

Természet és természetfeletti viszonya különböző tradíciókban *Ars naturæ vagy ars metaphysicæ?*

FELVEZETÉS

A modern környezetvédők köreiben egyre divatosabb nézet, hogy a múlt több kultúrája a maihoz hasonló ökológiai válság, környezeti szennyezés és természeti kizsákmányolás következtében hanyatlott le majd tűnt el. Tekintettel az állítás súlyára, megdöbbentően kevés érveléssel szolgálnak, és máig egyetlen megvádolt kultúra esetében nem bizonyították meggyőzően a feltevés jogosultságát. Általánosítások és feltételezések valóságában mozgunk, jelenkori sajátosságok múltba vetítése közepette, ami meglehetősen gyakori jelenség manapság.

Letűntek-e már civilizációk ökológiai katasztrófák révén?

Vitathatatlan, hogy a természeti környezethez való inadekvát viszonyulás nemcsak lokális katasztrófák előidézője lehet, hanem kiterjedt környezeti, éghajlati és geológiai kataklizmáké is (amelyek elméletileg globális méretet ölthetnek). Szintén igaz, hogy a katasztrófák súlyát nem csak kiterjedtségük dönti el: amennyiben ugyanaz a környezethez való viszonyulás idézi elő, a kisebb helyi összeomlások éppen annyira figyelemre érdemesek, mint a nagyobb méretűek (bármikor és bárhol történjenek).

Viszont ritkán tudjuk a bizonyosság erejével eldönteni, hogy egy adott katasztrófát tényleg a környezethez való rossz viszony idézett-e elő. Különösen így van ez nagy történelmi távlatok esetében. Minden katasztrófa ökológiai katasztrófái is (az ökológia kifejezés tág értelmében), de egy környezeti összeomlás lehet tág értelemben vett természeti tényezők következménye, nem csak meggondolatlan emberi tevékenység visszahatása.¹ Vallásosan mondhatjuk például azt, hogy a természeti katasztrófák minden esetben emberek hibáinak és mulasztásainak büntetései, ám ilyen pozícióból sem állíthatjuk, hogy mindig és kifejezetten a környezethez való rossz viszony isteni ítéletei.

A legnagyobb, özönvízszerű kataklizmák kétségtelenül képesek lehetnek arra, hogy hatalmas civilizációk minden maradványát eltöröljék (nemcsak tárgyi, hanem teljes környezeti kultúrájuk nyomait is). Nem kell ilyenekre gondolnunk ahhoz, hogy belássuk: egy civilizáció hulladékképzésének a maradványai már kisebb természeti katasztrófák után teljesen eltűnhetnek, anélkül, hogy tárgyi kultúrájának elemei semmivé válnának. Vagyis a környezetszennyezésre utaló régészeti leletek gyakori hiánya miatt is igen nehéz egzakt módon megállapítani, hogy a környezettel való megromlott viszony okozta egy adott kultúra hanyatlását.

Hulladék és hulladék, szemét és szemét között ugyanakkor jelentős különbségek mutatkoznak. Léteznek hulladékok (ezekről *napjaink* környezetszennyezése révén tudunk), melyek eltűnése nehezebben megy végbe a tárgyi kultúra bármely más elemének megsemmisülésénél. Ilyen maradványokkal azonban *egyetlen korábbi kultúra esetében sem* találkozunk.

A természeti erőforrások kizsákmányolásának persze maradhatnak nyomai a tárgyi leleteken kívül. Bizonyos katasztrófák, amelyek eltörlik a tárgyi kultúrát, mintegy meghagyják a természeti erőforrás-kiaknázás nyomait, melyek hosszabb ideig megmutatkoznak a földtani rétegekben. Soha nem tudhatjuk viszont *biztosan*, hogy az egyes növényi és állati fajok hirtelen hiánya, vagy az erdőtüzek nyomai, melyek a tárgyi kultúránál jobban konzerválódnak, *szándékos és emberi pusztítás* következményei-e.

¹ Az ökológia sem kizárólag antropológiai tudomány.

A környezetvédők által példaként felhozott letűnt kultúrákat² azonban nemhogy özönvíz nagyságrendű kataklizmák nem választják el a mai kortól, de olykor természeti katasztrófák sem. Ezekben a civilizációkban a „természeti alapok elpusztítása” úgy látszik nem volt olyan fokú, hogy nagyobb kataklizmákat eredményezett volna. A sumer birodalom végét, Kr. e. 1800 körül, valószínűleg a nomád amurrú törzsek beáramlása okozta elsősorban. A mai Jordánia területeire eső nabateus királyságét vélhetően a karavánkereskedelem hanyatlása (és közvetlenül semmiképpen nem tehető felelőssé a Petrát Kr. u. 363-ban majd 551-ben megrázó földrengésekért). Az etiópiai akszúmi királyság végéhez ugyancsak nem a „természeti alapok kimerülése” vezetett, hanem főként a 10. századi arab terjeszkedés. A maja civilizáció hanyatlását mindenekelőtt belső törzsi viszályok, vándorlások és nyughatatlanságok okozták,³ folyamatosan és fokozódóan, nem pedig a természet kizsákmányolása. Csupán két általában felhozott példa, az indus-völgyi civilizáció és a hűsvét-szigeti polinéz kultúra esetében bizonyosak meghatározó természeti okok a hanyatlás tekintetében: klímaváltozás és erdőpusztulás Kr. e. 1700 körül az előbbi, és Kr. u. 1400 és 1600 között bekövetkezett erdőirtás az utóbbi esetében. Azonban a Harappá-civilizáció tekintetében sem állítható egyértelműen, hogy az ottani természeti katasztrófa elsősorban és biztosan a környezettel kapcsolatos meggondolatlan emberi tevékenység visszahatása lett volna. A téma kutatói még a Hűsvét-sziget esetében is vitatják, hogy ökológiai katasztrófáját kizárólag az erdőirtás okozta volna.⁴

Egy kultúra vége igen komplex jelenség, minél nagyobb volt, annál inkább. Elméletileg fenntarthatjuk annak lehetőségét, hogy nagyon nagy távlatokban léteztek a maihoz hasonló civilizációk (az evolúció elvetésével akár a Földön is). Ez azonban egyrészt nem bizonyítható, másrészt csak annyiban érhetek véget ökológiai katasztrófával, amennyiben a *maihoz* hasonlítottak, nem pedig attól különböző, *tradicionális* kultúrák voltak. Azt is meg lehet állapítani, hogy a kisebb katasztrófáktól a kataklizmákig tartva egyre valószínűtlenebb, hogy egyedül a környezethez való rossz viszony idézte volna elő azokat.

Az eddigiekben összegyűjtött logikai szempontokat mellőzve felettébb ingoványos területre lépnek tehát, akik olyan állításokra ragadtatják magukat, hogy a Föld nagy füves pusztaságait az állatok tüzzel való felhajtásának módszere hozta volna létre. Erdőégés nyomait látjuk földtani rétegekben, valójában azonban *nem tudjuk*, hogy szándékos égetés következményei-e. Mivel az efféle feltételezéseket tényként állítják be, mindenekelőtt *a múlttal szembeni rosszindulat* az, ami felmerül, továbbá egy sajátos, *lelkifurdalásbeli áthárítás*.

Legalábbis vitatható, hogy a múlt bármely tradicionális kultúrája – akár egy polinéz – *a maihoz hasonló* ökológiai válság, környezeti szennyezés és természeti kizsákmányolás következtében hanyatlott volna le. A modern kor, ha nem is előzmények, de ismert korábbi megfelelések nélkül áll válságos viszonyban a szűkebb és a tágabb környezettel. Példátlanul szennyezi és vámpirizálja azt, mondhatni, hogy egyedülállóan sekélyes és hibás természetszemlélet révén.

² Ld. például Tóth I. János: *Fejezetek a környezetfilozófiából. Szerzők és irányzatok*. Szeged, 2005, JATE Press, 8. o. Hasonló nézetek mutatkoznak Takács-Sánta András recenziójában: <http://listserv.nordtelekom.hu/pipermail/zoldirodalom/2010-November/000633.html> (utoljára megtekintve: 2011. 08. 09.)

³ Bővebben ld. Jared Diamond: *Összeomlás. Tanulságok a társadalmak továbbéléséhez*. Budapest, 2007, Typotex, 179–180. o.

⁴ Uo. 126. o.

Az ökológiai válság gyökereinek környezetfilozófiai keresése

Az egyéni hiányosságok és a pszichológia körébe sorolható indítékok mellett bizonyos ökofilozófiai érvelések is eredményezhetik vagy támogathatják a fentebb vizsgált nézetet. Ezek részletesebb figyelmet érdemelnek.

Lynn White 1967-ben egy tanulmányt közölt a *Science* magazinban, melyben a mai ökológiai válság gyökereit az igen összetett zsidó-keresztény hagyomány természetszemléletének bizonyos alapjaiban jelölte meg. Nem keresztényellenes, és – ha szabad ilyen egyszerűen kifejezni – nem rossz írásról van szó. Például ezt írta:

„A tudomány hagyományosan arisztokratikus, spekulatív, intellektuális irányultságú volt; a technika ezzel szemben plebejus, empirikus, tevékenységközpontú. E kettő 19. század közepi összeolvadása minden bizonnyal összefüggésben állt a valamivel korábbi, illetve egykorú demokratikus forradalmakkal, melyek a társadalmi korlátok lejjebb szállításával a kéz és az ész funkcionális egységét hirdették. A minket sújtó ökológiai válság egy akkoriban megjelenő, merőben újszerű demokratikus kultúra terméke.”⁵

Azzal azonban, amit White arról mondott, hogy napjaink ökológiai krízise milyen mértékben vezethető vissza a természeti világ fölött való uralkodás ideájára, annak bibliai passzusaira és zsidó majd keresztény történelmi gyakorlatára, nem tudunk egyetérteni.

Mindenesetre a tanulmány kijelölt egy fontos témát és gondolkodási irányt, és létrejött ama irodalom, amelyet „elnyomó és pásztor vitának” neveznek a környezetfilozófiában (illetve annak közelében).⁶ Az egyik póluson azok állnak – sokszor White felvetésén túlmenve –, akik szerint a judaizmus és a kereszténység nagymértékben felelős a természet évszázadok során megvalósuló elnyomásáért és kizsákmányolásáért, összefüggésben az ember Föld fölötti uralmának eszméjével. A másikon pedig azok, akik szerint a bibliai tradíciók mindig is gondoskodó, pásztor szerepet jelöltek ki az ember számára a természethez való viszonyt illetően.

A jelen tanulmány nem az elnyomó–pásztor vitához kíván kapcsolódni (vagy csak igen kevésbé), mivel szerzője *mindkét* oldalon talál jogos és fontos érveket, ugyanakkor *nem* tartja kielégítőnek, hogy a természethez való eredeti, komplex és normális viszonyulást az elnyomás és gondoskodás kettőse mentén írjuk le. E diád a történelmi folyamatok tekintetében sem kielégítő: az elnyomás olykor pásztorokodásba mehet és ment át, a gondoskodás pedig követelőzésbe kezdhet és kezdett is. A kompenzáló gondoskodás nem igazi gondoskodás, ám önmagában az atyai viszony sem adja vissza annak a kapcsolatnak a mélységét, amely az ember számára a természet tekintetében lehetőségként fennáll. A természet gondozására korlátozni az ember létfeladatait és szellemi lehetőségeit ugyanannyira borzalmas, mint kizsigerelni a környezetet.

