménnyel) keveri a kinyilatkoztatás teológiai talajával. Az eredmény szép, akár egy műalkotás (például a Lét megnyilvánulásainak – és meg nem nyilvánulásainak – tablója, a Lét és a Létezés tablója), de különös módon olyan igazságot követel magának, amelynek alapja, akárhogy is nézzük, nem a bizonyíthatóság, hanem a hit. Lehet-e a kinyilatkoztatás (még az egyetemesség feltétele mellett is) egy elméletileg szilárd építmény érvényes előfeltevése a metafizika síkján? Amikor ilyen szöveget elemzünk, eltekinthetünk-e az *emberi* gondolkodás síkján érvényes elméleti építmény valódi lehetőségeitől? Vajon ez még mindig csak az emberi gondolkodás terméke? Vagy fogadjuk el, hogy ha a kinyilatkoztatást veszi alapul, akkor olyasvalaki építményéről van szó (jellesül a Guénonéról), aki közvetve (a szent szövegek révén) az istenivel működik együtt? Ez esetben pedig már nincs miért hivatkozni a filozófiának az emberi megértés lehetőségei és határai terén elért modern eredményeire, és egyszerűen kénytelenek vagyunk készpénznek venni, amit Guénon a kinyilatkoztatás tekintélye alapján mond.



Megemlítek gyorsan két példát: Kantot és Heideggert. Ők voltak a modernitás azon számottevő gondolkodói, akik, anélkül hogy elutasították volna a hit előjogait és státusát, nem voltak hajlandók teret engedni a „visszaélésnek” a gondolkodás szintjén megalapozottan állítható kijelentések tekintetében.

Itt van *A tiszta ész kritikája. A transzcendentális dialektika* című részben<sup>3</sup> Kant azokkal az eszmékkel foglalkozik, amelyek kapcsán nem lehetséges a megismerés, még akkor sem, ha problémaként óhatatlanul felmerülnek. Hogy van-e Isten, vagy halhatatlan-e a lelkem, nem olyan kérdés, amit az emberi ész megkerülhet, bár nem felel meg nekik valós tárgy a tapasztalatunkban. Kant szerint az ész egyszerűen nem tud megállni, amikor eltűnnek a megismerés tapasztalati előfeltevései, hanem természeténél fogva továbbhalad onnan, amit ismerünk, és amiről van tapasztalatilag alátámasztott fogalmunk, afelé, amire már nincsenek fogalmaink (mivel az összes lehetséges tapasztalat eltűnt), de aminek hajlamosak vagyunk tárgyyszerű valóságot tulajdonítani.

Az észnek ezt a természetes haladását Kant „tévokoskodásnak” nevezi, hozzátéve, hogy ezt „nem az ember teszi, hanem maga a tiszta ész”. Például ilyen tévokoskodó kérdés az is, hogy a lelkem halandó-e vagy sem, melyhez az ész szükségszerűen jut el „az empirikus szintézis folytonos menetében”, holott lehetséges tapasztalat híján azok az eszközök végképp hiányoznak, amelyekkel igenlő vagy tagadó választ adhatnánk. Amikor pedig az intuíciós támasz hiánya ellenére az ész makacsul rá akar térni ennek az eszmének a bizonyítására, antinómiába keveredik: egyformán megalapozottan igazolható a léleknek mind halandó, mind halhatatlan volta. Aki makacsul ragaszkodik egyik vagy másik állásponthez, az vagy a tiszta ész *dogmatizmusát* választja (ha az elfogadott álláspont az ész spekulatív érdekére irányul, vagy a vágyainkra és a reményeinkre, úgyhogy „népszerű” – Guénon is ide sorolható a dogmák és az elvek tételezésével), vagy az *empirizmust*, amikor azt állítja, hogy a lélek halandó, mert nincs bizonyíték az ellenkezőjére. Egyik álláspont sem arathat végső győzelmet a másik felett, mondja Kant.

Szerinte ennek a lehetséges megoldás nélküli harcnak a lovagjai egy „dialektikai küzdőtéren” csapnak össze. Azt mondja: „Még lehet, ha már alaposan kifárasztották egymást, anélkül hogy bármelyik kárt tett volna a másikban, maguktól belátják, hogy semmiért folyt a küzdelem, és jó barátokként válnak el.” Szeretném, ha szemináriumunk folyamán nem lennének semmiért küzdő lovagok. Különben nincs is ahogy, mert ha ti „a tiszta ész dogmatizmusának” oldalára álltok, és komolyan veszitek a cikornyás guénoni épületeket olyan szükségletek kedvéért, amelyeket megérttek és tiszteltek, de a megismerés síkján nem tudok igazolni (mivel alapjuk egyszerűen a megismerés kiterjesztése

<sup>3</sup> Magyarul az idézetek az alábbi kiadás alapján szerepelnek: *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Atlantisz, Budapest, 2004, 298–558. (*A ford.*)

„minden lehetséges tapasztalat körén túl”), akkor nem fogok veletek ellenkezni, és nem mondom majd azt, hogy a dolgok másképp vannak, csak azt, hogy a guénoni építmények „belátással és tudománnyal páváskodnak ott, ahol tulajdonképpen véget ér a belátás és a tudomány”, illetve hogy „az ész öntelt-ségével” és hatalmas szerénytelenséggel dolgoznak.

*Aldatlan* filozófiai álláspontom tehát (aldatlan, hiszen megtiltja, hogy önbecsapással érjem el azt a bizonyosságot, amire szükségem volna) arra kötelez, hogy a Kant említette „szkeptikus módszert” kövessem. Tehát már az elején azt kifogásolom Guénonnál, Kant szavaival élve, hogy „a spekulatív érdeklődés támaszaként mutat be olyasmit, ami csak a gyakorlati érdeklődés szempontjából lehet érvényes”.

Ezt lehet felhozni Guénon szimbolikus előfeltevése ellen egy másik irányból is, szembesítve Heidegger gondolati törekvéseivel. Kantról már úgyszólván sokat beszéltem, most megpróbálom rövidebbre fogni. A húszas évek elején az időfogalom történetéről tartott egyik előadásában Heidegger felvetette a kérdést, hogy tulajdonképpen mire vonatkozik Husserl fenomenológiai jelszava, a „vissza a dolgokhoz”. Ismét az a kérdés merül fel, hogy vajon mit kell a filozófiának elgondolnia ahhoz, hogy ne üres szócséplés, ellenőrizhetetlen spekulatív játék legyen? Heidegger úgy értelmezte a fenomenológiának ezt a jelmondatát, hogy „harci felhívás a szilárd terep nélküli elmélkedés ellen” a filozófiában.

Minden viselkedésünk „valamire irányul”, más szóval intencionalitást hoz működésbe. Hogyan van ez az *intentum*, amelyre így vagy úgy irányul az ember? Ez a dolog nem más, mint „fenomén”; eredeti görög értelmében olyasmi, ami *önmagán mutatkozik meg*. A fenomenológia mint az intencionalitás tudománya arról szóló beszéd, ami a dolog önmagából való megmutatkozása alapján megismerhető. Amikor a dolog megnyilvánul, megmutatkozik, ezt csak kétféleképpen teheti: vagy a maga mivoltában (eredeti feltárulásában), vagy, ami gyakoribb, elrejtőzve, legtöbbször a megismerési rutin utólagos hordalékának betudhatóan, mely elfedi az eredeti feltárulást. Fontos azonban megjegyezni, hogy a feltárulás – akár az eredeti, akár annak visszanyerése – nem mást leplez le, mint magát a dolgot, amely önmagában nyilvánul meg, és semmiképpen sem olyan rejtett jelentéseket, melyek a háta mögött leselkednének. A dolog, a fenomén önmaga rejtélye. A fenomén mögött nincs semmi, legfeljebb saját elfedettsége, rejtőzködése. Amikor a fenomenológiai erőfeszítés megvilágítja a fenomént, nem olyasvalami jelenik meg, ami *mögötte* bújt volna meg, hanem csak önmaga önmagán. Például ha meg akarom érteni a kereszténység fenomenóját, akkor fenomenológiai értelemben újra fel kell fednem (ki kell emelnem elfedtségéből) azt a „dolgot”, melyet a kereszténység kétezer éve elfedett, magát a kereszténységet úgy, ahogy önmagán születése pillanatában megmutatkozott (ez az „őskereszténység”, az a magatartás, amelyet utóbb a keresztény gondolkodók Szent Ágostontól Lutherig és Kierkegaardig ki akartak emelni elfedtségéből).

Gondolhatjátok, hogy ebből a fenomenológiai szemszögből, amelyből csupán olyasminek a szerkezeti kutatásával lehet megalapozottan foglalkozni, ami önmagán mutatkozik meg (rendszerint elrejtőzve), a „megnyilvánulhatatlan megnyilvánulatlan” vagy a „megnyilvánulható megnyilvánulatlan” köré épített elmélet, mint a Guénoné is, botrány, metafizikai zagyvalék.

Végezetül azt szeretném mondani, hogy mindenütt – Guénonnál éppúgy, mint a modernitás legfontosabb filozófusainál – ugyanaz érvényesül: „a világ érthetőségének” keresése. Csakhogy az egyik esetben ezt az egész összhangjának megalkotásával érik el, tanokból, elvekből és „megfelelésekből” kiindulva, míg a másikban magának a világ érthetőségének mechanizmusait vizsgálva jutnak el „a világ érthetőségéhez”. Bármilyen bosszantó is legyen ez az állítás, beszélgetésünk „nehéz levegőjében” el kell hangoznia: a megismerés *gyermeki tobzódásának* öröme („gyermeki”, amennyiben metafizikai ruhát ölt magára, mikor a filozófia már rég másvalami lett) áll itt szemben az *érett önmegtartóztatás* erőfeszítésével.

Még valami. Ha ez a beszélgetés közönség előtt zajlana, biztos vagyok benne, hogy Guénon és az őt védők álláspontjának volna nyert ügye: indulásból megvan az az előnye, amit a 18. századi filozófiában „népszerűségnek” neveztek, vagyis egy elmélet képessége arra, hogy elébe menjen az emberek reményeinek és illúziók iránti szükségleteinek, tulajdonképpen a boldogság kilátásainak. A másik oldalról minden ellenszenvesnek hat, mert nem táplál illúziókat. Végül is kétféle kevélység áll szemben: egyrészt az önelégült, mert vitathatatlan, kozmikus, nagy horderejű megismerése, másrészt azé a megismerése, mely elégedett, hogy meg tudta tartani (és adni) saját „kicsiny” mértékét.

