

THOMAS MERTON

A ZEN ÉS A FALÁNK MADARAK

(Esszék és párbeszéd D. T. Suzukival)

Erős László Antal fordítása

Terebess Kiadó, Budapest, 2000

TARTALOM

A szerző megjegyzése

Első rész

A zen tanulmányozása
Az új tudat
A zen keresztény szemmel
D. T. Suzuki: az ember és munkássága
Egy zen filozófus: Nisida
Transzcendens élmény
Nirvána
A zen a japán művészetben
Függelék. Élettagadó-e a buddhizmus?

Második rész

Bölcsesség az ürességben
Daisetz T. Suzuki és Thomas Merton párbeszéde

Utószó

Amiya Chakravartynak

„Ha madár sem énekel
A hegy még csöndesebb.”

ZEN MONDÁS

„Lovagolj végig a kard élén
Rejtőzz el a lángok közepére
A gyümölcsfa virágba borul majd a lángban
A nap felkel estelente.”

ZEN MONDÁS

A szerző megjegyzése

Ahol dög hever, húsevő madarak köröznek és szállnak le. Az élet és a halál két külön dolog. Az élők a maguk hasznát keresve rátámadnak a holtakra. A halottak ezzel semmit sem veszítenek. Nekik is nyereség, ha elfogyasztják őket. Vagy legalábbis úgy látszik, ha már a nyereség és a veszteség fogalmaiban kell gondolkodnunk. Azzal a szándékkal látsz neki, olvasó a zen tanulmányozásának, hogy nyerj általa valamit? Ezt a kérdést nem burkolt vádnak szánom. Mindazonáltal *igenis* komoly kérdés. Ha valahol sok a hűhó a „spiritualitás”, „megvilágosodás” vagy csak a „bekapcsolódás” körül, az gyakran azért van, mert keselyűk szálldosnak egy tetem körül. Ez a szálldosás, ez a körözés, ez a leszállás, ez a győzedelmi ünnep nem az, amivel a zen tanulmányozása kecsegtet - bár felettébb hasznos gyakorlatok lehetnek más összefüggésben. És jóllakatják a falánk madarakat.

A zen senkit nem lakat jól. Nincs holttest, amit meg lehetne találni. Madarak jöhetnek és körözhetnek egy ideig azon a helyen, ahol feltételezésük szerint lennie kellene. De hamarosan elmennek máshová. Miután távoztak, a „semmi”, a „nem létező test”, amely ott volt, hirtelen megjelenik. Ez a zen. Ott volt egész idő alatt, de a dögevők nem találták, mert nem nekik való prédá volt.

Első rész

A zen tanulmányozása

„Jobb az arcot látni, mint a nevet hallani.”

ZEN MONDÁS

„Semmi nem gondolható el vagy érthető meg - mondja Lévi-Strauss - strukturája alapvető követelményeinek ismerete nélkül”. A primitív rokonsági rendszerekről beszél, és az anyai nagybácsiknak ezekben játszott kulcsszerepéről. Be kell vallanom, hogy a nagybácsiknak valójában semmi közük a zenhez, és nincs is szándékomban azt bizonygatni, hogy van. A megállapítás azonban általános érvényű. „*Semmi* nem gondolható el vagy érthető meg strukturája alapvető követelményeinek ismerete nélkül.” Különös kérdést vet ez fel: nem tudom, hogy a zen beilleszthető-e valamiként a strukturalista antropológia fogalmi rendszerébe. És ha igen, „megérthető-e”? És egyszeriben úgy látszik, hogy a kérdésre valószínűleg igennel és nemmel is lehet felelni.

Amennyiben a zen egy társadalmi és vallási egység része vagy kapcsolódni látszik egy kulturális rendszer más elemeihez - a válasz: igen. Amennyiben a zent zen *buddhizmus*nak tekintjük - igen. De ebben az esetben inkább a *buddhizmus* illik bele a rendszerbe, mint a *zen*. Minél *buddhistább*nak fogadjuk el a zent, annál inkább úgy ragadható meg, mint az ember kulturális és vallási indítékának kifejeződése. Ha a zent olyan valaminek látjuk, aminek különleges strukturája van alapvető követelményekkel, és ezek *strukturális* követelmények, tehát hozzáférhetők a tudományos vizsgálódás számára - akkor úgy tűnik, határozott, megragadható és „megérthető” karaktere van.

Amennyiben a zent így tanulmányozzuk, akkor a kínai és a japán történelem kontextusába kell behelyeznünk. Az elmélkedő indiai buddhizmus és a gyakorlatias kínai taoizmus, sőt a konfucianizmus találkozása termékének kell látnunk.

A Tang-dinasztia kultúrájának és különböző „házak” tanításainak fényében áll előttünk. Kapcsolódik más kulturális mozgalmakhoz. Japánba való eljutásával és a japán civilizációba való integrálódásával összefüggésben kell tanulmányoznunk. És akkor a zennel kapcsolatos számos dolog fontosnak, sőt lényegbevágónak kezd látszani. A *zendó* vagy a meditációs csarnok. A *zazen* ülés. A *kóan* tanulmányozása. Az öltözék. A lótuszülés. Az íjászat. A *rósi* meglátogatása és a *rósi* módszere annak megállapítására, hogy valaki elérte-e a *kensót* vagy a *szatorit*, és annak elősegítése, hogy ezt megtehesse.

A zen, ha így nézzük, odailik más vallási strukturák - például a katolicizmus - mellé annak szentségeivel, liturgiájával, mentális imáival (amelyeket már nem sokan gyakorolnak), áhítatosságaival, törvényeivel, teológiájával, Bibliájával; katedrálisaival és kolostoraival; papságával és hierarchikus szervezetével; zsinataival és enciklikáival.

Ha mindkettőt megvizsgáljuk, arra a következtetésre juthatunk, hogy van bennük néhány közös vonás. Megegyeznek bizonyos kulturális és vallási jellemzők tekintetében. „Vallások”. Az egyik ázsiai, a másik nyugati, judeo-keresztény vallás. Az egyik metafizikai megvilágosodást kínál az ember számára, a másik teológiai megváltást. Mindkettőre tekinthetünk úgy, mint furcsaságra, a múlt vonzó továbbélésére, amely már nem létezik, de amit mindazonáltal nagyra becsülhetünk, mint ahogyan nagyra becsüljük a nő színházat, a chartres-i szobrokat vagy Monteverdi zenéjét. Tovább finomítva vizsgálódásunkat azt gondolhatjuk (teljesen tévesen), hogy mivel a zen puritán és visszafogott, sok minden közös benne a ciszterci szerzetesrenddel, amely szintén az - vagy az volt. Bizonyos érzék az egyszerűség iránt valóban sajátja mindkettőnek, és lehetséges, hogy a tizenkettedik században a burgundiai és provence-i templomok építőinek szeme előtt munkálkodásuk során egyfajta ösztönös zen vízió lebegett, ennek megvan az a megvilágosító ereje és magányossága, amelyet a zen *vabínak* nevez.

Mindazonáltal ha *struktúraként*, rendszerként és *vallásként* tanulmányozzuk, a zen és a katolicizmus semmivel sem keveredik össze jobban egymással, mint az olaj és a víz. Arra a következtetésre juthatnánk, hogy az egyik és a másik oldalról, a *zendó* vagy az egyetem, a kolostor vagy a pápai kúria felől indulva az emberek összegyűlhetnének egy udvarias és tájékozott vitára. De különbségeik érintetlenek maradnának. Visszatérnének a maguk struktúráihoz, és visszaágyazódnának saját rendszereikbe, mindössze annyit gyarapodván a megértés területén, hogy felismernék önmaguk legteljesebb idegenségét a másikhoz képest. Mindez mindaddig igaz, amíg a zent speciálisan *zen buddhizmusnak* tekintjük, a buddhizmus egyik iskolájának vagy szektájának, ama vallási rendszer alkotóelemének, amelyet „buddhista vallásnak” nevezünk.

Kissé közelebbi vizsgálódás nyomán azonban a zen nagyon komoly és felelős gyakorlóival találkozunk, akik először is tagadják, hogy a zen „vallás” volna, aztán tagadják, hogy szekta vagy iskola lenne, végül pedig tagadják azt is, hogy be volna szorítható a buddhizmusba és annak „struktúrájába”. Például az egyik nagy japán zen mester, Dógen, a szótó zen megalapítója kategorikusan kijelentette: „Aki a zent a buddhizmus iskolájának vagy szektájának tekinti, és *zen-sú*-nak, zen iskolának nevezi, az maga a sátán”.

A zent valamely vallási rendszer vagy struktúra fogalmaival meghatározni annyi, mint szétrombolni - vagy még inkább mint tökéletesen hibásan értelmezni, hiszen amit nem lehet „felépíteni”, azt lerombolni sem lehet. A zen nem ragadható meg, világos határok között elhelyezkedő, határozott körvonalú, vagy könnyen felismerhető jellegzetességeikkel bíró eszmerendszerként, hogy tehát amikor megpillantjuk ezeket a határozott és különleges formákat, azt mondhatjuk: Íme, itt van! A zen nem érthető meg mint saját kategóriájának elkülönült része, mint minden mástól különvált valami: *Ez* és nem *az*. Ellenkezőleg, D. T. Suzuki szavaival szólva, a zen „fölötte áll az ellentétek világának, az intellektuális különbségtétel által létrehozott világnak... olyan különbségtétel nélküli szellemi világ, amelyhez hozzátartozik egy abszolút nézőpont elérése is”. De ez is könnyen csapdává válhat, ha az abszolút a nem abszolúttól nyugati, plátóni módon „különböztetjük meg”. Suzuki ezért rögtön hozzáteszi: „Az abszolút semmiképpen nem válik el a különbségek világától. ...Az abszolút benne van az ellentétek világában, és nem különül el tőle”. (D. T. Suzuki: *The Essence of Buddhism*, London, 1946, p. 9) Látható ebből, hogy a zen kívül áll minden különleges struktúrán és határozott alakzaton, és sem az nem mondható, hogy ellentétes velük, sem az, hogy nem ellentétes. Sem nem tagadja, sem meg nem erősíti, sem nem szereti, sem nem gyűlöli, sem nem utasítja vissza, sem nem kívánja ezeket. A zen egy különleges forma vagy rendszer által strukturálatlanná tett tudat, transz-kulturális, transz-vallási, transz-formált tudat. Bizonyos értelemben tehát „kitöltetlen”. De képes átvilágítani egyik vagy másik, vallási vagy

nem vallási rendszeren, mint ahogyan a fény is átvilágít az üvegen, amely kék vagy zöld, piros vagy sárga. Ha a zen kedvel valamit, akkor az az üveg, amely sima, színtelen és „csak üveg”.

Másképpen fogalmazva, aki a zent *csupán* és *kizárólag* zen buddhizmusnak tekinti, az meghamisítja és egyértelműen elárulja, hogy mit sem ért belőle. Ez persze nem jelenti azt, hogy nincsenek „zen buddhisták”, de ők (éppen mivel zen beavatottak) bizonyára pontosan tudják, mi a különbség buddhista és zen lényük között - mégha úgy látják is, hogy számukra a zen valójában a buddhizmus legtisztább kifejeződése. Ám ennek természetesen az az oka, hogy maga a buddhizmus (minden „vallási rendszernél” inkább) túlmutat bármely teológiai vagy filozófiai „izmuson”. *Nem kíván rendszer lenni* (ugyanakkor más vallásokhoz hasonlóan különös kísértést jelent a rendszerező kedvűek számára). A buddhizmus valódi mozgatóereje a törekvés a megvilágosodásra, amely egészen pontosan áttörést jelent abba, ami túl van rendszeren, túl kulturális és társadalmi struktúrákon és túl a vallásos rítuson és hiten (még ott is, ahol sokfajta rendszerszerű vallási és kulturális szuperstruktúrát hajlandó elfogadni - pl. a tibeti, burmai, japán stb. buddhizmusban).

Ha most egy pillanatra visszatekintünk a múltba, eszünkbe fog jutni, hogy a kereszténységnek és az iszlámnak is vannak bevallottan szokatlan alakjai, akik túlnéznek hitük „vallásos” aspektusán. A protestantizmus tiszta hagyományait követő Karl Barth például tiltakozott az ellen, hogy a kereszténységet „vallásnak” nevezzék, és szenvedélyesen tagadta, hogy a keresztény hit megérthető mindaddig, amíg társadalmi és kulturális struktúrákba beágyazottan vizsgálják. Ezek a struktúrák, vélte, teljességgel idegenek tőle és elferdítik. Az iszlám hitű szúfik is a *fanára* törekedtek, annak a társadalmi és kulturális énnel a kioltására, amelyet a vallásos szokások strukturális formái határoznak meg. Ez a kioltás áttörés a misztikus szabadság birodalmába, amelyben az „én” elvész, majd a *baqában* jön újra létre - olyasmi ez, mint az „új ember” a kereszténységben, ahogyan azt a keresztény misztikusok (az apostolokat is ideszámítva) értelmezik. „Élek, pedig többé nem én - mondta Pál -, hanem él bennem a Krisztus”.

A zen megvilágosodásban „a születés előtti eredeti arc” felfedezése nem azt jelenti, hogy valaki *látja* Buddhát, hanem hogy ő *maga* Buddha, és ez a Buddha nem azonos azzal, akit a templomokban lévő szobrok nyomán az illető elképzelt: mert nincs immár semmiféle szobor, következésképp nincs mit látni, nincs, aki lásson, kitöltetlenség van, amelyben el sem képzelhető semmilyen szobor. „Az igazi látás - mondta Sen-huj - a nemlátás.”

Ez pedig azt jelenti, hogy a zen minden struktúrán és formán kívül áll. A zen buddhista szerzetesi élet bizonyos külsőségei - a zen művészek festményeivel, költeményeivel, rövid életteli mondásaival - segítségünkre lehetnek abban, hogy közelebb kerüljünk a zenhez. A zen befolyása alatt álló kínai és japán művészet sajátossága abban rejlik, hogy képes olyasmit sugallni, ami elmondhatatlan, és a minimumra csupaszított forma használatával rá tud ébreszteni a formátlanra. Amit a zen festészet elmond, épp csak annyi, amennyivel rádöbenthet arra, ami *nincs*, és mindazonáltal „éppen ott” van. A zen kalligráfia a maga különös hajlékonyságával, dinamizmusával, szabadosságával, a „tetszetősség” és a „stílus” semmibevételével feltár számunkra valamit abból a szabadságból, amely nem számít transzcendensnek elvont, intellektuális értelemben, ám amely anélkül használja a forma minimumát, hogy tapadna hozzá, következésképp független tőle. A zen tudatot tükörhöz szokás hasonlítani. Egy modern zen szerző írja:

„A tükör teljességgel ego és értelem nélküli. Ha virág van előtte, virágot tükröz vissza, ha madár jön, madarat. A szép tárgyat szépnek, a csúnyát csúnyának mutatja. Mindent olyannak láttat, amilyen. A tükör részéről nem nyilvánul meg semmilyen különbségtevő értelem vagy öntudat. Ha valami jön, a tükör visszatükrözi; ha eltűnik, a tükör hagyja eltűnni... semminek

nem marad nyoma. Az ilyenfajta nem-tapadás, nem-értelem állapot vagy a tükör valóban szabad működés módja az, ami Buddha tiszta és világos bölcsességéhez hasonlítható.” (Zenkei Shibayama: *On Zazen Wasan*, Kyoto, 1967., p. 28.)

Ez nem jelent mást, mint hogy a zen tudat nem különbözteti meg vagy nem kategorizálja azt, amit lát társadalmi és kulturális normák szerint. Nem próbál meg dolgokat beilleszteni mesterséges, előre megalkotott struktúrákba. Nem a kanonizált ízlésszabályok szerint ítél valamit szépségnek vagy csúnyának - jóllehet nagyon is lehet saját ízlése. Ha úgy tűnik, ítélkezik és különbséget tesz, ezt csak annyiban cselekszi, amennyiben túlmutat az ítéleten a tiszta üresség felé. Ítéleténél mint véglegesnél nem horgonyoz le. Ítéletét nem emeli be valamilyen struktúrába, hogy megvédje minden újabbal szemben.

Ezen a ponton gyümölcsözőnek ígérkezik felidézni Jézus mély értelmű mondását: „Ne ítéljetelek, hogy ne ítéltessetek”. A mindenki számára jól ismert erkölcsi vonatkozásokon túl az evangélium eme igéjének van egy zen dimenziója is. Csak ha ezt a zen dimenziót megértjük, válik teljesen világossá az ige morális jelentősége!

Ami a „Buddha-értelmet” illeti - nem ezoterikus valamiről van szó, amit fáradtságos munkával lehet megszerezni, olyasmiről, ami „nincs itt”, és amit ide kell hozni (hová?) a *rósi*k, *kóan*ok meg a többiek kitarató szellemi és fizikai sulykolásával. „Buddha a mi mindennapi értelmünk.”

A probléma az, hogy mindaddig, amíg hajlamosak vagyunk a megkülönböztetésre, ítélkezésre, kategorizálásra és osztályozásra - vagy akár az elmélkedésre -, ráerőszakolunk valamit a tiszta tükörré. Rendszeren keresztül szűrjük meg a fényt, mintha meg lennénk győződve róla, hogy ettől jobb lesz.

Kulturális struktúrák és formák léteznek, semmi kétség. Képtelenség létezni nélkülük, vagy úgy kezelni őket, mintha nem lennének. De végül elérkezik az a pillanat, amikor Mózeshez hasonlóan hirtelen azt látjuk, a kulturális és vallási formák csipkebokra ég, és felszólítatunk, hogy közelítsük meg cipő nélkül - sőt esetleg láb nélkül. Más a tűz, mint a Bokor? Több, mint a Bokor? Vagy inkább a Bokor, mint a Bokor maga? Mózes második könyvének égő csipkebokra különös módon a *Pradnyápáramitá-szútrát* juttatja eszünkbe: „A forma üresség, az üresség maga forma; a forma nem különbözik az ürességtől (a kitöltetlenségtől), az üresség nem különbözik a formától; bármi is a forma, az az üresség, bármi is az üresség, az a forma...” És így hangzanak Mózes második könyvében is a lángról és bokorról szóló igék: „Vagyok, aki vagyok”. Ezek a szavak túlmennek az állításon és a tagadáson, valójában senki nem tudja igazán, hogyan értendő a héber szöveg. A tudósok az idők szavának megfelelően más-másféleképpen vélekednek: hol esszencialisták („Tiszta-önmagában létező-cselekvő”), hol egzisztencialisták („Nem szándékozom megmondani - ezért foglalkozz a magad dolgával - amit nem tudni, hanem csinálni kell - amit legközelebb teszel, annál én is ott leszek”).

Másképpen fogalmazva, kezdjük sejteni, hogy a zen nemcsak a buddhizmus formuláin van túl, de valami módon a kereszténység kinyilatkoztatott üzenete „fölött” is áll (sőt éppen általa válik nyilvánvalóvá). Úgy is mondhatnánk, hogy amikor valaki áttöri a kulturális és strukturális vallás - vagy vallástalanság - korlátait, alkalmassá válik arra, hogy „a szellemben való születés” által vagy egyszerűen csak intellektuális ráébredéssel megérkezzen abba az egyszerű ürességbe, ahol minden szabadság, mert minden cselekedet nélküli cselekvés, amelyet a kínaiak *vu-vej*nek hívnak, az Újszövetség pedig „Isten fiainak szabadságaként” említ. Nem arról van szó, hogy teológiai értelemben ezek azonosak volnának, de mindenesetre megvan bennük ugyanaz a korlátalanság, a tilalmaknak ugyanaz a hiánya, a kreativitásnak ugyanaz a pszichikai teljessége, amely a „megvilágosodott én” teljes, integrált érettségét jellemzi. „Krisztus elméjét”, ahogyan Szent Pál a filippibeliekhez írott második levelében

leírja, lehet, hogy teológiailag egy világ választja el „Buddha elméjétől” - ebbe nem kívánok belemenni. De Krisztus tökéletes „önkiürítése” - és az az önkiürítés, amely a tanítványt eggyé teszi Krisztussal az ő kenosisában - ami a dolog pszichológiáját és a gyakorlatát illeti, a zenhez nagyon hasonló módon érthető meg és vált is érthetővé.

Ily módon a buddhizmus és a kereszténység közötti hatalmas hitelvi különbségek előtt illendően fejet hajtva és a különböző vallások igényei iránti tiszteletet csorbítatlanul megadva: semmiképpen sem keverve össze egymással a keresztény „Isten-látomást” a buddhista „megvilágosodással”, azt mindenképpen elmondhatjuk, hogy mindkettőben közös a pszichikai „korlátalanság”, és hajlanak arra, hogy mindinkább nagyon hasonló nyelven írják le. Amit mondanak, az hol „üresség”, hol „sötét éjszaka”, hol „tökéletes szabadság”, hol „értelem nélkülség”, hol „szegénység” abban az értelemben, ahogyan Eckhart és e könyvben más helyütt D. T. Suzuki (l. 96. old.) használja.

Itt ragadom meg az alkalmat, hogy világosan megmondjam, a Dr. Suzukival való párbeszédemben az, hogy Kasszián kifejezését, a „szív tisztaságát” mint a zen tudat keresztény megfogalmazását használtam, szerencsétlen példa volt. Semmi kétség, találunk Evagrius Ponticusnál meg az egyiptomi sivatag más elmélkedőinél olyan részeket, amelyek a zen „üressége” irányába mutató tendenciát sugallnak. De Kasszián fogalma, a „szív tisztasága” a maga platonikus vonatkozásaival, akár misztikus, akár nem, mégsem a zen, mert továbbra is fenntartja, hogy a legfelsőbbrendű tudat egy külön szívben lakozik, amely tiszta, és amely ennek következtében készen áll, sőt méltó az istenképzet befogadására. Ez a fogalom továbbra is „tisztá”, külön és elváló öntudatról tud. A zennek a keresztényi élményben való teljesebb és igazabb kifejeződése Eckhart mesternél található. Elismeri: „az embernek szabadnak kell lennie minden dologtól és cselekedettől is mind belsőleg, mind külsőleg, hogy Isten számára megfelelő lakóhelyé váljék, alkalmassá arra, hogy Isten munkálkodhassék benne”. Ez Kasszián szerint „a szív tisztasága”, és megfelel a némely keresztény misztikusnál fellelhető „szellemi szüzesség” eszméjének is. De Eckhart tovább megy, és azt mondja, hogy ennél sokkal többről van szó: „Az embernek olyan szegénynek kell lennie, hogy maga ne lehessen hely és ne rendelkezessen hellyel Isten számára, hogy az ott munkálkodjék. Helyet fenntartani annyi lenne, mint kitartani a különbségtétel mellett.” „Az embernek olyannyira érdek-telennek és korlátoktól mentesnek kell lennie, hogy ne is tudja, mit tesz benne Isten.” Mert, folytatja:

„Ha az a helyzet áll elő, hogy ez az ember kiürítette magából az összes dolgot, teremtményt, önmagát és istent, és *ha isten még mindig talál benne helyet, ahol munkálkodhatik...* akkor ez az ember nem szegény a legbensőségesebb nincstelenség értelmében. Mert Isten nem azt kívánja, hogy az ember tartson fenn számára egy helyet, ahol munkálkodhatik, mert a szellem igazi szegénysége azt követeli meg, hogy az ember kiürítse magából istent és minden alkotását, úgyhogy ha Isten munkálkodni akar a lélekben, *neki magának kell lennie annak a helynek, ahol munkálkodik...* (Isten aztán) magára vállalja a felelősséget saját munkálkodásáért, és ő maga a munkálkodás színtere, mert Isten olyan, hogy önmagán belül munkálkodik.” (R.B. Blakney, *Meister Eckhart, a Modern Translation*, Sermon „Blessed are the Poor,” NY., 1941, p. 231.)