TERMÉSZET ÉS TERMÉSZETFELETTI

Van azonban a Lynn White elindította vitának egy nagyon fontos hozadéka, vagy párhuzama, amivel behatóbban szeretnénk foglalkozni. Ahogyan bizonyos kultúrákat és a természet fölötti uralom ideáját megvádolták azzal, hogy előidézői voltak, vagy hozzájárultak a mai környezeti krízishez, ugyanazt megtehetik és meg is tették a *természetfeletti* eszméjével: azt állíthatják,

⁵ Lynn White: Ökológiai válságunk történelmi gyökerei. In *Természet és szabadság. Humánökológiai olvasókönyv.* Szerk. Lányi András. Budapest, 2000, ELTE Szociológiai és Szociálpolitikai Intézet Humánökológiai Szakirány – Osiris Kiadó /Osiris tankönyvek sor./, 29. o. (Kiséry András fordítása)

⁶ A vita főbb irányainak és szakirodalmának összefoglalását adja Jeanne Kay: Az Ószövetség természetfelfogása. In *Környezet és etika. Szöveggyűjtemény.* Szerk. Lányi András és Jávor Benedek. Budapest, 2005, L'Harmattan /Ökoetika/, 201. (2. lj.) és 201–202. o.

hogy a *metafizikai* orientáció, amely minden hagyományos kultúrának végső és lényegi irányulását képezte valamilyen fokon, szintén hozzájárult és -járul az ökológiai válsághoz.

A legsúlyosabb: immár tényleg léteznek a természetfelettségnek és a metafizikának ilyen elgondolásai. Ez nem készíthet azonban senkit arra, hogy modern elcsúszásokat és tévedéseket a nagy szellemi tradícióknak tulajdonítson. Akik a természetfeletti fensőbbiségét a természet kárára érvényesítik – anélkül, hogy tisztában lennének azzal, mit jelentett, milyen méltósággal rendelkezett a természet az egyes originális, nagy tradíciókban –, a saját személyiségük útjait járják, nem a hagyományokét.

Platón, idealizmus, transzcendentalizmus, természet

A környezetfilozófia több szempontból a mai filozófia kiemelkedő irányvonala. Hadd emeljünk ki hármát. Egyrészt viszonylagos önállóságát és függetlenségét a modern és posztmodern filozófiai kurzusoktól és kánonoktól. Másrészt azt, hogy hosszú idő után az első nagyobb kísérletet és komolyabb erőfeszítést tette az elmélet és a gyakorlat egységének helyreállítása tekintetében (hogyan a marxizmusról ne beszéljünk). Végül, jelentős kritika alá vonta a modern filozófia egyik origójának tekinthető Descartes dualisztikus (test–elme) világméretét és a mechanisztikus természetfelfogást.

A szemlélet, mely a materializmust előrevetítve tényleg hozzájárult korunk ökológiai válságának kibontakozásához, a természet lényegében holtként, mechanizmusként történő felfogása volt – egy viszonyulás, amely több mint háromszáz évig uralta a „művelt” és „ésszerű” nyugati világot. Nem elméleti, hanem gyakorlati szinten az emberek nagy részének ma is ez a hozzáállása a természethez: többé-kevésbé élő *szerkezet*, amely *működik* – valahogyan. A modern tudományok feladata, hogy a működés mikéntjét megállapítsák, majd hasznos eszközzé, kezes báránnyá tegyék a gépezetet.

Descartes számára a természet kiterjedés dolga (*res extensa*) volt, miközben az ember racionálisan gondolkodó lény (*res cogito*). Szerinte a tudat nem öleli fel, semmilyen módon nem foglalja magában a kiterjedést, csupán fogalmat alkot róla. Ez olyan dualizmust eredményezett, ahol *minden* kiterjedéssel bíró dolog „más”-ként jelentkezett és ellenféllel vált. A perspektíva, a távolságok, a kiterjedés ma is főként azért érdeklik az embert, hogy hamar bekebelezze, felfalja azokat. Nem tud távoliként, távlatokkal együtt tekinteni önmagára. Tette által behatárolt és egyébként is korlátolt szubjektumában nem foglaltatik benne a természet egésze. Úgy testisége, mint tudatának mesterséges, „realista” korlátjai miatt képtelen arra, hogy egyetlen szubjektumot tapasztaljon – sőt, hogy ilyennek akár csak a lehetőségét tételezze.

Mindeközben elképesztő dilettantizmus és leegyszerűsítések is megjelentek a kortárs környezetfilozófiában, főként, ha olyan irányzatok és gondolkodási irányvonalak környezethez való viszonyát értékelték, melyek érdeklődésének középpontjában vagy tengelyében nem a természet állt és áll. Számára ez szinte bűn. Elutasítottként tűnik fel Platón, az idealista irányzatok és a transzcendentalizmus is. A fő érv: nincsenek kellő tekintettel „a valóságra”, leértékelik a létezőket és a „reáliákat”.⁷

Egy komolyabb analízis ezzel szemben könnyen kimutatná: annak ellenére, hogy Platón fennmaradt műveiben a természetfilozófia kis részt képez, viszonya a természethez nem csupán pozitív, de példás volt. A csekély számú szöveghely között, ahol nem áttételesen érintette a természet témáját, és nem pusztán nominálisan említette a természet kifejezést, ilyet is találunk:

⁷ Tóth I. János: I. m. 8–9. o.

„Hát nem tesznek a gonoszok az ő közvetlen környezetükkel mindig valami rosszat, a jók pedig valami jót?”⁸

A platóni bölcsességben történő elmélyedés felszínre hozná, hogy eredeti és isteni *természetről* is beszélt.⁹ Minden létező rokoni viszonya alapjának, közös *méltóságának* tekintette a természetet.¹⁰ A természet egészét a lélek rokonának nevezte.¹¹ A lelket megismerhetetlennek látta a mindenség ismerete nélkül.¹² A *legelső létezők* közös neveként fogta fel a természetet,¹³ az ideákat pedig természettől létezőnek tekintette.¹⁴

Ami az idealizmus különböző típusait illeti, öko-filozófiai kritikájuk kapcsán hadd fogalmazzuk meg fenntartásainkat kérdések formájában. Mi garantálja, hogy a természet *elégseges* megbecsülést élvez *realista* felfogásai révén? Lehet-e kellően szeretni a természetet úgy, hogy az egésze, beleértve az egyes létezőket, csupán pozitívista valóság – szinte anyag –, és semmilyen idealitást nem testesít meg? Véleményünk szerint: nem. Valódi megbecsülés csak realista alapon nem lehetséges.

Meg kell jegyeznünk valami nagyon fontosat a szubjektív idealizmus környezetfilozófiai bírálati tekintetében is. *Teljes* szubjektivizmus esetében nemcsak az ideák szférájában áll fenn szubjektív valóság, hanem a valóság eltérő szintjein is. A tapasztalati, érzéki, testi valóságok szintén *szubjektív* valóságok: a szubjektum valóságának különböző szintjei (még ha töredékei is az ideális szubjektumnak). Mármost, *szerethetjük-e eléggé a természeti létezőket, ha azok, a természet egészével együtt, nem saját magunk, nem önnön szubjektumunk részei?*¹⁵ Akkor is jogos, fontos ez a kérdés, ha metafizikai értelemben még a természet *egészeként* vett szubjektum sem tiszta, tökéletes és végső szubjektum (mivel nem teljesen önmagában – hanem a természetben – nyugvó).

Talán a szubjektív idealizmus eseténél, amelyen ma egészen hibásan gyakran közönséges individualizmust és egoizmust értenek, is nagyobb félreértések mutatkoznak a *transzcendentalizmus* természethez való viszonyának öko-filozófiai megítélésének eseteiben. A tévedések alapját itt az képezi, hogy a transzcendenciát egy másik, a realitástól és a természettől eltérő, de annak mintájára elgondolt *párhuzamos valóságként* fogják fel. A kifejezés viszont etimológiailag sem mást jelent, mint *át-, túl- és felülemelkedést*, vagyis eredeti értelmében semmi nem utal arra, hogy egy újabb, másik valóságról lenne szó. Normálisan – irracionálizmus nélkül – a transzcendentalizmus nem más, mint *folyamatos át-, túl- és felülemelkedés*, amely a természet valóságában is fennáll, annak eltérő szintjeit képezve. Nem egy eltérő, képszerű, statikus másik valóságról van tehát szó. A tradicionális leírások és képi ábrázolások szintjén, ahol a transzcendenciát szükségszerűen kivetítik és megszilárdítják, természetesen eltérő valóság benyomását kelti, valamiét, ami a kozmosz fölött áll, ez azonban nem jelenti azt, hogy ne játszana *meghatározó* szerepet már a természet létében is.

⁸ Platón: *Szókratész védőbeszéde* 25c. (In *Platón összes művei*. 1. köt. Budapest, 1984, Európa /Bibliotheca classica/, 414. o. Devecseri Gábor fordítása)

⁹ Platón: *Az állam* 366d, 611d.

¹⁰ Platón: *Prótagórasz* 337d.

¹¹ Platón: *Menón* 81cd.

¹² Platón: *Phaidrosz* 270c.

¹³ Platón: *Törvények* 891cd.

¹⁴ Platón: *Az állam* 597b. Uő: *Parmenidész* 132d.

¹⁵ A „részei” kifejezés nem pontos.

Az uralom tradicionális felfogásai

A bibliai természetfelfogás modern kritikáinak sarokpontját az uralom ideájának félreértése és félreértelmezése képezi.¹⁶ Idézzük fel az ismert szentírási részt:

„És monda Isten: Teremtsünk embert a mi képünkre és hasonlatosságunkra; és uralkodjék a tenger halain, az ég madarain, a barmokon, mind az egész földön, és a földön csúszó-mászó mindenféle állatokon.

[...] töltsétek be a földet és hajtsátok birodalmatok alá; és uralkodjatok a tenger halain, az ég madarain, és a földön csúszó-mászó mindenféle állatokon.”¹⁷

Nem szükséges eredeti nyelven tanulmányoznunk a szöveghelyet, hogy beláthassuk: az „uralkodjék” és a „hajtsátok birodalmatok alá” *nem* azonosak sem a „kihasználással”, sem a „leigázással”, sem az „elnyomással”, sem a „kizsákmányolással”. Ezek eltérő kifejezések, és a *Szentírás* nem az utóbbiak megfelelőit használja. Ha a régi fordítások esetében – így Károliéban – ma már ellenségesen is csengenek a „barmok”, a „mindenféle állatok” vagy a „csúszó-mászó” szavak, nem kell nagy bölcsesség annak belátásához, hogy a *mai* fül számára hangzanak így, a maguk korában nem feltétlenül bírtak negatív felhanggal. Önkritikusan szólva csak a demokratikus elme számára tűnnek pejoratívnak, amely az uralom szó és folyamányai hallatán eleve elborzad.