A. P.: A te nézőpontod jogos, és bizonyos értelemben köteles voltál megfogalmazni. Ha megállnánk, hogy most megvitassuk, találkozásaink más irányt vennének, és Guénon könyve elsikkadna. Lényegében a filozófia határait, illetve a filozófia és a vallás viszonyára vonatkozó kérdést veted fel. Nem remélhetek mást, mint hogy „egészséges” aggodalmaid és kételyeid találkozásaink *végén*, mintegy mellékkövetkeztetésként választ nyerjenek.

Tennék mégis egy előzetes, gyors megjegyzést arra, amit mondtál. Legfőbb ellenvetésem, hogy te átalakítod a filozófia tehetetlenségéről szóló – kantai – érvelést olyan érveléssé, mely igazolatlannak minősíti a hit kognitív „teendőit”. Vagyis azt mondod: a filozófia, ha tisztességes akar maradni, visszavonul (módszertanilag) „a hit, a vágy, a remény, illetve a szellemi építkezés iránti szükségleteink köréből”. De ezzel az állítással arra a következtetésre is feljogosítva érzed magad, hogy akik nem tudják magukat kivonni ebből a körből, azok csábító, de veszélyes szélhámosságot támogatnak: „ámítják”, átadják magukat – „hatalmas szerénytelenséggel” – a „gyermeki tobzódásnak”. Inkább az ismeretelméleti „szerénységet” választod és a boldogtalanságot, mintsem hogy a mámorító látszatokat ápdold. Innen már a vallás marxista meghatározásáig, mely szerint „ópium”, már csak egy lépés van... A magam

részéről viszont azt kérdezem tőled, miféle megismerést kínál a te módszertani szerénységed? „Szilárd terepet”, „fenomenológiai talajt”? Rendben. De vajon Husserl, Heidegger vagy Kant előfeltevései tényleg annyira szilárdak? Milyen alapon beszélünk „*a priori* szintetikus ítéletekről”, „intencionalitásról”, „magánvaló dologról”, „tisztá észről” stb.? Mi a „transzcendentális idealitás” „fenomenológiai talaja”? A kritizmus a metafizikához képest az, ami a kémia az alkímiával szemben – mondja Kant. Igen ám, de a kémia szigorú és egyetemes ismeretek készletét kínálja. Megszületett-e az a filozófia, mely az egyetemeség hasonló fokán áll? Nem olyan „becsületes” és „szerény” magatartást ajánl-e nekem, amely semmit sem nyújt? Amely magamra hagy kérdéseimmel, drámáimmal, igazságszomjammal? A filozófia – mintha ezt mondanád – nem képzelődik, hanem a megismerő szubjektum aktuális tapasztalatával, a bizonyíthatóságra és az általános emberi érvényességre való törekvéssel dolgozik. Azt mondhatnánk, minden ésszel megáldott ember képes felfogni, mi is a helyzet az „intencionalitással”. A valóság viszont egészen mást mutat: minden ember felveti a vallás kérdését, míg a szilárd „fenomenológiai talajt” csupán a filozófusok „szektája” látogatja. Összegezve: a filozófia *tárgya* más, mint a vallásé, ezért egyiknek sem szabad átvenni a másik előfeltevéseit. Kantoddal Szent Tamást állítom szembe: „A legmagasabb rendű dolgok legcsekélyebb mértékű ismerete mégis kívánatosabb, mint a legalacsonyabb rendű dolgok legbiztosabb ismerete.”<sup>4</sup>

Másrészt el kell ismerned, hogy minden filozófia valamely posztulátumból, egy *tovább már vissza nem vezethető* alaptól indul ki. Akárhogy is, megismerő szubjektum nélkül nincs megismerés, a megismerő én pedig távolról sem áttetsző valóság. „Bizonyítható” ez az én (másképp, mint a *cogito* előzetességével)? Lehet-e a megismerésre való törekvésnek egyszerre cselekvője és elszenvédője? (Megismerheti-e a megismerő én önmagát?) Milyen „fenomenológiai talajra” lehet hagyatkozni e kérdések illő megválaszolásához?

Végző soron mintha azt sugallnád, hogy a fenomenológia és a vallás szerkezetileg összeférhetetlen. Az első azzal foglalkozik, ami „megjelenik”, a második pedig a nem nyilvánvaló dolgokkal. Itt ismét Heideggerrel szólsz, aki szerint bármely fenomenológiának zárójelbe kell tennie a vallásos érdeklődés körét. De ez a kérdés manapság igen élesen vetődik fel Jean-Luc Marionnál, Jean-François Courtine-nál és másoknál (Heidegger valamilyen formában szinte mindegyikükre hatott). Milyen „fenoménetet” írhat le a vallásfilozófia? „Végzetes alternatívával” állunk szemben, mondja Marion: ha objektíven meghatározható fenoménekről van szó, akkor elveszítik vallásos jellegüket, ha megjellegzetesen vallásos fenoménekről, akkor nem lehet őket objektíven leírni. Így lyukadunk ki a „fenomenalitás kritériumaihoz”, ahhoz a kérdéshez,

<sup>4</sup> Aquinói Szent Tamás: *A teológia foglalatata* I. Ford. Tudós-Takács János. Gede Testvérek, Budapest, 2002. (*A ford.*)

hogy hányféle „megjelenési” mód van. A vallás érvényes fenomenológiájának megalapozását tehát a *phainein* elemzésével kell kezdeni. De ha most ezen a vonalon mennénk tovább, az rettenetesen eltérítene bennünket. Azt javaslom tehát, egyelőre álljunk meg itt, és szögezzük le, hogy bizonyos mértékben mindkettőnknek igaza van. A továbbiakban meglátjuk, hol válnak szét az útjaink, vagy hol találnak okot arra, hogy összetartsanak. Addig is az én „numenális” túlzásaim jól megférnek a te fenomenológiai túlzásaiddal.

*Második találkozás: 2002. január 28.*

### Az egyetemes Lehetőség sémája

[...]

Legfelső szint: AZ EGYETEMES LEHETŐSÉG (az Elv)

1. A „metafizikai nulla” szintje	NEM-LÉT (Lét-feletti)	A. Megnyilvánulhatatlan megnyilvánulatlan (a meg nem nyilvánulás lehetőségei)  B. Megnyilvánulható megnyilvánulatlan (a megnyilvánulás lehetőségei)  C. LÉT (a megnyilvánulás megnyilvánulatlan elve)
2. A megnyilvánulás szintje	LÉT mint LÉTEZÉS	A. Alaktalan (egyén feletti) megnyilvánulás  B. Szubtilis (testetlen) alaki megnyilvánulás  C. Durva (nehézkés, testi) alaki megnyilvánulás

[...]

## Ex nihilo

A. P.: Szeretnék most egy kitérőt tenni a semmiből teremtés témájáról, mivel úgy gondolom, segítségünkre lehet, legalábbis nekem segített tisztázni az egyetemes Lehetőség sémáját.

A három monoteista hagyomány teológiáinak köztudottan van egy közös dogmája: a *creatio ex nihilo*. Isten a világot a semmiből teremtette. Ehhez a dogmához igen ragaszkodnak. A „valamiből” teremtés azt feltételezné, hogy Isten előtt létezett egy másik entitás, tehát Isten már nem volna egyedüli és „eredendő”. A Szentírásban azonban vannak olyan szövegek, amelyek bonyolítják a helyzetet, mivel belőlük mégis az derül ki, hogy Isten nem volt egyedül a világ teremtésének pillanatában. Íme egy csodálatos részlet a *Példabeszédek könyvének* nyolcadik fejezetéből, ahol a bölcsesség így beszél: „Öröktől fogva rendelt engem [az Úr], ősidők óta, még a föld előtt. Nem voltak még tengerek, én már fogantattam, még nem törtek elő a vízben dús források, még nem álltak a hegyek súlyos tömegükben, a halmok előtt születtem. Még nem teremtette meg a földet és a folyókat és a földkerekség sarkait, amikor az eget felállította, már ott voltam, amikor biztos törvénnyel kört vont a mélység színe fölé. Amikor a fellegeket odafenn megerősítette, és kimérte a vízforrásokat. Amikor a tengert körülvette határával, és törvényt szabott a vizeknek, hogy át ne hájgák határaikat. Amikor a föld alapjait megvetette, ott voltam mellette, mindent elrendeztem, és gyönyörködtem nap nap után, színe előtt játszadoztam mindenkor. Játszadoztam a földje kerekésgén, és gyönyörűség volt nekem az emberek fiai között lenni.”

Egy másik nehézség: a „semmi” görög megfelelője *ouden*. Ezt a szót az anyagra (*hülé*) is használják, tehát nem az ürességet jelenti, hanem csupán valami bizonytalant, feltétel nélkülit (persze görög értelemben), vagyis meghatározatlant. A Szentírásban tulajdonképpen sehol sem találunk az *ex nihilo* e jelentésének megfelelő kifejezést vagy utalást. A teológusokat gyakran zavarba hozzák a Szentírás azon passzusai, amelyek mintha cáfolnák ezt a tanítást, és ilyenkor megoldásokat keresnek. Az egyik az volna, hogy a semmi ebben az összefüggésben nem az anyagra vonatkozik, hanem arra, hogy Isten olyan indíttatásból teremtette a világot, mely nem kívülről jött, hanem saját akaratából. Nem lett a világ „semmilyen kényszerből”, hanem „öngyulladásból”, Isten szabadságából. A legkifinomultabb eredményre viszont a témában szerintem Eckhart mester jutott Európában. Márpedig Eckhart tanításában az egyetemes Lehetőség sémája egészében megtalálható, méghozzá olyan mérész formákban, hogy, mint jól tudjátok, ezért szigorú ellenvetésekkel kellett szembesülnie...