A sajátos problémák következtében, amelyeket ez a nehéz szöveg vet fel a keresztény ortodoxia szempontjából, az angol változat kiadója (Blakney) Isten nevét hol kis, hol nagy kezdőbetűvel írta. Ez talán szükségtelen aggályoskodás. Mindenesetre ebben a passzusban jól tükröződik Eckhartnak az a zenhez hasonló felfogása, hogy Istent mint végtelen mélységet és alapot (v.ö. *súnjátá*) az én Istenben megalapozott valódi létezésével azonosítja; innen van az, hogy Eckhart úgy véli: csak ha semmi nem marad az énből Isten munkálkodására alkalmas

helyként, csak ha Isten tisztán önmagában munkálkodik, fedezzük fel végre „valódi énünket” (ami a zen szóhasználatában az „én nemléte”). „Itt, ebben a szegénységben történik meg az, hogy az ember visszanyeri halhatatlan lényét, ami valamikor volt, ami most is, és lesz mindörökké.” Könnyű belátni, hogy azok, akik ezt tisztán a kor *teológiai rendszerének* fogalmai szerint (és nem a zenhez hasonló élmény értelmében, amelynek kifejezésére szolgál) interpretálták, miért találták elfogadhatatlannak.

Ám Eckhartnak ugyanez az elképzelése, némiképp más megfogalmazásban alkalmas a tökéletesen ortodox interpretációra: Eckhart „tökéletes szegénységről” beszél, amelyben az ember már „Isten nélküli”, és „nincs benne hely Isten számára, ahol ő munkálkodhatna” (azaz túl van a szív tisztaságán).

„Az ember utolsó és legfőbb elválása akkor következik be, amikor Isten kedvéért eltávozik istentől. Szent Pál eltávozott istentől Isten kedvéért, és mindenről lemondott, amit kaphatott istentől, miként mindarról is, amit adhatott - minden istenképpzettel egyetemben. Mindezekről való elválásában istentől vált el Isten kedvéért, és Isten a saját természete szerinti Istenként maradt meg benne - nem olyanként, amilyennek őt bárki képzei, még csak nem is olyan valamiként, amit el kell érni, hanem inkább létezőként, hiszen Isten valójában ilyen. Ő és Isten egyezésben volt, tiszta egységet képezett. Ily módon válhat valaki azzá az igazi személyiséggé, akinek a számára nem létezhet szenvedés azon túl, ami az isteni lényeg szenvedése.” (Blakney, *Meister Eckhart*, p. 204-5.)

Ebben a tökéletes szegénységben, mondja Eckhart, még mindig lehetnek gondolataink és tapasztalataink, de szabadok vagyunk tőlük:

„Nem úgy tekintek rájuk mint akár a múltban, akár a jövőben magammal vihető vagy elhagyható sajátjaimra... Független vagyok tőlük és kiürült ebben a mostani pillanatban, a jelenben...” (Blakney, *Meister Eckhart*, p. 207.)

A gondolkodó, reflektáló, akarattal bíró és szerető énen túl, sőt túl a misztikus „szikrán”, a lélek legmélyebb alapjában a legfőbb hajtóerő „egyszeriben olyan tiszta és szabad, mint Isten, és hozzá hasonlóan tökéletes egyezés”. Mert „valami a lélekben oly szoros rokonságban van Istennel, hogy máris egyek, és nem szükséges hogy valaha is egyesüljenek”. Eckhart tovább megy, és a dinamikus egységnek ezt a gondolatát egy csodálatos képben teljesíti ki, amely egyértelműen nyugati, és mégis van benne valami mélységesen zenszerű. Ez a bennünk lévő isteni hasonlatosság, amely lényünk magva, és amely „Istenben inkább van meg, mint mibennünk”, a fókusza Isten kifogyhatatlan teremtő örömeinek.

„Ebben a hasonlóságban vagy azonosságban Isten annyira kedvét leli, hogy belétölti teljes természetét és lényét. Öröme - hogy hasonlattal éljek - oly nagy, mint azé a lóé, amelyet szabadon engednek a zöld mezőn, ahol a talaj egyenes és síma, hogy kedvére vágtazzon, amilyen gyorsan csak tud a zöld réten - mert ez a ló kedve és természete szerint való dolog. Így van ez Istennel is. Öröme és gyönyörűségére szolgál az azonosság felfedezése, mert mindig beleadhatja teljes természetét - mert ő maga ez az azonosság.” (Blakney, *Meister Eckhart*, p. 205.)

Logikai szempontból a dolog eme költői kifejtésének nincs sok hozadéka, ám ha a kimondhatatlan szavakba öntésének, az élet legbenső magvába való bepillantás megnyilvánulásának tekintjük, párját ritkítja. Mellesleg rávilágít arra, hogyan értette Eckhart a teremtés keresztény hitelvét. Elfogadja, hogy különbözik egymástól a teremtmény és a Teremtő, mert ez a „Valami elkülönül és idegen minden teremtetten lénytől”. Ám a Teremtő és a teremtmények közötti különbségtétel mit sem változtat azon a tényen, hogy létezik egy alapvető egyezés *magunkon belül*, létezésünk tetőpontján, ahol „egyek vagyunk Istennel”.

Ha képesek volnánk pusztán ezzel a tetőponttal azonossá válni, mások lennénk, mint amilyenek önmagunkat megéljük, viszont sokkal inkább önmagunk lennénk, mint amennyire valóságosan vagyunk. Ezért Eckhart azt mondja: „Ha valaki teljesen ez lenne (vagyis ez a ‘Valami’ vagy ‘egyezés’), akkor egyrészt megteremtetlen, másrészt az összes teremtménytől különböző lenne... Ha én magam, akár csak egy pillanatra is, ebben a lényegi állapotban leledzenék, földi személyiségemnek nem tulajdonítanék nagyobb fontosságot, mint egy ganajtúró kukacénak.” (Blakney, *Meister Eckhart*, p. 205.) Ám rögtön hozzá kell tennünk, hogy csupán ez a legmagasabb egyezés az, amelyben végül felfedezzük a méltóságát és fontosságát még „földi énünknek is”, amely nem attól elválasztva, hanem benne és általa létezik. A tragédia az, hogy tudatunk teljesen elidegenedett önazonosságunk eme legbelső alapjától. És a keresztény misztikus tradícióban ez a belső kettéhasadás és elidegenedés az „eredendő bűn” valódi értelme.

Mindez nagyon közel áll azokhoz a megfogalmazásokhoz, amelyek mindenhol megtalálhatók a zen mestereknél. De szándéka szerint tisztán keresztényi is, mert ahogyan Eckhart mondja, pontosan ez a tiszta szegénység, amikor valakinek nincs többé „énje”, ez az, amelyben az illető megleli valódi önazonosságát Istenben. Ez „Krisztus megszületése bennünk”. Különös dolog, hogy Eckhart szerint amikor elveszítjük speciális, saját kulturális és vallási azonosságunkat - az „ént” vagy „személyiségünket”, amely mind erényeinknek, mind látomásainknak az alanya, amely szorgos munkával tökéletesíti magát, amely előre halad az áhítatosság gyakorlásában -, akkor születik meg végül Krisztus bennünk a legmagasabb értelemben. (Eckhart nem tagadja az arról szóló szent tanítást, hogy Krisztus a keresztség által születik meg bennünk, de ami őt érdekli, az ennél teljesebb, fejlettebb állapot.)

Eckhartnak ezek a tanai persze igen zavaróan hatottak. A konvencionális vallási érzékenységet sértő kifejezések szándékos használata, hogy hallgatóit a tapasztalás új dimenzióira ébressze rá, vonzódása a paradoxonhoz kitette őt ellenségei támadásainak. Tanításainak némelyikét az egyház hivatalosan elítélte - és ezek közül sokat manapság a tudósok teljesen ortodox szellemben értelmeznek újra. De minket ehelyütt nem ez foglalkoztat. Eckhartot a leginkább azért lehet becsülni, ami benne valóban a legjobb: és ez nem olyasmi, ami valamely teológiai rendszer keretein belül, hanem azon *kívül* található. Mindazzal, amit megpróbált mondani, közkeletű vagy meghökkenítő kifejezésekkel, olyasmire igyekezett rámutatni, amit nem lehet struktúrába rendezni, és ami nem helyezhető el semmilyen rendszer határain belül. Nem új dogmatikus hittudományt próbált létrehozni, hanem hangot igyekezett adni a misztikus tudat nagy, teremtő megújulásának, amely korábban végigsöpört a Rajna-vidéken és Németalföldön. Ha Eckhartot egyetlen vallási és kulturális struktúra keretében tanulmányozzuk, akkor kétségkívül intrikus személyiségnek fogjuk találni; de esetleg teljességgel elkerüli a figyelmünket a lényege annak, amit mondott, és mellékes kérdésekbe fogunk beleveszni. Ha viszont a földgolyó másik felén élt zen mesterekkel összevetve tekintünk rá, akik szándékosan használtak szélsőségesen paradox jellegű kifejezéseket, akkor ugyanazt a tudattípust ismerhetjük fel nála, ami az ő sajátjuk. Akármi is a zen, akárhogy definiáljuk is, valamiként felismerhető Eckhartban. De ezt nem lehet úgy belátni, hogy először definiáljuk a zent, majd a definíciót alkalmazzuk mind rá, mind pedig a japán zen mesterekre. A zen tanulmányozásának helyes módja az, ha áthatolunk a külső kagylóhéjon, és megízleljük a belsejét, amelyet nem lehet definiálni. Ekkor ismerjük fel önmagunkban annak valóságát, amiről szó van.

Ahogyan Eckhart mondja:

„A kagylóhéjat szét kell pattintani, ha azt akarjuk, hogy ami benne van, napvilágra kerüljön, mert ha a belsejét akarjuk, szét kell törni a kagylót. És ennek következtében, ha fel akarjuk

fedezni a természet meztelenségét, le kell rombolnunk szimbólumait, és minél messzebbre jutunk ebben, annál közelebb kerülünk a lényegéhez. Amikor elérkezünk ahhoz az Egyhez, amely minden dolgot önmagába gyűjt be, meg kell állnunk.” (Blakney, *Meister Eckhart*, p. 148.)

Egy zen *mondó* tökéletesen összegzi mindezt:

A zen mester így szólt a tanítványához: - Menj és hozd ide a rinocéroszarvból készült legyezőmet.

Tanítvány: - Sajnálom, mester, eltörött.

Mester: - Rendben van, akkor hozd ide nekem a rinocéroszt.

Az új tudat

Szívesen kezdeném ezt a vitát egy megnyugtató és egyszerű - hogy azt ne mondjam, kétértelműség és habozás nélküli - kijelentéssel: a keresztény megújulás azzal járt, hogy a keresztények immár teljesen nyitottak az ázsiai vallások iránt, és készek arra, a II. vatikáni zsinat szavai szerint, hogy „elismerjék, óvják és támogassák azokat a szellemi és erkölcsi javakat”, amelyek azokban találhatóak. A dolog nem ilyen egyszerű.

Bizonyos értelemben a progresszív keresztények soha nem voltak *kevésbé* hajlamosak az ilyen fajta nyitottságra. Igaz, elvileg helyeslik a kommunikáció és a vallások közötti párbeszéd minden formáját. De az új, szekularizált, „posztkeresztény” kereszténység, amely aktivista, antimisztikus, szociális és forradalmi beállítottságú, hajlamos sok mindent készpénznek venni a marxizmus azon feltételezéséből, miszerint a vallás a népek ópiuma. Valójában ezek a mozgalmak egyfajta keresztény bűnbánatra törekcsenek e tekintetben, és a legnagyobb buzgalommal azt kívánják bebizonyítani, hogy semmiféle ópiumról nincs szó a *házuk táján!* De minthogy keveset vagy semmit sem tudnak az ázsiai vallásokról, és Ázsiához amúgy is az ópium társul tudatukban (könnyedén megfeleledkezve arról, hogy a nyugat volt az, amely az ópiumot háborúval kényszerítette rá Kínára!), még mindig beérik az „élettagadó buddhizmusról”, az „önző köldöknézésről” és a *nirvánáról* mint egyfajta drog által keltett transzról szóló régi közhelyekkel.

E könyv szándéka szerint nem apologetikus; de ha az volna, úgy érezném, kötelességem kiállni a buddhizmus mellett ezekkel az abszurd és ellenőrizetlen előítéletekkel szemben. Kedvem támadna például felhívni a figyelmet arra, hogy az a vallás, amely tiltja *bármiféle* életkioltását, hacsak nem feltétlenül szükséges, aligha „élettagadó” (l. Függelék, 84. o.), és hozzátenni, hogy enyhén szólva furcsa, ha ez a vád azoknak a szájából hangzik el, akik - néhányan Krisztus segítségét kérve - napalmmal és dinamittal dúlnak fel egy kis ázsiai országot, és minden igyekezetükkel azon vannak, hogy az ország számos vidékét élettelen pusztasággá változtassák. De ismétlem, ez nem apologetikus könyv.

Természetesen sok keresztény nagyon is tudatában van annak, hogy volna mit tanulni a hinduizmustól, buddhizmustól, konfucianizmustól, különösen pedig a jógától és a zentől. Közéjük tartozik az a Japánban élő néhány nyugati jezsuita, akinek volt mersze a zent gyakorolni zen kolostorokban, valamint azok a japán ciszterci barátok, akik saját kolostoraikban élve kezdtek érdeklődni a zen iránt. Vannak amerikai és európai bencések is, akikben a hivatalosnál nagyobb érdeklődés él az ázsiai vallás iránt.

Mindamelletts adódnak problémák is. Mind a konzervatív, mind a progresszív keresztények különféle okok miatt hajlamosak gyanakvással szemlélni az ázsiai vallást. A konzervatívok azért, mert úgy gondolják, hogy minden ázsiai vallási gondolat panteisztikus és összeegyeztethetetlen az Istenbe mint Teremtőbe vetett keresztényi hittel. A progresszívak azért, mert úgy vélik, minden ázsiai vallás egyszerűen menekvés a világtagadó transzba és szisztematikus tagadása anyagnak, testnek, érzékeknek és így tovább, aminek az a végeredménye, hogy mind passzív, kvietista és lagymatag. Ez része a közkeletű nyugati mítosznak, amely a rejtélyes Keletről szól, és ami szerint a Kelet régóta a csendes pszichikai halál állapotába merült, és reménye sincs semmiféle megváltásra, hacsak nem a dinamikus, kreatív, életigenlő, progresszív nyugat részéről.

Valóban igaz, hogy India, Kína és Ázsia más részeinek civilizációja képtelen volt megállni a helyét a nyugati gyarmatosítással szemben, eltekintve attól, hogy maga is felhasználta a nyugat néhány módszerét. És az is igaz, hogy az egész világ nyakig benne van egy kulturális és társadalmi forradalomban, amelynek legaktívabb központja manapság Ázsia. Végül a kínai kulturális forradalom maga az egyik legradikálisabb, legbrutálisabb megtagadása Ázsia ősi szellemi örökségének. Mindezek a jólismert tények az uralkodó nyugati elképzelések szerint az „ázsiai miszticizmus” bizonyítékai, amely a legjobb esetben is csupán egyfajta szisztematikus morális és szellemi öngyilkosság.

Az ázsiai vallási élmény kutatásának némiképp zavarba ejtő nyugati divatja nem győzi meg a progresszív keresztényeket arról, hogy itt sok keresnivalójuk volna. A beatnikek, hippik és más effélék mint kvázi eszkatologikus szekták némi kelletlen elismerést vívhatnak ki maguknak, de misztikus vonzalmuk nem alkalmas arra, hogy csodálatot váltson ki a progresszív keresztényekből. Barth és (a protestantizmusban) az új ortodoxia hatása, a mindenféle tapasztalható biblikus megújulással együtt talán szintén nagyon fontos ebben az antimisztikus elfogultságban.

Ugyanakkor nehéz volna általános érvényű megállapításokat tenni. Egy olyan „Isten halála” teológus, mint Altizer nemcsak hogy jól tájékozott a buddhizmus kérdésében, hanem mintha valamiféle vonzódás is volna benne iránta.

Ennek következtében semmi határozottat nem lehet mondani arról, hogy az új keresztény gondolkodóknak milyen a viszonya a hinduizmushoz, buddhizmushoz vagy a zenhez - az utóbbit talán az ázsiai világtagadás „extrém” formájának tekintik. A gyanakvás és a tagadás az ismeretek hiányán alapszik.

Ez az esszé nem annyira a zennel kíván foglalkozni, mint inkább magával a keresztényi tudattal és azzal az újabb fejleménnyel, amely a kereszténységet manapság őszintén aktivistává, szekulárisává és antimisztikussá teszi. Valóban visszatérés ez az új tudat az őseredeti keresztény szellemhez? Mi módon különbözik ez attól a tudattól, amely többé-kevésbé ugyanaz maradt Augustinustól Maritainig a nyugati katolicizmusban?

Egészen a legutóbbi időkig élt az a feltételezés, hogy az első keresztények élményeit a maguk teljes tisztaságában még mindig megszerezhetik napjaink buzgó keresztényei, feltéve, hogy bizonyos feltételeket odaadón teljesítenek. A közvélekedés szerint a modern keresztények tudata lényegében ugyanaz, mint az apostolok korának keresztényeié. Ha mégis különbözik tőle, akkor ez csak a kultúra bizonyos mellékes velejárói tekintetében mutatkozik meg, ami az egyház térbeli és időbeli terjeszkedésének a következménye.

A modern tudományosság jócskán kétségbe vonta ezt a feltételezést. Felvetette az első keresztények és a későbbi generációk élményei közötti radikális diszkontinuitás problémáját. Az első keresztények önmaguk számára „az utolsó napokat” megelő emberek voltak, akik

újonnan teremttettek meg Krisztusban mint új királyságának tagjai, és várták küszöbön álló visszatértét: olyan emberek voltak, akik teljes egészében megszabadultak a „régieontól” és az ahhoz való minden kapcsolattól. A „Szentlélekben” megszabadult új életet éltek át és azoknak az embereknek a tökéletes szabadságát, akik mindent Istentől kaptak tiszta adományként Krisztusban, és semmi más kötelezettségük nem volt „ezzel a világgal” szemben, mint hogy hirdessék az örömhírt, „mindeneknek Krisztusban való, küszöbön álló újjászületését”. Egyszóval készen álltak arra, hogy még saját életük folyamán belépjenek ebbe a királyságba és az új teremtésbe. „Jöjjön a kegyelem, szólta a *Didaché*, és múljék el ez a világ!”

Ezek az elemek természetesen megmaradtak a keresztény teológiában. De a kereszténység új történelmi dimenziójának kialakulása radikálisan átalakította azt a perspektívát és következképp azt az élményt is, amelyben ezeket a hitbéli igazságokat a keresztények egyénként és közösségként megélték. A hellén filozófiából származó fogalmak révén ezek az eszkatologikus eszmék *metafizikai* dimenziót kaptak. A keresztény hitnek ezeket az igazságait immár nem „dinamikusan”, hanem „statikusan” éltek át, és metafizikai belső szemléletük révén *misztikus* élményeik is keletkeztek.

Amikor ráébredtek, hogy a *parousia* (Krisztus eljövetele) kitolódott a jövőbe, a vértanúságot tekintették a királyságába való, itt és most történő, közvetlen belépés útjának. A vértanúság élménye valójában sok mártír számára a Krisztussal megfeszítésében és feltámadásában való egyesülés misztikus élménye is volt (l. például antiokhiai Szent Ignácot). A vértanúk kora után az aszkéták és szerzetesek magányos és önmegtartóztató életük révén vágytak egyesülni Istennel, amit hellén és keleti eszmékhez folyamodva filozófiailag és teológiailag is igazoltak. Ily módon, érveltek, az Istennel Krisztusban és az egyházban *történésként* megélt (amit az isteni szabadság és a tiszta adomány jelez) keresztény találkozás egzisztenciális értelme mindinkább a stabilizált *létezés* élményévé vált: a keresztény tudat nem egy eseményre összpontosít, hanem egy új ontológiai státusz és egy „új természet” elnyerésére. A kegyelmet kezdték nem isteni aktusként megélni, hanem Isten természeteként, amelyben az „isten Atyához való gyermeki kapcsolat” révén és végül az „istenítésben” osztoznak. Ez végezetül elvezetett a Krisztussal való misztikus nász eszméjéhez vagy az ontológiai miszticizmus (*Wesenmystik*) kifejezéseivel élve az Istenségben való feloldódáshoz az Ige révén, a Szentlélek tevékenysége által.

Nincs terünk itt arra, hogy részletesen bemutassuk vagy értékeljük ezt a kritikai történelmi elemzést. Az általa felvetett kérdés a fontos: az a radikális eltolódás, amely a keresztény tudatban és ennek következtében a keresztény ember önmagáról való élményében következett be Krisztushoz és az egyházhoz való viszonyát illetően. Ezt a kérdést sok szempontból vizsgálják katolikus körökben a II. vatikáni zsinat óta. Részét képezi a hit természetével kapcsolatos új kutatásoknak, az új egyházművészeti és krisztológiai tanulmányoknak, az új liturgiának. A konzervatív katolikusok zavarónak találják a bevett kategóriák megkérdőjelezését. A progresszívak hajlamosak erélyesen fellépni a metafizikai vagy pláne misztikus tudattal, mint „nem kereszténnyel” szemben.

Ennek az ősrégi nézetnek a stabil volta, amely az évszázadok során hagyománnyá vált, megnyugtató és biztosságot adó volt. Mi több, elválaszthatatlanul kapcsolódott a hierarchikus egyházi struktúráról vallott szilárd és tekintélyelvű felfogáshoz. A visszatérés a dinamikusabb és karizmatikusabb kereszténységhez - azt állítva, hogy az első keresztényeké ilyen volt - jellemezte a protestáns támadást ezek ellen a régi struktúrák ellen, amelyek statikus és metafizikai szemléletmódra támaszkodtak. A radikálisabb katolikusok ezt manapság felismerik, és talán még némi örömeiket is lelik a képlékeny, megfoghatatlan terminológia alkalmazásában, amellyel számításuk szerint maximális aggodalmat és zavart kelthetnek a kevésbé kalandos

elmékben. Ez a dinamizmus megkérdőjelez mindent, ami statikus és bevett, és alkalmanként hozzájárul az újságok példányszámának növeléséhez, de eredményeit nem kell mindig nagyon komolyan venni. Am akárhogyan van is, mindenképpen hatással van a keresztény, különösen a katolikus miszticizmus teljes kérdéskörére. Ha a miszticizmust sommásan a „hellén” és „középkori” keresztény élménnyel azonosítjuk, mint „nem keresztény” jelenség mindinkább elutasításra talál. Az új, radikális katolicizmus hajlik erre az azonosításra. Arra ösztönzi a keresztényeket, hogy fojtsanak el minden vágyakozást az Istennel való személyes, elmélkedő egyesülés és a mély, misztikus élmény után, mert ez hitetlenség az igazi keresztény revelációval szemben, Isten üdvözítő igéjének emberi pótléka, pogány kibúvó, individualista menekvés a közösség elől. Ugyanezen az alapon a keresztény párbeszédet a keleti vallásokkal, a hinduizmussal és különösen a zennel meglehetősen gyanúsnak tekintik, bár természetesen, minthogy a párbeszéd „progresszív” valami, nyíltan nem illik támadni.