Hogy nincs azonosság uralom és kihasználás, uralkodás és elnyomás között, kitűnik a bibliai folytatásból: az első emberpár a természettel teljes harmóniában élt a Paradicsomban. A természet fölötti uralom az ember *Isten* képére és hasonlatosságára való teremtettségéből következik (és az ember Istenhasonlóságára vonatkozik), s *nem* jelenti azt, hogy mint teremtett lénynek, mint külső, látható embernek, ne a természet részeként kellene élnie. Az uralom *szellemi* valóság. Magában foglalja például a megkülönböztetés bölcsességét: a felsőbbrendű lélekrész uralmát az állati lélekrész fölött,¹⁸ ahogy Platón, majd részben őt követve a sztoikusok fogalmazták. Így hát az önuralmat és az önkorrekciót is, amelyek nélkül nemcsak szellemi, de világi tekintetben sem mennénk semmire.

Úgy véljük, Jeanne Kay meggyőzően kimutatta, hogy az ember természetfeletti méltóságának és abból következő természet fölötti uralkodásának elve a *Bibliában* megfelelően kiegészül olyan részekkel, melyek az ember lényének külső oldalát, *természeti* voltát hangsúlyozzák, akinek ezért *kötelességei* vannak a környezetével szemben.¹⁹ *Fizikai és individuális* valóságát tekintve az ember *egyáltalán nem* úr a természet felett, sőt a természet uralkodik fölötté, s tegyük hozzá: lénye ezen oldalai számára szükséges is, hogy uralkodjék – gyakran isteni büntetést és ítéletet hozva számára. Nem szeretnénk megismételni mindazt, amit a professzorasszony összegyűjtött, ezért csak annyit tennék hozzá, hogy az ilyen értelmű részek valójában nagyobb számban fordulnak elő, mint azok, amelyek az ember természet fölötti uralkodását nyilvánítják ki és irányozzák elő.

Az Istenhasonlóság, amiből az ember természetén túli méltósága következik, lényegében ezoterikus doktrína, akkor is, ha a *Teremtés* könyvében jelenik meg. Főként a kabbala, a *Zóhár* és a hermetikus tudományok évszázados hagyományainak körébe – és kompetenciájába – tartozik.²⁰ Az ezoterikus tanításokkal gyakran megtörténik, hogy amikor népszerűsége tesznek szert, csökevényes és eltorzult formában tűnnek fel – vagy azért, mert tompítva

¹⁶ Vö. Lynn White: Ökológiai válságunk történeti gyökerei. In I. m. 32–33. o. Jeanne Kay: Az Ószövetség természetfelfogása. In I. m. 205, 206. o. és másutt. Tóth I. János: I. m. 32–33. o.

¹⁷ 1Ter 1,26 és 28. (Károli Gáspár fordítása)

¹⁸ Platón: *Az állam* 590ac, 591b

¹⁹ Jeanne Kay: Az Ószövetség természetfelfogása. In I. m. 205–218. o.

²⁰ Ld. például Leo Schaya: *Az ember és az abszolútum a kabbala szerint*. Budapest, 2002, Arcticus /Libri operis magni 5/. Főként 51–61. és 99–115. o.

artikulálják őket, vagy mert félreértelmezik. Ilyen részlegessé válás és elferdülés történt az ember Istenhasonlóságának és magának az uralomnak az eszméjével. Partikularizálódás és deviáció, mivel a szóban forgó tan nem az ember természeti voltával szemben, azt kizárva igaz, hanem azzal együtt. Általános ősi tanítás, hogy az ember egyszerre természeti és természetfeletti lény. Látni fogjuk, hogy ez egyáltalán nem eredményez *áthághatatlan* dualizmust.

Az európai szellemtörténetben jó ideje vagy az ember természetnek való teljes alávetettségét hangsúlyozzák, vagy – mint az imént említett esetben – természetfelettsége eltorzított tanítását, ami a látható, külső emberre soha nem (vagy csak igen kevésbé) vonatkozott.

Hadd említsünk egy indiai példát az uralom *eredeti* és *szellemi* valósága tekintetében. Káli – Siva női Társának egyik arculata – egy alkalommal, a démoni létezők seregei felett aratott győzelme után nem tudta abbahagyni ünnepi táncát. Eksztatikus és tomboló örömétől minden világ megremegett, s úgy tűnt, összedől a mindenség. Siva hiába kérte, hogy hagyja abba, túlságosan elragadtatott volt ahhoz, hogy Urára hallgasson. Ekkor Siva – hívei számára a legfelső Isten – holttestté tette magát, hogy Társa azon táncoljon, és így elnyelje a mindenség megrázkódtatásait. Káli tovább tombolt, majd végre észrevette, hogy Ura testén tapos. Nyelvet nyújtott rá, de abbahagyta őrzöngő ünneplését. Néhányan Siva Kálinak való alávetettségeként értelmezték ezt a mítoszt. Valójában, Siva (más változatokban: Bhairava) magas szinten tudta, mit tesz. Az igazi *szellemi* uralmat reprezentálta. Cseppet sem ragaszkodott ahhoz, ami az *Ő külső* formája (holttestté tette, melyen tombolni lehet), ahogyan az uralom büszke *látszatához* sem női társa felett. Lényegében nem is altruisztikusan, a mindenség érdekében cselekedett. Az események közepette – titkon – megvalósította azt, aki *Ő* maga, a saját isteni *formáján* túl. Miközben Káli (más változatokban: Durgá) a testén táncolt, hat, kilenc, tíz vagy tizenkét arcát (Vírjakáli, Guhjakáli stb.) önmagaként szemlélte és saját legbensőbb Énjének – mindig uralomban levő, tiszta, metafizikai önmagának – az elérésére használta fel.²¹ Siva elhagyta az uralom és az uralkodó korlátozott, átmeneti és múló formáit, hogy a tiszta, szellemi uralmat reprezentálja.

Éppen így a valódi természetfelettségnek és metafizikának sincs semmi oka, nem is volt rá soha, hogy alulértékelje – hogy ne idealizálja, és akként megélve instrumentalizálja – a természetet. Mert ami felett állt, ami fölött uralkodik, az sem más, mint önmaga: habár természetnek tűnik, valójában természetfeletti.

A „felettség” és „túliség” hagyományos kritériumai

Amikor valaki vagy valami szellemileg ural valakit és valamit, akkor létrendi értelemben felette áll és túl van azon. Azonban bárki mondhatja, hogy túlemelkedtem ezen és azon, hogy transzcendáltam ezt és azt, hogy fölöttem állok ennek és annak. Mintegy ezt elkerülendő, a felettségnek és a túliségnek szabatos kritériumai, feltételei voltak.

Az egyik ilyen kritérium – Nyugaton éppúgy, mint Keleten – az ész (*ratio; manasz*) fölötti értelem (*intellectus; buddhi*) dominanciája. Az felsőbb, amely nagyobb és áthatóbb *értelemmel* rendelkezik.

„Ha tudna a fa Istenről és megismerné, hogy milyen »közel« van hozzá, úgy, ahogy ezt a legfőbb angyal felismeri, akkor a fa épp oly boldog lenne, mint a legfőbb angyal. És ezért boldogabb az ember, mint a kő vagy a fa, mert Istent megismeri és *tudja*, milyen »közel« van hozzá [...]»²²

²¹ Ez a mítosz *kaula* értelmezése.

²² Eckhart Mester: Isten országának közelségéről. 36. (Quint) prédikáció. (In Uő: *Tizenöt német beszéd*. Pomáz, 2000, Kráter Műhely Egyesület /Kráter Klasszikusok 4/, 166. o. Schneller István fordítása)

Nem szükséges azt mondanunk (és ennyiben nem is tehetjük meg), hogy egy kő és egy fa *egyáltalán nem* rendelkezik intellektussal. Még azt sem állíthatjuk, hogy *semmilyen* fokon és értelemben nem tud Istenről vagy a teljességről. Ami az értelem megjelenésénél, alkalmi felbukkanásánál azonban döntőbb, az átható és átfogó megléte. Márpedig tisztán, világosan, elméleti torzítások nélkül megmutatkozik, hogy az intellektus nem oly domináns más földi létezők esetében, mint az emberében. A minden létezőben megnyilvánuló, egész természetet átható értelem nem olyan fokon irányul a teljességre a kőben, a fában vagy az állatban, mint az emberben. Meister Eckhart, éppen a *Teremtés könyvének* idézett részéhez írt kommentárjában, a következő magyarázattal szolgált az ember intellektus általi áthatottsága, teljességre irányulása és természet fölötti uralmának oka tekintetében:

„[...] az értelmes, intellektuális teremtmény abban különbözik minden más, nála alacsonyabb teremtménytől, hogy az alacsonyabbak annak hasonlatosságára jöttek létre, ami Istenben van [...]; ezzel szemben a szellemi természet mint olyan inkább Istenre hasonlít, semmint olyasvalamire, ami Istenben, mint idea van meg.”²³

Az iménti részlet a bennefogalás (vagy inkább felölelés) témáját is érintette, ami a „felettség” és „túliség” következő, messzire vezető és talán legfontosabb hagyományos kritériuma. *Csupán az lehet valóban meghaladott és felülmúlt, ami már elért és birtokolt, amit az ember szellemileg magában foglal és felölel.*

A magábanfogalás nem zsákszerű, melyben a javak, a birtokba vett dolgok tényleges formájukban és egymástól elkülönülten volnának. A szellemi felölelés nemcsak konkrét dolgokra, hanem lehetőségben levőkre is vonatkozik. Ugyanekkor a dolgok itt nemcsak tulajdonok, hanem elért valóságok. Az ember csupán akkor haladhat meg egy követ, ha megelőzően kő is – ha természete megfelelő részével azonossá vált a kövekkel, a fákkal (növényekkel), az állatokkal. Máskülönben nem mondhatja azt – semmi alapja nincs rá –, hogy uralkodik fölöttük és meghaladta azokat. Megfelelő részeiben Isten a természet egészévé, mindenné vált, mielőtt saját képére megteremtette volna az embert, földi helytartóját.²⁴

Istenkáromlás volna csak – vagy főként – falevélnék tartani Istent, de az is gyalázatos lenne, ha azt gondolnánk, hogy egy falevél *egyáltalán nem* Isten. Az előbbi kijelentés igazsága nem változtat a tényen, hogy nagyképűség természetfelettségről beszélni úgy, hogy nem éljük át, nem érjük el, nem valósítjuk meg azt, hogy minden madár, minden macska mi magunk vagyunk. Valamilyen modalitás szerint önmagunknak lenni a kisebb misztériumok körébe tartozik, de ahhoz, hogy megismerjük önmagunk modalitások feletti nagy misztériumát, misztériumátélések közepette kell léteznünk. A nagy misztérium nem függvénye a kisebbeknek, az ember viszont kisebb misztériumokon keresztül jut a nagyhoz, melyből a kisebbek következnek. Nem kell mindent *ugyanúgy* önmagaként átélnie, de csak önmagaként megélve azonosulhat a természet egészével, ami nélkül soha nem lehet *valódi* úrrá fölötte.

„Néhány mester úgy vélte, hogy a lélek [a szellem vagy Isten] csak a szívben lakik. Ez nem így van, és ebben a nagy mesterek is tévedtek. A lélek teljesen és osztatlanul lakik egészében a lábban, egészében a szemben és a test minden porcikájában [is].”²⁵

²³ Eckhart mester: *A Teremtés könyvének magyarázata* 115. (Uő: *A Teremtés könyvének magyarázata*. H. n., 1992, Helikon /Harmonia mundi/, 43. o. Szebedy Tas fordítása)

²⁴ A „mielőtt” és a „megelőzően” pontatlan, hozzátvetőleges kifejezések.