Ezzel pedig a te témádhoz érkeztünk, Gabriel. Kell valamit mondanunk Istenről. Bármit is mondunk Róla, az már meghatározás, vagyis ellentmondás, mert Rá nem érvényes semmiféle meghatározás. Ha Létnek mondd, az

is csak önkényes. Hát akkor mit lehet mondani? Nem-Lét? Ugyancsak önkényes meghatározás. Talán Lét-feletti? Nem tudjuk Őt meghatározni, nem tudunk semmi teljesen helyénvalót mondani Istenről. A nyugati teológia apofatizmussal, negatív teológiával oldotta meg az ügyet. A negatív teológia a valóságnak azt a területét fedi le, melyet te, Gabriel, a modern filozófiai hagyomány szellemében úgy minősítesz, mint azt a területet, amelyhez *nem* nyúlunk, amelyre *nem* hivatkozunk. Ám a negatív teológia is épp azzal kezd, hogy ahhoz a területhez nem lehet nyúlni, nem lehet a bevett eszközökkel foglalkozni vele. Nem lehet vele ugyanúgy foglalkozni, mint a többi valós dologgal. Mégis megkerülhetetlen, mert az ember világának része. Akkor tehát negatív változatban foglalkozik vele. Az egész apofatizmus Dionüsziosz Areopagitésztől Bonaventuráig arra törekszik, hogy az ember ne állítóan viszonyuljon a kifejezhetetlenhez, hanem *másként*. Mert valóban semmit sem lehet állítani ezen a síkon. És ekkor folyamodik megoldás gyanánt a tagadáshoz.

Hogy ne azt mondja, Isten „van”, és ezzel ne határolja be rettenetesen és elfogadhatatlanul Őt, Eckhart mester megkockáztatja azt az állítást, hogy Ő *das Nichts*, ami teológiai szemszögből botrányosnak tűnik. Maga Eckhart mester is elrémül saját szavai hallatán, hogy Isten *das Nichts*, és így indokolja: azért mondom ezt, mert semmit sem szeretnék állítani Róla. De ha pontosabb akarnék lenni, azt mondanám, hogy *das Nein eines Neines*. Még ha azt is mondom, *das Nichts*, azt jelentené, hogy meghatározottnak tekintem. Még ezt a negatív meghatározást is fel kell függeszteni. A meghatározások felfüggesztésének folyamata tulajdonképpen *ad infinitum* kellene tartson. De mindenesetre már ebben a játékban is megjelenik a gondolat, hogy Isten állítása nem más, mint a Rá vonatkozó összes tagadás együttvéve. Azzal, hogy „egy nem nemje”, az ember végül is „igen” mond. De ez nem nyílt kijelentés, amely meghatározná és korlátozná Őt, hanem egy „nemekre”, a nyílt kijelentés meghaladására épített kijelentés. Olyan „igen”, mely a „nemek” halmozásából ered, hogy a kifejezést minél közelebb vigye Isten kifejezhetetlenségéhez. A *Nein eines Neines*t Eckhart mester *die Gottheit*nek, Istenségnek nevezi. A *Gottheit*, mondja, nem oksági és nem cselekvő. Az isteni olyan aspektusa ez, amely nem teremt. Azt mondani, hogy Isten teremtő, ismét meghatározás. Holott meg kell őrizni Istennek egy meghatározás nélküli arculatát, egy teljesen feltétlen, minden hivatkozás, tettbe torkollás nélküli arculatot, amely *nem* oksági, *nem* tevékeny, *nem* cselekvő: ez az arculat, ez az aspektus a *Gottheit*. A második szinten jelenik meg a tulajdonképeni *Gott*, mely „okszági”, három személyű, cselekvő, teremtő.

Ezt pedig Eckhart gyönyörűen fogalmazza meg: Isten és Istenség, *Gott* és *Gottheit* olyan távol van egymástól, mint föld és ég.

Ugyanígy megközelítést találunk a védánta metafizikájában, az iszlám ezoterikában, a keleti és nyugati kereszténység apofatikus vonulatában. Lenyűgözően koherens gondolkodásmód ez. Az iszlámban, ha Istenségről beszélnek, azt mondják, három vonatkozása van: a *dżal*, mely európai fogalmak-

kal a *lényeg*; az *udum*, mely a Nem-Lét, a Lét-feletti; a harmadik pedig a *rudzsúd*, a Lét. Pont ugyanaz a séma. A kínai taoizmus beszél a világok Teremtőjéről, de egy olyan instanciáról is, amely „tétlenül tesz” (*vu-vej*). Nemcselekvőként cselekedni, tett nélkül tenni (lásd Arisztotelésznél az eredetponton, amely mindent mozgat, ő maga azonban mozdulatlan): ez olyan motívum, amely egyesíti magában az egybehangzó hagyományokat, ami engem lenyűgöz. A kereszt szimbolikája, mely épp az egyetemes Lehetőség sémáját érvényesíti, az összes általam említett térben jelen van. Mivel magyarázható ez a mindenütt jelenvalóság? Nem lehet figyelmen kívül hagyni a megdöbbentő egyöntetűséget a legkifinomultabb kérdésekben. Nem kölcsönzésekről van szó, nem keringő alaki hasonlóságokról: kulcsfontosságú metafizikai kérdéssel állunk szemben, amelynek megoldása különös módon ökümenikus.

Mivel folyton igyekszem szemléletessé tenni ezeket a felfogásokat, meg fogom említeni Guénon kifejtését *Az ember sorsa a Védánta szerint* (129–164.)<sup>5</sup> című könyvéből, amelyet szigorúan az *Upanisádokból* vesz át, és ugyanezt a sémát az emberre alkalmazza. A védántában a „tudat” négy szintjéről beszélnek, melyeknek a makrokozmoszban megvan a maguk megfelelője. Alulról fölfelé van először is az *éber állapot*, a nappali tudat, mely a makrokozmosz szintjén megfelel az érzéki megnyilvánulásnak. Ezt követi az álom állapota. Az *álmódó alvásállapot* ugyanaz, mint a makrokozmosz szintjén a testetlen, szubtilis megnyilvánulás. Ez a megnyilvánulásnak az a szintje, melyben az alak még megmarad, de a testiség már nem. Következik az *álomtalan, mély alvás*, mely elragadtatott alvás. Megfelelője a makrokozmoszban az egyén feletti, alakfeletti világ, az alaktalan megnyilvánulás. A mély alvásban az ember kilép alaki és egyéni korlátaiból. Más térben helyezkedik el. Végül pedig van egy negyedik állapot, mely *túl van az álomtalan alváson*, és a megnyilvánulatlan szintjének felel meg. Íme még egy példa arra, mit is jelent a megnyilvánulatlan. Úgy tudjuk elképzelni, hogy ez az, ami akkor történik, amikor túllépünk még az álomtalan alváson is. A harmadik és negyedik állapot, az álomtalan, mély alvás és az azon túl lévő közötti különbség annak a különbségnek felel meg, amely a Lét és az őt meghaladó egész – Lét-feletti – regiszter között van.

Egy lábjegyzetben Guénon (i. m. 150.) pontosítja e küszöb mibenlétét. Azt mondja, a harmadik szinten kell elképzelnünk a „dicsőséges test”, a *corps glorieux* lehetőségét. Jézus dicsőséges testben emelkedett az égbe, mely egyén feletti és alaktalan, alak feletti. Olyan test, amely „az állandó és megingathatatlan lehetőség »megvalósulása« – mondja Guénon –, szemben a tulajdonképeni testtel, amely mulékony kifejeződés a megnyilvánulás regiszterében”.

A feltétel nélküli, a megnyilvánulatlan már túl van a Léten, túl az álomtalan alvásállapoton: ez a negyedik állapot, aminek a neve *turíja*. Az első három szint és a negyedik különbsége pedig rendkívüli. A *Maitri-upanisad* szerint Brah-

<sup>5</sup> *L'homme et son devenir selon le Védánta*. Éditions traditionnelles, Paris, 1941.



mának (aki a legfőbb Elv) négy állapota vagy „lába” van (a *páda* szanszkritül egyaránt jelent lábat és negyedet). Egyik lábát a megnyilvánulás három állapotában veti meg (az érzeki, a szubtilis és az alaktalan, melyek az éberségnek, az álomnak és a mély alvásnak felelnek meg). A többi hárommal viszont a megnyilvánulatlanban áll. A megnyilvánult világ és a megnyilvánulatlan birodalma között ez a pontos arány. A megnyilvánult és a megnyilvánulatlan aránya egy a háromhoz. Ha az Abszolútum részekre oszlana – ami nem így van, de analógia útján megengedhetjük magunknak ezt a megközelítést –, akkor csupán Brahma negyede azonos a Lénnel, vagyis az Abszolútum hatalmas Lehetőségének egynegyed részét tölti be a Lét mint Létezés vagy megnyilvánulás. Egynegyed rész teszi ki továbbá a megnyilvánulatlan megnyilvánulás lehetőségeit, egynegyed a megnyilvánulhatatlan megnyilvánulatlan lehetőségeit, és egynegyed a legfőbb Elvet. Másfelől ugyanilyen fordított arányosság szerint a Lét egy negyede, mely a megnyilvánulást tölti be, így oszlik meg: egyharmad az éber állapot és az álom, kétharmad az álomtalan, mély alvás.

Miért hoztam szóba ezeket az analógiákat? Hogy rámutassak: az a regiszter, melyről (a modern filozófia követelményei szerint) beszélhetünk, tulajdonképpen minimális, a világegyetem legkisebb része. A negyedik állapotról csak apofatikusan lehet beszélni. Ez a beszédmód azonban nem csak egy sor tagadást jelent, amelyek mögött valami tagolatlan homály sejlene; sőt, igen pontos adagolást igényel. Guénonnál az említett metafizikai tanok alapján ez az adagolás így jelenik meg: amikor Létezésről beszél, annak meghatározó minősége az *egyediség*, abban az értelemben, hogy a Lét vagy a megnyilvánulás meghatározhatatlanul sokféle ugyan, de a sokféleségen túl koherens, ez pedig annak a Létnek a kifejeződése, melytől a Lét függ, és amelyből származik. Amikor Létről beszél, meghatározó minősége az *egység*. Amikor pedig a végső Elvről van szó, akkor az *osztatlanság* a meghatározó minőség.

Zárójelben említeném meg Guénon egyik metafizikai szempontból sokatmondó megjegyzését. Ha azt mondjuk: „mindenható Isten”, ezzel nemcsak hatalmának a határtalanságára gondolunk, hanem az Általa képviselt Lehetőség végtelen mivoltára is. A „mindenható” az egyetemes Lehetőség. *Le tout puissant est Celui pour qui tout est possible, Celui qui est „la toute possibilité”*. [„A mindenható Az, aki számára minden lehetséges, Az, aki a »minden lehetőség«.”]