Mindamellet talán helyénvaló itt megjegyezni, hogy az „ökumenizmus” fogalmát nem tartják alkalmazhatónak a nem keresztényekkel való párbeszédre. Lényegi különbség van, mondják ezek a progresszív katolikusok, a katolikusoknak más keresztényekkel való párbeszéde és a katolikusoknak a hindukkal vagy a buddhistákkal való párbeszéde között. Míg azt elfogadják, hogy a katolikusok és a protestánsok tanulhatnak egymástól, és együtt haladhatnak előre egy új keresztény önmegértés felé, sok progresszív katolikus ezt nem ismeri el a nem keresztényekkel való párbeszéd vonatkozásában. Újra meg újra előkerül az a feltevés, hogy mivel a hinduizmus és a buddhizmus „metafizikai” és „statikus”, sőt „misztikus”, ezért korunkban nincs többé semmi jelentősége. Csak azok a katolikusok, akik még mindig meg vannak győződve a keresztény miszticizmus fontosságáról, vannak tudatában annak is, hogy sok mindent lehetne tanulni a keleti vallások technikáinak és élményének tanulmányozásából. De ezeket időnként gyanakvással, sőt gúnyosan figyelik progresszívek és konzervatívok egyaránt.

Felmerül a kérdés: melyik szemléletmód áll közelebb az őskeresztény élményhez? Az állítólag „statikus” és metafizikai szemléletmód vajon valóban törés és ellentmondás-e, ami sérti az eredeti keresztény tudatiság tisztaságát? A „dinamikus” és „egzisztenciális” megközelítés tényleg visszatérés az ősi felfogáshoz? Feltétlenül választanunk kell a kettő között?

Vajon a keresztény miszticizmus hosszú hagyománya egyszerűen csak elhajlás, kezdve az apostolok utáni kortól és az alexandriai, valamint a kappadókiai atyáktól kezdve egészen Eckhartig, Taulerig, a spanyol misztikusokig és a modern misztikusokig? Azok, akik nem tudják rábízni magukat a jelenlegi egyházra, mindamellet érdeklődéssel és rokonszenvvel pillantanak bele a misztikusok írásaiba, korholást érdemelnek-e a keresztények részéről és figyelmeztetést, hogy törekedjenek inkább a progresszív hívekkel való közösség - ez utóbbiak fogalmi szerinti - korlátozottabb és kommunálisabb átélésére? Ez vajon az egyetlen igaz módja annak, hogy megértsük a kereszténység élményét? Valóban van itt valamilyen probléma, és ha igen, miben is áll ez pontosan? Feltéve, hogy az egyedül autentikus keresztény élmény az első keresztényeké, vajon újra fellelhető és helyreállítható-e ez bármi módon? És ha igen, „misztikusnak” vagy „profétikusnak” kell-e lennie? És egyáltalán *miben áll*? Nem reméljük, hogy jelen fejtegetéseink választ adhatnak ezekre a kérdésekre. Egyedüli célunk az, hogy eltűnjünk a keresztényi tudat mai konfliktusán, és feltevéseket fogalmazzunk meg, amelyek a további kutatás útját jelezhetik.

Először is a modern ember „keresztényi tudata” egyszerűen semmiképpen sem lehet azonos a Római Birodalom első századbeli polgárának tudatával. Feltétlenül modern tudatnak kell lennie.

A modern tudat értékelésekor számításba kell vennünk a karteziánus *cogito* még mindig elsöprő jelentőségét. A modern ember, amennyiben még mindig karteziánus (bár sok tekintetben természetesen messze meghaladja Descartes-ot), olyan alany, akinek a számára gondolkodó, megfigyelő, mérlegelő és értékelő „énként” értelmezett saját öntudata abszolúte elsődleges. Ez számára az egyetlen kétségbevonhatatlan „valóság”, és minden igazság itt kezdődik. Minél inkább képes arra, hogy tudatát, mint alanyt kiteljesítse a tárgyakkal szemben, annál inkább képes megérteni dolgokat hozzá és egymáshoz való viszonyukban, annál inkább tudja manipulálni ezeket a tárgyakat saját érdekében, ám ugyanakkor annál inkább tart afelé, hogy elszigetelje önmagát saját szubjektív börtönében, hogy a külvilágtól elvágott, elkülönült megfigyelővé váljék egy áthatolhatatlan, elidegenedett és áttetsző buborékban, amely az egész valóságot tisztán szubjektív tapasztalás formájában tartalmazza. A modern tudat tehát a tudatosság eme szolipszista buborékjának megteremtése felé tart - az ego saját tudata börtönének a rabja, elszigetelten és más hasonló *ének* számára elérhetetlenül, amennyiben ezek inkább „dolgok”, mint személyek.

Ez a fajta végletekig vitt tudat az, amely elkerülhetetlenné tette az úgynevezett „istenhalált”. A karteziánus gondolat azzal kezdte, hogy a gondolkodó énből kiindulva megpróbált Istenhez, mint tárgyhoz eljutni. De amikor Isten tárggyá válik, előbb vagy utóbb „meghal”, mert Isten tárgyként végső soron elgondolhatatlan. Isten mint tárgy nem egyszerűen csupán elvont fogalom, hanem annyi belső ellentmondást tartalmaz, amennyivel teljes képtelenség megbirkózni, kivéve, ha bálványá merevedik, amelyet szintiszta akarati aktussal lehet létezőként megtartani. Az ember hosszú időn keresztül folyamatosan képes volt erre az akaratlagosságra: de mára ez az igyekezet fárasztóvá vált, és sok keresztény úgy találta, hogy hiábavaló. Igyekezetük lankadván, hagyták eltávozni az „Isten-tárgyat”, amelyet apáik és nagyapáik még saját céljaikra reméltek manipulálni. Elkedvetlenedésük a neheztelés mozzanatával magyarázható, ez okozta az istenség eme tudatos „meggyilkolását”. Miután megszabadult az erőfeszítéstől, amellyel akarati úton kellett megtartania létezőként a tárgy-Istent, a karteziánus tudat önmagába börtönöztsége mit sem csökkent. Innen adódik az igénye arra, hogy kitörjön magából, és „nyitottan”, „közösségben”, „hittestvérként” keresse a kapcsolatot a „többiekkel” „összetalálkozva”.

A nagy probléma azonban az, hogy a karteziánus tudat számára a „másik” is tárgy. Nem szükséges ehelyütt részletesen szólnom arról a nagy fontosságú modern törekvéstről, amelynek a célja, hogy az embernek embertársáról való tudati képét ismét az én-te állapotába hozza. Vajon ez a valódi én-te viszony lehetséges-e *egyáltalán* egy tisztán karteziánus alany számára?

Mindeközben idézzük emlékezetünkbe, hogy a modern embernek még egy másik, metafizikai tudat is mindig a rendelkezésére áll. Ez nem a gondolkodó és éntudatú alanyból indul ki, hanem a létből, ontológiailag nézve fölötte áll az alany-tárgy megosztottságnak és megelőzi azt. Mivel ez képezi az alapját az individuális én szubjektív élményének, itt a Létezés közvetlen élményével találkozunk. Tökéletesen más ez, mint az éntudat élménye. Teljességgel nem tárgyi. Nyoma sincs benne a kettéválásnak és az elidegenedésnek, amely akkor következik be, amikor az alany tudatában önmaga mint kvázi tárgy jelenik meg. A Létezésről való tudat közvetlen élmény (akár pozitívnak tekintjük, akár negatívnak és tagadás útján megszerzettnek, mint a buddhizmusban), amely messze fölötte áll a reflexív tudatosságnak. Nem „valaminek a tudata”, hanem *tiszta tudat*, amelyben az alany mint olyan eltűnik.

Az élmény fölébe emelkedő alap eme közvetlen megtapasztalása után bukkan elő az alany a maga éntudatosságával. De - ahogyan a keleti vallások a keresztény miszticizmushoz hasonlóan hangsúlyozzák - ez az éntudatú alany nem végleges vagy abszolút; ideiglenes

önértelmezésről van szó, amely gyakorlati célokra, csupán a viszonylagosság szférájában létezik. Létének addig van értelme, amíg nem rögzül vagy összpontosít önmagára mint vég-célra, nem önmaga központjaként, hanem „Istentől adott” módon és „másokért” tanul meg működni. Az „Istentől adott” keresztény kifejezés értelmileg tartalmazza azt, amit a nem teista vallásos filozófiák a minden létező hipotetikus egyetlen központjának tartanak, amit T. S. Eliot a „forgó világ mozdulatlan pontjának” nevezett, de amit a buddhizmus például nem „pontként”, hanem „ürességként” jelenít meg. (De természetesen az üresség egyáltalán nem jelenítődik meg.)

Röviden, a tudatnak ez a formája az én-tudatosságnak teljesen más fajtáját tételezi fel, mint amilyen a karteziánus gondolkodó én, amely önmaga igazolása és önmaga központja. Itt az egyén tudatában van önmagának, mint az odaadásban, a szeretetben, az „útra bocsátásban”, az extázisban, Istenben feloldódandó ének - sokféle módon lehet ezt szavakba önteni.

Az én nem önmaga központja, és nem kering önmaga körül; Istenre összpontosít, mindenek egyetlen központjára, aki „mindenütt jelenlévő és sehol sincs”, akiben minden találkozik, akitől minden származik. Ily módon ez a tudat eleve „a másikkal” való találkozásra rendeltetett, akivel amúgy is egyesült már „Istenben”.

A Létezés a nyitottság *alapjának*, valójában egyfajta ontológiai nyitottságnak és határtalan nagylelkűségnek a metafizikai intuíciója, amely megosztja önmagát mindennel, ami létezik. „A jó szétszórja önmagát”, „Isten szeretet”. A nyitottság nem megszerzendő valami, hanem alapvető adomány, amely veszendőbe ment, és amelyet vissza kell nyernünk (jöllehet elvileg még mindig „ott” van teremtett lényünk gyökereiben). Ez többé-kevésbé a metafizika nyelve, de van egy nem metafizikai út is ugyanennek a kifejezésére. Ez Istent nem tekinti sem Immanensnek, sem Transzcendensnek, hanem kegyelemnek és jelenlévőnek tartja, ennél fogva „Központnak” sem véli valahol „odakint” vagy „mibennünk”. Nem mint Létezéssel találkozik vele, hanem mint Szabadsággal és Szeretettel. Azt mondanám indulásként: nem az a fontos, hogy *szembeállítsuk* ezt a kegyelemteljes és prófétikus fogalmat az Istennel való egyesülés metafizikai és misztikus eszméjével, hanem hogy megmutassuk azt, ahol a két felfogás ugyanazt a fajta tudatot igyekszik valójában kifejezésre juttatni, vagy legalábbis más-más módon megközelíteni.

* * * *

A francia marxista, Roger Garaudy azt mondta, hogy Szent Teréz vallásos élménye olyasmi, ami szerinte érdekes és tanulmányozásra méltó a kereszténységben. Lehet, hogy ezzel zavarba hozott néhány olyan keresztényt, aki a leginkább érdekelt volt a marxistákkal való párbeszédben. Nem kétséges, hogy a keresztény misztikusok, bár némely keresztény megtagadja őket, titokzatos jelzést és kihívást jelentenek azok számára, akik bár kívül maradnak az egyházon, és „hitetlennek” számítanak, mindazonáltal mélyebb tudati dimenzióra vágynak annál, amit az élet felszínén való vízszintes mozgás - Max Picard szavával a „megfutamodás” (Isten elől) - kínál. Csábítja őket a misztikus tudat, de taszítja őket mind az egyház diadalittas intézménye, mind némely progresszív keresztény aktivista agresszív viselkedése.

Szent Teréz klasszikus példája a keresztényi élménynek. Bár saját, különleges karizmával bíró misztikus, hosszú ideje magától értetődőnek számít, legalábbis a tradicionális keresztények körében, hogy ő valójában misztikus tudata révén *ismerte fel* azokat a realitásokat, amelyek megszokottak minden keresztény számára, ám rejtve vannak előtte. Amiben mások *hittek*, azt ő önmagában *tapasztalta meg*.

Szent Teréz misztikus tudata egyszersmind felveti egy bizonyos alapvető hozzáállás kérdését az énhez. A gondolkodó, érző és akarattal bíró én nem minden igazolható realitás és valamennyi élmény kiindulópontja. Az elsődleges igazság, minden létező és igaz alapja Istenben található, mindannak a Teremtőjében, ami van. Minden keresztényi hit és (ebben a kontextusban értett) élmény kiindulópontja Istennek mint Tiszta Aktualitásnak az elsődleges valósága. „Istennek ez a létezése” nem olyasmi, ami levezethető saját létezésünkről való tudatunkból. Ellenkezőleg, a klasszikus keresztény misztikusok élménye a létezés metafizikusságában gyökerezik, amelyben Istent intuitíve, „Ő, aki van”-ként, mindenek fölött álló valóságként, tiszta Létezőként ismerik meg. Az ego önmagára koncentráló tudatossága természetesen gyakorlati pszichológiai valóság, de ha egyszer belülről felfénylik a tiszta realitás, tudatossá válik az isteni, az empirikus én ehhez képest „semminek” tetszik, vagyis esetlegesnek, mulékonynak, viszonylagosan irreálisnak, csak Istenben lévő forrásához és céljához képest valóságosnak, amely nem tárgynak tekintendő, hanem az ember saját létezése és szubjektivitása szabad ontológiai forrásának. Ennek az attitűdnek a megértéséhez emlékeztetnünk kell arra, hogy a dolgok eme szemléletmódja szerint a Létezés nem egy elvont, objektív eszme, hanem alapvető konkrét intuíció, a személyes átélés révén közvetlenül felfogott valami, ami kétségbe vonhatatlan és kifejezhetetlen.

* * * *

Ha arról az új keresztényi tudatról beszélünk, amely hajlamos arra, hogy mint irreleváns valamit elutasítsa Isten Létét (sőt akár teljesen nyilvánvaló tényként fogadja el „Isten halálát”), meg kell állapítanunk, hogy az egészen más dolog. Szó sincs itt a Létezés intuitív metafizikai megismeréséről, ennél fogva a „létezés” elvont fogalommal redukálódik, rejtjellé, amely valamit szimbolizál, már csak tisztán logikai entitás, és semmiképpen nem olyasmi, ami konkrétan *megélhető*. Ami itt élmény, az elsődlegesen nem a „létezés” vagy „levés”, hanem az individuális *tudat*, a reflexív éntudatosság.

Ez a különbségtétel nagyon fontos, mert ha az élmény elsődleges viszonyítási pontja és minden igazság végső próbaköve egyszerűen a tudatos alany éntudatossága, ez az igazolása annak, hogy mi nyilvánvaló saját tudata számára, akkor olybá tűnhet, hogy ez az éntudatosság kívül rekeszti és elfojtja a létezés mindenfajta valóságos intuícióját. A dolog természete folytán a létezés ebben az új helyzetben nem mint az intuitív tudat közvetlen viszonyítási pontja, hanem mint az empirikus megfigyelés valamely tárgya jelentkezik - ami voltaképpen nem is volna lehetséges. Ennek számos fontos következménye van. Az ilyenfajta tudat számára a nem tárgyi, metafizikai vagy misztikus intuíció a gyakorlatban felfoghatatlanná válik. Magának a Létezésnek a fogalma is életképtelenné, irrelevánsnak, sőt abszurdnak számít.

Például amikor (a klasszikus típusú) misztikus kijelenti, hogy belefeledkezik Isten jelenlétének és szeretetének egyszerű intuíciójába, anélkül hogy „látna” vagy „megértene” bármiféle tárgyat, a reflexív tudat (amelyet az egyszerűség kedvéért karteziánusnak nevezek), ezt különös módon értelmezi: vagy makacs leragadásként valamely képzelt tárgynál, „valami odakinti dolognál”, vagy a tudatnak önmagában való nárcisztikus megpihenéseként. Való igaz, hogy a hamis miszticizmus valami ehhez hasonló külső formát ölthet. Ennek a problémának az egyedüli megoldása az, ha tudomásul vesszük, hogy ennek a fajta „karteziánus” tudatnak a számára nagy valószínűséggel valóban képtelenség felfogni, hogy mi az, amiről a klasszikus típusú misztikusok beszélnek. (Ennek következménye az autentikussal és inautentikussal kapcsolatos elképesztő zűrzavar az olyan könyvekben, mint amilyen James: *Változatok vallásos élményre* című műve.) Valószínűleg ugyanez áll a fenomenológiai tudatra is. Ezek esetében a személyes és a keresztényi beteljesülésnek egy teljesen másfajta útját kell megtalálni.

Az új tudat természetesen kifelé, a történelem, az esemény, mozgalom, a haladás felé fordul, és saját identitását, beteljesülését a történelmi politikai vagy kritikai javakra irányuló cselekvésben kívánja megtalálni. Annak arányában, hogy mennyire bibliai és eszkatologikus is, közeledik az őseredeti keresztény tudathoz. Láttuk azonban már, hogy a „bibliai” és „eszkatologikus” gondolkodás nincs minden további nélkül összhangban ezzel a fajta tudattal, és vannak már arra utaló jelek, hogy hamarosan kénytelen lesz teljesen poszt-biblikusnak, valamint poszt-kereszténynek nyilvánítani magát.

Időközben *deus ex machina*ként megjelentek a kábítószeres, amelyek képessé teszik az éntudatos karteziánus tudatot, hogy miközben látszólag kilép önmagából, kiterjessze önmagáról való tudatosságát. Másként fogalmazva, a kábítószeres az éntudatú ént ellátták a metafizikai és misztikus én-transzcendencia pótlékával. Talán a szeretet pótlékával is? Én nem tudom.

Akárhogy is, az új keresztény tudat egy olyan fajta fenomenológia termékének tetszhet, amely mindinkább megkérdőjelez és visszautasít bármit, ami a szemében „metafizikusnak”, „hellének” és a tetejében „misztikusnak” tűnik. Egyre kevesebbet foglalkozik Istennel mint aki jelen van a létezésben (a teremtett világban), és egyre többet Isten cselekvésre szólító igéjével. Isten nem úgy van jelen, mint megélt transzcendens jelenlét, amely „mindenestül más”, és minden egyebet jelentéktelenné silányít, hanem egy kifürkészhetetlen igében, amely a többi emberrel való hitbéli közösségre szólít fel. De miféle közösségre és miféle többi emberrel? Súlyos bírálatok érik az egyházat a maga hagyományosan autoriter struktúrái miatt - ami nem feltétlenül baj! Ám a közösség ugyancsak cseppfolyós eszméje, amely akkor „következik be”, amikor az emberek összegyűlnek Isten igéjére, maga is nagyon homályos és szubjektív lehet. Elméletileg megkapóan karizmatikus; a gyakorlatban olykor nagyon hóbor-tos. Elképzelhető, hogy pusztá lakomázássá vagy politikai partizánok ideiglenes megállapodásává esetleg klerikális hippik jámbor csevegésének színterévé alacsonyul.

Nyilvánvalóan nem ez az alkalmas hely arra, hogy megvizsgáljuk ezt az új és teljesen cseppfolyós felfogást, amely még nem öltött határozott alakot. Annyit azonban el lehet mondani: az alakulóban lévő keresztény tudatra az jellemző, hogy aktivista, antimisztikus, antimetafizikai, kerüli a határozott és konkrét formákat, és hajlik afelé, hogy azonosuljon olyan aktív, progresszív, sőt forradalmi mozgalmakkal, amelyek már megkezdték a menetelést, de még nem jutottak el önmaguk semmiféle világos meghatározásáig.

Ebben a kontextusban aztán az ének mint nagyon jelenlévő, nagyon konkrét döntési központnak a fogalma kiemelkedő jelentőségű. Nagyon is számít, hogy mit gondolunk, mondunk, teszünk, döntünk itt és most. Nagyon is számít, hogy mi mellett köteleztük el éppen magunkat, kinek a pártján állunk és kivel szemben, merre tartunk, milyen kitűzött hordunk, kire szavazunk. És ez kapóra jön az akciók híveinek, akik úgy érzik, hogy le kell rombolni a régi struktúrákat, és újakat kell felépíteni. De tőlük nem várhatjuk sem azt, hogy türelmet, sem pedig hogy megértést tanúsítsanak a miszticizmus iránt. Éppen tudatuk jellemzői folytán eleve el fogják utasítani mint irreleváns, sőt akár keresztényietlen valamit. Miközben mi meg eltűnődhetünk azon, hogy amit ők létrehoznak, az nem egyszerűen egy új, képlékenyebb, kevésbé doktriner formája-e a konformizmusnak.

Másfelől nem elégedhetünk meg az ősi, statikus és klasszikus pozíciók újbóli megerősítésével, ennél jobb választ kell adnunk nekik. Nagyon is lehetséges, hogy a klasszikus felfogás nyelvezete és metafizikai előfeltételei sok modern emberhez nem jutnak el. Nagyon is valószínűsíthető annak a kijelentésnek az igazsága, miszerint a régi hellén kategóriák elkoptak, és hogy a platonizáló eszmék még a jóga és a zen pezsdítő hatására végbement újjáélesztés ellenére sem állják meg igazán a helyüket a modern világban. Hát akkor? Van-e valami új út, nyitási lehetőség a keresztényi tudat számára manapság?

Ha igen, akkor annak minden bizonnyal az ember következő lényeges szükségleteit kell kielégítenie:

Először: Igényét a közösség iránt, embertársához való igazi szereteten alapuló valódi kapcsolata iránt. Ezzel együtt jár, hogy mélyen, tulajdonképpen nagyon radikális komolysággal kell foglalkoznia azokkal a kritikus problémákkal, amelyek az embernek mint fajnak a megmaradását fenyegetik a földön - a háborúval, a faji konfliktusokkal, az éhezéssel, a gazdasági és politikai igazságtalanságokkal stb. Való igaz, hogy az ősi és klasszikus állásfoglalások - keleti megfelelőikkel együtt - gyakran és szívesen tanúsítottak egyfajta kvietista közömbösséget ezekkel a problémákkal szemben.

Másodszor: Az embernek azt az igényét, hogy hétköznapi élete folyamán megfelelőképpen megértse mindennapi énjét. Nincs többé tere az olyan fajta idealista filozófiának, amely minden valóságot a mennyek birodalmába helyez át, és értelmetlennek nyilvánítja az ideiglenes létezését. A régi metafizikai szemléletmód valójában nem ezt tette -, de annak arányában, amennyire *idealista* volt, hajlott afelé, hogy tévesen értelmezze és lebecsülje a konkrétumokat. Az embernek szüksége van arra, hogy itt és most valamilyen végső értelmet találjon a mindennapok szokványos, egyszerű feladataiban és emberi problémáiban.