²⁵ Eckhart Mester: Arról, hogy hol lakik az Isten. 10. (Quint) prédikáció. (In Uő: *Tizenöt német beszéd*. Id. kiad. 70. o. Schneller István fordítása)

Az azonosulás kritériuma és a panteizmus

Habár nem neptunikus szétfolyásról, elterülésről van szó, az iménti feltételek a panteizmus problémájához vezetnek. Ennek helyes megoldása teszi teljessé a „felettség” és „túliség” kritériumait.

A megismerés tradicionális teóriája értelmében bármit megismerni nem más jelent, mint azonosulni vele, ahogyan a tudás sem más, mint azonosulás.²⁶ E meghatározás nemcsak cáfolhatatlan, de nagyon fontos is. Azon az alapon szokták vitatni, hogy amennyiben így definiálnánk, a megismerés és a tudás nem eredményeznének mást, mint „önmagunk” elhagyását, sőt elvesztését. Csak sejthetjük, hogy mit értenek ilyenkor önmagunk alatt, az viszont bizonyos, hogy az emberi létező számára a tudás és a megismerés éppen azért fontos, mert korlátai elvesztése mintegy beléjük van komponálva. Valójában önmagunk teljessége elnyerésének a lehetőségéről van szó, amely feltételként foglalja magában korlátozott önmagunk bátor elhagyását. A szellemi hagyományok pontosan azért írják le a megismerést azonosulásként, hogy meghaladjuk azt, amit szokványosan önmagunk alatt értünk, és élünk. Bármilyen megismerésének és tudásának az az értelme, hogy azonosultunk vele, akkor is, ha nem valódi, végső önmagunk. Nincs szó objektumokba való belefúlásról, és semmilyen probléma nincs az azonosuláskénti meghatározással. Ez egy *képességet* ír elő. Az azonosulás teljes, de nem kizárólagos. Számos azonosság kíséri. Nem kihelyeződésként, hanem (magasabb) önmagunkon belül megy végbe. Az egyedi és dologi azonosságokat felöleli a teljességgel való azonosság, túl a minden egyes dologgal való azonosságon.

„Az intellektus ugyanis, amennyiben intellektus, az egész lét hasonmása, tartalmazza magában a létezők összességét [...]”²⁷

A megismerés és a tudás (*vidzsnyána, dzsnyána, vidjá*) útjának valóban az azonosulás a lényege, mégpedig jógikus nívón is. Az utóbbi esetben további kritériumok jelennek meg. Az iménti idézet közvetlen folytatása:

„[...] nem pedig ezt vagy azt kiszakítva. Ezért a szellem tárgya abszolút lét, nem pedig csupán ez vagy az.”²⁸

Az egyes dolgokkal való azonosulás jelentősége tehát alábbhagy egy ponton, és előtérbe lép az összességgel vagy egészzel való azonosulás. Mindazonáltal ez nem jelentheti azt, hogy az egyes dolgokkal – az ezzel vagy azzal – való azonosság megszűnne. Itt jelenik meg a panteizmus valós, nem csak történeti problémája. Plutarkhosz így óvott bennünket:

„[...] az embereknek gondosan kell ügyelniük rá, nehogy tudatlanságból eltüntessék az istenséget azáltal, hogy szélnek, folyónak, magnak, vetésnek, a Föld változásainak, a különböző évszakoknak képzelik el, hasonlóan azokhoz, akik Dionüszoszt a bornak, Héphaisztoszt pedig a tűznek tartják. [...] Káros és istentelen tanokat terjesztenek, amikor istenek nevével jelölnek olyan érzéketlen és lélek nélküli természeti javakat, amelyeket az emberek szükségszerűen elpusztítanak, hiszen rájuk szorulnak, s belőlük élnek. Ezeket a dolgokat ugyanis így önmagukban nem lehet Istennek tekinteni.”²⁹

²⁶ René Guénon: *A Lény sokféle állapotának metafizikája*. In Uő: *Metafizikai írások I.* H. n., 1993, Farkas Lőrinc Imre, 119. o. Ea: A beavatási megismerés mibenlétéről. In Ur-csoport: *Bevezetés a mágiába*. I. köt. Budapest, 2007, Persica, 35. o.

²⁷ Eckhart mester: *A Teremtés könyvének magyarázata* 115. (Id. kiad. 45. o. Szebedy Tas fordítása)

²⁸ Uo.

²⁹ Plutarkhosz: *Iszisz és Oszirisz* LXVI. (Uő: *Iszisz és Oszirisz*. Budapest, 1986, Európa /Az ókori irodalom kiskönyvtára/, 66. o. W. Salgó Ágnes fordítása)

Valójában lehet, sőt bizonyos módon Istennek kell tekinteni, mivel nem teljesen érzéketlenek és lélek nélküliek. Nem az a baj, hogy a szelet, a folyót, a magot, az évszakokat önmagunknak tekintjük; akkor vagyunk istentelenek, ha önmagunkat *csak* ezeként (vagy *csak* másokként) fogjuk fel.

Az uralom tradicionális eszméjében a „felettség” és „túliség” így nem pusztán elvont és fogalmi valóság. A legjobban, a legvalóságosabban magunk felett tudunk uralkodni, és magunkat tudjuk igazán meghaladni is. Ellentétben a mai, állítólagos metafizikák eseteivel, amikor valami hagyományos módon túlemelkedett valamin, akkor szabatos kritériumok teljesültek, máskülönben nem lehetett volna valós meghaladásról beszélni. Ilyen a mérték szerint való azonosulás elve. Ez teljes azonosságot jelent az egyedi dolgokkal is, de oly módon megvalósítva, hogy a részletekkel való azonosulás egy teljes, mindent felölelő és meghaladó önazonosságon belül megy végbe.³⁰ A partikuláris azonosságok nélkül az abszolút önazonosság nem volna tényleges. Így nincs szó sem névleges metafizikáról, sem mindent überelni kívánó, értéktelen nagyotmondásról, intellektuális versenyszellemről. Duns Scotus szerint:

„Istent és a teremtményt tehát nem két, egymástól különböző valaminek kell felfognunk, hanem egy és ugyanannak. Hiszen a teremtmény is Istenben van meg, másfelől a teremtményben csodálatos és kimondhatatlan módon Isten maga is megteremtetik: megjeleníti önmagát, láthatóvá válik ő, aki láthatatlan, felfoghatóvá a felfoghatatlan, megnyilatkozóvá a rejtező, ismertté az ismeretlen, szépalakúvá és szépformájúvá az alak- és formanélküli, lényegivé a lényegfeletti, természetessé a természetfeletti, összetetté az egyszerű, járulékok hordozójává és járulékká a járulékok nélküli, végessé a végtelen, határolttá a határtalan, időbelivé az időfeletti, helyhez kötötté a helyen kívüli, mindenkben teremtette a mindenek Teremtője, mindenkben létrejövővé a mindeneket létrehozó; létezni kezd, holott örökkévaló, megmozdul, holott mozdulatlan, és mozog mindenkben, és mindenné lesz mindenkben. Mindezeket pedig nem az Ige testet öltéséről és emberré válásáról mondom, hanem a legfőbb Jóságnak – amely egység és háromság – kimondhatatlan alászállásáról a létezőkbe, hogy létezzenek, sőt, hogy a legfelsőtől a legalsóig mindenkben ő maga létezzék: Ő, aki örökkévaló és örökké teremtett, önmagától, önmagában, aki önmagától örökkévaló és önmagában teremtett, és – miközben örökkévaló – nem szűnik meg teremtettnek lenni, és – bár teremtett – nem szűnik meg örökkévalónak lenni, és önmagából teremti önmagát.”³¹

A belső ember, a szellemi ember teljesen azonos az egész természet minden létezőjével, anélkül azonban, hogy önazonossága azokban és ezzel teljesen véget érne. Ahogy Meister Eckhart teológiailag megfogalmazta:

„Bár Isten minden teremtményben benne van, amennyiben azok léteznek, mégis fölöttük áll, éppen azzal, amivel a teremtményben jelen van, áll fölöttük. Ami a sok dologban egy, annak szükségképpen a dolgok fölött kell lennie.”³²

³⁰ A fentiek teológiai megfelelője a *panenteizmus* elmélete, a „minden Istenen belüli” felfogásmód, szemben a panteizmus „minden Isten” elvével. Ennél is helyesebb arról beszélni, hogy „minden Isten, de Istenen belüli módon”. Mindazonáltal a bennefogalás kritériuma nem legvégső szempont.

³¹ Johannes Scotus Eriugena: *A természet felosztásáról* III. 17. (In *Az égi és a földi szépről. Források a későantik és a középkori esztétika történetéhez*. Szerk. Redl Károly. Budapest, 1988, Gondolat Kiadó, 257. o. Horváth Judit fordítása)

³² Eckhart Mester: Arról, hogy hol lakik az Isten. 10. (Quint) prédikáció. (In I. m. 69–70. o. Schneller István fordítása)

Így dől meg Descartes elmélete is, mégpedig gyakorlati úton, miszerint a tudat egyáltalán nem ölelné fel a kiterjedéssel bíró dolgokat, csupán fogalmat alkotna róluk, és valósul meg a *teljes* szubjektivizmus, amelynek értelmében nemcsak az ideák szférájában áll fenn a szubjektivitás, hanem a valóság különböző, eltérő szintjein is.

Természet a római sztoicizmusban

A szellemi tradíciókban jó ideig nem volt használatos a metafizika fogalma.³³ Ebből nem lehet azt a következtetést levonni, hogy a kifejezésnek megfelelő irányulás hiányzott volna. Sőt, a fogalmak síkján az is megtörténhet, hogy olyan kifejezések jelölték a természetfeletti vagy transzcendens orientációt, amelyeket később – már máshogyan értve – meghaladni kívántak. A természet (*phüszisz*, *natura*) fogalom korai alkalmazásai, kiterjesztett értelmezései egyértelműen azt mutatják, hogy nem volt egymást kizáró originális ellentét a természet és a természetfeletti között.³⁴

Most a sztoicizmus harmadik korszakának két szerzője valamint Marcus Aurelius császár gondolatait érintjük. Seneca szerint

„[...] csakis az tökéletes, ami az egyetemes természet szerint tökéletes [...]”³⁵

Hasonló Epiktétosz álláspontja, például az *Enkheiridion*ban:

„[...] a rossznak nincs természetes alapja a világban.”³⁶

És őt tisztelve Marcus Aureliusé:

„[...] semmi sem rossz, ami természet szerint való.”³⁷

Már ezekből a jellemző idézetekből látható, hogy a római sztoicizmus végsőkre irányulása összekapcsolódott a természet fogalmával, anélkül azonban, hogy természet alatt pusztán a látható és fizikai természetet értette volna (vagyis, hogy modernkori naturalizmusról beszélhetnénk az esetében). Seneca iménti „egyetemes” kitétele is kizárja a materialista természetfelfogást.