Az apofatikus beszédmód is felkavaró összhangot mutat. A *Bribád-áranjaka upanisad* szerint Brahmát nem ismerik azok, akik ismerik, és ismerik azok, akik nem ismerik. Más szóval aki azt hiszi, hogy ismeri, tudatlan felőle. Aki elismeri, hogy tudatlan, az megértett valamit az ő végső valóságából. A kereszténységben számtalan hasonló állítás található. Dionüsziosz Areopagitész: *Misztikus teológia*, V.: „[Az Istenség] Nem a nemlétező dolgok közül való, nem is a létezők közül, és sem a létezők nem ismerik meg Őt úgy, amint van, sem Ő nem ismeri meg a létezőket úgy, amint vannak. Sem értelme nincs, sem neve, sem megismerése. Nem sötétség és nem is fény. Nem tévedés és nem igazság.

Nincs rá vonatkozó állítás, sem tagadás; [...] mert minden állításon felül áll mint minden dolog tökéletes és egyetlen oka, s minden tagadáson fölül áll mint a mindentől teljesen függetlennek a meghaladása és mindenén túli.”<sup>6</sup> A taoizmusban a *Csuang-cse*, XXII. fejelet: „Az Elv nem hallható; amit hallunk, az nem Ó. Az Elv nem látható; amit látunk, az nem Ó. Az Elvet nem lehet kimondani; amit kimondunk, az nem Ó. Az Elvet nem lehet sem elképzelni, sem leírni. Aki kérdéseket tesz fel az Elvről, és aki válaszol rájuk, egyaránt azt bizonyítja, hogy nem tudja, mi az Elv. Az Elvet illetően nem lehet kérdéseket feltenni, és nem lehet válaszokat adni.”

Ezek a megállapítások, amelyek olyannyira különböző hagyományokból származnak, és mégis olyan összefüggőek, nagyon régiek, és az emberek sokáig dolgoztak velük és éltek a távlatukban. Úgy látom, olyan típusú kijelentések előtt állunk, amelyekről – igényes szemléletmódom határain belül – mégiscsak tudomást kell venned, Gabriel. Összetartásuk, egybehangzásuk tény; olyan szellemi tény, amelyről nem lehet eltekinteni.

G. L.: Mindazonáltal az efféle szövegekben kérdeznek és válaszolnak.

*Anca Manolescu*: Persze, de abban a tudatban kérdeznek és válaszolnak, hogy a kérdések és a válaszok nem kimeríteni hivatottak a témát, hanem csak megrajzolják az irányt, amely egyre erőteljesebben tart felé. A folyton újrakezdett párbeszéd célja irányítani a megértést és megnyitni azt a megnyilvánulatlanra és kifejezhetetlenre.

*Horia-Roman Patapievici*: A te ellenvetésedet, Gabriel, a következőképpen fogalmazhatnánk újra. Honnan ismerjük az egyetemes Lehetőség sémáját? Hiszen mi csak a megnyilvánulás regiszteréről tudunk beszélni. Emelkedő sorrendben a durva, a szubtilis és az alaktalan megnyilvánulásról, végül a Lét megnyilvánulási köréről tudományok szólnak. Az érzéki megnyilvánulás köréről a legbővebben, de ahogy felfelé haladunk, bőségük egyre apad.

G. L.: Andrei az ökumenizmussal érvel, pontosabban a meglepő egybeesésekkel.

*H.-R. P.*: Az általad említett ökumenizmus nem annak a módja, ahogyan egy tárgy pozitív ismeretét megfogalmazzuk, hanem csupán jelzi valaminek a sémáját, az irányulás lépcsőfokait valami felé, aminek itt Elv a neve. Te azt kérded, ha megengeded, hogy átfogalmazzam: honnan tudjuk, hogy a séma érvényes? Andreinek volt egy válaszjavaslata, az egymástól igen eltérő kultúrákban előforduló elemek ökumenizmusa: már kezdettől fogva ki kell tehát zárni az egyedüli forrás lehetőségét, illetve az olyan hatásokat, amelyeket a diffuzionista elmélet<sup>7</sup> vallott.

<sup>6</sup> Erdő Péter fordítása. In Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész: *Az isteni és az emberi természetéről*. Szerk. Vidrányi Katalin. Atlantisz, Budapest, 1994. (*A ford.*)

<sup>7</sup> A múlt századforduló antropológiai irányzata, mely a darwinizmussal szemben a kultúra térbeli szétszóródását, történetiségét és földrajzi meghatározottságát vallotta. (*A ford.*)

G. L.: Itt rendkívüli az ellentmondás a „sem kérdezni, sem válaszolni nem tudunk”-féle kijelentések hivalkodó szerénysége és ama szándék között, hogy megragadjuk a teljesség, az egyetemes Lehetőség sémáját. Egyfelől az iránymutató tudás szerénysége, mely nem tart igényt a pozitív tudományok szigorára. Másfelől olyan határozott beszéd és pontos megfogalmazás, hogy beleborzong az ember. Egyik oldalon az elvként vallott bizonytalanság; a másikon a sémáig menő nagyszabású állítások. Itt a homályos, a megfogalmazhatatlan tere – ahol a lényeg van, ott van Brahma három lába is a négy közül –, amiről elismerik, hogy igen nehéz a hozzáférés. Ott a hozzáférés bizonyossága, egészen a monumentális séma kibontakoztatásáig. Nem így van?

A. P.: Nem. Az én válaszom a következő: amikor megnyitom ezt a kérdéskört, nem áltatom magam azzal, hogy ugyanúgy hozzáférhetek, mint a köznapi ismeretekhez. Ellenben úgy látom, ez az egyetlen kérdéskör, amely emberi gondolkodásom határait ostromolva, hogy úgy mondjam, a gondolkodó lény méltóságára emel, és éppen az elgondolható határaival szembesít. Továbbá: az az érzésem, hogy *ettől* a kérdéskörtől függenek életem legfontosabb dolgai. Amikor viszonyulok vagy nem viszonyulok ezekhez a kérdésekhez és regiszterekhez, így vagy úgy belehelyeződöm saját életembe. Az a benyomásom, hogy valahányszor súlyos egzisztenciális nehézségeim vannak, inkább *erre* a területre tekintek, és miközben igyekszem elképzelni vagy kapcsolatba lépni vele, jobban igénybe veszem a képességeimet, mint ha félresöpörném az egészet, megmaradva holmi kognitív kombinatorikának a síkján.

G. L.: Félretenni az egészet nem ugyanaz, mint szembenézni vele, hogy képtelen vagy megismerni?

A. P.: Persze. De te azt mondod: „ezen a területen nem érhetek el olyan világosságot, mint amikor a termodinamika törvényeiről beszélek, ezért nem is foglalkozom vele”, míg én ragaszkodom ahhoz, hogy foglalkozzam, és késznek tartom magam nevetségesnek látszani, ha továbbra is ezt teszem, mert úgy érzem, ez a kérdéskör az, ami meghatároz engem, ami szüntelenül foglalkoztat, és súlyos válság esetén megszabadít. Másrészt a te ellenvetésed, nagyon jól tudod, nem éppen új. Íme egy idézet Duns Scotustól (*De primo rerum omnium principio*), mely valószínűleg nagyon fog neked tetszeni: „Urunk, Istenünk, amikor Mózes Tőled mint igaz mesterétől kérdezte, milyen névvel illessen Izrael fiai előtt, tudván, mit foghat fel Rólad a halandó értelem, Te felfedted előtte áldott nevedet, és azt mondtad: *Ego sum qui sum*. Az igazi Lét vagy hát, a teljes Lét, én pedig hiszem ezt. De ha lehet, tudni is szeretném. Segíts, Uram, hogy megtudjam, miféle ismeretet szerezhet természetes értelmem arról az igazi Létről, aki vagy, kezdve azon a Léten, amit Te magad tulajdonítottál magadnak.”

G. L.: Gyönyörű!

A. P.: Valóban gyönyörű. Azzal a megjegyzéssel, hogy miután azt mondja, „tudni is szeretném”, Istenhez fohászkodik, hogy segítsen neki megtudni. Vagyis az imában tételezi azt, amit ki szeretne fürkészni.

G. L.: A skolasztikát viszont nem ezzel a csodálatos imával idézed meg. A skolasztika minden kételyen felüli tudománynak tekinti magát. Hát ez a gond! Amikor a most vitatott tárgyban Petru Creția-féle<sup>8</sup> vagy skolasztikus beszédmódot alkalmazunk, és a rájuk jellemző következtetésekbe és gondolatmenetekbe bocsátkozunk, olyan talajra jutunk, ahol bekövetkezik a robbanás. Egyfelől Duns Scotus kifinomult szemlélete, amely előtt meghajolsz. Másfelől a gőg, hogy megállapítsuk a kifejezhetetlen, a megnyilvánulatlan sémáját és terminológiáját, hogy meggrajzoljuk a transzcendencia teljes térképét. Van lehetséges, virtuális, potenciális: vége, megnyugodtunk.

A. P.: Nem, ez egyáltalán nem a nyugalom formája, hanem a kétségbeesésé. De nem végtelenül épületesebb-e, mint azon esni kétségbe, hogy nem érték meg például Hegelből egy oldalt? A kétségbeesés itt serkentő...

Visszatérek a sémához. Miután megpróbáltuk valamelyest elképzelni a szintjeit, jobban meg tudjuk érteni *A kereszt szimbolikája* első fejezetének témáját, hogy az ember egyénisége csupán a Lét elenyésző része. *Az ember sorsa a Védánta szerint* ezt még világosabban fogalmazza meg. Az ember egyénisége a maga egészében a lehetőségek bizonyos együttesét foglalja magában, amely az ő testi vagy durva módozatát adja, illetve számtalan más lehetőséget is, melyek különböző irányokban haladják meg ezt az érzéki módozatot, és átlényegült módozatait alkotják. Ebből az következik, hogy az Egyéniség egyszerre sokkal több és sokkal kevesebb, mint azt rendszerint Nyugaton hiszik. *Sokkal több*: mert amit alighogy ismernek a nyugatiak, mondja Guénon, az mindössze a testi módozat (köztünk szólva ez nem igaz; a kereszténység nem csupán ebből a megismerésből áll), az egyénnek ez a módozata pedig lehetőségei tárházának parányi darabja. *Sokkal kevesebb* is: mert az emberi egyén, mely a Lét egyik állapota, igazából távolról sem a teljes Lét, csupán egy a számtalan más állapot közül, és ezek együttvéve szintén eltörpülnek a (guénoni értelemben vett) Személyiséghez képest, mely egyedül az igazi Lét, az egyetlen, igazán valósnak tekinthető „állapot”. Minden más kétségtelenül szintén valóságos, de viszonylagos értelemben az, úgy, mint a kép a tükörben, mely csak a tükröződés által van, különben látszólagos. A feltételes, megnyilvánult lét a legfőbb Valósághoz képest látszólagos. Ugyanakkor *részesevés által* valóságos. Ez *A kereszt szimbolikája* első fejezetének alapgondolata.