Harmadszor: Az embernek azt az igényét, hogy egészében és szervesen élje át saját énjét, annak minden szintjén, mind testileg, mind képzelőerő tekintetében, érzelmileg, intellektuálisan, szellemileg. Nincs helye az emberi tudat *egy része*, az emberi élmény *egy aspektusa* ápolásának a többi rovására, még azzal az ürüggyel sem, hogy amit ápolunk, az szent, minden más pedig profán. A hamis és kettéválasztó „szentség” vagy „szupernaturalizmus” csak megnyomorítja az embert.

Hadd emlékeztessünk arra, hogy a modern tudat mindinkább *jelekkel*, nem pedig *dolgokkal*, pláne nem személyekkel kerül kapcsolatba. Ennek az az oka, hogy a jelekkel ellensúlyozzuk a tudat tárgyakkal való telezsúfolását. A modern élet egyszerű tényei teszik ezt elkerülhetlenné. De azért nagyon megnyomorító és megosztó hatású dolog is ez.

Téves volna azonban azt feltételezni, hogy ezek a lényeges igények az éntudat hipertrófiáját és az akaratosság elephantiasisát igénylik, amelyek nélkül a modern ember hajlamos kételkedni saját valóságában. Ellenkezőleg, hadd sugalljam a modern ember *negyedik* igényét, ami megszabadulási vágy szertelen öntudatától, monumentális én-tudatosságától, megszállott önigazolásától azért, hogy élvezhesse függetlenségét mindama gondtól, ami evvel jár, hogy egyszerűen az lehessen, ami, és úgy fogadja el a dolgokat, amilyenek, hogy úgy dolgozzék velük, ahogyan tud.

Mindeme igények, de különösen az utóbbi folytán a keresztény ember jól teszi, ha visszatér az evangéliumok egyszerű tanulságaihoz, és ha tudja, nem a küszöbön álló második eljövételre gondolva érti meg ezeket a tanulságokat, hanem igenis a „Szentlélekben” létrejött új és felszabadult teremtés körében. Ezzel megszabadulhat annak a kultúrának a rögeszméitől, amely egyre jobban ösztönzi és kiszípolozza az egocentrikus vágyat.

De talán azt is jól teszi, ha az ázsiai vallás felé fordul, és igyekszik pontosabban megérteni annak „világiatlanságát”. Vajon a buddhizmus alapvető tanítása - a nemtudásról, megszabadulásról és megvilágosodásról - valóban világtagadó, vagy inkább ugyanaz a fajta életigenlő felszabadulás, amelyet a megváltásról szóló örömhírben, a szellem adományában és az új teremtésben olvasunk?

A következő esszék nem törekednek arra, hogy szisztematikusan kidolgozott tételeket állítsanak fel e tekintetben, hanem a zen különféle aspektusaira összpontosítanak, mindig nyugati és keresztény nézőpontból, ugyanakkor abban a hitben, hogy ettől a nézőponttól sem a zent,

sem a buddhizmust nem lehet teljességgel idegennek tekinteni. Ellenkezőleg, úgy vélem, hogy a zennek sok mondanivalója van nemcsak a keresztény, de a modern ember számára is. A zen nem doktrinális, hanem konkrét, közvetlen, egzisztenciális, és mindenek fölött arra törekszik, hogy magában az életben legyen jártas, és ne az életről szóló eszmék, még kevésbé a politikai, vallási, tudományos vagy bármiféle más társasági szónoklatok világában.

A zen keresztény szemmel

Dr. John C. H. Wu egyedülállóan kedvező helyzetből képes interpretálni a zent a Nyugat számára. Kínai és amerikai egyetemeken tartott előadássorozatot a zenről. Dr. Wu, aki kiváló jogász és diplomata, kínai létére tért át a katolicizmusra, tudós, de egyszeresmind a humoros egyszerűség és a szellemi szabadság mélységesen elkötelezett híve, nemcsak hallo- más alapján vagy pusztán tanulmányaira támaszkodva, hanem belülről tud írni a buddhiz- musról. Dr. Wu nem fél beismerni, hogy a zent, a taoizmust és a konfucianizmust is magával hozta a kereszténységbe. Sőt, jól ismert kínai Újszövetség-fordításában János evangéliumát a következő szavakkal indítja: „Kezdetben vala a tao”.

Sehol nem érzi annak kényszerét, hogy úgy tegyen, mintha a zen szédítő révületet vagy szívdobogást okozott volna neki. Arra a bonyolult és csüggesztő feladatra sem vállalkozik, hogy összeegyeztesse egymással a zen felismeréseit és a kereszténység tantételeit. Egyszerűen csak fogja és minden kommentár nélkül bemutatja a zent. Mindenki, akinek van némi fogalma a zenről, habozás nélkül el fogja ismerni, hogy csakis így lehet beszélni róla. A tárgy vala- miféle intellektuális vagy teológiai nagyképűsködéssel való megközelítése csak zavart okozna. Igazság szerint aligha lehetséges egymás mellé tenni és összehasonlítani a kereszt- ényiséget és a zent. Majdhogy nem olyan volna ez, mint a matematikát és a teniszt összevetni. És ha valaki könyvet ír a teniszről, amelyről könnyen elképzelhető, hogy sok matematikus fogja elolvasni, nem sok értelme van belekeverni a matematikát a dolog tárgyalásába - legjobb ragaszkodni a teniszhez. És dr. Wu ezt tette a zennel.

Másfelől a zen szándékosan rejtélyes és meghökkentő. Úgy tűnik, a leghetlenebb dolgokat mondja a spirituális életről. Mintha még a buddhista elmét is kizökkentené a megszokott gondolati kerékvágásból, áhítatos képzelődésből, és nyilvánvaló, hogy még sokkolóbb hatású azokra, akiknek szemléletmódja távol áll a buddhizmustól. A zen néha nyíltan és bevallottan vallástalan hangot üt meg. És vallástalan is, abban az értelemben, hogy nyíltan nekitámad a formalizmusnak és a mítosznak, és a konvencionális vallásosságot az érett fokú szellemi fejlődés akadályának tekinti. Másrészt milyen értelemben „vallásos” egyáltalán a zen mint olyan? Mindezen túl hol van az a „tisza zen”, amely elválasztható mindenféle vallásos vagy kulturális mátrixtól? Némelyik zen mester képromboló volt. De egy normális zen templom életének szerves része a buddhista ájtatosság és rituálé, és némelyik zen irodalmi műben jócskán találkozunk hitbuzgalommal és konvencionális buddhista vallási fogalmakkal. D. T. Suzuki zen értelmezése teljesen mentes mindezekről. De az ő felfogása vajon „tipikusnak” mondható-e? Dr. Wu keresztény tárgyalásmódjának egyik előnye az, hogy ő is képes ettől a véletlenszerű díszlettől függetlenül szemlélni a zent. Olyasmi ez, mint Keresztes Szent János misztikus tanítását a spanyol barokk némiképp irreleváns háttérfüggönye nélkül látni. Mindazonáltal a zen tanulmányozása általában garmadával veti fel az ilyenfajta kérdéseket, és ha a jó szándékú érdeklődő választ kap rájuk, százával jelentkeznek az újabb kérdések, hogy a már „megválasztak” helyére lépjenek.

Bár nyugaton sokat beszéltek, írtak, publikáltak a zenről, az átlagos olvasó mindezekből valószínűleg nem lett sokkal okosabb. És ha nincs valami fogalma arról, hogy mi fán terem a zen, megtévesztheti dr. Wu könyve, amely tele van klasszikus zen anyaggal: szokatlan anekdotákkal, különös eseményekkel, rejtélyes kijelentésekkel, az illogikus humor megnyilvánulásaival, hogy az ellentmondásokat, következetlenségeket, a bizarr, sőt abszurd viselkedést ne is említsük, és mindez miért? Valamilyen szemléletmódot rejtett célból, amely a logikus nyugati elme számára sohasem válik megnyugtatóan világossá.

Mármint a valamennyire is judeo-keresztény háttérű olvasó (és kinek nincs nyugaton még mindig ilyen háttér?) természetesen eleve hajlamos félreértelmezni a zent, mert ösztönösen olyan valakinek a pozíciójába helyezkedik, aki egy „rivális gondolati rendszerrel”, „konkurens ideológiával”, „idegen világszemlélettel” vagy egyszerűbben: „hamis vallással” áll szemben. És aki ezt a pozíciót foglalja el, lehetetlenné teszi önmaga számára annak megértését, hogy mi a zen, mert eleve olyasmit tételez fel róla, ami az kifejezetten nem kíván lenni. A zen nem az élet rendszeres magyarázata, nem ideológia, nem világszemlélet, nem a kinyilatkoztatás és az üdvözülés teológiája, nem misztika, nem az aszketikus tökéletesedés útja, nem miszticizmus, ahogyan ezt nyugaton értik, igazából nem illeszthető bele egyik kínálkozó kategóriánkba sem. Ennélfogva hiába próbáljuk meg beskatulyázni, ellátni olyan címkékkel, mint „panteizmus”, „kvietizmus”, „illuminizmus”, „pelagianizmus” ez szükségképpen képtelenségnek fog bizonyulni, mert egy naiv feltételezésből következik: eszerint a zen azzal az igénnyel lép fel, hogy igazolja Isten útjait az emberhez, és ezt hibásan teszi. A zen nem úgy foglalkozik Istennel, ahogyan a kereszténység, jóllehet nem kizárt, hogy valaki finom analógiákat fedezhet fel a zennek az ürességgel (*súnjató*) kapcsolatos élménye és az apophatikus keresztény miszticizmusnak a „nemtudásban” való istenélménye között. Mindazonáltal a zent hiba volna pusztán doktrínaként megítélni, mert bár vannak implicit doktrinális elemei, ezek teljesen másodrangúak a kifejezhetetlen zen élmény mellett.

Való igaz, hogy nem érthetjük meg igazán a kínai zent, ha nem értjük meg azt az implicit buddhista metafizikát, amely hogy úgy mondjuk, végig szerepel a darabban. De magának a buddhizmusnak a metafizikussága nemigen számít doktrinálisnak abban a kimunkált filozófiai és teológiai értelemben, amit mi megszoktunk: a buddhista filozófia a mindennapos emberi élmény interpretációja, de ezt az interpretációt nem Isten nyilatkoztatta ki, nem sugallat révén fedezzük fel, és nem is a misztika fényében áll előttünk. Alapjában véve a buddhista metafizika nagyon egyszerű és természetes kidolgozása annak, ami Buddha saját megvilágosodási élményéből következik. A buddhizmus elsősorban nem arra törekszik, hogy megértse Buddha megvilágosodását vagy hogy „higgyen” benne mint minden emberi probléma megoldásában, hanem az ebben a megvilágosodási élményben való egzisztenciális és tapasztalati részesedés a célja. Elképzelhető, hogy valaki eljut a „megvilágosodásig”, anélkül hogy ennek bármiféle diszkurzív filozófiai folyományáról egyáltalán tudomása lenne. Ezeket a folyományokat nem úgy kell felfogni, mint amelyeknek bármiféle teológiai kapcsolódásuk van, csupán az ember normális, természetes feltételeire mutatnak rá. Igaz, hogy eljutnak bizonyos alapvető következtetésekre, amelyeket az idők folyamán dolgoztak ki komplex vallási és filozófiai rendszerekké. De a zen legfőbb jellegzetessége mindezeknek a kimunkált rendszereknek az elutasítása azért, hogy amennyire lehet, visszajusson a közvetlen élmény tiszta, artikulálatlan és magyarázat nélküli alapjához. Minek a közvetlen élményéhez? Magának az életnek. Mit jelent az, hogy én létezem, hogy élek: ki ez az „én”, aki létezik és él? Mi a különbség ennek a létező és élő énnel a hiteles és illuzórikus éntudatossága között? Melyek a létezés alapvető tényei, és melyek nem azok?

Amikor mi nyugaton a „létezés alapvető tényeiről” beszélünk, hajlamosak vagyunk azonnal olyanoknak képzelni ezeket, mint amelyek bizonyos kőkemény és tüzembiztos tételekből vezethetők le - logikai tételekből, amelyeknek garantáltan van jelentésük, mivel tapasztalati úton igazolhatók. Bertrand Russell ezeket nevezte „atomi tényeknek”. Már most a zen számára elképzelhetetlen, hogy a létezés meghatározó tényei bármiféle, mégoly atomi tételként is tétellé váljanak. A zen számára abban a pillanatban, amikor a tény tétellé alakul át, hamissá válik. Az ember többé nem az élmény meztelen valóságát ragadja meg, hanem helyette szóalakzatokkal éri be. Az *igazolásnak* az a módja, amelyre a zen törekszik, nyomokban sem hasonlít az olyan dialektikus tranzakcióra, amely tényeknek logikai tétellé történő redukálásával és a tételnek a tény által való reflektív igazolásával kapcsolatos. Úgy mondhatnánk: jóval azelőtt, hogy Bertrand Russell „atomi tényekről” beszélt, a zen széthasította az atomot, és a logikának *szatorivá* (megvilágosodássá) való szétrobbantásával fogalmazta meg a neki tetsző tételt. A zen célja egészében nem az, hogy bizonyosságnak látszó tételeket fogalmazzon meg az élményről, hanem hogy közvetlenül, a logikai verbalizálás közbejötté nélkül ragadja meg a valóságot.

De melyik *valóságot*? Valóban van egy bizonyos élő és nem verbális dialektika a zenben a szokványos, mindennapi érzéki élmény (amelyet eszébe nem jutna önkényesen megtagadni) és a megvilágosodás élménye között. A zentől távol áll az érzékek és az anyag idealista tagadása annak érdekében, hogy így jusson fel abba a feltehetőleg láthatatlan valóságba, amely egyedül valóságos. A zen élmény a láthatatlan és a látható, a magánvaló és a jelenségek körébe tartozó *egységének* közvetlen megragadása, vagy ha úgy tetszik, empirikus átlátása annak, hogy minden ilyenfajta kettéosztottság szükségképpen szintiszta képzelgés.

D. T. Suzuki azt mondja: „A tapintás, látás, tapasztalás, az élet élése - mindezek azt mutatják, hogy van valami közös a megvilágosodás-élményben és érzéki élményeinkben; az egyik lényünk legbelsejében lakozik, a másik tudatunk perifériáján. Úgy látszik ezért, hogy a személyes élmény a buddhista filozófia alapja. Ebben az értelemben a buddhizmus radikális empirizmus vagy experimentalizmus, akármilyen dialektika fejlődött is ki később a megvilágosodás-élmény értelmének feltárására.” (D. T. Suzuki: *Mysticism: Christian and Buddhist*, N.Y., 1957, p. 48.)

Mármost a kereszténység és a buddhizmus közötti kölcsönös megértés fő akadályá abban rejlik, hogy a nyugat elsősorban nem a buddhista *élményre* figyel, pedig ez a lényeg, hanem a *magyarázatra*, amely mellékes, és amelyet a zen gyakran teljesen triviálisnak, sőt félrevezetőnek tekint.

A buddhista, de mindenekelőtt a zen meditáció célja nem az, hogy *magyarázatot találjon*, hanem hogy *odafigyeljen*, hogy *tudomást szerezzen*, *észben tartson*, másként fogalmazva, hogy kialakítson egy bizonyos fajta *tudatot*, *amely fölötté áll* a verbális formulák - vagy az érzelmi izgatottság - okozta *tévképzeteknek*. Miféle tévképzetekről van szó? Az embernek önmaga, valóságos mibenléte megértésekor létrejövő tévképzeteiről, amelyek annak következtében keletkeznek, hogy a figyelem elterelődik, elkalandozik arról, ami ott van előtte - magáról a tudatról.

A zen azért törekszik valamilyen bizonyosságra: de ez nem filozófiailag alátámasztott logikai bizonyosság, még kevésbé az a vallásos bizonyosság, amely Isten ígéjének a hit engedelmességével való elfogadása révén keletkezik. Ez a bizonyosság inkább a valódi metafizikai intuíció velejárója, amely szintén egzisztenciális és empirikus. Az egész buddhizmus célja az, hogy addig finomítsa a tudatot, míg el nem éri az éleslátásnak ezt a fokát, és az éleslátás vallási folyamányait aztán a különböző buddhista tradíciók más-másféleképpen dolgozzák ki és alkalmazzák az életre.

A *mahájána* tradícióban, amely a zent is magában foglalja, ennek az emberi mibenlétbe való bepillantásnak a legfőbb folyománya a *karuná* vagy részvét, amely annak a paradox visszafordításához vezet el, ami magából a bepillantásból adódni látszik. Ahelyett hogy örvendezne, amiért megmenekült a szenvedések jelenségvilágából, a Bódhisattva úgy határoz, hogy benne marad, és megtalálja benne a maga *nirvánáját*, nemcsak annak a metafizikának az okán, amely azonosítja a jelenségek körébe tartozót és a magában valót, hanem a részvételi szeretet okán is, amely a születés és halál körforgásában lévő valamennyi szenvedőt azonosítja Buddhával, akinek megvilágosodásában potenciálisan osztoznak. Bár a buddhisták számára létezik menny és pokol, ezek nem véglegesek, és teljes félreértés volna azt feltételezni, hogy Buddhát üdvözítőnek tekintik, aki hűséges tanítványait elvezeti a negatív mennynek tekinthető *nirvánába*. (A Tiszta Föld buddhizmus vagy amidizmus mindamelllett egyértelműen üdvözítő vallás.)

Nem lehet elégszer ismételni: aki meg akarja érteni a buddhizmust, nagy hibát követ el, ha a „doktrínára”, a tételes életfilozófiára koncentrál, és elhanyagolja az élményt, ami a leglényege, a lelke a buddhizmusnak. Bizonyos értelemben a helyzet pont fordítva áll a kereszténység esetében. Mert a kereszténység a kinyilatkoztatással kezdődik. Bár félrevezető lenne, ha ezt a kinyilatkoztatást egyszerűen „doktrínának” vagy „magyarázatnak” minősítenénk (sokkal több ennél - magának Istennek a megnyilatkozása Krisztus misztériumában), mindazonáltal szavak, kijelentések formájában jut tudomásunkra, és minden azon múlik, hogy a hívó elfogadja-e ezeknek a kijelentéseknek az igazságát.

Ennek következtében a kereszténységet mindig is nagyon foglalkoztatta az eredeti források szavainak pontos továbbadása, egzakt jelentésük precíz megértése, a hamis értelmezések megszüntetése, sőt kiirtása. Időnként ez az aggályoskodás megszállottsággá fokozódott, ami hajszálhasogató különbségtételekhez és a teológiai részletek legapróbb árnyalataihoz való önkényes és fanatikus ragaszkodással párosult.

Ennek a doktrinális megfogalmazásokkal, törvénykezési renddel és rituális precizitással kapcsolatos megszállottságnak a következtében gyakran feledésbe merült, hogy a katolicizmus lelke is a Krisztusban való egység *eleven élménye*, ami messze felülmúl mindenféle konceptuális szövegszerűséget. Ami fölött ennek folytán nagyon is gyakran átsiklanak, az az, hogy a katolicizmus az örök élet íze és élménye: „hirdetjük néktek az örök életet, amely az Atyánál vala és megjelent nekünk. Amit hallottunk és láttunk, hirdetjük néktek, hogy néktek is közösségtel legyen velünk, és pedig a mi közösségünk az Atyával és az ő Fiával, a Jézus Krisztussal.” (1Jn, 1,2-3) A katolikus túlságosan is gyakran képzele régtől fogva úgy, hogy köteles gyorsan megállni az erkölcsös magatartásban megnyilvánuló pusztán korrekt és külsődleges hitnél, ahelyett hogy teljesen belemerülne a remény- és szereteteli életbe, amely a láthatatlan Istennel „Krisztusban és a Szentlélekben” való egyesülés útján teljesebbé válik, és ily módon mindenestül részesülne az Isteni Természetben (Ef 2,18, 2Pét 1,4, Kol 1,9-17, 1Jn 4,12-12).

A második vatikáni zsinat (reméljük) szerencsésen véget vetett a katolikus teológiai vizsgálódásokban jelenlévő eme rögeszmés tendenciának. Ettől azonban még tény marad, hogy az egyik világvallás, a kereszténység számára azoknak a kijelentéseknek a megértése, amelyekben benne foglaltatik Isten önkinyilatkoztatása, továbbra is elsőrendű fontosságú. A keresztényi élmény ennek a megértésnek a gyümölcse, ennek a fejleménye, elmélyítése.

Ugyanakkor magára a keresztényi élményre alapvető hatással van a kinyilatkoztatásnak az az eszméje, hogy maga a keresztény befogadásra kész. Például ha a kinyilatkoztatást egyszerűen Istenről szóló igazságok rendszerének és arra vonatkozó magyarázatnak tekintjük, hogy a világmindenség miként keletkezett, mi fog végül történni vele, mi a célja a keresztényi életnek, milyen erkölcsi normái vannak, mi lesz a jutalma az erényesnek és így tovább, akkor

a kereszténységet voltaképpen világnézetté szűkítjük le, esetenként vallásos filozófiának vagy ennél esetleg kicsivel többnek tekintjük, amelyet többé-kevésbé kimunkált kultusz, erkölcsi fegyelem és szigorú törvénykönyv tart fenn. A keresztény kinyilatkoztatás belső jelentésének „élménye” szükségképpen eltorzul és elhalványul egy ilyen teológiai díszletben. Mi lesz az ilyen élmény? Nem annyira eleven teológiai átélése annak, hogy Krisztus misztériuma által Isten jelen van a világban és az emberiségben, mint inkább biztonságérzés az egyén korrekt felfogását illetően: a megváltottság megnyugtató érzése, a bizakodás, amely azon az önmagát visszatükröző tudaton alapszik, hogy valakinek helyes elképzelése van a teremtésről és a világ rendeltetéséről, és hogy az illető viselkedése olyasmiről, ami elnyeri jutalmát a következő életben. Vagy esetleg, mivel kevesen képesek eljutni a bizakodásnak erre a szintjére, a keresztényi élmény aggódó reménységgé válik - küzdelemmé alkalmankénti kételkedéssel a „helyes válaszokban”, gyötrelmes és állandó erőfeszítéssel, hogy sikerüljön megfelelni az erkölcsösség és a törvény szigorú követelményeinek és a szentségekhez való, némileg reménytelen menekvéssé, amelyek azért vannak, hogy segítsék a gyengét, akinek állandóan el kell buknia és újra fel kell emelkednie.

Az igazi keresztényi élménynek ez persze szomorúan hiányos egyenlege, amely a keresztényi kinyilatkoztatás valódi értelmének eltorzulásán alapszik. De a nem keresztények kívülről gyakran éppen ilyen benyomásokat szereznek a kereszténységről, és ha valaki nekilát összehasonlítani, mondjuk a zen élményt a maga tisztaságában ezzel az összezsugorodott és torzult „keresztényi élménnyel”, akkor ez az összevetés pontosan olyan értelmetlen és félrevezető lesz, mint a legmagasabb és legkifinomultabb szintű keresztény filozófia és teológia összehasonlítása a populáris és dekadens buddhizmus mítoszaival.