„Azt állítják, amint tudod, a sztoikusaink, hogy a világegyetemben két dolog van, amiből minden létrejön: az ok és az anyag. Az anyag tehetetlenül hever: ez mindenre kész, de tétlen marad, ha semmi nem hozza mozgásba. Az ok viszont, vagyis az értelem, megformálja az anyagot, és arra fordítja, ahová akarja; különféle alkotásokat hoz létre belőle. Léteznie kell tehát, amiből létrejön valami, továbbá annak, ami által létrejön. Ez utóbbi az ok, az előbbi pedig az anyag. Minden művészet a természet utánzása. Amit [...] a világegyetemről mondtam, azt vonatkoztasd azokra a dolgokra is, amelyeket az embernek kell megtennie.”³⁸

³³ Arisztotelész vonatkozásában a *meta ta phüszika* kifejezés eredetileg a *Fizika* című munkája *utáni* műveket jelölte. Mint később látni fogjuk, a metafizikát Arisztotelész maga még „első filozófiának” és „a tudományok közt egyedül szabad tudománynak” nevezte.

³⁴ Ld. a „Tradicionalis természetszemlélet” című idézetgyűjteményünk második részét a jelen kötetben.

³⁵ Seneca: *Erkölcsei levelek* CXIV. 14. (In *Seneca prózai művei*. 1. köt. Budapest, 2002, Szenszár Kiadó, 608. o. Németh András fordítása)

³⁶ Epiktétosz: *Kézikönyvecske* XXVII. (*Epiktétosz kézikönyvecskéje. Vagyis a stoikus bölcs breviáriuma*. H. é. n. Gladiátor Kiadó, 65. o. Sárosi Gyula fordítása)

³⁷ Marcus Aurelius: *Elmélkedések* II. 17. (Marcus Aurelius császár önmagához. Tematikus válogatás. *Északi Korona* [Budapest], 21–22. sz. [2006. július] 13. o. Huszty József fordítása)

³⁸ Seneca: *Erkölcsei levelek* LXV. 2. (In I. m. 270. o. Németh András fordítása)

A természet végsőkénti, metafizikai értelmezése Marcus Aureliusnál nyilvánvaló:

„[...] a filozófia és a természet egyet akar [...]”.³⁹

Ahogy ebben a Pszeudo-Démokritosznál fennmaradt maximában is:

„A természet élvezi a természetet, a természet legyőzi a természetet, a természet uralkodik a természet felett.”⁴⁰

Amennyiben a természet nem rendelkezne metafizikai jelentéssel, nem történhetett volna meg, hogy a természet élvezőjét, legyőzőjét és uralóját szintén természetnek nevezzék.

Aurelius császár a korábban tárgyalt értelmet (*nűsz*, *intellectus*) egyrészt természetnek (*phüszisz*, *hé dzóu logikú phüszisz*), másrészt a közösség (*koinónia*) alapjának tekintette.

„[Az ember] minden értelmes lény rokona; rajta van, hogy az emberi természet törvénye szerint minden embertársa ügyét szívéen viselje, hogy ne arra a hírnévre törekedjék, amit akárkitől megkaphat, hanem csak arra, amit *a természettel összhangban élők* osztogatnak.”⁴¹

A szóbanforgó „közös természet” két fő irányból közelíthető meg. Az értelem egyfelől lelkünk uralkodó, vezérlő, parancsoló része (*hégemonikon*).⁴² Valódi önmagunk.

„A közös természetnek [...] nincs önmagán kívül eső helye! S éppen az a csodálatos a művészetében, hogy önmagába zárva, mindent, amit csak felölel – még ha látszólag romlik, öregszik, feleslegessé válik is – önmagává alakít át, s ismét más dolgokat formál belőle. Művéhez éppoly kevésbé van szüksége külső anyagra, mint olyan helyre, ahová a romlottabb részeket kivetheti. Neki elég a maga tere, a maga anyaga, a maga sajátos művészete.”⁴³

Másfelől a mindenség formáló ereje (*aition*) és össztermészet (*hé tón holón phüszisz*). *Mindennek* valódi, értelmes természete:

„Minden mintegy szent kötélekkel egymásba fonódik. [...] semmi sincs elszigetelten, hanem egymás mellé van rendelve és egyazon világrend összhangjának részese. Csak egy világ van, mely mindent összefog, egy az isten, aki mindent áthat, egy az anyag, egy a törvény, egy az értelem – közös értelme minden eszes lénynek –, egy az igazság, amint egy az egy törzsből fakadó, ugyanazon értelemben részes lények tökéletessége is.”⁴⁴

„Minden az össztermészet végzése szerint történik, nem pedig valami más természet parancsára, amely kívül övezné, belé volna zárva, vagy kívülről volna hozzáfűggesztve.”⁴⁵

³⁹ Marcus Aurelius: *Elmélkedések* V. 9. (Uő: *Elmélkedések*. H. n. 2000, Kossuth, 48. o. Huszty József fordítása)

⁴⁰ Idézi Julius Evola: *A hermetikai tradíció. Szimbólumai, doktrínája és „királyi művészete”*. Budapest, 2007, Arcticus /Libi operis magni 6/, 31. o. (Ferencz Ernő fordítása)

⁴¹ Marcus Aurelius: *Elmélkedések* III. 4. (I. m. 24. o. Huszty József fordítása. Kiemelés – H. R.)

⁴² Ld. Horváth Róbert: Marcus Aurelius bölcsességei kapcsán. *Északi Korona* (Budapest), 21–22. sz. (2006. július) 20–21. o.

⁴³ Marcus Aurelius: *Elmélkedések* VIII. 50. (I. m. 95. o. Huszty József fordítása) A császár itt meghaladja Seneca dualisztikus álláspontját: vö. 38. jegyzet forrása.

⁴⁴ Uo. VII. 9. (I. m. 71. o. Huszty József fordítása)

⁴⁵ Uo. VI. 9. (I. m. 57–58. o. Huszty József fordítása)

A sztoikus szellemiség későbbi, önálló folytatója az azonosulás vizsgált kritériumát is teljesítette, amint ebből a részből szintén kiderül:

„Úgy tekintsd a csillagok járását, mintha velük együtt futnád be az égi pályát. Állandóan gondolj az elemek egymásba való átváltozásaira is. Mert az ilyen gondolatok megtisztítanak a földi élet szennyétől.”⁴⁶

Az össztermészetet saját „természeted szerint való egységként”⁴⁷ fogta fel.

„[...] micsoda nagyszerű dolog, hogy módodban áll az egységgel ismét összeformod! Ezt az újra összeilleszkedést az istenség egyetlen más, már egyszer levált vagy levágott résznek sem adta meg. Méltányold a jószágot, mellyel az embert megbecsülte, hiszen tőle tette függővé, hogy az egésztől soha el ne szakadjon, vagy ha mégis elszakadt, lehetővé tette számára, hogy visszatérjen hozzá, összenőjön vele [...]”⁴⁸

Végül a sztoicizmus mélységeire vall, hogy Seneca szinte a hindú saktizmussal rokon látásmódról tanúskodott a következő szavaiban:

„Minden szakadatlanul áramlik és hömpölyög; helyét változtatja szünös-szüntelen, amint megszabta a természet törvénye és kényszere; miután meghatározott évkörökben végigfutotta pályáját, újra kezdi megszokott útját: ezek után tehát ugyan hogy is gondolhatod, hogy az emberi léleknek, amely az égiekkel egyazon anyagból alkottatott, a bolyongás és helyváltoztatás nyűg és teher, holott magának az istenségnek gyönyörűsége és életeleme a szédületes és örökkévaló változás!”⁴⁹

Természetesség a hindú és a buddhista tradícióban

Ahogy a természetellenesség a sztoicizmus által elvetett hozzáállás és minőség volt, ugyanúgy két távoli nagy hagyományban is, főként (és pontosabban) azok egy sajátos találkozási pontján.⁵⁰

A 8–9. században különös oda-vissza hatás élt a hinduizmus és a buddhizmus között, amely talán a mai Nepál területére és Északkelet-Indiára lokalizálható. Hindú oldalról indult,⁵¹ nehezen meghatározható időpontban, és például az önvaló (*átman*) eszméjének figyelembevételét, bizonyos fokú alkalmazásait eredményezte egynéhány buddhista közegeben, majd viszont, a személyiség szellemi tagadásait egyes hindú irányzatokban (aminek ott, a tradíció egészében, már komoly előzményei voltak). Így a *mahásziddhák* – a nagy megvalósultak és beteljesültek – tibeti buddhizmus által kanonizált legendái hindú gyökerűek, míg a *nath*-tradíció – az urak és védelmezők jógikus hagyománya – számos buddhista behatásról tanúskodik. Egészen a 16. századig, a *vaisnava szahadzsján* keresztül, a *báulok*on át, Csaitanja Maháprabhuig több komoly irányvonalat találunk,⁵² amelyeknek ugyanaz volt a központi fogalma, mint a hinduizmus és a buddhizmus legtermékenyebb újratalálkozásakor a 8. században. Ez a fogalom a *szahadzsa*. Az ideát jelölő kifejezés betű szerinti jelentése

⁴⁶ Uo. VII. 47. (I. m. 77. o. Huszty József fordítása)

⁴⁷ Uo. VIII. 34. (I. m. 91. o. Huszty József fordítása)

⁴⁸ Uo.

⁴⁹ Seneca: *Helvia vigasztalása* VI. 8. (In *Seneca prózai művei*. Id. kiad. 51. o. Révay József fordítása)

⁵⁰ A természetesség mint idea Kínában (*co-zen*) és Japánban (*sizen*) is ismert volt.

⁵¹ Ld. Alexis Sanderson: *The Śaiva Age. The Rise and Dominance of Śaivism during the Early Medieval Period*. In *Genesis and Development of Tantrism*. Szerk. Shingo Eino. Tokio, 2009, Institute of Oriental Culture, University of Tokyo /Institute of Oriental Culture Special Series 23/, 124–243. o.

⁵² Megemlíthetjük még Dnyánésvarát, Mírát, Kabírt és Guru Nánakot is.

„együtt születni”.⁵³ A mai szóhasználatot és nyelvi gyakorlatot figyelembe véve, legjobb fordítása talán a *veleszületett* volna (főnévi értelemben). Elfogadható a *nem-mesterkél*t és a *természetes* megoldás is, melyek nyilvánvalóvá teszik a tanulmányunk témájához való kapcsolódását.

A *szahadzsa* a következő legfőbb értelmekben vetődött fel e tradíciókkomplexumban: 1. természeti metaforák⁵⁴ korábbiaknál gyakoribb alkalmazását jelentette szellemi rendű tanításokban; 2. a szellemi út fő karakterét jelölte, amely a törekvő veleszületett képességeire épült (*2a*), és saját körülményeinek, természetesen kibomló sorsának megfelelő volt (*2b*); végül 3. egy egyszerre természeti és természetfeletti valóságot jelölt.

„Ahogy a tenger vizéből keletkezik a felhő,
és elnyelve az esőt, befogadja a föld,
úgy a tenger, az éghez hasonlóan,
nem csökken, és nem növekszik.