Hozzátennék még valamit, amit Guénon az előszóban és az első fejezetben említ. Valamely dolog nemcsak archetípusának, elvi modelljének a kifejeződése, hanem az illető archetípus összes tükröződésének is a közbeeső szinteken. Minden állapotban megtalálható – virtuálisan, ténylegesen vagy lehetőség szerint – a fölötte lévő összes fok. Így születik a *szimbólum*: egy olyan nyelv, amely egyesíti ezt a sokrétű, szintezett valóságot. A szimbólum függőlegesen áthalad a vízszintes szinteken, és egyetlen jelentésben fogja össze azokat. Ho-

<sup>8</sup> Román klasszika-filológus, Platón-kiadások szerkesztője, műfordító. (*A ford.*)

gyan? A *megfelelések* útján. Mindezen síkok között megfelelések vannak. Az ember maga is különösen szimbolikus eszközként működik. Olyan függőlegesség ugyanis, amely az összes síkon áthalad, és leképezi az összes síkot, az összes világot. Ebből kifolyólag minden metafizikai tan olyan létezőként kezeli, mely a világegyüttes *központi* létezője. Kiváltságos státusú létező, mert leképezi az összes, általa aktualizált síkot. Egy értelmező „lépcsőzetes ontológiának” nevezi ezt a felfogást, mert előfeltételezi a Lét fokozatait. A síkok folytonosságát a függőleges fejezi ki. Az emberben megvalósulhat a Lét sokféle rétegének folytonossága. A vízszintes a folytonosság hiányát emeli ki, a Lét szintjeit a maguk sajátosságában és kiterjedésében, mindegyiket a maga jellegzetes meghatározottságával.

Jean Borella nagyon jól mondja: az ember kiváltságos helyzete abban áll, hogy a világmindenséggel szemben ő valóságos „szolgálatot” teljesít, az egysítés tisztségét. Tömörítő tényező. Az emberben a létezés minden szintjét újra lehet gondolni, összhangba lehet hozni, folytonosságában lehet szemlélni. Az ember a sokféleség tengelye. De vigyázat: jelen állapotában az ember nincs tudatában saját létállapotai hierarchiájának. Nem tud a nem egyéni, alakfeletti állapotairól, amelyek mégiscsak teljes létezése *diszjūnjának* részei. Olyan, mint egy zenei hang, amelynek felhangjai nem hallhatóak.<sup>9</sup> A szellemi beteljesedés, illetve az aszketikus törekvés célja, az ember célja tehát nem más, mint tudatosítani a Lét felsőbb állapotait, elérni, hogy meghallja teljes hangskáláját. Találónak érzem ezt a megfogalmazást. Hallani, ami az emberben nem hallható: ez a szellemi fejlődés egész tétje. Egyre többet hallani magunkból. Önmagunkból csupán halvány foszlányt, egyetlen sima szólamot hallunk. Minél erősebb a szellemi törekvés – s teszem hozzá, minél többet foglalkozik az ember a kifejezhetetlen és az elgondolhatatlan kérdésével –, annál nagyobb esélye van arra, hogy minél több belső szintnek a hangját meghallja. A szellemi törekvés olyan, mint a hangvilla, mely rendezi belső zenédet. Megrezegetti az embert. Másképpen és szakszerűbben kifejezve: bármely szellemi beteljesedés arra irányul, hogy *egyetemessé tegye a mikrokozmoszt*, e művelet egyenes következménye pedig az Egyetemes Ember. Szimbóluma a kereszt, mert az Egyetemes Ember arra a függőlegesre épül, mely az összes vízszintes szintet átszeli.

Azzal zárom ezt a részt, hogy Eckhart mestert nem véletlenül idéztem. Én végül is úgy értettem, hogy a *creatio ex nihilo* Istennek arra az aspektusára vonatkozik, amelyet Eckhart mester túlnyomórészt tagadással határoz meg. A *creatio ex nihilo* szerinte *creatio ex Deo*, ám egy általunk elérhető legmagasabb változatában értett Istenből való, ez pedig *das Nichts*.

G. L.: Szeretném, ha tisztáznánk találkozásaink kétféle érdeklődési irányát. Az egyik az volna, hogy megismerjünk egy olyan szöveget, mint a Guénoné: te

<sup>9</sup> Vö. Jean Borella: Du symbole selon René Guénon. In *René Guénon. Cahiers de l'Herne*. Éditions de l'Herne, Paris, 1985, 214.

egy szövegfajtat mutatsz be nekünk, egy gondolkodásmódot, és persze magyarázatokat, saját tanulmányaidból levont következtetéseket fűzöl hozzá. Ez kulturális típusú megismerés, ami egy gondolkodásmód megértési igyekezetében nyilvánul meg. Én legalábbis erre törekszem. Egy másik irány vagy a szöveg másféle megközelítése az, hogy amikor szembesülünk ezzel a gondolkodással, és megpróbáljuk kulturálisan megismerni, akkor valamilyen formában azt a felkérést vagy javaslatot kapjuk, hogy el is fogadjuk. Ami egészen más! A múltkor már hangsúlyoztam, hogy szerintem szét kell választani a szöveg megismerését és elfogadását.

*A. P.:* Magyarán a szöveg tanulmányozása, megismerése ne keveredjen térítő szándékkal.

*G. L.:* Pontosan. Egyikünk, te, Andrei, a többieknél nagyobb erőfeszítést tettél, hogy megértsd Guénon tanítását, amelyet számunkra is elérhetővé teszel mint lehetséges gondolkodásmódot. Ami ez után a szakasz után következik, az egészen más. Találkozásaink során lehetetlen nem beszélni arról – és itt jön közbe a második hozzáállás –, hogy teljes mértékben el lehet-e fogadni ezt a megismerésformát, hogy egyetértünk-e vele vagy sem. Te pedig, Andrei, folyton kevered bemutatás közben a guénoni gondolatmenet elemzését a kísértéssel, hogy azt mondd: ez a beszédmód teljesen érvényes alapokon áll. Ebben az értelemben említetted egyebek mellett a Guénon által javasolt megfogalmazások ökümenizmusát.

Én a saját témámmal hozakodom elő, melynek kapcsán folyton a színpad és a kulisszák képe forog a fejemben. Ennek segítségével tudok értelmezni egy személyes kérdéskört, mely talán rokonítható az itt tárgyalttal. Így fogalmaznám meg: életem reflektorfényébe vetetten állok, és ha eltekintek az egyszerű papás-mamás utódnemzési aktustól, nem tudom, hogyan történt. Létbe hullásomat képtelen vagyok tisztázni a kő–hal–majom–ember típusú magyarázatrendszerrel. Ezt a lehetőséget könnyen félresöpörjük. Engem az a kilátás érdekel, hogy a színpadon lévén valahogyan vissza tudjam illeszteni a kulisszákat.

*H.-R. P.:* Az említett sémában te hol helyezkedsz el a kulisszáiddal együtt?

*G. L.:* A színpad az alaki, durva, testi megnyilvánulás, és egyetértünk abban, hogy itt mindannyian többé-kevésbé jól mozgunk. Tudásunk előrehaladásával, még a tudományos megismerés formájában is, utalások, nyilak hatolnak fölfelé. Apropos tudományos megismerés: megdöbbenésünkre kiderül, hogy a természet éppen hat számmal leírható (lásd a *Just Six Numbers* című, egészen szenzációs könyvet).<sup>10</sup> Kiderül, hogy a világon bármely virág szirmainak szerkezete egyetlen szabállyal leírható, mely éppen a Fibonacci-számsor.

<sup>10</sup> Martin Rees: *Just Six Numbers: The Deep Forces That Shape The Universe*. Basic Books, New York, 2000. (*A ford.*)

Kiderül, hogy a világegyetem elképzelhetetlen finomsággal bemért skálán van megalkotva, és benne az ember a végtelenül kicsi és a végtelenül nagy közötti távolságnak éppen a felénél található, s bár a két „véghez” nincs hozzáférése, azokhoz képest mégis középen van. Ha csak egy szám is módosulna abból az ötvenből, mellyel egy adott időpontban a világegyetem leírható, megváltozna az egész skála a zsiráfok lábától egészen a földkerekségig. Nyilvánvaló tehát, hogy ez a színpad, ahol vagyunk, sem nem a kezdete, sem nem a vége annak, amit úgy mondunk, hogy van, létezik stb.

Akkor hát próbáljunk meg behatolni a kulisszák mögé. Ekkor jelenik meg, és kezd szóhoz jutni a védánta, a skolasztika, Eckhart mester, ami kicsit más, mint a skolasztikus beszédmód, az iszlám ezoterika, a taoizmus a maga *vu-vejével*.

A megismerő törekvés kétségbeesése, melyről Andrei beszélt, önmagában a lehető legtisztéletreméltóbb dolog, amit nem lehet elfojtani. Ha a megismerő törekvést nem kíséri szüntelenül a tudat, hogy e tartomány felé haladva – az egyén feletti megnyilvánulás és a megnyilvánuláson is túli megnyilvánulatlan felé Guénon szavaival vagy a „kulisszák” felé az én szavaimmal – az elért eredmény bizonytalan, akkor megszólal egy rendkívül kellemetlen hang, és legalábbis az én lényem felzúdul. Amikor Rudolf Steiner részletesen beszámol nekem arról, hogy mit eszik és merre sétál az 53. lény a nem tudom melyik világ rendjében, akkor kezdek ideges lenni. Ellenben nagyon vonz a te kifejtésed végkicsengése az ember céljáról, mert valami valószínűt vet fel: hogy az a darabka, aki én vagyok az érzéki megnyilvánulásban, az a rész, melynek az összes többi színpadon lévőhöz képest van néhány egyedi tulajdonsága, mégis el tud vezetni helyzetetésem tengelyéhez, az emberi mivolt függőlegeséhez, és hogy ez a függőleges közlekedés bizonyára létezik, én pedig egyféle torkolat vagyok valami más felé stb. Ezek a plauzibilis előfeltevések szellemi elégtételben részesítenek, szemben mondandód azon részeivel, ahol a fogalmak egész seregével hozakodol elő, és ezt már nem viselem el: azt a szellemi-kulturális tornát, melyet a skolasztika vagy Petru is gyakorolt... Úgy gondolom, az a nyelv és azok a szellemi eszközök egyáltalán nem képesek megvilágítani a kulisszákat. Érdemes elgondolkodni, mint már mondtam, egy kicsit azon, hogy Guénon miként vesz át belőlük valamennyit, és hogyan formalizálja a buddhizmushoz foghatóan csodálatos mitológiák vagy hitek fogalomtárát.