Ha egymás mellé helyezzük a kereszténységet és a buddhizmust, meg kell próbálnunk megtalálni azokat a pontokat, ahol fellelhető a kettő valóban közös alapja. Jelen pillanatban ez nem könnyű feladat. Valójában, mint fentebb sugalltuk, hacsak nem valami nagyon sematikus és mesterkéltszerű módszert alkalmazunk, gyakorlatilag még mindig lehetetlen bármiféle ilyen igazán közös alapot találni. Végére is mit értünk kereszténységen, és mit értünk buddhizmuson? A kereszténység egyenlő a keresztény teológiával? Az etikával? A miszticizmussal? Az istentisztelettel? Vajon az a kereszténységképünk, amelyet minden fenntartás nélkül elfogadunk, azonos a római katolikus egyházzal? Vagy magában foglalja a protestáns kereszténységet is? Luther vagy Bonhoeffer protestantizmusát? Az „Isten halott” iskola protestantizmusát? Szent Tamás katolicizmusát? Szent Ágostonét és a nyugati egyházatyákét? Az evangéliumok állítólagos „tisztá” kereszténységét? A demitologizált kereszténységet? A „szociális evangéliumot”? És mit értünk buddhizmuson? A ceyloni theraváda buddhizmust vagy a burmait? A tibeti buddhizmust? A tantrikus buddhizmust? A Tiszta Föld buddhizmust? A középkor spekulatív és skolasztikus indiai buddhizmusát? Vagy a zent?

A gondolatilag, az élmény, istentisztelet, erkölcsi gyakorlat által mind a buddhizmusban, mind a kereszténységben elfogadott formák roppant gazdagsága folytán minden összehasonlítás ötletszerűnek bizonyul, és végül, amikor valaki, mint munkássága kései szakaszában dr. Suzuki a keresztény és a buddhista miszticizmusról szóló tanulmányt ígér (*Mysticism: Christian and Buddhist*), kiderül, hogy az - valójában inkább gyakorlatilag - Eckhart mester és a zen összehasonlítása. A vizsgált terület ilyen beszűkítése legalábbis találat tette, bár Eckhart mestert a keresztény miszticizmus reprezentánsának tekinteni kockázatos dolog. Ugyanakkor meg kell jegyeznünk: dr. Suzuki nagyon is meg volt győződve arról, hogy Eckhart szokatlan jelenségnek számított a maga korában, és hogy kijelentései bizonyára sokkolták legtöbb kortársát. Eckhart elmarasztalása valójában bizonyos mértékig a dominikánusok és a ferencesek rivalizálásának számlájára írható, és tanítása, amely vakmerő volt, és bizonyos pontjai miatt elkerülhetetlenné tette az elmarasztalást, mindazonáltal nagymértékben Szent

Tamásén alapult, és ahhoz a misztikus tradícióhoz tartozott, amely nagyon is eleven volt, és voltaképpen a legéletképesebb vallási erőt jelentette korának katolicizmusában. Azonban a kereszténységet Eckharttal azonosítani teljesen félrevezető volna. Suzuki szándéka nem ez volt. Nem Eckhart *misztikus teológiáját* hasonlította össze a zen mesterek buddhista filozófiájával, hanem Eckhart *élményét*, ontológiailag és pszichológiailag a zen mesterek *élményével*. Ez értelmes vállalkozás, amely érdekes és helytálló eredmények halvány reményével kecsegtet.

De lepárolhatunk-e a vallásos vagy misztikus élményből bizonyos tiszta elemeket, amelyek közősek mindenhol, minden vallásban? Vagy a természet alapvető megértését és az élmény jelentését olyannyira determinálja a doktrínák sokasága, hogy az élmények összehasonlítása óhatatlanul maga után vonja a metafizikai vagy vallásos hitek összehasonlítását? Ez sem könnyű kérdés. Ha egy keresztény misztikusnak olyan élménye van, amely fenomenológiailag összehasonlítható valamely zen élménnyel, számít-e az, hogy hite szerint a keresztény valójában személyesen egyesül Istennel, a zen beavatott pedig a maga élményét *súnjátá*ként vagy önmagáról tudomással bíró ürességként interpretálja? Milyen értelemben nevezhető ez a két élmény „misztikusnak”? Számolunk-e avval, hogy a zen mesterek erélyesen visszautasítanak minden keresztény kísérletet, amely a „misztikus” jelzővel kívánja kitüntetni őket?

Feltétlenül meg kell említeni, hogy egy bizonyos fajta, összeegyeztetést szorgalmazó elképzelés manapság túlságosan könnyedén fogadja el alapvető dogmaként azt, hogy a „misztikusok” minden vallásban ugyanazt a valamit élik meg, és mindnyájukban közös, hogy megszabadulnak a különböző doktrínáktól, magyarázatoktól és kevésbé szerencsés felekezeti társaik hitvallási formáitól. Ilyeténképpen minden vallás „találkozik a csúcson”, és különféle teológiáik, filozófiáik lényegtelené válnak, amikor azt látjuk, hogy csupán eszközül szolgálnak ugyanannak a végpontnak az eléréséhez, és minden eszköz egyformán hatékony. Mindezideig ez különösebben egzakt módon sohasem nyert bizonyítást, és bár a tételt tehetséges és tanult elmék meggyőző módon fejtegették, azt kell mondanunk, hogy alapos tanulmányokra és kutatásokra lesz még szükség, mire érdemben ki lehet jelenteni valamit erről a nagyon komplex kérdéstről, amelyen, ismétlem, a teológiai és filozófiai doktrínák pusztán formalista szemlélete látszik megmutatkozni. Mintha az alapvető hit olyasmi volna, amit a misztikus levethetne megunt ruhadarab módjára, és mintha éppen ezt az élményt magát nem alakítaná bizonyos értelemben az a tény, hogy ő ennek a hitnek a birtokában volt.

Ugyanakkor, mivel a misztikus személyes élménye számunkra hozzáférhetetlen marad, és csak közvetett, szövegek és egyéb - esetleg mások által leírt és közreadott - tanúságtételek útján tudunk megközelítő képet alkotni róla, akár csak megközelítő biztonsággal sem könnyű megmondani, hogy az, amit egy keresztény misztikus, egy szúfi és egy zen mester átél, valóban „ugyanaz a dolog”-e. Mit jelent ez a kijelentés? Megkockáztatható-e egyáltalán, anélkül hogy ezeket a magasabb rendű élményeket (teljesen tévesen) egyben „valamiről szerzett élményeknek” is tekintenénk? Igen komoly probléma marad ennek folytán a vallási és metafizikai tudat mindeme magasabb rendű formái közül kiválasztani, hogy mi a „tiszta élmény”, és mi az, aminek létrejöttében bizonyos mértékig a nyelv, a szimbólum vagy valóban a „szentség kegyelme” játszott közre. A tudatnak ezekről a különböző állapotairól és ezek metafizikai folyamányairól való ismereteink aligha elegendőek ahhoz, hogy részletekbe menő pontossággal összehasonlíthassuk őket. Mindazonáltal vannak bizonyos analógiák és megfelelések, amelyek jelenleg is nyilvánvalóak, és amelyek talán kijelölhetik a kölcsönösen jobb megértés felé vezető utat. Ne fogadjuk el ezeket elhamarkodottan „bizonyítéknak”, hanem csak fontos vezérfonalnak.

Kimondható-e ennek következtében, hogy mind a keresztények, mind a buddhisták egyformán jól gyakorolhatják a zent? Igen, ha a zenen pontosan a metafizikai szintű, közvetlen és tiszta élmény keresését értjük, amely élmény mentes a verbális megfogalmazásoktól és a nyelvészeti prekoncepcióktól. Teológiai szinten a kérdés összetettebb. Erre írásunk végén még kitérünk.

A legtöbb, amit mondhatunk, az, hogy bizonyos vallásokban, például a buddhizmusban a filozófiai vagy vallási keret olyasmi, amit könnyebben félre lehet tenni, mert egy beépített „kivetőszerkezet” van benne, hogy így fejezzem ki magam, amely a meditálót egy bizonyos ponton kirepíti fogalmi rendszeréből az ürességbe. Egy zen mester hanyagul odavetheti tanítványának: - Ha találkozol Buddhával, öld meg! A keresztény miszticizmusban viszont az a kérdés, hogy a misztikus meglehet-e az emberi „alak” (Gestalt) vagy Krisztus szent ember-volta nélkül, még mindig éles viták tárgya, és a többség határozottan kitart amellett, hogy a hit Krisztusának igenis jelen kell lennie ikonként a keresztényi elmélkedés színterének közép-pontjában. A zavart ebben a kérdésben is az okozza, hogy bizonyos esetekben nem sikerül különbséget tenni a keresztényi élmény objektív teológiai tartalma és a keresztény miszticizmus aktuális pszichológiai tényei között. És akkor fel kell tennünk a kérdést: mely ponton előzik meg az elmélet elvont kívánalmait az élmény pszichológiai tényeit? Vagy mekkora joggal állíthatja az élménytelen teológus teológiája, hogy korrekt módon értelmezi az „élményteológiáját” annak a misztikusnak, aki esetleg nem képes kielégítő módon artikulálni élményének értelmét?

Újra meg újra egyetlen központi kérdéshez térünk vissza két formában: az objektív doktrínának a szubjektív misztikus (vagy metafizikai) élményhez való viszonyához és e viszony tekintetében a kereszténység és a zen közötti különbséghez.

A kereszténységben az objektív doktrína mind időbeli, mind értékrendi elsőbbséget élvez. A zenben mindig az élmény az elsődleges, nem időbelileg, hanem jelentőségét tekintve. Ez azért van, mert a kereszténység természetfölötti kinyilatkoztatáson alapszik, a zen pedig, amely tagadja a kinyilatkoztatás mindenféle eszméjét, és amelynek nagyon szabados nézetei vannak a szent (legalábbis az írott) tradícióról, a létezés természetes ontológiai alapjába kíván behatolni. A kereszténység a kegyelem és az isteni adomány, ennél fogva az Istentől való totális függés vallása. A zen nehezen sorolható be a „vallások” közé (valójában könnyűszerrel elválasztható mindenféle vallási mátrixtól, és gyaníthatóan kitűnően képes tenyészni mind a nem buddhista vallások mind a teljes vallástalanság talaján), de mindenesetre a buddhizmushoz hasonlóan arra törekszik, hogy az embert teljesen szabaddá és függetlenné tegye még az üdvözülésre és megvilágosodásra való törekvésében is. Függetlenné, de mitől? A pusztán külsődleges támaszoktól és tekintélyektől, amelyek megakadályozzák abban, hogy hozzáférjen a saját természetében és pszichéjében lévő mély forrásokhoz, és hasznosítsa ezeket. (Ne feledjük, hogy mind a kínai, mind a japán zen valójában rendkívül fegyelmezett és tekintélyelvű kultúrákban virágzott ki. Ezért amikor az „autonómiát” hangsúlyozzák, valójában a belső szabadság végső és alázatos felfedezéséről van szó, miután az egyén fenékgig ürtette egy módfelett szigorú és keményen tekintélyelvű oktatás minden lehetőségét - amint azt a zen mesterek módszerei nagyon is világossá teszik!)

Másfelől hadd ismételjem meg, hogy nem szabad figyelmen kívül hagyni az élmény roppant jelentőségét a kereszténységben. De a keresztény élménynek mindig van egy különleges modalitása annak a ténynek a következtében, hogy elválaszthatatlan Krisztus misztériumától és az egyházzal, Krisztus teste kollektív életétől. Krisztus misztériumát megélni misztikusan vagy másféleképpen mindig azt jelenti, hogy meg kell haladni a pusztán egyéni pszichológiai szintet, és „az egyházzal kell teológikusan megélni” (*sentire cum Ecclesia*) a misztériumot. Másként fogalmazva, ennek az élménynek valami módon mindig visszavezethetőnek kell

lennie egy olyan teológiai formára, amelyben az egyház többi tagja is osztozik, vagy amely megmutatja, hogy az élmény része annak, amit az egyház többi tagja megél. A keresztényi élmények lejegyzésekor ezért az a természetes tendencia érvényesül, hogy olyan nyelven és szimbólumok segítségével írják le ezeket, hogy könnyen felfoghatóvá váljanak más keresztények számára. Ez néha azt is jelentheti, hogy a kimondhatatlant önkéntelenül is lefordítják az ismerős szimbólumok nyelvére, amelyek mindig kéznél vannak, és bármikor használhatók.

A zen ezzel szemben határozottan ellenáll a könnyű közölhetőségre csábító minden kísértésnek, és a zen tanításában és gyakorlásában alkalmazott számos paradoxon és gyakori erőszak mindig azt a célt szolgálja, hogy a tanítvány feltételezett „élménye” alól kihúzza a kész magyarázat és a megnyugtató szimbólum talaját. A keresztényi élmény annyiban számít elfogadhatónak, amennyiben összhangban van egy bevett teológiai és szimbólumrendszerrel. A zen élmény csakis abszolút egyedülállósága alapján elfogadható, mégis valami módon közölhetőnek kell lennie. Hogyan?

Neki sem kezdetünk megérteni, mi a zen élmény megnyilvánulásának és közlésének módja mester és tanítvány között, míg nem vagyunk tisztában azzal, *mi* az, amit közölnek egymással. Ha nem tudjuk, mi az, ami kifejezendő, a kifejezés különös módja teljesen összezavarhat minket, és nagyobb sötétség vesz körül, mint az elején. Nos hát, ami a zenben közlés tárgya, az nem valamilyen üzenet. Nem egyszerűen egy „szó”, mégha „az Úr szava” is. Nem „valami”. Nem mond olyan „hírt”, amelyet a befogadó már ne ismert volna, olyasmiről, amiről annak, aki az információt kapja, ne lett volna tudomása. Amit a zen közöl, az valaminek a tudása, ami potenciálisan már megvan valakiben, csak még nem ébredt önmaga tudatára. A zen tehát nem kerygma, hanem ráébredés, nem kinyilatkoztatás, hanem tudat, nem hír az Atyától, aki elküldi Fiát erre a világra, hanem itt és most, a világ kellős közepén való létezésünk ontológiai alapjának tudása. Látni fogjuk később, hogy a természetfölötti kerygma és a létezés alapjának intuitív metafizikai megismerése távolról sem összeegyeztethetetlen. Azt mondhatnánk, hogy az egyik egyengeti a másik útját. Jól kiegészíthetik egymást, és ennek következtében a zen tökéletesen összeegyeztethető a keresztény hittel, igazából pedig a keresztény miszticizmussal (ha a zenről a maga tiszta állapotában mint metafizikai intuícioról beszélünk).

Ha ez igaz, akkor mivel tökéletesen logikus, a zen mesterekkel egybehangzóan el kell fogadnunk, hogy a „zen nem tanít semmit”. Az egyik legnagyobb kínai zen mesternek, Huj-neng pátriárkának (Kr. u. 7. sz.) az egyik tanítványa feltett egy sugalmazó kérdést: - Ki örökölte az ötödik pátriárka szellemét? (Vagyis ki a jelenlegi pátriárka?)

Huj-neng így felelt: - Az, aki érti a buddhizmust.

A szerzetes kitarzott a maga kérdése mellett: - Tehát te örökölted?

Huj-neng azt mondta: - Nem.

- Miért nem? - kérdezte a szerzetes.

- Mert én nem értem a buddhizmust.

Ez a történet pontosan annak a ténynek a szemléltetésére szolgál, hogy Huj-neng *igenis* örökölte a pátriárka szerepét vagy a legtisztább zen tanításának karizmáját. Jogosulttá vált arra, hogy magának Buddhának a megvilágosodását közvetítse a tanítványok felé. Ha a tekintélyelvű tanítás igényével lépett volna fel, amely érthetővé tette volna megvilágosodottságát azok számára, akik ennek nincsenek birtokában, akkor *valami mást* tanított volna, úgy is mondhatnánk, doktrínát a *megvilágosodásról*. Önmaga zen értésének üzenetét terjesztette volna, és ebben az esetben nem önmagukon belül ébresztett volna rá másokat a zenre, hanem saját

értésének és tanításának lenyomatát vetítette volna ki rájuk. A zen az ilyesmit nem tűri, mivel ez összeegyeztethetetlen igazi céljával: azzal, hogy mély ontológiai tudatosságot, bölcsesség-intuíciót (*pradnyá*) ébresszen a ráébredő létezésének alapjában. És igazából a *pradnyá* tiszta tudata nem lenne tiszta és közvetlen, ha ez a tudat abból állna, hogy valaki megérti a *pradnyát*.

A zen által használt nyelv ennek következtében bizonyos értelemben antinyelv, és a zen „logikája” a filozófiai logika radikális visszájára fordítása. A kommunikáció emberi dilemmája az, hogy szavak és jelek nélkül nem tudunk normálisan kommunikálni, de még mindennapi élményeinket is hajlamosak vagyunk meghamisítani verbalizáló és racionalizáló szokásunkkal. A nyelv kényelmes eszköze képessé tesz minket arra, hogy már előre eldöntsük, mit jelentenek szerintünk a dolgok, és nagyon komoly csábítást jelent, hogy csakis úgy lássuk a dolgokat, ahogyan azok beleilleszthetők logikai prekoncepcióinkba és verbális formuláinkba. Ahelyett hogy a *dolgokat* és a *tényeket* olyannak látnánk, amilyenek, azoknak a mondatoknak a visszatükrözéseként és igazolásaként látjuk őket, amelyeket már korábban megfogalmaztunk elménkben. Gyorsan elfelejtjük, hogyan kell egyszerűen *lát*ni a dolgokat, és szavainkkal, megfogalmazásainkkal helyettesítjük őket, úgy manipulálva a tényeket, hogy csak azt lássuk, ami kényelmesen beleillik előítéleteinkbe. A zen a nyelvet a nyelvvel szemben használja, hogy szétrobantsa ezeket a prekoncepciókat, lerombolja elménkben a tetszetős „valóságot”, és így *közvetlenül láthassunk*. A zen azt mondja, amit Wittgenstein mondott: - Ne gondolkodj - láss!

Mivel a zen intuíció a tapasztaló, reflektáló, tudással, akarattal bíró és beszélő énen túl közvetlen metafizikai tudatosságot kíván ébreszteni, ennek a tudatállapotnak közvetlenül jelenlétvőnek kell lennie önmaga számára, és nem szabad, hogy akár fogalmi, akár reflexív, akár képzelt ismeret közvetítse számára. De azért a zen korántsem pusztán tagadás, hanem teljes egészében pozitív valami. Hallgassuk, mit mond erről D. T. Suzuki:

„A zen célja mindig az, hogy megragadja az élet központi Lényét, amely sohasem helyezhető az intellektus boncasztalára. Az élet központi Lényének megragadásához a zen kénytelen egy sor tagadást ajánlani. Mindazonáltal a zen szelleme nem a pusztán tagadás...” (Ezért, mondja, a zen mesterek sem nem állítanak, sem nem tagadnak, egyszerűen úgy cselekszenek vagy beszélnek, hogy a cselekedet vagy a beszéd egyszerűen csak önmaga a zennel csordultig teli tény legyen...) Suzuki így folytatja: „Ha a zen szellemét a maga tisztaságában megragadjuk, láthatóvá válik, mennyire valóságos dolog ez (a cselekedet - ebben az esetben a pofon). Mert itt nincs tagadás, nincs állítás, hanem csak sima tény van, tiszta élmény, létezésünk és gondolkodásunk igazi alapzata. Mindaz a nyugalom és üresség, amire valaki a legaktívabb meditáció közepette vágyik, ebben rejlik. Ne tértítsen el minket semmi, ami külsődleges vagy konvencionális. A zent pusztán kézzel, nem pedig kesztyűben kell megragadni.” (D. T. Suzuki, *Introduction to Zen Buddhism*, London. 1960, p.51)

Ebben az értelemben mondtuk azt, hogy „a zen nem tanít semmit; csupán képessé tesz arra, hogy felébredjünk és tudatosuljunk. Nem tanít, hanem rámutat.” (Suzuki, *Introduction*, p. 38) Egy zen mester cselekedetei és gesztusai nagyjából annyira tekinthetők „kijelentésnek”, mint az ébresztőóra csörgése.

A zen mestereknek és tanítványaiknak minden szavát és tettét ebben a kontextusban kell megértenünk. A mester rendszerint egyszerűen „tényeket produkál”, amelyeket a tanítvány vagy meglát, vagy nem.

Sok zen történet, amely racionálisan szinte mindig felfoghatatlan, egyszerűen csak az ébresztőóra csörgése, és az alvó reakciója. A megfontolatlan alvó válaszul rendszerint úgy reagál, hogy leállítja a csörgést, és így visszamehet aludni. Néha kiugrik az ágyból, és csodálkozva felkiált, hogy már ilyen késő van. Néha alszik tovább, és meg sem hallja a csörgést!

Amennyiben a tanítvány úgy fogja fel a tényt, mint valami más jelenségnek a jelét, akkor a tény félrevezette. A mester esetleg (valamilyen más tény segítségével) megpróbálhatja ennek tudatára ébreszteni. Gyakran pontosan akkor, amikor a tanítvány rájön, hogy végletesen tévúton jár, jön rá ezzel együtt valami másra is: leginkább természetesen arra, hogy először is nem volt mit felfognia a tényen kívül. Milyen *tényen*? Aki tudja a választ, felébredt. Meghallotta a csörgést.

Mi azonban, akik itt nyugaton a makacs énközpontú gyakorlatiasság tradíciójában élünk, és teljesen arra vagyunk beállítva, hogy mindent használjunk és manipuláljunk, az egyik dologtól állandóan továbbmegyünk a másikhoz, az októl a következményhez, az elsőtől a következőhöz, majd az utolsóhoz és aztán vissza az elsőhöz. Minden mindig valami más felé mutat, és ezért soha nem állunk meg sehol, mert nem tudunk: mihelyt megpihenünk, a mozgólépcső véget ér, le kell lépnünk róla, hogy másikat keressünk. Semminek nem engedjük meg, hogy csupán legyen, és önmagát jelentse: mindennek rejtélyes módon valami mást kell jeleznie. A zennek kifejezetten az a célja, hogy elcsüggedsse az ebben a fogalomkörben gondolkodó elmét. A „zen tény”, akármilyen is, mindig úgy fekszik keresztben előttünk az úton, mint egy kidőlt fa, amelytől nem tudunk továbbmenni.

Nem hiányoznak efféle tények a kereszténységből sem - ilyen a kereszt például. Ahogyan Buddha „tűzbeszéde” radikálisan átalakítja a buddhista felfogását mindarról, ami körülveszi, úgy „a keresztből való beszéd” nagyon is hasonló módon radikálisan új képet ad a kereszténynek saját élete, embertársaihoz való viszonya és a körülötte lévő világ értelméről.