Így a *szahadzsa*ból, amely egyedülvaló,
és a Buddha tökéletességeivel teli,
születnek az érző lények, s benne múlnak el,
mely sem nem konkrét, sem nem absztrakt.”⁵⁵

Talán nem szorul bizonyításra, hogy amennyiben a hinduizmus és a buddhizmus természetellenes lett volna (vagy akárcsak nem tisztelte volna a természetet), semmilyen változatában nem adta volna a *veleszületett*, *nem-mesterkél*t (*szahadzsa*) nevet természetfeletti céljainak és módszereinek. Gondoljunk a természethez való viszony mibenlétére, amikor a következő idézeteket olvassuk:

„A hit abban, hogy az ember elkülönült sziget,
adja a különbözőség érzetét,
s e hasadékkal születik lappangó rettenet.”

„Minden jelenséget ítélet kísér, a káprázat vágatása,
ha a szellem természete beárnyékolgatott.
Ám midőn a valóság öntermészetemként feltárult,
semmit sem ítélve, ebben, a megtisztult jelenségekben állok.”

„A külső és belső jelenségeket megtapasztaltam mind,
mint magát a szellemet,
s a szellem öntermészete fényként felfogott.”

„Ne feledd, mindaz, amit szeretsz, legyen a módszered,
mert amit keresel: öntermészeted.

[...]
A madár éneke legyen az utad!

⁵³ Per Kværne: Tanulmány a tantrikus buddhizmus sahaja fogalmáról. *Tradíció évkönyv*, 2002, 83. o.

⁵⁴ A „metafora” nem kellően pontos. *Raszáról* (izről) és *dhvaniról* (hangzás) is szó volt. Az előbbinek, amely a költői kép szubtilis zamata, hangulata, Abhinavagupta tradicionális esztétikaelmélete szerint az volt a szellemi rendeltetése, hogy *transzcendens boldogságot, élvezetet* váltson ki; az utóbbinak, amely a metafora megfogalmazásbeli, hangzásbeli része, az, hogy *szuggesztíót* biztosítson: doktrinális és technikai megfontolásokat érvényesítsen. Mindkettő szellemi influenciák átadásának művészeti eszköze.

⁵⁵ Szaraha: *Királyi ének. Ének az emberi tettekről* 5–6. (In Mireisz László: *A semmi virágai. Válogatás a középkori indiai buddhizmus mágikus-misztikus tanításaiból*. H. é. n., A Tan Kapuja, 88–89. o. Mireisz László némileg módosított fordítása)

Dal és gondolat benned egygé legyen.
Veszítsd el önmagad a pompás trillában,
halld a *koil*-madár édes énekét.
Így tárul fel előtted minden hang azonossága,
s ekkor hangzás és hallgató megmutatkozik,
mint a mindent felölelő valóság szabadsága.”⁵⁶

Valaki ellene vethetné az eddigieknek, hogy a *szahadzsa* nem metafizikai eszme, mert ellentétben áll olyan radikálisan természetfeletti ideákkal, amilyen például Nágárdzsuna és Gaudapáda „nem-születettre” (*adzsáta*) vonatkozó tanítása. Kétségtelenül létezik ellentét, ez azonban nem végső és feloldhatatlan ellentmondás, hanem fogalmi és látszólagos. Beláthatjuk ez utóbbit, amennyiben jól megértjük, hogy a veleszületettség, a természetesség vagy mesterkéletlenség tapasztalatai nem egyszerűen spontán módon felbukkanó dolgok tapasztalatait jelentik, hanem csak olyanokét, amelyekkel *tudatosság* jár együtt, amelyek felismerten a *saját tudatban* születnek, vagyis amelyekkel *a tudat transzcendens tapasztalata és teljessége* az, ami „veleszületett”. E tudat másfelől nem-született és örök.

„Elértem a beteljesedettséget a mester áldásán át,
a veleszületett, önmaga által felkelő, tiszta tudatosságot.
Így lettem a tiszta öröm miniszterévé,
nem szolgálva többé az örvénylőn szenvedő világot.”⁵⁷

Hasonlóan kell értelmeznünk a „magukat megszabadító”, felbukkanásuk pillanatában azonnal felszabaduló jelenségek későbbi eszméjét is, amely a tibeti buddhizmusban és különösen a *dzogcsen*ben megjelent.⁵⁸ Azért szabadulnak meg, emelkednek metafizikai szintre, mert tiszta tudatosság kíséri őket. Ez születik meg bennük és velük együtt. Csak a tudatosság felemelkedése révén, amely üresség és fény természetű, válhatnak a külső-belső jelenségek a beteljesedés és a tökéletesség nagy pecsétjeivé (*mahámudrá*). Az öntermészet (*szvabháva*) igen sokszor nem a dolgok saját természetét jelenti, hanem a szemlélőjüket, amelynek tudatosságán kívül egyáltalán nem léteznének.

Ars naturæ vagy ars metaphysicæ?

Arisztotelészt követően⁵⁹ a természet utánzása (*imitatio*) kifejezés megjelent Senecánál, aki magát az értelmet definiálta vele:

„[...] értelem nélkül semmi nem jó, az értelem pedig követi a természetet. »Akkor hát mi az értelem?« A természet utánzása. »Mi az ember legfőbb java?« A természet akarata szerint viselkedni.”⁶⁰

Azonban Arisztotelész egy másik tudományról is beszélt, amely *nem* a természetnek, a mozgónak, hanem a mozdulatlanak a tudománya:

⁵⁶ Soós Sándor: *A nyolcvannégy mahásziddha legendája*. H. n., 2000, A Tan Kapuja Buddhista Egyház, 101, 168. és 154. o.

⁵⁷ Uo. 159. o.

⁵⁸ Ld. például Sabkar lama: *A Garuda röpte. Egy tibeti szöveg három fordítása*. H. n. 2003, A Tan Kapuja Buddhista Főiskola, 45. és 95. o.

⁵⁹ Arisztotelész: *A természet* 194a21.

⁶⁰ Seneca: *Erkölcsei levelek* LXVI. 39. (In I. m. 283. o. Bollók János és Takács László fordítása) Ld. még a 38. jegyzet forrását.

„[...] a bölcsesség bizonyos elvek és okok tudománya. Mivel ezt a tudományt keressük, meg kell vizsgálnunk, hogy milyen okok és milyen elvek azok, amelyek tudománya bölcsesség. [...] az érzékelés mindenkinek közös birtoka, ezért ez könnyű, és ezt semmiképpen sem illeti meg a bölcsesség. Továbbá minden tudományban az a bölcsőbb, aki pontosabb és inkább képes az okok tanítására. És a tudományok közül pedig inkább bölcsesség az, amelyik önmagáért kívánatos, illetve a tudás kedvéért, mint az, amelyik az eredményei végett. És az uralkodó tudomány inkább bölcsesség, mint a szolgáló tudomány [...]. A legpontosabb tudományok azok, amelyek kevesebb elvből indulnak ki [...]. Világos tehát, hogy nem valami más hasznért keressük ezt a tudományt, hanem ahogy azt az embert mondjuk szabadnak, aki saját maga végett van és nem valaki más végett, úgy ezt is, mint a tudományok közt egyedül szabad tudományt keressük, mert egyedül ez van saját maga végett.”

„A szemlélődő tudományok [...] kívánatosabbak, mint a többi tudomány, viszont ez a tudomány meg kívánatosabb, mint a többi szemlélődő tudomány. Felvethetné azonban valaki az apóriát, vajon az első filozófia egyetemes-e, vagy pedig bizonyos nemmel, vagyis egy bizonyos természettel foglalkozik-e? [...] Ha [...] nem létezne más lehetőség a természettől alkotottak mellett, akkor a természettan lenne az első tudomány. Ha azonban van egy mozgatatlan létezőség, akkor ennek a tudományának kell elsődlegesebbnek és első filozófiának lennie, és azon módon egyetemes, hogy az az első [...]”⁶¹

Amennyiben az Arisztotelész által tudománynak hívott első filozófiát is művészetnek (*ars*) tekintjük, felmerülhet a kérdés, hogy a szellemi embernek akkor most a természet művészetét vagy a metafizika művészetét kell-e követnie? Az eddigiekből kitűnik, hogy mivel a természet alatt gyakran természetfeletti valóságot értettek, a helyes kérdés nem valamelyiket kizáró értelemben vagylagos. Mind a természet (utánzásának) művészetére, mind a természetfeletti művészetére szükségünk van. A kérdés ezért úgy hangzik: melyik a szerencsésebb, a megfelelőbb elnevezés?

Úgy gondoljuk, hogy bár az *ars naturæ* ősbibb, az *ars metaphysicæ* helyesebb és megfelelőbb – amennyiben az eddig mondottaknak megfelel. Ezt azonban meg kell indokolnunk.

A természetidealizálás hiányosságai

Az *ars naturæ* kifejezés használata ellen szól, hogy természet alatt ma többnyire már csak a látható természetet értik. Nincsenek kellően tudatában a *többféle természet* tanításainak. Platón a filozófustermészet mellett például állati természetről is beszélt, a szelídebb, jobb lélekrész mellett vad természeti ösztönök meglétéről:

„[...] magában az emberben – a lelkében – van egy jobb és egy rosszabb rész; s mikor a természettől fogva jobb rész a rosszabbat megzabolázza, erre mondjuk – dicséretképpen –, hogy »erőt vesz magán«; ha pedig a rossz nevelés vagy társaság révén a rosszabbik rész, amely viszont a nagyobbik, legyőzi a jobbik, de kisebb részt, ezt – mint szégyenletes dolgot – megrójuk, és az ilyenről mondjuk, hogy »gyöngébb önmagánál«, és az ilyen jellemet hívjuk fegyelmezetlennek.”⁶²

⁶¹ Arisztotelész: *Metafizika* 982a–982b és 1026a. (Uő: *Metaphysica. Görögül és magyarul*. Budapest, 1992, Logos. Ferge Gábor fordítása)

⁶² Platón: *Az állam* 431a. (Uő: *Az állam*. Budapest, é. n., Gondolat /Politikai gondolkodók/, 157. o. Jánosy István fordítása) Ld. még uo. 591b.