Megdöbentett az a természetesség, amellyel te, Andrei, a skolasztikus típusú terminológiában mozogsz. Csak úgy ontottad az erről a területről vett fogalmakat, amikor elkezdtél különbséget tenni a lehetséges, a virtuális és a potenciális között. Az az érzésem, és ezt azzal az értelmiségi őszinteséggel mondom, amit találkozásaink során elengedhetetlennek tartok, hogy a gondolat kétségbeesése nálad is felbukkan, de hiányzik belőle a kellő mennyiségű kétely. Rendkívül magabiztosan beszélsz az ember helyéről és minőségeiről a skolasztika fogalmaiban (amelyek szerintem teljesen alkalmatlanok), ami azt

a benyomást kelti, mintha beköltöztél volna ebbe a gondolkodásmódba, és a magadévá tetted volna. Márpedig kérдем én: azt hiszed, tényleg megértetted? Továbbá: valóban azt hiszed, hogy az ilyen tanok bárhogyan is képesek tisztázni a lényegi gondolat bonyolultságát, amit éppolyan hajlamos vagyok elfogadni, amennyire hajlamos vagyok elutasítani valamilyen séma tekintélyét?

A skolasztikus terminológia volt az egyik legnagyobb zsákutca – saját belátásom és olvasmányaim alapján, melyeket visszamenőleg csatolok mai tapasztalataimhoz – egyes szellemi kérdések megfogalmazásában. Ezért sem értem, miért kevered a skolasztikus megközelítést az Eckhart mesterével, mert szerintem ezek irányai teljesen különböznek. Beszédednek van egy erős oldala, amiben jó vagy, és amivel meg tudsz engem ingatni: amikor inkább az analógiák, a metaforák, a „szép dolgok” regiszterében beszélsz. De már nem követlek, és nem győzől meg, mihelyst, hogy úgy mondjam, a teológiai filozofálás területére lépsz.

Most megfogalmazott válaszom nem kíván rendszeres lenni. Mit fogunk csinálni ezután? Visszatérek arra, amit a lelegején kérdeztem: mennyiben kötelez elfogadásra ez a tudás – a maga száraz és a maga „szép” részével –, amelybe igyekszünk behatolni? Azt mondtad: számodra azért fontosak ezek a dolgok, mert fontosabbnak tartod a saját láthatatlanod felé fordulást a láthatók pitvarában való toporgásnál. Én is így vagyok vele. Nekem a hihetőséggel van továbbra is gondom: mennyire adhatok hitelt azon eszközöknek, amelyekkel a láthatatlant próbálok elérni? Amikor „gondolkodásod határainak ostromáról” beszéltél, egyértelműen erre az útvonalra gondoltál. Mert néhány évszázad óta eléggé pontosan kijelölték a gondolkodásunk határait. Tudjuk, hogy *nagyjából ennyire* vagyunk képesek. Ami ezen túl van, a határok ostromát követeli. Az a kérdés: a határokat ostromolva elérünk-e valami tartalmasat? Az ember összetörik, szkeptikus vagy agnosztikus lesz? Vagy nyer a végén? Ami már csak azért is megfontolandó, mert ezek a kérdések szüntelenül újra és újra felmerülnek.

*A. P.*: Két dolgot mondanék csupán. Alighanem elhibáztunk valamit abban, ahogyan elkezdtük a beszélgetést. Először is, te már másodjára vagy harmadjára szólalsz meg úgy, mint aki attól fél, hogy valahova besorozzák. Úgy viselkedsz, mintha bekerítő hadműveletet folytatnák itt, hogy a végén feltedd a turbánt a fejedre, vagy lépten-nyomon metániákat<sup>11</sup> végezz. Nem tudom, miért érzel ilyen veszélyt. Mintha azt mondogatnád folyton: kérem szépen, remélem, nem azért gyűltünk itt össze, hogy belevonjanak valami zűrös kalandba! Ezért aztán ellenkezel. Megpróbálsz kirángatni abból, aminek nekikezdtem. Valami olyasmit mondasz: „Egyáltalán nem értem, mit keresel ezen a területen. Vajon csak azért teszed, mert számodra fontos...?” De te,

<sup>11</sup> Keleti egyházakban a meghajlás gesztusa (csak derékból vagy térdre ereszkedve földre borulással). (*A ford.*)



Gabriel, igyekszel észérvekkel kimutatni nekem, hogy valami bizonytalanba, kétségbeejtőbe vágtam bele, és jobb lenne, ha visszatérnék lábammal a földre. Dehogyan akarlak én téged besorozni, de azt sem hiszem, hogy jól tesz a beszélgetésnek, ha folyton gyanakodunk egymásra. Nem találok termékenynek. Azt hiszem, azért gyűltünk össze, hogy értelmezzünk egy szöveget, és lássuk, mond-e nekünk valamit. Márpedig te, ne haragudj, ha ezt mondom, nem a szövegről beszélsz, *még* nem róla beszélsz és arról, hogy mit tudna neked mondani. Te rólam beszélsz. Megtiszteled! Folyton azt eszeted, hogyan állok a szöveggel – itt biztosabb vagyok, ott kevésbé, néhol meggyőző, máshol nem annyira. Valóságos portrét készítesz majd rólam az összes gyengémmel és sikeremmel, de engedd meg, hogy szerényen azt mondjam, ezek a találkozások nem rólam szólnak. Csak egyetlen dolgot fogadok el, azt, hogy a találkozásokat azért is javasoltam, mert drámaibb pillanatokban szellemileg írástudatlannak bizonyulunk. Arra gondoltam tehát, hogy van az olvasmányoknak egy olyan része, melyet soha nem lapoztunk együtt, és amely talán – egyáltalán nem vagyok benne biztos – kissé írástudóbbá tehet. Ha ennek van értelme *mindannyiunk számára*, folytathatjuk. De itt nem arról van szó, hogy meggyőz-elek Isten létezéséről!

G. L.: Nem tudok harcolni a természetteddel! Azt mondom, nem szabad semmilyen gúnyos hangnemet vinnünk a beszélgetésbe, és te a következő pillanatban gúnyolódva válaszolsz. Egyértelműen hülyeség lenne ítélkezni a te vállalkozásod és az én tartózkodásom felett. Egészen mást szeretnék mondani. Szeretném, ha megnéznénk, hogy az ilyen beszédmódból mi érdemel nagy hitelt, és mi az, ami közepeset vagy semennyit sem. Ennyi az egész! Nem tudom egyetértéssel nézni azt az elbizakodottságot, mellyel a skolasztikus fogalmak igazgatják a láthatatlan egy részét.

H.-R. P.: A múltkor azt javasoltam, és mintha ezt ti el is fogadtátok volna, hogy a beszélgetésünk két vonalon haladjon előre. Az egyik: igyekezzünk megérteni a szerzőt, és azt hiszem, ezt a feladatot Andrei teljesítette. A másik: próbáljuk meg *értelmezni* azt, amiről a bemutatás után úgy döntünk, hogy ezt képviseli a szerző elgondolása. Andrei vázolt néhány összefüggést, amelylyel úgy látom, értelmezést is felkínált arról, hogy mibe „avatott be” minket Guénon. Ezt pedig – és ez lenne a harmadik lépés – a guénon-i építmény *elfogadhatóságának* szemszögéből tette. Itt jött közbe, mivel már régebből ismeritek egymást, kettőtök csatározása a láthatóról és a láthatatlanról, valamint a hozzájuk fűződő viszonyulásokról. De én egy percig sem láttam semmilyen tétítési szándékot vagy próbálkozást arra, hogy rábeszéljenek Guénon építményének elfogadására.

G. L.: De én nem fogalmaztam meg ilyen vádat! Én csak azon gondolkodtam magamban, hogy vajon rögtön, ahogy belép az ember erre a területre, rákapcsolódik-e vagy sem az illető eszmékre, fogalmakra. Itt nem számszerű megismeréssel állunk szemben. Hanem a sorsomról döntő sajátos megismeré-

réssel. Arra kérdeztem rá, milyen mértékben csatlakozhatom ehhez a megismeréshez.

*H.-R. P.:* Gabriel, te valahogy így beszélsz: amikor bemutatják nekem a megismerésnek ezt a formáját, honnan tudhatom, hogy megyek-e vele valamire vagy sem? Márpedig ezt csak akkor tudhatod meg, ha végigcsináltad. Azt javaslom, függeszd fel a bizalmatlanságod, hogy megközelíthessük a szerző gondolatmenetét.

Azt is mondtad, a skolasztika volt az emberi gondolkodás egyik legborzalmasabb zsákutcája, mivel nem létező megkülönböztetéseket állított fel, üres elvontságokat tenyésztett...

*G. L.:* Formalizálta azt, ami nem formalizálható.

*H.-R. P.:* Ehhez volna egy történeti ellenvetésem: amikor a skolasztikusok bírálták Arisztotelész felfogását – mely szerint nincs aktuális végtelen –, akkor ezt Isten létének dogmája és az Ő attribútumai alapján tették. Azt mondták: abból a hitigazságból indulunk ki, hogy Isten létezik, és ő aktuálisan végtelen. Hát ebből született a kérdés: hogyan lehet elgondolni az aktuális végtelent nemcsak olyasminek a viszonylatában, amihez egyáltalán nem férhetünk hozzá, hanem itt, a mi világunkban, ahol hozzáférhetnénk? A gondolkodás határainak ilyenfajta ostromától – mint Andrei fogalmazott korábban – eljutottak négyszáz évi, látszólag, de csak látszólag képtelen és burjánzó spekuláció után a kis végtelenek és a nagy végtelenek elméletének kidolgozásához, mely a matematikai analízis alapja. A gondolkodás határainak ostroma azt jelenti, ha megengeded, hogy egy másik történeti példára hivatkozzam, hogy elindul az ember Zénón aporiáitól, elemzi a tér és az idő végtelen oszthatóságának szerkezetét, és rájön, hogy az aporiák megoldása a *pillanatnyi sebesség* fogalmának bevezetése, mely úgy írható le, mint a végtelenül osztott térintervallum és a végtelenül osztott időintervallum közötti viszony határértéke, amikor az időintervallum a nullához tart. Ez is olyan példa a gondolkodás határainak ostromára, mely váratlan és ésszerűen meggondolva előreláthatatlan eredményre vezetett. A gondolkodás határait ezért kell állandóan ostromolni, hogy kiaknázzuk értelmi lehetőségeinket, és beutazzuk saját elménk „fizikai” világát.