A „tények” egyik esetben sem személytelenek és objektívek, hanem a személyes élmény tényei. A buddhizmus és a kereszténység egyaránt az ember normális mindennapi létét használja nyersanyagként a tudat radikális átalakításához. Mivel a normális mindennapi emberi létezés tele van zűrzavarral és szenvedéssel, ezért mindkettő nyilvánvalóan jól felhasználható arra, hogy átformálja az ember felfogását és értelmét, és mindkettőn túlhaladva a szeretetben megnyilvánuló „bölcességhez” jusson el. Súlyos tévedés volna azt gondolni, hogy a buddhizmus és a kereszténység a szenvedésnek csupán más-másféle *magyarázatát* kínálja, vagy - ami még rosszabb - más-másféleképpen igazolja és misztifikálja ezt a kikerülhetetlen tényt. Ellenkezőleg, mindkettő megmutatja, hogy a szenvedés legnagyobb részét megmagyarázhatatlan marad annak a számára, aki azért próbálja *megmagyarázni*, hogy *elkerülhesse*, vagy aki azt hiszi, hogy maga a magyarázat a menekvés. A szenvedés nem úgy „probléma”, hogy ki lehet maradni belőle, vagy le lehet győzni. A szenvedés, ahogyan azt a kereszténység és a buddhizmus is - mindegyik a maga módján - látja, része saját önazonosságunknak, empirikus létezésünknek, és egy valamit tehetünk ellene, azt, hogy belevetjük magunkat az ellentmondások és zűrzavarok kellős közepébe, hogy átformálódjunk annak révén, amit a zen „nagy halálnak” a kereszténység pedig „Krisztussal való halálnak és feltámadásnak” nevez.

Térjünk most vissza azokhoz a homályos, egyszerre csábító és kínzó „tényekhez”, amelyeket a zen alkalmaz. A zen mester és a tanítvány viszonyában a legszokványosabb „tény”, amellyel találkozunk, az, hogy a tanítvány elcsügged, saját erejéből és feje után képtelen eljutni valahová. A zen mesterek legtöbb mondása ezt a szituációt hozza létre, és megkísérli megértetni a tanítvánnyal, hogy alapvetően téves tapasztalata van önmagáról és képességeiről.

- Ha a szekér megáll, hová csapsz az ostorral, a szekérré, vagy az ökörre? - kérdezte Huajzsang, Ma-cu mestere. És hozzátette: - Aki a taót a teremtés és megsemmisítés vagy az összegyűjtés és szétszórás szempontjából nézi, az nem látja igazán.

Ha ez a szekér vagy az ökör ösztökélésével kapcsolatos megjegyzés homályos, egy másik *mondó* (kérdés-felelet) talán másféleképpen sugallja ugyanezt a tényt.

Egy szerzetes megkérdi Paj-csangtól: - Ki a Buddha?

Paj-csang válasza: - Ki vagy te?

Egy szerzetes azt akarja megtudni, mi az a *pradnyá* (a zen intuitív metafizikai bölcsessége). Sőt még azt is, hogy mi a *mahápradnyá*, a nagy vagy abszolút bölcsesség. Az egész mindenség.

A mester szemrebbenés nélkül válaszol:

- A hó gyorsan hull, és mindent beburkol a köd.

A szerzetes csak hallgat.

A mester megkérdi: - Érted?

- Nem, mester, nem értem.

Erre a mester egy verset költött a számára:

Mahápradnyá

Nem befogadni kell, sem feladni.

Ha valaki nem érti,

A szél hideg, hull a hó.

(Suzuki, *Bevezetés*, p. 99-100.)

A szerzetes „megpróbálja megérteni”, holott valójában meg kellene próbálnia *látni*. A látszólag rejtélyes és titokzatos zen mondások sokkal egyszerűbbé válnak, ha a buddhista „odafigyelés” vagy tudatosság teljes kontextusában szemléljük őket, ami legelemibb formájában pusztán figyelemből áll, abból, hogy valaki egyszerűen csak *nézi*, ami éppen ott van, és nem fűz hozzá semmilyen megjegyzést, értelmezést, ítéletet, következtetést. Csak *néz*. A buddhista meditáció alapvető és sarkalatos gyakorlata megtanulni, hogy valaki így nézzen.

(L. Nyanaponika Thera, *The Heart of Buddhist Meditation*, Colombo, Ceylon, 1956)

Ha valaki eljut arra a pontra, hogy a megértés cserben hagyja, az nem tragédia: egyszerűen csak figyelmeztetés, hogy hagyja abba a gondolkodást, és kezdjen el *látni*. Végtére is talán nincs is mire rájönni: talán csak arra volna szükség, hogy felébredjünk.

Egy szerzetes így szólt:

- Hosszú ideje vagyok már veled (mester), és mégis képtelen vagyok megérteni viselkedésedet. Hogyan van ez?

A mester így válaszolt:

- Amiben nem értesz, számodra az a lényege a megértésnek.

- Hogyan lehetséges a megértés, ha lehetetlen?

A mester azt felelte:

- A tehén elefántborjúnak ad életet; porfelhő emelkedik az óceán fölé.

(Suzuki, *Introduction*, p. 116)

Szakszerűbb és ezért számunkra talán felfoghatóbb nyelven Suzuki azt mondja: „A pradnyá tiszta aktus, tiszta élmény... határozott szellemi minőséggel bír... de nem racionális... a közvetlenség jellemzi... semmiképpen nem azonos a szokványos intuícióval... mert a pradnyá-intuíció esetében nincs határozott tárgy, amelyet intuitíve meg kellene ismerni... A pradnyá-intuíciónál az intuitív megismerés tárgya sohasem egy bonyolult okfejtési folyamat által posztulált fogalom; sohasem „ez” vagy „az”; az intuíció nem akar valamely meghatározott tárgyhoz kapcsolódni.” (D. T. Suzuki, *Studies in Zen*, London 1957, p. 87-9.) Ebből kifolyólag Suzuki arra a végkövetkeztetésre jut, hogy a pradnyá-intuíció különbözik „az intuíciónak attól a fajtájától, amellyel általában a vallási és filozófiai munkákban találkozunk”, ahol az intuíció tárgya Isten vagy az abszolútum, és ahol „az intuíció aktusa akkor tekinthető teljesnek, ha az azonosság állapota jön létre a tárgy és a szubjektum között”. (Suzuki, *Studies*, p. 89.)

Nincs itt terünk arra, hogy mélyebben elmerüljünk a felvetett nagyon érdekes és összetett kérdésben. Hadd mondjunk csak annyit: egyáltalán nem biztos, hogy a vallásos vagy legalábbis a misztikus intuíció mindig „tárgyaként” látja Istent. És valóban, látni fogjuk majd, hogy Suzuki nagymértékben módosítja ezt a véleményét, amikor elismeri, hogy Eckhart misztikus intuíciója ugyanaz, mint a *pradnyá*.

Tovább lépve ezen a kérdésen, itt most azt kell elmondani, hogy ha bárki megkísérli világos filozófiai vagy elméleti értelmezését adni a fentiekhez hasonló zen mondásoknak, tévúton jár. Ha megpróbál úgy érvelni, hogy amikor Paj-csang a hulló hóra mutat válaszul az abszolútum mibenlétét firtató kérdésre, ezzel mintegy azt mondja, hogy a hulló hó azonos az abszolútummal, másképpen fogalmazva, hogy ez az intuitív élmény az *abszolútumnak mint tárgynak* a hulló hóban látott reflexív, panteisztikus tudatosulása, akkor tökéletesen félreértette a zen lényegét. Azt képzelni, hogy a zen „tanító panteizmus”, annyi, mint azt képzelni, hogy a zen megpróbál valamit megmagyarázni. Megismételjük: a zen nem magyaráz meg semmit. Csak néz. Mit néz? Nem valamely abszolút tárgyat, hanem az abszolút nézést.

Bár úgy tűnik, ez nagyon távol áll a kereszténységtől, amely határozott üzenet, mindazonáltal emlékeztetnünk kell a Bibliában leírt *közvetlen élmény* fontosságára. Az „ismerés” minden formája, különösen a vallási szférában és különösen ahol Istenről van szó, annak arányában valóságos, amennyire élmény és intim kapcsolat tárgya. Mindannyiunk számára ismerős a bibliai „ismerni” kifejezés „szerelmi aktusban birtokolni” jelentésében. Nem feladatunk itt most megvizsgálni a lehetséges zenszerű analógiákat az ószövetségi próféták élményeiben. Ezek minden bizonnyal ugyanolyan tényszerűek, egzisztenciálisak és zavarba ejtőek voltak, mint a zen bármelyik ténye! Annál többre sem vállalkozhatunk, mint hogy röviden utalunk a közvetlen élmény jól ismert fontosságára az Újszövetségben. Ezt természetesen mindenekelőtt a Szentlélek kinyilatkoztatásában kell keresni, a rejtélyes Adományban, amelynek révén Isten eggyé válik a hívővel, hogy a hívőben ismerje meg és szeresse Önmagát.

A korintusiaknak írott első levél első két fejezetében Szent Pál a bölcsesség két fajtáját különbözteti meg: azt, amelyik szavak és kijelentések ismeretéből áll, a racionális, dialektikus bölcsességet és a másikat, amelyik egyszerre paradoxon és élmény kérdése, és túlnyúlik az értelem határain. Ennek a szellemi bölcsességnek az eléréséhez az kell, hogy valaki felszabaduljon, és ne függjön szolgálai „a szólásban való bölcsességtől” (1Kor 1,17). Ezt a megszabadulást a „keresztről való beszéd” idézi elő, amelynek semmi értelme nincs azok számára, akik ragaszkodnak saját megrögzött nézeteikhez és gondolkodási szokásaikhoz, és olyan eszköz, amellyel Isten „elveszti a bölcsenek bölcsességét” (1Kor 1,18-23). A keresztről való beszéd valójában teljesen zavarba ejti és mehökkenti mind a görögöket a maguk filozófiájával, mind a zsidókat a maguk jól értelmezett törvényével. De ha valaki megszabadult a verbális

formuláktól és fogalmi struktúráktól való függőségétől, a Kereszt „erő” forrásává válik. Ez az erő „Isten örütségéből” sugárzik, és „örült eszközöket” is felhasznál (az apostolokat) (1Kor 1,27 és a rákövetkező oldalak). Másfelől az, aki el tudja fogadni ezt a paradox „örütséget”, titkot és rejtélyes erőt tapasztal önmagában, amely a teljességgel új élet és új létezés alapjaként benne élő Krisztus ereje (1Kor 2,1-4, v.ö. Ef 1,18-23, Gal 6,14-16).

Fontos ehelyütt emlékeztetni rá, hogy a keresztények számára a „keresztről való beszéd” egyáltalán nem elméleti valami, hanem erőteljes és egzisztenciális átélése a Krisztussal Halálában való egyesülésnek, mégpedig abból a célból, hogy osztozzanak vele a feltámadásban. A keresztről való beszéd teljes „meghallása” és „befogadása” sokkal többet jelent annak a hittételi állításnak az elfogadásánál, hogy Krisztus a bűneinkért halt meg. A „Krisztussal együtt való megfeszítettést” jelenti, úgyhogy nem önmagunk vagyunk többé legmélyebb cselekedeteink alapelve, ezek most a bennünk élő Krisztusból erednek. „Élek pedig többé nem én, hanem él bennem a Krisztus” (Gal 2,19-20 l. még Róm 8,5-17). A keresztről való beszéd befogadása a teljes önküiritésnek, a *kenosis*nak az elfogadását jelenti a „halálíg engedelmes” Krisztus önmegüresítésével egyesülve (Fil 2,5-11). Az igazi kereszténység szempontjából lényeges, hogy a keresztnek és az önküiritésnek ez az élménye a keresztény ember életének középpontjában legyen, hogy ily módon teljesen befogadhassa a Szentlelket, és megismerje (ismét megélés révén) Isten minden gazdagságát Krisztusban és őáltala (Jn 14,16-17, 26; 16,7-15).

Amikor Gabriel Marcel azt mondja: „Vannak küszöbök, amelyeket egyedül, önmagában a gondolat sohasem engedhet meg átlépni. Élményre van szükségünk - a szegénység és betegség élményére... (idézi A. Gelin, *Les Pauvres de Yahvé*, Paris, 1954, p. 57.), akkor egyszerű keresztényi igazságot szögez le a zenben is ismert módon.

Soha nem szabad elfelejtenünk, hogy a kereszténység messze nem egy vallási üzenet vak és alázatos hit révén történő intellektuális elfogadása, amely hit soha nem érti, mit jelent az üzenet, legfeljebb ha kívülről, az egyház nevében, szakértőktől kap hiteles értelmezést. Ellenkezőleg, a hit az a kapu, amely az egyház teljes belső életébe vezet be, abba az életbe, amely nemcsak a hiteles tanítás lehetőségét foglalja magában, hanem mindenekelőtt egy mély személyes élményét, amely egyedülálló, ám amelyben ugyanakkor mégis osztozik Krisztus lelke által Krisztus egész Teste. Szent Pál összehasonlítja Istennek ezt a Lélek által való ismeretét azzal a szubjektív tudással, amellyel valaki önmagáról bírhat. Amiként senki nem ismerheti az én belső éneket, csakis saját „lelkem”, ugyanúgy senki nem ismerheti Istent, csakis Isten Lelke; ám ez a Szentlélek megadatott nekünk oly módon, hogy Isten önmagát bennünk ismeri meg, és ez az élmény teljesen valóságos, jóllehet nem közölhető olyan formában, hogy a benne nem osztozók számára is érthető legyen (1Kor 2,7-15). Következésképp, fejezi be Szent Pál, „bennünk pedig Krisztus értelme van”.

Ha mármost azt látjuk, hogy a buddhizmus esetében a *pradnyá* úgy írható le, mint „Buddha-értelműnek lenni”, akkor megértjük, hogy igenis analógiát kell tudnunk találni valahol a buddhista és a keresztény élmény között, bár most inkább hitelvi kérdésekről beszélünk, mint a tiszta élményről. Ám a hitelvek az élményért vannak. Nem folytathatjuk ehelyütt vizsgálódásunkat, de figyelemreméltó, hogy Suzuki, Eckhart következő sorait olvasva (amelyek tökéletesen összhangban vannak az ortodox és tradicionális katolikus teológiával), azt mondta, „ez ugyanaz, mint a *pradnyá-intuáció*”. (D. T. Suzuki, *Mysticism: East and West*, p. 40; az idézet C. de B. Evans Eckhart-fordításából való, London, 1924, p. 147.)

„Amikor szeretetét adta, Isten a Szentlelket adta nekünk, így mi azzal a szeretettel szeretjük Öt, amellyel Ő szereti Önmagát.” A Fiút, aki mibennünk az Atyát szereti a Szentlélek által, Suzuki így fordítja át a zen nyelvére: „az egyik tükör úgy tükrözi vissza a másikat, hogy nincs közöttük árnyék”. (Suzuki, *Mysticism: East and West*, p. 41.)

Suzuki gyakran idézi Eckhart következő mondatát is mint pontos megfogalmazását annak, amit a zen a *pradnyán* ért: „Az a szem, amellyel Istent látom, ugyanaz a szem, amelyikkel Isten lát engem”. (Suzuki, *Mysticism: East and West*, p. 50.)

Hogy a szöveg Suzuki-féle zen értelmezése teológiai értelemben minden tekintetben tökéletes-e, annak vizsgálata még hátravan, bár első pillantásra semmi olyasmi nem tűnik szemünkbe, ami miatt ne lenne teljesen elfogadható. A mi számunkra itt most az a fontos, hogy az értelmezés önmagában felette gondolatébresztő és érdekes, és a keresztény miszticizmus iránti egyfajta ösztönös fogékonyság tükröződik benne. Ezen túlmenően nagy jelentősége van annak is, hogy egy zenen iskolázott japán gondolkodó nyitottságot mutat az iránt, ami a keresztény teológia alapvetően leghomályosabb és legnehezebben felfogható misztériuma: ez pedig a Szentháromság dogmája és a szent személyeknek a keresztény emberben és az egyházban betöltött missziója. Olybá tűnhet, hogy ez azt jelzi: a kereszténység és a zen közötti analógiák és megfelelések kutatásának igazi terepe végső soron inkább a teológia, mintsem a pszichológia vagy az aszkétizmus. Legalábbis a teológia nincs kizárva, de ennek a keresztényi elmélkedés során átélt teológiának kell lennie, nem pedig a szöveggyűjtemények és vitairatok spekulatív teológiájának.

A jelen bevezetőnkben leírt szavakat és az általuk megfogalmazott rövid, szikár gondolatokat semmiképpen nem szántuk a keresztényi élmény és a zen élmény adekvát „összehasonlításának”. Amit tettünk, az nyilvánvalóan alig több abbéli jámbor reménységünk kifejezésénél, hogy egy nap közös alapot lehet majd találni. De már ez is arra ösztönözheti a nyugati és keresztény olvasót, hogy hajlandó legyen nyitott elmével belekezdeni a könyvbe, és talán segíthet egy időre felfüggeszteni ítélkező kedvét, lebeszélni arról, hogy azonnal úgy döntsön, a zen annyira ezoterikus és idegenszerű, hogy érdektelen, és semmilyen jelentőséggel nem bír a számunkra. Ellenkezőleg, a zen sok mindenre megtaníthatja a nyugatot, és nemrégiben Dom Aelred Graham egy méltán népszerűvé vált könyvben (Graham, *Zen Catholicism*, N.Y., 1963) rámutatott, hogy a zenben nem kevés olyan dolog van, ami elmondható a mi saját aszkétikus és vallásos gyakorlatunkról is. A zen nagyon is alkalmas arra, hogy adaptáljuk, felhasználjuk az aszkétikus irrelevanciák levegőjének megtisztítására, és segítségével újra egészséges, természetes egyensúlyt teremtsünk a szellemi élet megértése terén.

De a zent a maga egyszerű valóságában kell megragadni, nem szabad racionálisan megközelíteni vagy az emberi létezés valamiféle fantasztikus és ezoterikus értelmezésének képzelni.

Bár a zen igazi megértéséig valójában csak kevés nyugati ember fog valaha is eljutni, megéri kitenni magunkat élénk és mámorító levegőjének.

D. T. Suzuki: az ember és munkássága

„On peut se sentir fier d'être contemporain
d'un certain nombre d'hommes de ce temps...”

ALBERT CAMUS

Szokatlan kor a miénk. Nem nagy csoda hát, hogy szokatlan férfiak élnek benne. Daisetz Suzuki közismertsége talán nem fogható az olyan személyiségekéhez, mint Einstein és Gandhi (akik a korszak jelképeivé váltak), de jelentőségét tekintve nem marad el tőlük. És bár munkásságának nem volt olyan nagy és széles körű visszhangja, nem kis szerepet játszott korunk szellemi és intellektuális forradalmában. A zen akkor fejtette ki hatását a nyugatra, robbant be hatalmas erővel mindjárt a második világháború után, az egzisztencialista felfordulás kellős közepén, a kibernetikai és az atomkor kezdetén, amikor a nyugati vallás és filozófia a válság állapotában volt, és az ember a legmélyebb elidegenedés veszélyének tudatában élt. Dr. Suzuki munkássága és személyes hatása ebben a helyzetben időszerűnek és egyszersmind gyümölcsözőnek bizonyult - sokkal gyümölcsözőbbnek, mint amennyire ezt talán elkezdjük felismerni. Nem a zen külsőségei és fecsegő felszíne iránti meglehetősen üres nyugati lelkesedésről beszélek most (amelynek értékét Dr. Suzuki maga türelmesen, de tárgyilagosan volt képes felmérni), hanem a zen látásmódról, amelyet mint valami aktív élesztőt ő dobott bele a nyugati gondolkodás amúgy is bugyborékoló, erjedő közegébe a maga kapcsolódásaival a pszichoanalízishez, filozófiához és a Paul Tillichéhez hasonló vallásos gondolkodáshoz.

Nem kétséges, hogy dr. Suzuki ebben a párbeszédés korban különleges adottsággal rendelkezett: képes volt finoman kitapintani és megtalálni azokat a pontokat, ahol a kommunikáció a leghatékonyabbnak ígérkezett. Ezt annál is hatásosabban tehette, mivel úgy érezte, tökéletesen független a hajbókolók gondolati sémáinak és az akadémikus ritualizmusnak a parancs-zavaitól. Nem volt kénytelen végigcsinálni azokat a bonyolult játékokat, amelyek révén valaki előnyöket próbál kiügyeskedni magának az intellektuális világban. Ennélfogva persze teljesen természetes módon és minden nehézség nélkül vált kiemelkedő személyiséggé. Magabiztosan beszélt, az egyszerű, tisztánlátó egyéniség magabiztosságával, aki tudatában van az ember korlátainak, és nem hajlik arra, hogy ezeket óriási mesterséges struktúrákkal próbálja átlépni, hiszen nincs valóságos jelentőségük. Nem volt szüksége rá, hogy még egy fejet tegyen a sajátjára, ahogyan a zen mondás szól. Ez természetesen mindenféle dialógus esetén előny, mert amikor ketten kommunikálnak egymással, jó, ha határozott és személyes hangon beszélnek, és nem homályosítják el önazonosságukat azzal, hogy egyszerre többféle hivatalos maszk mögül szólalnak meg.

Volt szerencsém találkozni és néhány sajnálatosan rövid beszélgetést folytatni dr. Suzukival. Ez az élmény nemcsak jutalom volt, azt mondanám, feledhetetlennek bizonyult számomra. Teljességgel rendkívüli eseménynek számít az életemben azóta is, mivel nekem életkörülményeim miatt nem adatik meg találkoznom mindazokkal, akikkel hivatalból találkoznék, ha mondjuk egyetemen tanítanék. Régóta ismertem már a munkásságát, leveleztem vele, és megjelent egy rövid dialógusunk, amelyben megvitattuk „Az üresség bölcsességét”, ahogyan az a zenben és az egyiptomi sivatagi atyáknál megjelenik (l. 89. o.). Amikor utoljára járt az Egyesült Államokban, abban a nagy kiváltságban és örömben volt részem, hogy találkozhattam vele. Személyesen kellett találkoznom ezzel az emberrel ahhoz, hogy méltóképpen becsülhessem. Úgy tűnt nekem, hogy az ősi ázsiai, taoista, konfucianus és buddhista tradíció „felsőbbrendű emberének” összes meghatározhatatlan tulajdonsága testet ölt benne. Vagy

inkább, hogy vele találkozni olyan volt, mint „a címek nélküli igaz embert” látni, akiről Csuang-ce és a zen mesterek beszélnek. És természetesen ő volt az az ember, akivel feltétlenül találkozni akartam. Ki más lett volna még? Amikor találkoztam dr. Suzukival, és megittam vele egy csésze teát, úgy éreztem, láttam ezt az egyetlen embert. Olyan volt, mint végül megérkezni a saját otthonomba. Boldogító élmény volt, ez a legkevesebb, amit mondhatok. Sok mindent nem akarok mesélni erről, mert a hosszadalmas elbeszélés olyan részletekre terelné a figyelmet, amelyek lényegtelenek. Ha valaki valóságosan együtt van egy másik emberrel, a sok-sok részlet természetesen beleolvad az egészbe, amelyet akkor is látunk, ha nem nevezzük meg. Ha valaki hallomásból tudott dolgokról beszél, csak a sok-sok részlet marad. Az Igaz Ember időközben régesrég elment már valahová másfelé a dolga után.