Szerinte a természet műveinek mondottakat *isteni*, nem pedig természeti művészet alkotta meg.⁶³

Továbbá

„[...] ugyanezen meggondolás érvényes arra a természetre is, amely minden testet befogad. Őt mindig ugyanannak kell mondani, ugyanis egyáltalán nem lépi túl lényegét és hatásának körét: befogad mindent mindörökké, viszont ő maga soha semmilyen alakot, mely a belépők bármelyikéhez hasonló volna, sehol és semmiképpen nem ölt fel: természete szerint azért kerül el, hogy befogadja a lenyomatát mindennek; mozgásba jön és alakokra tagolódik a belé lépők folytán s őáltaluk mutatkozik egyszer ilyenek, másszor olyanok [...]”⁶⁴

Korábban minden nagy hagyomány és jeles személyiség tételezte a *láthatatlan* természetet. Így Hérakleitosz:

„A természet rejtekezni szeret.”⁶⁵

Vagy Szimplikiosz:

„Azok közül, akik [a dolgok alapelvét] egynek, mozgásban levőnek és végtelennek tekintették, a milétoszi Anaximandrosz, Praxiadész fia, Thalész utódja és tanítványa azt állította, hogy a létezők alapelve és őseleme a végtelen. Ő használta először a kezdet elnevezést. Szerinte *a végtelen nem víz, s nem valami egyéb az úgynevezett őselemek közül, hanem egy másféle végtelen természet; ebből keletkeznek az összes egek és a bennük található világok [...]* Nyilvánvaló, hogy Anaximandrosz, látva a négy elem egymással való átalakulását, közülük egyiket sem fogadta el szubsztrátumnak, hanem egy más, ezektől *eltérő* valamit tekintett ennek [...]”⁶⁶

Kétféle természetről beszélt Marcus Aurelius is.⁶⁷ Valamint Plutarkhosz:

„[...] a természet nem hoz létre semmi vegyítetlent, ezért semmit nem egyetlen gazda kever számunkra, korcsmárosként, két edényből osztogatva, hanem mind az élet, mind a világmindenség két ellentétes princípium, két szemben álló erő keveréke, amelyek közül az egyik jobbra és egyenesen vezet, a másik viszont megfordít és visszatérít; s ha ez az egész kozmosz nem is, de ez a földi és a Hold alatti része különemű, tarka és minden változásnak alá van vetve. Mivel semmi sem történhet ok nélkül, a jó viszont nem lehet a rossznak oka, ebből következik, hogy a természetnek magának kell tartalmaznia mind a jónak, mind a rossznak eredetét és princípiumát.”⁶⁸

Mármost mindezek a dolgok teljesen ismeretlenek a természetet túlidealizálók számára, akiknek az idealizmusa nem mellesleg sekélyes is. De a természet- és környezetfilozófiával

⁶³ Platón: *A szofista* 265e.

⁶⁴ Platón: *Timaios* 50bc (In *Platón összes művei*. 3. köt. Budapest, 1984, Európa /Bibliotheca classica/, 352. o. Kövendi Dénes fordítása)

⁶⁵ Hérakleitosz 127. tör. (Themisztiosz: *Orationes* 5. B123 [Diels–Kranz]. In *Görög gondolkodók. 1. köt. Thalésztól Anaxagoraszig.* H. n., 1992, Kossuth, 40. o. Kerényi Károly fordítása)

⁶⁶ Szimplikiosz In *Aristoteles Physica commentaria* 24. 13. (Anaximandrosz, A9 [Diels–Kranz]. In *Görög gondolkodók. 1. köt. Thalésztól Anaxagoraszig.* Id. kiad. 15. o. Bodor András és Szabó György fordítása. Kiemelések – H. R.)

⁶⁷ Marcus Aurelius: *Elmélkedések* IV. 3. és X. 2.

⁶⁸ Plutarkhosz: *Iszisz és Ozirisz* XLV. (I. m. 47–48. o. W. Salgó Ágnes fordítása)

foglalkozók által sem eléggé ismert és figyelembe vett: *I.* a természet eredeti, egyetemes és láthatatlan valósága;⁶⁹ *II.* a természet szintjei; *III.* a természetben rejlő korlátozás vagy rossz.

Platón arról is szólt, hogy a *környezet* – amellyel az ökológia foglalkozik – többnyire a filozófustermészet lerontója.⁷⁰ Ezzel Epiktétosz ugyancsak egyetértett:

„Tudd meg, hogy nehéz dolog egyszerre magatartásunkat is a természetnek megfelelő állapotban megőrizni és a külső dolgokra is tekintettel lenni. Ha az egyikre súlyt helyezünk, elkerülhetetlen, hogy a másikat el ne hanyagoljuk.”⁷¹

Ebből az idézetből is egyértelmű, hogy a természet nem a külső dolgokat jelenti.

E folyóirat korábbi számában S. H. Nasr felhívta a figyelmet arra, hogy a modern televíziós csatornák főként a természet negatív arculataira irányítják a figyelmet:⁷² vadállatok harcaira, zsákmányszerzésre, a túlélésért folytatott harc formáira – mintha a természetnek semmi köze nem lenne a beteljesültséghez, a harmóniához, a kiegyenlítődéshöz, az újjászületéshez és még sok más szép dologhoz. Kétségtelenül figyelemre érdemes és jogos kórkritikáról van szó, mindazonáltal a professzor úr nem tagadná, hogy mindezek a negatív sajátosságok hozzátartoznak a természethez.

A természeti létezés szorosan összefügg a kötöttségek, a törvényszerűségek, a meghatározottságok és bilincsek létével. Akkor is, ha ezek más szempontból nem olyan merevek, mint például a mesterséges mechanikai és társadalmi megkötöttségek. A születés és a létesülés (melyekkel a *natura* és a *phüszisz* etimológiailag összefügg) metafizikailag nem csupán negatívumok, mégis tény, hogy determináltsággal való kapcsolatuk döntő.

Még tovább kell mennünk: a természeti valóságra több olyasmi jellemző, amit *sötét misztériumnak* nevezhetünk. A teljesség spontán, nem felszabadító, véletlenszerű megnyílásait páni félelemnek hívjuk. Összefüggésben ezzel, a kövé válás egy meghatározott tárgy hatása alá kerülést jelent: kizárólagosuló partikularizálódást. Vagy emlékezzünk a kártevőkre, melyeknek kedvez a természet. Az értelmetlen burjánzásra. A szinte mechanisztikus romlásra. Talán az alsóbbrendű természet nehezen meghaladható sajátosságaira vonatkozik a horatiusi mondás is: „Úzd bár vasvillával a természetet, mégis visszatér.” Kitessekeled az ajtón és visszatér az ablakon.

Kapcsolódva az egyik korábbi témánkhoz, milyen fokig kell hát figyelmet fordítanunk a természet *egészével* való azonosulásra? A védikus tradíció pontos választ adott: a természeti világ egynegyed része az istenségnek.

„[...] Egynegyed része az összes teremtmény, háromnegyede pedig a mennybéli halhatatlan.

A háromnegyed rész az Embert [*purusa*] sebesen magasba emelte, egynegyede továbbra is itt marad.”⁷³

Úgy véljük, e negyedrészt (*páda*) szabatosan megjelöli, hogy egy szellemi törekvőnek mennyire kell tekintettel lennie a természet egészére. Mint már mondtuk, nincs szó arról, hogy a látható világ nem az istenség, az ember lényege, önmaga volna. Csupán arról, hogy

⁶⁹ A természet principiális és többszintű értelmével kapcsolatban ld. Knut A. Jacobsen: *Prakṛti in Sāṃkhya-Yoga. Material Principle, Religious Experience, Ethical Implications*. Delhi, 2002, Motilal Banarsidass.

⁷⁰ Platón: *Az állam* 491a–495b.

⁷¹ Epiktétosz: *Kézikönyvecske* XIII. (I. m. 42. o. Sárosi Gyula fordítása)

⁷² Seyyed Hossein Nasr: Vallás és a környezeti válság. A környezeti válság spirituális és vallási dimenziói. *Ars naturæ* (Szeged), 1–2. sz. (2010) 183–184. o.

⁷³ *Rig-véda* X. 90. 3–4. (*Rig-véda*. H. n., 2000, Farkas Lőrinc Imre, 21. o. Wendy Doniger O’Flaherty majd Pék Zoltán fordítása)

hozzállásunk számszerűsítve egynegyed részt irányul a természet egészére, háromnegyed részt viszont túlhatol azon. Képes minden dolgot önmagaként felismerni, de ezt háromszorosan meghaladja.

A Föld tényleg vérzik, megváltásért kiált a természet egésze, de nem tudjuk meggyógyítani, ha pusztán azon a síkon állunk, amin jobbítani szeretnénk.⁷⁴ El is kell tudnunk emelkedni a természet szintjeitől.

„[...] a teremtett világ sóvárogva várja az Isten fiainak megjelenését. Mert a teremtett világ hiábavalóság alá vettetett, nem önként, hanem azért, aki az alá vetette. Azzal a reménységgel, hogy maga a teremtett világ is megszabadul a rothadandóság rabságától az Isten fiai dicsőségének szabadságára. Mert tudjuk, hogy az egész teremtett világ egyetemben fohászkodik és nyög mind ideig. Nemcsak ez pedig, hanem maguk a Lélek zsengejének birtokosai, mi magunk is fohászkodunk magunkban, várván a fiúságot, a mi testünknek megváltását.”⁷⁵

Dualizmus mint módszer. Látszólagos dualizmusok

Volt néhány tradíció, még inkább megfogalmazás, ahol a metafizikai valóságot szembeállították a természettel. A naturalisták, a környezetvédők és a környezetfilozófusok egy része azonnal a természetellenesség és a dualizmus vádjával illeti ezeket. Gyakran így tekintenek például a buddhizmusra – a *szanszárával* (létörvény) szembehelyezett *nirvána* eszméje miatt –, a hindú tradíción belül pedig a *szánkhjára* – a *prakriti* (természet)⁷⁶ és a *purusa* (szellem) szétválasztása miatt. Olykor a *jóga* és a *védánta* hagyomány is ilyen megítélés alá esik, mert élesen megkülönböztette a természetet és a természetfelettit. Nézzünk meg néhány ilyen – témánk szempontjából könnyen rosszul értelmezhető – szöveghelyet.

A Sankarának tulajdonított *Drigdrisjavivékában* bírálóan ez áll:

„Az elfedőerő [*tamasz*] működése folytán belül nem észleljük az alany és a tárgy, kívül pedig a *Brahman* [az Istenség] és a jelenségvilág különbségét.”

„[...] az, hogy a *Brahman* a nevek és formák jelenségvilágaként fénylik, az elfedőerő hatása, amely elfedi a köztük levő különbséget.”⁷⁷

Ramana Maharsi az iménti mű fordítása elé írt Bevezetésben szintén bírálólag írta:

„Az elme elfedő aspektusa először elfedi az Önvaló igaz természetét, aztán megjeleníti a tárgyi világot.”⁷⁸

Értelmezhető-e ezek és a hasonló sorok természetellenességeként valamint (alany–tárgy, önvaló–világ, természetfeletti–természet) dualizmusként?

Eltekintve most attól, hogy könnyű lenne eltérő szöveghelyeket találni,⁷⁹ az ilyen megközelítésekből számunkra *nem* tűnik ki, hogy céljuk a természeti világ lekicsinylése és

⁷⁴ Horváth Róbert: Tradíció és ökológia. *Ars naturæ* (Szeged), 1–2. sz. (2010) 300–301. o.

⁷⁵ Szent Pál apostol: *Róm* 8,19–23. (Károli Gáspár fordítása)

⁷⁶ A *prakriti* jelentéseit illetően ld. Knut A. Jacobsen: I. m. Habár e könyv nem a modern nyugati értelemben vett természetről szól – vagyis nem a látható természetről –, hanem annak princípiumáról, kimeríthetetlen alapforrásul szolgálhat a természetfilozófiával foglalkozók számára.

⁷⁷ Sankarácsárja: *Drigdrisjavivéka* 15. és 18. (In *Srí Ramana Maharsi összes művei*. Budapest, 2006, Filosz /Arunácsala Könyvek/, 318. o. Ramana Maharsi majd Fajd Ernő fordítása)

⁷⁸ *Srí Ramana Maharsi összes művei*. Id. kiad. 316. o. (Fajd Ernő fordítása) Ld. még Patandzsalit in Horváth Róbert: I. m. 302. o.