*G. L.:* Vajon a gondolkodás határainak ostroma ugyanígy jelenik meg akkor is, ha a metafizikai végtelenek, aporiák és paradoxonok kérdéseivel foglalkozunk?

*H.-R. P.:* A válasz az, hogy az ember nem tudja, amíg végig nem viszi az ostromot. Nem tudni előre. Ha megkérdeznénk egy 13. századi skolasztikust: mit gondol, hová vezet okoskodása az aktuális végtelenről? mit gondol, mire vezet itt, a teremtett világban?, azt felelte volna: Isten jobb megismerésére. Nos, ennek az okoskodásnak a melléktermékeként született meg a 17. században a matematikai analízis. Mire is akarok kilyukadni? Arra, hogy töprengeni egy olyan tárgy felett, amelyet nem lehet ellenőrizni – sem uralni, sem megbizonyosodni arról, hogy valóságos –, mindig kétféleképpen is gyümölcsöző.

Először is serkenti a gondolkodást, másodsorban előreláthatatlan eredményekre juthat az ember, ha komolyan veszi a gyakorlatát. Tudománytörténeti tanulmányaim során jöttem rá erre a bámulatos dologra, hogy valójában a modern természettudomány tisztán teológiai spekulációkból született, melyeket az a különös szándék vezetett, hogy *in natura* és *physice* gondolják el azt, amit általában *in Deo* és *theologicé* gondoltak. A mai világban igen sokan tagadják ezt a leszármazást történelmen és tudományon kívüli, sőt, azt hiszem, keresztényellenes okokból. Nem hajlandók elismerni, hogy a modern természet-tudomány keresztény teológiai környezetben jött létre, és a megszületéséhez valahogyan kellett, hogy az az Isten, akiről a teológiai-tudományos spekuláció folyt, keresztény legyen.

G. L.: De látod, hogy az a megismerés teljesen irányt váltott!

H.-R. P.: Elismerem, tényleg irányt váltott. A modern tudomány mellékhatás. Amikor a te ellenvetésed természetére gondoltam, az jutott eszembe: vajon hogyan lehet igazolni egy olyan sémát, mint amelyet Andrei javasolt az egyetemes Lehetőségre? Elő lehet venni a hagyományos kanti módszert, amivel meg kell keresni a kategóriákat. A kategóriákat pedig igen egyszerű megtalálni, ha megnézi az ember, melyek a gondolkodás logikai és úgymond grammatikai műveletei. Vitatott kérdés, hogy a grammatika a logikából van-e levezetve vagy fordítva, de tény, hogy a gondolkodás elemi műveleteiből indul ki. Márpedig ez a séma tulajdonképpen igen egyszerű: a megnyilvánult – megnyilvánulatlan binomból indul ki. Majd tételezi egy elv létezését. Az elv feltétlen, és ha az állapotokra alkalmazzuk, két típust hoz létre: a megnyilvánulatlant és a megnyilvánultat. Aztán a megnyilvánulatlan is kétféle: megnyilvánulható és megnyilvánulhatatlan. És így tovább. A kérdés az, lehet-e végtelen számú ilyen sémát létrehozni bármilyen ellentétek alapján? Honnan tudjuk, melyik a helyes? Ez nehéz kérdés. Van egy válaszcírám, amelyen még gondolkodom.

Szeretnék azonban mondani valamit a bemutatás *anyagáról*, magáról a sémáról. Nekem úgy tűnik, a Létnek nincs mit keresnie a megnyilvánulatlan harmadik fokán. Guénon szövegéből – de hátrányomra van, hogy nem ismerem jól más szövegeit, mert úgy értem, hogy amit Andrei itt bemutatott nekünk, az Guénon összes műveiből származó ismeretek összevetésének eredménye –, az első fejezetekből nekem úgy tűnt, hogy a feltétlen Elv a Lét. Kezdetben azt mondja, hogy az egyén nem teljes entitás, hanem olyan töredékes valóság, amelynek nincs igazi metafizikai valósága. A 18. oldalon pedig ad egy meghatározást: szerinte az egyén csupán egy Létező vagy egy Lét megnyilvánulásának sajátos állapota. Ezután vezeti be a megkülönböztetést az „Ön” és az „Én” között. Azt mondja, az Ön egy osztályt alkot a Személyiséggel, az Én pedig az Egyéniséggel. Andrei szavaiból azt vettem ki, hogy ezek a megnevezések az emberi személyiségből és egyéniségből indulnak ki, de nem kell őket szigorúan az emberire vonatkoztatva érteni. Guénon szerint az Ön az a megnyilvánulatlan elv, amelyből minden megnyilvánult származik,

és bevezeti a megkülönböztetést, hogy a megnyilvánulatlanról nem lehet azt állítani, hogy létezik, mivel a „Létezés” csupán a megnyilvánult predikátuma. Ezután említi az „egyetemes Létezés”, amely nem más, mint a Lét teljes értékű megnyilvánulása. Ezzel viszont furcsa dolgot mond: hogyan beszélhetünk az egyetemes Létezésről mint a Lét teljes értékű megnyilvánulásáról? Ha jól értem a szöveget, a Lét az Elv, minden megnyilvánult és megnyilvánulatlan elve, mely azonos az Önnel. Azt hiszem, ez összefüggéstelen állítás, még hozzá az ő szemszögéből az.

A. P.: Valóban, én is beleütköztem Guénon szövegében némi terminológiai zavarba, amit lehet, hogy nem vesz észre az, aki nem „szektás” guénoniánus. Én itt bevezettem egy fortélyt, a tiedhez hasonló elégedetlenségből. Először is Guénon szövegében nem egyértelmű, mikor használja a „lét” szót a Lét értelmében (mely a megnyilvánulás elve), és mikor utal csupán valamilyen egyedi létezőre, kizárólag az alaki megnyilvánulásból. Néhol egyenesen *être total*-ról beszél, így nevezi az embert, aki a séma összes szintjét betölti felülről lefelé, a legfőbb Elvtől a durva megnyilvánulásig; ez lenne az Egyetemes Ember. Márpedig hajlamosak vagyunk azt hinni, hogy az *être total* csupán a megnyilvánulást tölti be és annak elvét, a Létet.

Egy másik probléma. Guénon Létnek nevezi a Lét és a megnyilvánulás egész regiszterét, amit jónak láttam „Lét mint Létezés”-nek nevezni. Te, Horia, kezdettől fogva tiltakoztál az ellen, hogy a Létet a megnyilvánulatlan lehetőségi szintjei közé számítsuk. E szintek között ugyanis szoros az összefüggés, míg a Lét státusa különbözik a lehetőségeiktől: az egész megnyilvánulás megnyilvánulatlan Elve, más szóval Isten. Isten nem a megnyilvánulás világának része, hanem a megnyilvánult világ Elve.

H.-R. P.: Akkor az egyik regiszterhez kell tartoznia a kettő közül: vagy a megnyilvánulhatatlan megnyilvánulatlanhoz vagy a megnyilvánulható megnyilvánulatlanhoz. Egy matematikus igen könnyen megértheti, hogy Guénon miért választja el a Létet ettől a két kategóriától. Ő tulajdonképpen a következőt írja le: van egy műveleti tér, amelyet bizonyos *állapot*nak nevezett teremtények népesítenek be. Ebben a mezőben van egy műveleti jel, amit *Lét*nek nevezünk, és ezt olyan entitásokra alkalmazzák, amelyek a Lét állapotai. Mi következik ebből? A tárgyak két osztálya, a megnyilvánulatlan és a megnyilvánult, ezek végtelen sokféleségben adottak. Szóval van egy halmazunk a Lét végtelen számban megnyilvánult állapotai szerint, meg a Lét szintén végtelen számú állapota, melyek a Lét megnyilvánulatlan állapotai.

A. M.: A Lét mint „műveleti jel” csupán a megnyilvánulatlan, de *megnyilvánulható* állapotokra hat ki, amelyeket átvisz a megnyilvánulásba. A Lét nem hat ki a lehetőségek vagy állapotok egész mezejére. Az a terület, amelyen ő *nem* működik, az éppen a megnyilvánulhatatlan. A Lét minden megnyilvánulható állapot Elve, de nem az összes állapoté, nem a legfőbb Elv.

G. L.: Amikor Andrei felvázolta az egyetemes Lehetőség sémáját, én majdnem megfeledkeztem a kijelölt fejezetről, és azt mondtam, ez a séma talán Guénon szövegeinek átfogó ismeretéből származik. Ha most visszatérek az illető oldalakra (*A létállapotok sokfélesége* című fejezetre), azt látom, hogy első olvasatkor – ami a legjobb, mert maga a szüzi és közvetlen megértés – a következőket jegyeztem fel. A szóban forgó szövegben nem több, mint két megjelenési mód van: a tiszta és megnyilvánulatlan Lét – erről még nem tudjuk pontosan, milyen helyet foglal el a táblán lévő sémában –, amelytől alapvetően függ az egyetemes Létezés, a tiszta és megnyilvánulatlan Lét megnyilvánulása vagy *megalósulása*. „Az egyetemes Létezés nem más, mint a Lét teljes értékű megnyilvánulása.” Ennyit mond a szöveg a 20. oldalon.<sup>12</sup> Ebből azt látom, hogy egyfelől vannak a Lét fokozatai – mint a megnyilvánulatlan fokai és ténylegesen meg nem nyilvánuló lehetőségek –, másfelől a létezés fokozatai, a megnyilvánulás fokai, ténylegesen megnyilvánuló lehetőségek. Nos, én nem tudom az ezeken az oldalakon felvázolt egyetemes sémát hozzáragasztani az egyetemes Lehetőség sémájához, amit te, Andrei, felrajzoltál a táblára. Felismerem én is, hogy a te sémádban valóban a Lét az, ami összezavar. A többi ugyanis szörnyen összefüggő. A 20. oldal sémájában a tiszta és megnyilvánulatlan Lét a legfőbb fogalom, ezért nem értem, miért jelenik meg nálad a Nem-Lét.