Mindezidáig egyszerűen emberként beszéltem. Szólnom kell katolikusként is, olyan emberként, akit egy bizonyos nyugati vallási tradíció formált ki, de akiben, remélem, legitim kíváncsiság és nyitottság él más hagyományok iránt. Az ilyen ember csak bátorítanul kockáztathat meg bizonyos kijelentéseket a buddhizmusról, mert nem lehet biztos benne, hogy megbízható rálátása van-e annak a hagyománynak a szellemi értékeire, amelyben nem mozog otthonosan. A magam részéről ki merem jelenteni, hogy dr. Suzuki a buddhizmust számomra végre teljesen érthetővé tette, míg korábban szavak, képek, hitelvek, legendák, rituálék, épületek stb. nagyon rejtélyes és zavaros összevisszasága volt. Úgy tűnt, hogy a nagy és zavarba ejtő kulturális pompa, amely Ázsia különböző részein beborítja a buddhizmus különféle formáit, gyönyörű ruha, amelyet valami nagyon egyszerű dologra dobtak rá. A legnagyobb vallások voltaképpen igen egyszerűek. Kétségtelenül valamennyi igen jelentős, lényegi különbségeket mutat a többihez képest, de belső valóságában a kereszténység, a buddhizmus, az iszlám és a júdaizmus rendkívül egyszerű (bár, mint mondtam, zavarba ejtő pompára képes), és mindegyiknek a végpontja a lehető legegyszerűbb és leginkább zavarba ejtő dolog: közvetlen szembesülés az abszolút lényel, abszolút szeretettel, abszolút irgalommal és abszolút ürességgel a mindennapi élet élése közben megnyilvánuló azonnali és teljesen felismert elkötelezettség által. A kereszténységben a szembesülés teológikus és érzelmi, az ige és a szeretet által. A zenben metafizikai és intellektuális, belátás és üresség által jön létre. Ám a kereszténységben is megvan a tradíciója Isten kontemplatív megismerésének a „nemtudásban”, és emlékezetem szerint az utolsó szavak, amelyeket dr. Suzuki mondott (a szokásos „minden jót” előtt) így hangzottak: „A legfontosabb dolog a szeretet!” Azt kell mondanom, hogy keresztényként mélységesen meghatódtam. Valójában a *pradnyá* és a *karuná*, ami egyetlen dolog (ahogy a buddhisták mondják) vagy a *caritas* (szeretet) igazából a legfőbb tudás.

Csak két rövid látogatása során találkoztam dr. Suzukival, és egyszer sem támadt az az érzésem, hogy az általa képviselt tradíció elvont, hitelvi magyarázatának felderítésére kellene vesztegetnem az időt. Azt viszont igenis éreztem, hogy olyan valakivel beszélek, aki éretté vált, kiteljesedett és megtalálta a maga útját az enyémtől teljesen eltérő tradícióban. Nem érthetjük meg a buddhizmust, míg nem találkozunk vele ebben a létező formájában, egy olyan emberrel, akiben elevenen él. Ez után a találkozás után problémaként nem merül fel többé azoknak a hitelveknek a megértése, amelyek egy kicsit óhatatlanul egzotikusak a nyugati ember számára, hanem csupán arról van szó, hogy méltányolunk egy önmagában evidens értéket. Biztos vagyok benne, hogy nincs olyan éber és intelligens nyugati, akinek dr. Suzukival találkozáva ne lett volna valami ehhez hasonló élménye.

Ugyanez a létebeli minőség másféle módon is evidens a dr. Suzuki által megjelentetett roppant mennyiségű publikációban. Tetterős, eredeti és nagy munkabírási ember lévén, akinek hosszú élet és a tárgya iránti lankadatlan lelkesedés adatott, egész zen könyvtárat hagyott ránk angolul. Sajnos nem ismerem japánul írt műveit, azt sem tudom, mekkora a számuk. Ami azonban angolul olvasható, az kétségtelenül egy ázsiai hagyománynak és tapasztalatnak a

nyugat számára hozzáférhető módon legteljesebb és legautentikusabb bemutatása egyetlen ember tollából. Dr. Suzuki műveinek egyedülálló volta abban a közvetlenségben rejlik, amellyel ázsiai gondolkodóként nyugati nyelven képes közölni egy mély és ősi tradícióval kapcsolatos élményeit. Egészen másfajta vállalkozás ez, mint amikor keleti szövegeket többé-kevésbé megbízhatóan olyan nyugati tudósok fordítanak le, akiknek nincsenek élményeik az ázsiai szellemi értékekről, de még a nyugatiak által az ázsiai tradíciókról szerzett tapasztalatokkal sem bírnak.

Az egyik oka annak, hogy dr. Suzuki különösen hatékonyan képes közvetíteni a zent a nyugat felé, abban az igencsak rendkívüli képességében van, amellyel a zent át tudja ültetni a vele leginkább rokonítható nyugati misztikus tradíciók autentikus nyelvezetére. Nem tudom, mennyire voltak elmélyült ismeretei dr. Suzukinak a nyugati misztikusokról, de igencsak alaposan végigolvasta Eckhart mestert. (Zárójelben hadd jegyezzem meg, hogy egyetérték dr. Suzukival a zennel és a miszticizmussal kapcsolatos végső állásfoglalását illetően, amikor bizonyos szerencsétlen kétértelműségek elkerülése érdekében úgy fejezte ki magát, hogy a zen „nem miszticizmus”. De ez a kérdés még további tanulmányozást igényel.)

Bár dr. Suzuki elfogadta a közkeletű, eléggé felületes nyugati értelmezést, amely Eckhartot egyedülálló és teljesen eretnek jelenségnek tekinti, a haladottabb tudományosság alapján ki kell jelentenünk, hogy Eckhart igenis mély, széles és nagymértékben ortodox áramlatot képvisel a nyugati vallásos gondolkodásban: azt, amely Plotinusig és Pszeudo-Dionüszioszig megy vissza, és Scotus Erigena, valamint Szent Viktor középkori iskolája révén jut el a nyugatra, de mély hatást gyakorolt Eckhart mesterére, Aquinói Szent Tamásra is. Suzuki, miután találkozott ezzel a viszonylag kevésbé ismert tradícióval, azonosságot vélt felfedezni, és ezt a maga javára tudta fordítani. Én például úgy láttam, hogy a kettőnk dialógusában (l. 89. oldal) képes volt pszichológiai és szellemi értelemben kifejezetten előnyösen használni azt a mitikus nyelvet, amelyen az ember bűnbeesése mondatik el a Bibliában és az egyházatyáknál. Teljesen természetesen és könnyedén beszélt a „bűnbeesés” következményeként az ember önmagától való elidegenedéséről, és ezt pontosan ugyanolyan egyszerű, magától értetődő módon tette, mint Szent Ágoston vagy nüsszai Szent Gergely. Az igazság az, hogy nagyon sok közös vonás van az egyházatyák pszichológiai és szellemi megérezései és az olyan elmék pszichoanalitikai orientációjú, keresztény egzisztenciális gondolkodása között, mint Tillich, akire egyébként sokkal jobban hatott az augustinusi hagyomány, mint azt sokan gondolnák. Dr. Suzuki tökéletesen jártas volt ebben a közegben, és tökéletesen tudott bánni a tradicionális szimbólumokkal. Igazából sokkal otthonosabban mozgott közöttük, mint sok nyugati teológus. Sokkal közvetlenebbül értette meg és érezte át a Biblia és az atyák szimbolikus nyelvét, mint sok kortársunk, a katolikusokat is beleértve, akik számára mindez alig jelent többet kellemetlen komplikációnál. A „bűnbeesés” ténye bele van írva emberi természetünkbe, abba, amit Jung szimbolikus archetípusoknak nevezett, és az egyházatyákat (mint ahogy minden bizonnyal a Biblia íróit is) sokkal inkább foglalkoztatta a kérdés archetipikus jelentősége, mint a bűnbeesés mint „történelmi esemény”. Suzuki mellett mások is, minden keresztény elkötelezettség nélkül, ösztönösen megéreztek ennek a szimbólumnak a fontosságát. Két név idéződik fel emlékezetemben: Erich Fromm, a pszichoanalitikus és az a jelentős, de kevésbé ismert költő, Edwin Muir, aki Franz Kafkát angolra fordította. Azt hiszem, Suzuki nem az az ember volt, aki sokat törődik vele, hogy elég „modern”-e vagy sem. A címek nélküli igaz ember ügyet sem vet az ilyen címkékre, mert nem ismer más időt, csakis a jelent, és tudja, hogy sem a múltat, sem a jövőt nem képes felfogni másként, csakis a jelenben.

Azt mondhatnánk, hogy dr. Suzuki minden könyve többé-kevésbé ugyanarról szól. Egyszer-egyszer hátrébb vonul, és a zent a kultúra vagy a pszichoanalízis vagy (Eckhartnál) a keresztény miszticizmus szemszögéből vizsgálja, de igazából a zenből ilyenkor sem lép át

valamilyen más területre, sőt radikálisan új módon sem közelíti meg tárgyát. Ugyanazokat a dolgokat mondja, ugyanazokat a csodálatos zen történeteket meséli el talán kissé más szavakkal, és mindig ugyanarra a konklúzióra jut: a nulla egyenlő a végtelennel. Munkái mégsem egyhangúak, és az olvasó nem érzi úgy, hogy ismétli önmagát, mert valójában mindegyik könyv vadonatúj. Mindegyik könyv teljes, új élmény. Csak akik sokat írtak életükben, képesek igazán értékelni dr. Suzuki munkásságának rendkívül konzisztens, egységes voltát.

Pszeudo-Dionüsziosz azt mondja, hogy a szemlélődő bölcsessége *motus orbicularis* - köröző és keringő mozgást - végez, úgy mint a sas valamely láthatatlan zsákmány fölött, vagy ahogy a bolygó kering egy láthatatlan nap körül. Dr. Suzuki munkássága a *pradnyá* csöndes orbitális mozgásáról tanúskodik, ez (a Pszeudo-Areopagitétól és Erigenától eredeztethető azonos nyugati hagyomány nyelvén) „kör, amelynek kerülete sehol nincs, középpontja mindenhol ott van”. Mi többiek lineáris pályán repülünk. Messzire megyünk el, távoli álláspontokat foglalunk el, adunk fel, csatázunk, és aztán csodálkozva nézzük, mi az, ami ekkora izgalmat keltett bennünk, rendszereket dolgozunk ki, majd dobunk a szemétre, és végigjárjuk az összes földrészt valami új után kutatva. Dr. Suzuki maradt, ahol volt, a maga zenjében, és kimeríthetetlenül újnak találta azt minden egyes új könyvében. Ez nyilvánvalóan egy különleges adottságnak, a spirituális lángelme különleges minőségének a megnyilvánulása.

Akárhogy is, életműve itt maradt nekünk hatalmas adományként, korunk egyik egyedülálló szellemi és intellektuális teljesítményeként. Azáltal vált mindenek fölött becsesté a számunkra, ahogyan közelebb hozta egymáshoz a Keletet és a Nyugatot; mély, lényegi síkon teremtett egyetértést Japán és Amerika között, amikor mintha minden összeesküdött volna a konfliktus, megosztottság, megnemértés, zavar és háború szítására. Korunk nem mindig a béke művén munkálkodik. Büszkéek lehetünk arra a kortársunkra, aki életét ennek a műnek szentelte, még hozzá ekkora sikerrel.

Egy zen filozófus: Nisida

A kiváló japán filozófus, Nisida Kitaró (1870-1945) olyan zen buddhista művet alkotott meg, amelyhez hasonlót Jacques Maritain hozott létre a katolikus filozófiában; saját misztikus tradícióján belül és annak tradicionális és spirituális intuíciói alapján olyan filozófiát teremtett, amely egyszersmind a modern - sőt nyugati - emberhez is szól, és nyitott marad a legfőbb bölcsességre, amelyet az Istennel való egyesülésben keres. Dr. Daisetz Suzuki joggal mondta, hogy Nisidát nehéz megértenie annak, aki valamennyire nem járatos a zenben. Másfelől az egzisztencialista fenomenológia valamelyes ismerete jó előtanulmány lehet Nisida ezidáig egyetlen angolra is lefordított könyvének megértéséhez (a fordító: V. H. Viglielmo, Printing Bureau, Japanese Government, Japanese National Commission for UNESCO, 1960).

Merleau-Pontyhoz hasonlóan Nisida is a tudat elsődleges struktúrájával foglalkozik, és annak az egységnek a fenntartására törekszik, amely a tudat és a benne tükröződő külvilág között létezik. Nisida kiindulópontja a differenciálatlan egység „tisztá tapasztalása”, „közvetlen élménye”, ami pontosan az ellentéte Descartes kiindulópontjának, a *cogitonak*.

Descartes a maga alapvető intuícióját az individuálisan gondolkodó szubjektum reflexív éntudatosságában találja meg, amely szubjektum a megismerés más tárgyain mintegy kívül áll, és elkülönül tőlük. A reflexív gondolatból mint kiindulópontból nyeri a szubjektum a maga elvont fogalmait önmagáról és saját létezéséről mint tárgyról - *cogito ergo sum*. Ami Nisida számára (mint más kontextusban Maritain számára is) az első helyen áll, az a *szubjektum és a tárgy létebeli alapvető egységének egységesítő* intuitív felismerése vagy az életnek a maga

egzisztenciális konkrétságában való lényegi megragadása „a tudat legmélyén”. Ez az alapvető egység nem valami elvont fogalom, hanem a lét maga - amelyet a szellem és a szeretet dinamizmusa hat át. Ebben az értelemben kockáztathatjuk meg a kijelentést, hogy Nisida kiindulópontja a *sum ergo cogito*. Ám ezt mindig egy csipetnyi kielégítetlen sóvárgást keltő zen sóval együtt kell fogyasztanunk. „Én vagyok”, de *ki* ez az „én”? Az alapvető realitás sem nem külső, sem nem belső, sem objektív, sem szubjektív. Megelőz mindenféle különbségtételt és ellentmondást. A zen ezt ürességnek mondja, *súnjátának* vagy „olyanságnak”. Az őseredeti üresség magas rendű megértése, amelyben minden dolog egy, a *pradnyá*, a bölcsesség.

Ez a bölcsesség nem az „Egynek” és az elvont „Abszolútnak”, hanem „Magamnak” vagy a „Buddha-természetnek” a közvetlen megtapasztalása. Erre az egyesítő tudatosságra, amelyet Nisida a *szereket* általi egyesülésnek tekint, a „szellem” kifejezést használja.

Nisida túlságosan is jó zen beavatott ahhoz, hogysem egyszerűen mindent visszavezessen egy elvont eredeti egységre, és ott hagyja szertefoszlni. Ez, amint ismételten megállapítja, a valóság és az élet elárulása lenne. A tiszta tapasztalás eredeti, differenciálatlan egy-voltából ellentmondásoknak kell kialakulniuk, és az ember értelmének és akaratának a konfliktusokon és ellentmondásokon keresztül fáradhatatlanul egy magasabb egység felé kell törekednie, amelyben a primitív „közvetlen tapasztalás” immár emelkedettebb szinten manifesztálódik. Az ellentmondások és konfliktusok itt transzcendens egységben oldódnak fel, amely tulajdonképpen vallásos élmény. Nisida ennek megnevezésére a „misztikus” kifejezést használja. Más zen írók kerülni szokták ezt a szót, mert szerintük félrevezető.

A nisidai gondolkodás talán legeredetibb, voltaképpen legforradalmibb aspektusa, legalábbis buddhista nézőpontból, a szerző *perszonalizmusa*.

A Study of Good (Gondolatok a jóról) című művének konklúziója az, hogy a legfőbb jó voltaképpen a *személyes emberben lévő jó*. Első pillantásra ez szöges ellentétben lévőnek látszik a buddhista vallás alapvető nézeteivel. Buddha azt tanította, hogy minden rossz forrása a „tudatlanság”, amelynek következtében egyéni egónkat valódi énünknek tekintjük. Nisida azonban nem téveszti össze a „személyes embert”, a külsődleges és egyéni énnel. Arról sincs szó, hogy a „személy” az ő számára egyszerűen a „szubjektum” volna, amely én-te viszonyulással kapcsolódik a különböző tárgyakhoz, sőt Istenhez is. A személyiség gyökerét a „valódi én”-ben kell keresni, ez pedig a tudat alapvető egységében manifesztálódik, ahol szubjektum és tárgy azonos. Ennélfogva a legfőbb jó az „én egygyéolvadása a legmagasabb rendű valósággal”. Az ember személyisége nézete szerint az az erő, amely véghezviszi ezt az egygyéolvadást. A külsődleges, egyéni én reményei és vágyai tulajdonképpen szemben állnak ezzel a magasabb egységgel, középpontjukban az individuum igenlése áll. Csakis azon a ponton, ahol az egyéni én reményei és félelmei megszűnnek és feledésbe merülnek, „tűnik elő az ember igazi személyisége”. Röviden, a ráeszmélés az ember személyiségére ebben a legmagasabb rendű szellemi értelemben jelenti számunkra azt a jót, amely felé minden élőknek orientálódnia kell. Ez az „abszolút jó” is, amennyiben az ember személyisége Nisida szemében belső, sőt talán lényegi kapcsolatban van Isten személyiségével.

Ez megint csak teljesen forradalmi tézis a buddhizmusban. Nisida határozottan és világosan leszögezi, hogy „az ember szívének legbelsőbb igénye” vagy „vallásos igénye” a *személyes* Isten keresése. Ez az igény nem az emberi vágyakozások végső beteljesítéséhez vezet el: ellenkezőleg, ezek feláldozását és halálát követeli meg. Az egyéni énnel fel kell hagynia azzal, hogy önmagát tolakodóan az „egyesítés” és a tudat központjának tekintse. Isten maga, a személyes Isten a tudat és az egyesítés *legbelső középpontja* (emlékezzünk rá, hogyan használja ezt a kifejezést Keresztes Szent János). Ennek teljes megértése, nem a kvietista

megsemmisülés és alámerülés által, hanem a szeretet aktív és kreatív tudatossága segítségével, a legfőbb jó számunkra.

A keresztény filozófus szempontjából a problémát az jelenti, hogy Nisidánál Isten nemcsak kifejezetten személyes, hanem kifejezetten panteista is, és a mindenség középpontjában az egység és az igazság Szellemévé, egyfajta *anima mundi*-vá válik. Ha azonban valaki járatos a keleti gondolkodásban, akkor rájön, hogy ami a mi szemünkben filozófiai zűrzavar, az abból fakad, hogy a tisztán vallási és misztikus gondolkodás beszüremlik a filozófiai struktúrába, amely ennek folytán a mélységesen spirituális élmény extrapolációjává válik.

A keresztény gondolkodó nyilván soha nem téveszti szem elől azokat a távlatokat és distinkciókat, amelyek a saját tradíciójában alakultak ki, de amelyeket keleten sohasem tartottak szükségesnek. A nyugati értelemben vett filozófiai mint szakmai gondolkodás megjelenése teljesen új dolog Japánban.

A keleti filozófiák hagyományosan hajlamosak filozófiai, vallásos gondolatokat vegyíteni a szellemi élmény konkrét megfogalmazásaival. Ami fontos, az az, hogy Nisida Kitaró egy panteista metafizika fogalmaival rendkívüli tisztaságú és mélységű vallásos intuíciókat fejez ki, amelyek hasonlítanak a mi tradíciónk némelyik nagy szemlélődő gondolkodójának intuícióira. A könyv utolsó sorai talán arra is alkalmasak, hogy figyelmeztessenek minket erre a tényre.

„Isten nem az, akit elemzés és okfejtés szerint kell ismernünk. Ha figyelembe vesszük, hogy a valóság lényege személyes dolog, Isten az, aki a legszemélyesebb. Istent ismernünk csakis a szeretet vagy a hit intuíciója által lehetséges. Ennek folytán mi, akik azt mondjuk, hogy nem ismerjük Istent, csupán szeretjük és hiszünk benne, mi vagyunk a legalkalmasabbak arra, hogy ismerjük Istent.”

Egyáltalán nem fogjuk fel a nisidai gondolat mibenlétét, ha nem értjük meg mélységesen vallásos és „misztikus” szellemét. A legfőbb jóval kapcsolatos végkövetkeztetések összegzése már egy korai naplójából származó mondatban benne van: „Ha a szívem olyan tisztává és egyszerűvé tud válni, mint egy gyereké, azt hiszem, ennél nagyobb boldogság talán nem is érhet.”

Transzcendens élmény

KI AZ, AKINEK TRANSZCENDENS ÉLMÉNYE VAN?

Ennek az írásnak az a célja, hogy fontos kérdést tűzzön napirendre, közelebbről, hogy komolyan megkérdőjelezzon bizonyos feltevéseket, amelyek, mivel alkalmanként magától értetődőnek tekintik őket, a transzcendens élmény, különösen a „misztikus” élmény bármiféle megvitatását teljesen kétségessé teszik. Ez a bizonytalanság óhatatlanul terméketlenné teszi és meghiúsítja a transzcendens élmény „elérésére” alkalmazott fegyvelmezési módszereket vagy más eszközöket.

Először is mit értünk *transzcendens élményen*? A szó nem kielégítő, de szándékunk szerint szűkíti a teret: a transzcendens élmény valamivel megfoghatóbb, mint a „csúcselmény”. A transzcendens élmény a metafizikai vagy misztikus önmeghaladás élménye és ugyanakkor a „Transzcendens” vagy az „Abszolút” vagy „Isten” megélése nem annyira tárgyként, hanem inkább szubjektumként. A létezés abszolút alapját (és ezen túlmenően az Istenséget mint „Urgrund”-ot, vagyis mint végtelen, körülhatárolatlan szabadságot), hogy úgy mondjuk,

„belülről” fogjuk fel, „öbelőle magából” és „belőlem magamból”, jöllehet „magam” most elveszíttem, és „Benne” „találom” meg. Ezek a metaforikus kifejezések mind arra a problémára világítanak rá, amire gondolunk: egy olyan ének a problémájára, amelyik „nem én”, amely egyáltalán nem „elidegenedett én”, hanem ellenkezőleg, transzcendens én, amely, hogy keresztény fogalmakkal világítsuk meg, metafizikailag különbözik Isten énjétől, és mégis tökéletesen azonos ezzel az énnel a szeretet és a szabadság által, úgyhogy csupán egyetlen én látszik megjelenni. Ennek a megélése az, amit „transzcendens élménynek” vagy a bölcsesség megvilágosulásának (*sapientia, sophia, pradnyá*) nevezünk. Ennek az élménynek az eléréséhez be kell hatolnunk mindennek a létébe, ami van, meg kell ragadnunk saját létezésünk értelmét, meg kell találnunk saját igazi helyünket a dolgok rendjében, az azonosulás és a szeretet viszonyulásával kell tökéletes összhangba kerülnünk mindazzal, ami van.

Mi *nem* a transzcendens élmény?