⁷⁹ A *Drigdrisjavivéka* tekintetében ld. 21. és 27.

alábecslése volna, sokkal inkább az a maximális jóindulat, hogy a törekvőket túl vezessék a tárgyak és a jelenségek világán. A korai buddhizmus esetében nem ismert ugyan a nyugati természetnek és a hindú *prakriti*nek megfelelő fogalom – a Buddha az egész természeti világot a *szanszára* körébe sorolta, meghaladandónak tekintve –, mégis előírta a minden létezővel való együttérzést.⁸⁰ A létezés szenvedéstermészetét (*duhkha*) mindennek elfogadásával együtt kellett átélni, és a *mettá*-meditációk formájában a *théraváda* irányzattól sem állt távol a természeti létezők tisztelete. A későbbi *mahájána* buddhizmus Tibetben sámánisztikus természetszeretettel gazdagodott,⁸¹ Japán tekintetében pedig jól ismert a *zen* buddhizmus – *sintó*-gyökerű – kert- és virágművészete. Ahogyan Jacobsen professzor kutatásai feltárták, a *szánkhjában*, amelyre bizonyos mértékben a *jóga* és a *védánta* is épített, a természetprincípiumnak megfelelő *prakriti* sokáig célfogalom volt. Nemcsak magasztos jelentőséggel bírt, hanem szorosan összetartozott a tisztábban metafizikai *purusával*.⁸² Egy végső princípiumot jelentett,⁸³ amely rövid ideig talán helyettesítette is az utóbbit. A *purusát* valószínűleg onnantól fogva helyezték egyre élesebben szembe a *prakritivel*, amikor ezt már nem metafizikai módon fogták fel (hasonlóan az antik nyugati természetfogalom lecsökkenéséhez).

Véleményünk szerint teljes egyértelműséggel megállapítható, hogy mind a négy említett tradíció esetében *módszertani* jellegű volt a természet és a természetfeletti éles szétválasztása és a szembeállításukból következő dualizmus is. E módszer, technika és didaktika azt a célt szolgálta, hogy túlhatolhassunk a tárgyak, a jelenségek és végső soron *minden* kondíció körén. – Azt a célt, hogy elérjük a fentebb említett „egynegyeden” túli „háromnegyed részt” is.

Hogy az utóbbi szócska mennyire döntő, lássuk a következő idézetet:

„Most szóról szóra idézzük Sankarácsárjának a *Katha-upanisad* V. 2. verséhez fűzött kommentárját: »[...] az *átman*, az Én, nem csupán egy test székhelyét tölti ki. Hanem mit? Áthatja (az univerzum) összes formájának székhelyét. [...] vízben született (*ab-dzsá*): az összes vízi-lény formájában. [...] földön született (*gó-dzsá*): az összes ehető növény formájában. [...] Folyókként és patakokként a hegyekből született (*adri-dzsá*), mivel ő mindenképp 'Én'-je, vagy az 'Én', amely maga a minden. Természete az egyetemes igazság (*rita*). *Brihat*: hatalmas, mivel ő mindennek oka. Ő az univerzum mindent átható, egyetlen 'Én'-je és nem is létezik az 'én'-ek elkülönülése.« [...] Előzőleg csak a testtel azonosult valaki, később a lélegzettel, míg most a test és a lélek összedolgozó együttesének látja magát. Ezen a szinten az egyén ingadozik a fizikai és a spirituális lény között [noha a korábbi, durva testi önazonosítását már elhagyta].»⁸⁴

A természet és a természetfeletti gyakori szétválasztása, bizonyos mértékű szembeállítása az idézet fényében azért történt, hogy ne legyen „ingadozás” fizikai és szellemi természet között. Mivel módszertani volt, nem lehetett túlzott szembeállítás. Nem eredményezett valódi dualizmust, ami kiváló nyugati szerzők esetében is megvalósult. A hagyományok ismerték a *természetfeletti és a természet közötti átmenetet, sőt folytonosságot*. Dualizmusuk látszólagos. Felismerték, hogy a természet *egésze* maga is *természetfeletti*, noha lecsökkenve. Természet és természetfeletti között intenzitásbeli különbség van. Egyetlen princípium eltérő – és mégis

⁸⁰ A *prakriti* és páli megfelelője, a *pakati* buddhista előfordulásairól, értelmeiről ld. Knut A. Jacobsen: I. m. 123–149. o. Az etikai vonatkozásokról: 332–346. o.

⁸¹ Tenzin Wangyal Rinpoce: *Gyógyítás formával, energiával és fénnel. Az öt elem a tibeti sámánizmusban, tantrában és Dzongcsenben*. Budapest, 2007, Bioenergetic.

⁸² Knut A. Jacobsen: I. m. 196–200, 223–238, 273–277. és 280. o.

⁸³ Uo. 200. és 226–227. o. A Magyarországon is sok kérdést felvetett *prakritilajával* kapcsolatban ld. 274–308. o.

⁸⁴ Szvámí Veda Bháratí: *Mantra és meditáció*. Budapest, 2007, Filosz /Jóga vidjáj/, 106–107. o. (Papp József fordítása)

összetartozó – intenzitásai. A szellemi hagyományoknak a különbségekre is rá kellett mutatniuk.

Julius Evola a következőképpen tette meg az utóbbit:

„[...] amikor az abszolút idealizmus a természetről is azt állítja, hogy az Én »állította elő« (*gesetz*), akkor világos, hogy figyelmét nem az akaratra, hanem a spontaneitásra irányítja. [...] egy ilyen eljárás – ha *szükséges* feltétele is az összes valóságnak [...] – nem *elégéses* feltétel.”

„[...] az idealista annyiban mondhatja, hogy az Én »tette oda« (*porre*) a természetet, amennyiben az Ént a természetre redukálja, vagyis amennyiben arról az Énről, ami a [teljesebb] szabadság, nem tud semmit [...]”.⁸⁵

Annak a magatartásnak, hogy egyszerűen csak rámondjuk a dolgokra, hogy ez is én vagyok és az is én vagyok, nincs igazi érvénye. Átéltésre, ennek valódi és helyes megélésére van szükség (egyre kevésbé alkalmi módon). Hozzáegíthet ehhez annak belátása, hogy az Én valójában nemcsak előállítja, kihelyezi a természetet, hanem az belőle van. Minden dolog Énből és Énben áll (egy zsák cement éppúgy, mint egy tollpihe). Minden mintegy Énből van szöve. Hogyan lehetséges ez? Az azonosulás igazi tudatosítás által megy végbe. Annak megélése révén, hogy a saját tudatosságon kívül nincs semmi, és minden, ami van, abból és abban van. Ennek felismerése, majd pedig átélése azonban még mindig nem mondható elégésesnek. Ahogyan Evola is írta: szükséges, de nem elégéses. E megélés egy véletlenszerűségnek, egy negatív értelemben vett spontaneitásnak engedelmessé válik, annak, hogy az átélő elé éppen milyen létező kerül (konkrétan vagy gondolatban). Az Én nem korlátozódik ezekre. Összességüket tekintve sem. Az Én – vagyis isteni, valódi önmagunk – szabadabb annál, mint hogy mindig természetben gondolkodjon, éljen és létezzen. Nem is teszi ezt.

Szabadságának a természet számára is óriási jelentősége van. Nyugodtan mondhatjuk, hogy a természet ebben a szabadságban, e „háromnegyed rész” által váltatik meg. A lemondás, az aszkézis, a dolgok feltétlen vanságának megszüntetése átalakítja az észlelést, a világot, a kapcsolatokat, a vanságot is. Az érzékek megfékezése révén a természet a korábitól eltérő módon éled újjá. A tárgyak alakja reggeli napfényben tisztább. Egy süket fül újra szimfóniát hall. A természeti képződmények szilárdsága pedig – ekkor, és csakis ekkor – magán túlmutató üzenetet hordoz az ingatag és múló elme számára: a természetfeletti Én valóságának üzenetét.

KONKLÚZIÓ

Az a feltevés, hogy a metafizikai irányulás a természet kárára érvényesíti magát, hogy lebecsüli vagy akár csak alulértékeli a természeti létezők körét, és hogy a nagy szellemi tradíciók metafizikai orientációjuk következtében hozzájárultak napjaink természeti és ökológiai válságához, finoman szólva nem megalapozott. Nem állja meg a helyét, érvénytelen.

A hagyományok metafizikája nem egy diszciplína, nem egy elméleti témakör, nem egy írásbeli stílus, nem egy forma volt. A metafizika mindig magában foglalta a tényleges természetfeletti valóságot és egy irányulást felé. Ebben a kettős értelemben *természetfelettséget* jelentett (amelynek nem sok köze van ahhoz, amit angolul szupernaturálisnak neveznek). A természetfeletti mint valóság felölelte a természetet és

⁸⁵ Julius Evola: *Az individuum és a világ létesülése*. Debrecen, 2011, Kvintesszencia /Regulus Kollekción 6/, 70. és 27. o. (Domján László és Molnár András fordítása) Az intenzitásbeli különbségről ld. 75–77. és 40–42. o.

áthátotta azt. Az irányulás ezt követte. Olyannyira, hogy sokáig nem is beszéltek természetfelettségről, hanem az ember ősi, lényegi, végső vagy isteni *természetének* mondták.

Számos példát láttunk erre. Állításainkat elsősleges forrásokkal támasztottuk alá (noha magyar nyelvű fordításokat használtunk). A példákat az egyes tradíciók kiemelkedő képviselőitől vettük, nem a „közösségi vallás”, hanem – R. F. Gombrich kettősét alkalmazva – az „üdvtan” köréből. Különösen a régebbi idők tekintetében nem lehet azonban kizárni, hogy lényegük tágabb körben ismert és jellemző volt. Túl a megfogalmazáson, a népi vallásosság keretei között is találhatunk példákat a *spirituális monizmus* gyakorlására.

Ez a szemlélet a szellem mindent átható és felölelő egyedüli valóságát tételezi (gyakorlati módon). Nem szabad megfedkezünk viszont arról, hogy a materializmus is a monizmus egy formája – az anyagot tekinti egyedüli princípiumnak. Az alacsonyrendű monizmusokat elkerülendő, a tradíciók a valóság multikomplexitását és hierarchiáit tanították. Ennek a feladatnak és folyamatnak a részét képezte a természet és természetfeletti (valamint megfelelőik) szétválasztása. A megkülönböztetés további belső okairól az utolsó két részben szóltunk (olykor teisztikus, máskor nem-teisztikus megfogalmazást használva). A fő kontextus nem tette lehetővé, hogy a dualitások perspektíváit és okait teljesebben feltárjuk.

Mindaz, ami annak a misszióknak a részét képezte, hogy a monizmus primitív formáit elkerüljék, idővel – és a legtöbb helyen – a spirituális monizmus elfelejtéséhez és új kötelékek nem tudatos megteremtéséhez vezetett. Olyan kettőségek tételezéséhez, amelyeket ma már nagyon kevesen tudnak áthidalni. Ám az árnyalt fogalmi különbségek vagy a létezők bonyolult viszonylatai ellenére a valóság továbbra sem kettő. Az értelem és az egyetemes természet ma is egy, mert a helyes értelem a természet teljességét követi. Ugyanígy egy a természet és a természetfeletti (szellem) is, amennyiben a természet, megfelelő a természetfelettinél, egyaránt önazonos és önmeghaladó.