A. P.: Az ugyanazon az oldalon található kijelentések alapján.

H.-R. P.: A Lét mint elv csakis a legfelső szintre tehető, és azonos az Önnel.

A. P.: Nem! Ezt írja azon az oldalon: „Lorsque nous parlerons de l’Existence, nous entendrons donc par là la manifestation universelle, avec tous les états ou degrés qu’elle comporte... mais ce terme ne conviendrait plus au degré de l’Être pur, principe de toute la manifestation et lui-même non-manifesté, ni, à plus forte raison, à ce qui est au delà de l’Être même.”<sup>13</sup> Egy lábjegyzetben pedig ugyanazon az oldalon Guénon hozzáteszi: a közönséges „Isten létezése” kifejezés nem vonatkoztatható a tiszta Létre [a harmadik, 1C szint, a „metafizikai nulla” szintjei közül a legalsó – A. P.], még kevésbé a legfelső szintre, vagyis az egyetemes Lehetőségre, az Elvre, mely a Léten túl van (és a Nem-Léten túl is, mivel meghalad minden kettősséget). Nem vonatkoztatható a séma 1A és 1B szintjeire sem, ahol a Léten túli összes lehetőség szerepel: a megnyilvánulatlan megnyilvánulható, de meg nem nyilvánult lehetőségei, a megnyilvánulatlan megnyilvánulhatatlan lehetőségei.

<sup>12</sup> Hivatkozások és idézetek az első kiadás alapján: *Le symbolisme de la croix*. Les Éditions Véga, Paris, 1931.

<sup>13</sup> „Amikor tehát Létezésről beszélünk, az egyetemes megnyilvánulást értjük alatta, minden benne foglalt állapottal vagy szinttel együtt [...]. Ez a kifejezés azonban már nem vonatkoztatható a tiszta Lét szintjére, amely az egész megnyilvánulás önmagában meg nem nyilvánult elve, nem is beszélve arról, *ami magán a Léten is túl van.*” Baranyai Tibor Imre módosított fordítása. I. m. 116. (*A ford.*)

Ahová ellenben te helyezed el a Létet, Horia, ott úgy jelenik meg, mint ami gyökere, elve mind a megnyilvánulásnak, mind a megnyilvánulatlanak. A következő oldalon van egy újabb jegyzet arról, hogy „meg kell különböztetni a létezés »egyediségét«, a Lét »egységét« és a legfőbb Elv »osztatlanságát«”. Tehát három nagy regiszter van: a Létezés, mely az egyetemes megnyilvánulás; a Lét, vagyis a teológia teremtő Istene, amely maga is megnyilvánulatlan, de létrehozta a megnyilvánulást; végül e két regiszter fölött van az Elv, mely a legfőbb, és amelyről már sem azt nem lehet mondani, hogy egyediség, sem azt, hogy egység, csupán azt, hogy osztatlan.

*H.-R. P.:* A séma tehát a következő lenne: csúcson a legfőbb Elv, amely osztatlan. Ezt követik az elvek, a megnyilvánulás elve és a megnyilvánulatlan elve.

*G. L.:* A szövegben csak ez áll: a megnyilvánulatlan Lét a megnyilvánulás, a nyilvánvaló Létezés elve. Márpedig a lábjegyzetben Guénon váratlanul egy teljesen új dolgot is említ: a Létezés egyedisége és a Lét egysége mellett megjelenik a legfőbb Elv osztatlansága.

*A. P.:* Guénon határozottan kimondja, hogy számára az Elv az abszolút Lehetőség, nem a Lét.

*G. L.:* Miért tetted a Létet a Nem-Léttel egy elágazáshoz? Miért nem távolítod el a megnyilvánulatlan Létet a felső elágazásból, és nem társítod a megnyilvánult Léttel?

*A. P.:* Azért, mert nem lehet következetesen Létnek nevezni a megnyilvánulatlan tartományát. Nem lehet azt mondani: a megnyilvánulatlan Lét.

*H.-R. P. és G. L.:* De hát Guénon ezt mondja, ez a központi gondolata: a Lét a megnyilvánulás megnyilvánulatlan elve.

*G. L.:* Guénon azt mondja, hogy a tiszta Lét az első korlát, az eredendő korlát, mely egyben az egész megnyilvánulás eredete is. Tehát a megnyilvánulatlan kettéoszlik: a tiszta Létre és valami másra, ami meghaladja.

*A. P.:* Ez a „valami más” is tovább oszlik: a megnyilvánulhatatlan megnyilvánulatlanra és a megnyilvánulható megnyilvánulatlanra. Ez egy nagyon jó megkülönböztetés, mert kiemeli a Létet az előző kettő sorából, amellyel nem függ össze. A Lét elv (a megnyilvánulásé), a másik kettő, az 1A és 1B állapottípus.

Arról biztosíthatlak benneteket, hogy a séma, úgy, ahogy én felállítottam, mindazon dolgok összegzésének eredménye, amelyeket Guénon a Lét sokféle állapotának kérdéséről mond a kimondottan metafizikai könyveiben: *Az ember sorsa a Védánta szerint, A Lét sokféle állapotának metafizikája, A kereszt szimbolikája.*

*H.-R. P.:* Tehát ennek a legfőbb, osztatlan Elvnek két módozata, két állapotfajtája van: a megnyilvánulás és a megnyilvánulatlan. Utóbbiról megtudjuk, hogy két osztályból áll: a tiszta Létből és a maradékból. Azazhogy miből?

*A. P.:* Az összes elv a megnyilvánulatlanhoz tartozik. Nincsenek megnyilvánult, látható elvek, amelyekkel találkozni lehet. Hajlamosak vagytok a Létet

a megnyilvánulható Lehetőséggel azonosítani. Tulajdonképpen ezt mondják: a Lét a megnyilvánulás megnyilvánulatlan lehetőségei közé tartozik.

H.-R. P.: Nem! Van az oszthatatlan Elv és a megnyilvánulatlan módozata, mely a tárgyak két osztályát tartalmazza. Mert itt voltaképpen kétféle tárgyról van szó: „elvek”-ről és „állapotok”-ról. Az elvek nem megnyilvánulhatóak, az állapotok pedig megnyilvánulhatóak és megnyilvánulatlanok. Visszatérek a műveleti mező matematikai sémájához. Ha egy matematikus elolvassa a 20. oldalt, rögtön a műveleti jelek erőtereire gondol, ahol a műveleti jelek és az állapotok közötti megkülönböztetés érvényesül. A műveleti jelek az elveknek felelnek meg, az állapotok a megnyilvánult és megnyilvánulatlan állapotoknak Guéron szóhasználata szerint.

A. P.: Elismerem, hogy nem tökéletes az összefüggés egyfelől a megnyilvánulatlan megnyilvánulatlan és a megnyilvánulható megnyilvánulatlan, másfelől a Lét között. A Lét ugyanis elv, a másik kettő pedig állapotcsoport. Viszont mindháromt beírhatjuk a megnyilvánulatlan oszlopába, ahol állapotok és elvek is vannak. *Az ember sorsa a Védánta szerint* felállít egy másik osztályozást: kategóriák alapján. Guéron azt mondja, az egész tartomány a legfőbb Elvtől az alaktalan megnyilvánulásig, az alaktalan megnyilvánulás állapotait beleértve, az egyetemesnek a tartománya. Ez alatt a szint alatt van az egyéni: az átlényegült és durva megnyilvánulás állapotai egyéni jellegű állapotok. Tehát a megnyilvánulás legmagasabb foka Guéron szerint mégiscsak az egyetemeshez tartozik, mivel meghaladja az egyénit, egyénfeletti.

G. L.: Mivel példáznád az egyénfelettit? Említetted az álomtalan alvást. Van más példa is?

A. P.: Az angyalok! Guéron nagyon sok példát ad lépcsőzetes ontológiai beszédmódokra. Ami azt fejezi ki, hogy ez a séma úgymond kulturálisan termékeny volt. Az angyaltan erre a sémára van felállítva, ennek része. Aztán vannak az ima fokai, a meditáció fokai, a szerzetesi beavatás szintjei. Guéron azt mondja: minden, amit az angyalokról teológiailag mondani lehet, azt metafizikailag is el lehet mondani a Lét sokféle (alaktalan) állapotairól. Majd ott van az egek asztrológiai szimbolikája: az egek mint világok. A többszörös világok összes elmélete a preszókratikusoktól kezdve beilleszkedik ebbe a sémába. Jákob létrája. A 84. (83.) zsoltár 6. verse: *ascensiones in cordes suo disposuit*. A lelki élet és a felemelkedés fokai. Minden misztikus elragadtatás függőleges vonalú. Az alázatosság fokai Szent Benedek regulájában. Lépcsős Szent János lajtorjája. A Kármelhegy útja Keresztes Szent Jánosnál. A *Hexameron*ban és az *Itinerarium mentis in Deum*ban Szent Bonaventura kimondott párhuzamot állít fel a szemlélődő lélek szellemi szakaszai és az angyali karok között. Guéron ezekkel *A Lét sokféle állapotában* foglalkozik. Ezek a szellemi tökéletesedés fokról szóló beszédmódok. Az araboknál meg nyilvánvaló a párhuzam. Az angyalokról sokszor úgy beszélnek, mint az értelem különböző fokain álló intelligenciákról.

G. L.: Andrei, ha te nem lennél ilyen vásott kölyök, megértetted volna, mit akarok mondani. Ez a *kulturális modell* lenyűgöző. Nem tudom elhessegetni a kérdést, hogy el tudom-e fogadni mint saját hitemet. Mondhatom-e: ez a kulturális modell a hit tárgyává lehet? Ha igen, milyen formában? Mert tartalmazza a védánta, az iszlám, a kereszténység stb. kulturális modelljét. Akkor viszont annál égetőbben merül fel a kérdés, hogy az én hitem milyen irányt vesz ezen a kulturális modellen belül.

A. P.: Elárulhatom, mit válaszolt volna Guénon erre a kérdésre. Megütkezött volna elsősorban a hit szón. Azt mondta volna: én itt nem a hitről beszélek. A hit európai találmány, amely *gyenge kulcsba* ír át erős metafizikai igazságokat.

G. L.: Tehát ez a kulturális modell erős ontológiai modellként van felvetve! Hát akkor bizonyíthatónak kell lennie.

*Fordította Székely Melinda*