Nem regresszív belemerülés a természetbe, a kozmoszba vagy a „tisztá létbe”, a nárcisztikus nyugalomba, nem az önazonosság boldog feladása valamilyen meleg, regresszív, sötét óceáni aléltságban. Nem azonosítható az erotikus csúcselményekkel, még ha ezek hitelt érdemlően személyesek is, nem pedig (frommi értelemben) szimbiotikusak. Többről van szó esztétikai transzcendenciánál, bár ez összekapcsolódhat vele, és a metafizikai tisztánlátás magasabb fokára emelheti (mint a zen festészetben). A morális transzcendenciánál is több, az odaadásban megnyilvánuló ama hősiesség élményénél, amelynek révén felülemelkedünk és túllépünk önmagunk korlátain: de természetesen összekapcsolódhat a morális hősiességgel, vagy kinőhet belőle úgy, hogy a misztikus önfeláldozás és odaadás szintjére emeli.

Végezetül túl van a vallásos vagy szellemi élmény (természetesen hiteles élmény) szokásos szintjén, ahol az intellektus és a „szív” (általánosan használt hagyományos terminus technicus a szűfizmusból, hészükiazmusból és a keresztény miszticizmusból) megvilágosodás révén bepillantást nyer a kinyilatkoztatás vagy a létezés vagy az élet értelmébe. Mindezek az élmények azon a szinten vannak, ahol az önmagáról tudomással bíró szubjektum többé-kevésbé önmagának mint szubjektumnak marad a tudatában, és valójában szubjektivitásáról való tudása nő és tisztul meg.

A transzcendens élmény közben azonban radikális és forradalmi változás megy végbe a szubjektumban. Ezt a változást nem szabad összetéveszteni a pszichológiai regresszióval, bár a pszichére és a szervezetre gyakorolt hatása néha akkora, hogy az a „mérhetetlen fénytől elvakulva” összeroskad, és egyfajta regresszív sötétségbe szorul vissza, felkészülve arra, hogy átugorjon a tiszta transzcendenciába, szabadságba, fénybe, szeretetbe és kegyelembe.

Ki az, akinek ilyen élménye lehet?

Az erről az élményről szóló leírások és viták igen gyakran természetesnek veszik, hogy az élmény egyetlen alánya maga az ön-ego, az egyes ember. Feltételezzük, hogy ez az empirikus ego, amely képes arra, hogy tudomással bírjon önmagáról, és „én vagyok”-ként igazolja önmagát (valójában „élményeim vannak, tehát vagyok”), a transzcendens élményeknek egyszerűen alánya és haszonélvezője. Ezek az élmények az egóságot és az önkiteljesítést megkoronázó dicsfényé válnak. Minden további nélkül elismerjük, hogy önmaga meghaladása során az ego valóban maga „fölé” emelkedik, de végül a spirituális rugalmasságnak mindössze ez a bizonyítéka az, ami hitelesíti önmagát. Minél messzebbre képes elmenni, anélkül hogy elpattanna, az *én* annál jobb és tisztességesebb. Az én tulajdonképpen gyakorolja magát abban, hogy teljesen rugalmas legyen, és szinte az elenyészés határpontjáig nyújtózzon ki, majd még

mindig vissza tudjon jönni, és újabb strigulát húzhasson az élmények eredményjelző tábláján. Ebben az esetben azonban nincs szó igazi önmeghaladásról. A megtett „utazás” végső soron csupán kikapcsolódás az éntudatosság számára és önmaga intenzifikálása.

A transzcendens élmény ilyenképpen való leírásával kapcsolatban talán nem fölöslegesek a következő megjegyzések:

1. A leírás kielégítő lehet, ha az, amit valaki le akar írni, csupán esztétikai vagy akár morális szintű élmény. Mihelyt azonban ezt a nyelvet használjuk transzcendens vallásos vagy metafizikai élmény kifejezésére, mint amilyen a misztikus ekstázis, a zen *szatori* és így tovább, ez a nyelv nemcsak hogy félrevezető lesz, hanem gondolkodásunk kibékíthetetlen ellentmondásokba is bonyolódik.

2. Éppen ezért alapvető fontosságú a zen, a szúfizmus és a keresztény miszticizmus szempontjából (a transzcendens élménynek csak azok a megközelítései említessenek most meg, amelyekben e sorok írója járatos), hogy *radikálisan és feltétlenül megkérdőjelezze az egót, amely a transzcendens élmény alanyaként jelenik meg*, és ily módon természetesen radikálisan megkérdőjelezze magának az élménynek, éppen mint „élménynek” a természetét is. Joggal beszélünk-e még mindig élményről, amikor az élmény alanya nem korlátok közé szorított, jól definiált, empirikus alany? Vagy másként fogalmazva, beszélhetünk-e „tudatosságról”, ha a tudatos alany már nincs abban a helyzetben, hogy tudomással bírna önmagáról mint elkülönült és egyedülálló szubjektumról? Aztán, ha az empirikus ego egyáltalán valóban tudatos, tudatában van-e önmaga meghaladott, hátrahagyott, jelentéktelen, illuzórikus voltának, valójában annak, hogy ő minden tudatlanság gyökere (avidjá)?

3. Mindezek leszögezésével láthatólag fény derült arra is, milyen értelemben beszélhetünk az ilyen transzcendens élményről mint regresszív valamiről. Még ha valaki az „ego szolgálatában beálló regresszióról” beszél is, ennek, úgy tűnik, nem sok köze van, ha ugyan van egyáltalán a hitelesen transzcendens élményhez, amely sokkal inkább *szupertudatosság* kérdése, mintsem visszasüllyedés a tudatelőttiségbe vagy a tudatnélküliségbe. (A zen „tudatnélkülisége” inkább metafizikai, mintsem pszichológiai.) A keresztény miszticizmusban hagyományosan használt *raptus*, „elragadtatottság” kifejezés nem azt a módozatot foglalja magában, hogy valaki „el van ragadtatva”, ami helyénvaló az esztétikai vagy az erotikus élmény esetében (bár a keresztény miszticizmus bizonyos típusai esetében erotikus szóképek használatosak a transzcendens élmény leírására), hanem hogy ontológiailag ragadtatik fel „önmaga fölé” (*supra se*). A keresztény tradíció szerint ennek az „élménynek” a gyújtópontja nem az énben mint elkülönült, körülhatárolt és mulandó egóban található, hanem az énen „belüli” Krisztusban vagy Szentlélekben. A zen esetében az Én az, nagy É-vel, amely, hogy úgy mondjuk, éppen *nem* az én-magam. Ez az Én az Üresség.

Való igaz, hogy az ego tökéletes megsemmisüléséről szóló kijelentéseket mindig komoly fenntartásokkal kell fogadni, és különösen a keresztény misztikusok láthatólag számítottak is az ilyen fogadtatásra, mégis nyilvánvaló, hogy az az *identitás* vagy az a *személy*, aki ennek a transzcendens tudatnak az alanya, nem az elszigetelt és esetleges ego, hanem a Krisztussal való egyesülésben „megtalált” és „megvalósult” egyes ember. Másképpen fogalmazva, a keresztény misztikus tradícióban a misztikus sohasem egyszerűen és szimplán a pusztán empirikus egóval - még kevésbé a neurotikus és nárcisztikus énnel azonos, hanem azzal a „személlyel”, aki Krisztussal azonosul, aki egy Krisztussal. „Élek pedig többé nem én, hanem él bennem a Krisztus” (Gal 2,20). A keresztény tradícióban aztán ezt a személyes transzcendenciát olyan utalásokként találjuk meg, mint „Krisztus értelmével bíró”, vagy „Krisztus Lelke által” ismerni és látni, és a Lélek itt szigorúan személyes, nem csupán bizonytalan utalás egy bizonyos belső érzelmi állapotra. Ez a Lélek, aki „mindeneket vizsgál, még az Istennek

mélységeit is”, és úgy „ismeri az Isten dolgait”, ahogyan az ember saját szívét ismeri, Isten és az „Atya” transzcendens szupertudataként Krisztusban „adatott meg nekünk” (1. 1Kor 2, Róm 8 stb.).

Még közelebről, a keresztény számára minden transzcendens élmény részesülés „Krisztus értelméből” - „az az indulat legyen bennetek, mely volt a Krisztus Jézusban is”, aki „önmagát megüresíté... engedelmes lévén halálig... Annakokáért az Isten is felmagasztalá őt, és ajándékoza néki oly nevet, a mely minden név fölött való” (Fil 2,5-10). A kiüresítésnek és a transzcendenciának ez a dinamizmusa szabatosan írja le a keresztény tudatnak Krisztusban való átfarmálódását. Kenotikus átalakulás ez, az ego-tudat minden tartalmának kiürítése, hogy kitöltetlenség keletkezzék, amelyben megmutatkozik Isten fénye vagy Isten glóriája, Lénye és Szeretete végtelen valóságosságának teljes sugárzása.

Eckhart tökéletesen ortodox és tradicionális keresztény kifejezéseket használva azt mondja, hogy „Szeretetét adva, Isten a Szentlelket adta nekünk, ezért azzal a szeretettel szerethetjük Öt, amellyel Ő szereti önmagát; ennek tudata istenivé tesz minket”. D. T. Suzuki egyetértőleg idézi ezt, és a zen *pradnyá*-bölcességével hasonlítja össze. (Suzuki, *Mysticism: East and West*, p. 40.)

Jegyezzük meg, hogy a tudat legfejlettebb foka a buddhizmusban is az, amely által az egyéni ego tökéletesen kiürül, és azonosul a megvilágosodott Buddhával, vagy inkább azt veszi észre, hogy valójában a megvilágosodott Buddha-értelem maga. A nirvána az egónak nem az a tudatállapota, amelyben tudomása van róla, hogy átjutott „a túlsó partra” (a „másik parton” lenni annyi, mint nem jutni el odaátra), hanem az Üresség Abszolút Alap-Tudata, amelyben nincsenek partok. Ilyeténképpen a buddhista ugyanúgy lép be az önkiürítés és a Buddha-megvilágosodás állapotába, mint ahogyan a keresztény Krisztus önmegüresítésébe (megfeszítettetésébe) és megdicsőülésébe (feltámadásába és mennybemenetelébe). A legnagyobb különbség a kettő között az, hogy az előbbi egzisztenciális és ontológiai, az utóbbi pedig teológiai és személyes. De a „személyt” itt meg kell különböztetnünk az „egyéni empirikus egótól”.

4. Mindezek magyarázatul szolgálnak arra, hogy a transzcendens ráébredéshez vezető út mindeme magasabb rendű vallási hagyományokban miért az askétikus önmegüresítés és „ön-elértéktelenítés”, és egyáltalán nem az önigenlés, önkiteljesítés vagy a „maradékalan megvalósítás” útja. Ez az, amiért ezekben a tradíciókban szükségét érzik annak, hogy erősen negatív kifejezésekkel szóljanak arról, mi történik azzal az ego-szobjektummal, amelyik ahelyett hogy saját körülhatárolt énségében nyerné el „megvalósulását”, inkább, ahogy mondják, egyszerűen végérvényesen eltűnik a képről. Ennek nem az az oka, hogy a személyes én elveszti metafizikai, vagy akár fizikai státuszát, vagy azonosság nélkülségbe süllyed, hanem inkább az, hogy *valóságos* státusza egészen más, mint ami előttünk tapasztalatilag a státuszként megjelenik. Ezért válik roppant jelentőségűvé számunkra, hogy *függetlenítsük magunkat hétköznapi elképzeléseinktől önmagunkról mint speciális és egyedülálló élmények potenciális alanyairól vagy mint olyanokról, akik valaminek a megvalósítására, elérésére és teljesítésére pályáznak*. Másként fogalmazva ez azt jelenti, hogy egy nevére méltó szellemi kalauz környezetben hadjáratot folytat mindenféle káprázat ellen, amely lelki becsvágyból és önelégültségből fakad, és az a célja, hogy az egót szellemi dicsfénybe vonja. Ez az oka annak, hogy Keresztes Szent János olyan ellenségesen viseltetik a látomásokkal, eksztázisokkal és a „speciális élmény” minden formájával szemben. Ezért mondja a zen mester: „Ha találkozol Buddhával, öld meg”.

Itt nagyon körültekintőnek kell lennünk. A „Szent Tárgyat” le kell rombolni, amennyiben az az ön-ego titkos kívánságait, becsvágyát és képességeit megtestesítő bálvány. Másfelől hiábavaló, sőt szörnyű volna egyszerűen félresöpörni minden más bálványt azért, hogy abszolútként és legvégsőként erősítsük meg az ön-ego bálványát, amely állítólag a legfőbb autonómiával van felruházva, és képes arra, hogy kövesse a maga mindenható szellemi szeszélyeit. Ez nem szellemi szabadság, hanem a legteljesebb nárcizmus.

Ennek következtében a tanítvány és a mester, a hívő és Isten közötti én-te viszony alapján meghatározott helyük van a fenytéseknek. Pontosabban szólva a liturgikus istentisztelettel és a morális fegyelemmel való megismerkedés az, ahol a kezdő megtalálja a maga identitását, lelki gyakorlataiból némi önbizalmat nyer, és megtanul hinni abban, hogy a szellemi életnek van egy bizonyos célja, amelyet igenis el lehet érni. A haladónak azonban oldania szükséges merev elképzelésén arról, hogy mi ez a cél, és „ki az”, aki el akarja érni. A túlságosan görcsös ragaszkodás az „én”-hez és annak beteljesítéséhez garantáltan oda vezet, hogy nem lesz semmiféle beteljesítés.

Ami az „ön-ego” és a „személy” teljes kérdésköre tanulmányozását illeti - amely kulcsfontosságú a keleti és a nyugati vallás közötti párbeszéd szempontjából -, ezt a metafizika területén kell folytatni, és az egót mint a pszichológia munkahipotézisét nem szabad összetéveszteni a metafizikai személlyel, amely egyedül képes a Létezés Alapjával való transzcendens egyesülésre. A személy valójában ebben az abszolút Alapban gyökerezik, nem pedig az egóság fenomenális esetlegességében. Ezért ha a személy megpróbálna „kívül” kerülni ezen a metafizikai alapon, hogy önmagát létezőként és cselekvőként tapasztalja meg, vagy önmagát más tárgyak között tevékenykedő tárgyként figyelje meg, az egyesítő bölcsességélmény lehetetlenné válna, mert a személy immár kettévált - ebből adódik az a paradoxon, hogy mihelyt „létezik valaki”, akinek transzcendens élménye van, az „élmény” hamissá és valójában lehetetlenné válik.

Nirvána

A metafizikai belátás akkora fontosságú a buddhizmusban, hogy ez helyettesíti a teológiát, és jelentősége folytán a buddhizmus inkább tekinthető vallásos filozófiának, mintsem „vallásnak” - a baj csak az, hogy ilyen definíció nem lévén, nem vagyunk vele kiegészítve. A „vallásos filozófia” kifejezés aligha teszi érthetővé a buddhista élmény mélységét, amelyre sem a „vallásos”, sem a „filozófiai” nem egészen találó jelző. Bár a buddhizmus különböző iskoláiban sok a filozófiai spekuláció, a buddhizmus alapvető felismerése felülemelkedik a spekuláción és tagadja is azt. Maga Sákjamuni (Buddha) nem volt hajlandó spekulatív kérdésekre válaszolni, és nem engedélyezett elvont filozófiai vitákat. Doktrínája nem hitelv volt, hanem a világban való létezés módja. Vallása nem hitek és meggyőzések vagy rítusok és szentségek összessége, hanem nyitás a szeretetre. Filozófiája nem világnézet, hanem jelentőségteljes csend, amelyben a fogalmi ismeretek okozta törés lehetőséget kapott a gyógyulásra, és a valóság ismét a maga rejtélyes „olyanságában” jelent meg.

Mindazonáltal a buddhizmus alapvető felismerései filozófiaiak és metafizikaiak: be akarnak hatolni a Létezés és a tudás alapjába, mégpedig nem elvont elvekből és axiómákból kiinduló érveléssel, hanem az erkölcsi és vallásos tudat megtisztításával és kiterjesztésével mindaddig, míg el nem éri a szupertudati vagy metatudati ráébredésnek azt az állapotát, amelyben a szubjektum és az objektum eggyé válik. Ezt a ráébredést vagy megvilágosodást nevezik nirvánának.

A keresztény és a buddhista gondolkodás közötti komoly párbeszéd megindításának a legjobb módja minden bizonnyal az lesz, ha körüljárjuk némileg a buddhista megvilágosodás mibenlétét, és megvizsgáljuk, található-e valamilyen analógiája a keresztény gondolkodásban. Három fő, többé-kevésbé kézenfekvő megközelítési mód kínálkozik: Az első a miszticizmus és a misztikus élmény síkja. Ez ígérkezik első látásra a leggyümölcsözőbbnek, de keresztény oldalról teológiai problémák okoznak bonyodalmat, a buddhizmus oldaláról pedig az összehasonlításához anyagot szolgáltató teológiai tartalom hiánya. A második az etikai szint: a buddhista részvét összehasonlítása a keresztényi könyörületességgel. De mivel a keresztényi könyörületesség teológiai erény, itt is ugyanaz a probléma jelentkezik - az eszmecsere egymással össze nem találkozó két szinten folyik. Végül itt van a metafizikai sík. Úgy tűnhet, hogy a találkozás itt létrejön. Sally Donelly esszéje ebbéli reményünket táplálja, és hálásak lehetünk neki, amiért kimutatott néhány igen érdekes analógiát a buddhizmus alapvető hitelvei és Gabriel Marcel keresztény egzisztencializmusa között. (Tisztában vagyok vele, hogy Marcel visszautasította ezt a címkét a *Humani Generis* idején, amikor mindenfajta egzisztencializmus a vallástalanság rossz hírében állt.)

Sally Donelly azokra a különféle módozatokra világít rá, amelyekkel a buddhista és a keresztény filozófiai felismerések megfelelései metafizikai szempontból kimutathatók. Ennek a megfelelésnek az alapján kissé tovább tekinthetünk, és az emberi létezés vallásos megértésének és a gyakorlati életvezetésnek a területén a megfelelés más lehetőségeit vehetjük szemügyre.

Sally Donelly tanulmányának különleges értéke abban rejlik, hogy a világban való *jelenlétet* emeli ki, mint ami közös a buddhizmusban és a kereszténységben. A két buddhista fogalom, a *dharma* (szinte lefordíthatatlan szó, valamennyire a logos-szal rokon) és a *tathatá* („olynság”) kimondatlanul is magában foglalja a jelenlét megértését, és a *nirvána* is inkább a „tisztá jelenléthez”, mintsem a távolléthez és a tagadáshoz kapcsolódik. Az élet értelmét a buddhizmus a létre való nyitottságban és a teljesen tudatosult „jelenlétben” találja meg.

A buddhista megvilágosodást vagy a *nirvánát*, az ember legfőbb célját nyugaton tökéletesen félreértik. Ennek oka talán az, hogy a *nirvána* fogalma először a Kiskocsi aszkétikus szövegeinek fordítása révén jutott el nyugatra, és ezek a vágy kioltását és a buddhizmus negatív aspektusait hangsúlyozták. Ezt a fogalmat tették magukévá az olyan romantikus pesszimisták, mint Schopenhauer, és ennek eredményeként a buddhizmussal kapcsolatos nyugati sztereotípa úgy szól, hogy ez egy par excellence világtagadó vallás, amelyben az eszményi állapot az, ha földi ittlétét valaki egyfajta révületben tölti, hogy halála után a pusztá enyészetbe távozhassék. E szerint a nézet szerint a buddhizmus egyszerűen tagadja a földi lét minden pozitív értékét. Nehéz elképzelni, hogy a renyhéségnek és a halálnak ez a feltételezett kultusza hogyan inspirálhatta az életerőnek és az örömnél azokat a szembeszökő bizonyítékait, amelyeket a Távol-Keleten általában mindenütt megtalálunk a buddhista művészetben, irodalomban és kultúrában.

Valójában ez a torzulás nagyon is hasonló ahhoz, amelyből kijutott a keresztény misztikusoknak, például Keresztes Szent Jánosnak is, akit élettagadó és világgyűlölő aszkétának tartanak, holott a valóságban miszticizmusa csordultig tele van szeretettel, életkedvvel és örömmel. Az igazság az, hogy bizonyos fajta mentalitás nem képes elviselni, ha az evilági és az időleges értéke bármi módon megkérdőjeleződik - a kedves földi javak manicheus becsmérlésének tartja és visszautasítja, ha valaki azt próbálja mondani, hogy ezek az értékek viszonylagosak és esetlegesek. De ha a földi és időleges értékeket valójában abszolútként kezeljük, ki az, aki élvezheti ezeket? Eltorzulnak, irréálissá válnak ezek az értékek, és az, akit megtéveszt az érzéki csalódás, képtelen felfogni a bennük rejlő valóságos értéket. A

„dolgokra”, a tárgyak megragadására és a velük végzett műveletekre összpontosító élet tragédiája az, hogy az ilyen létezés az egót bezárja önmagába, mintha önmaga célja volna, és kilátástalan küzdelemre kényszeríti más eltévelyedett és ellenséges énekkel, amelyek mind, mind azoknak a tárgyaknak a birtoklásáért versengenek, amelyektől hatalmat és elégedettséget várnak. Az ilyen beállítottságúak ahelyett hogy „nyitottak lennének a világra”, valójában elzárkóznak előle, és gigászi erőfeszítéseik, amelyekkel a világot a saját vágyaik szerint akarják felépíteni, végül a bennük lévő homály és romboló hajlam folytán vallanak kudarcot. Fénynek látszanak, de valamennyien áthatolhatatlan morális sötétségben viaskodnak.

A buddhizmusnak és a bibliai kereszténységnek az ember jelenbeli létállapotáról való nézetei megegyeznek. Ez is, az is tudatában van annak, hogy az ember valahogyan nincs megfelelő viszonyban a világgal és a benne lévő dolgokkal, vagy inkább, hogy pontosabbak legyünk, úgy látja, hogy az emberben valamilyen rejtélyes hajlandóság van arra, hogy *meghamisítsa* ezt a viszonyt, és temérdek energiát fektet a világról és az abban elfoglalt helyéről vallott hamis nézete igazolásába. Ez a meghamisítás az, amit a buddhisták *avidjának* neveznek. A rendszerint „tudatlanságnak” fordított *avidjá* minden rossz és szenvedés gyökere, mert az embert bizonytalan, valójában lehetetlen helyzetbe hozza. Leküzdhetetlen tévedés ez a valóságnak és magának az embernek az igazi mibenlétét illetően. Olyan szellemi irányultság, amely az egót abszolút és központi valóságként kezeli, és minden dolgot vágy vagy elutasítás tárgyként viszonyít hozzá. A kereszténység az emberről és a valóságról vallott eme felfogást az „eredendő bűn” számlájára írja. Marcel ennek a vakságnak a valódi jelentését fejezi ki, amikor azt mondja, hogy az egyes ember teremti meg saját sötétségét, önmagát állítva az én és a másik közé (holott a valóságban interszubjektív egységet alkotnak). A bűnbeesés története a mítosz nyelvén azt beszéli el, hogy az „eredendő bűn” nem egyszerűen stigma, amely a kellemes élvezeteket önkényesen bűnös színben tünteti fel, hanem alapvető hiteltelenség, egyfajta eleve meglévő hajlam a rossz hitre önmagunk és a világ megértése tekintetében. Velejárója az az eltökélt szándékosság, amellyel a dolgokat megpróbáljuk mássá változtatni, mint amik, hogy bármely pillanatban élvezet és hatalom iránti egyéni vágyunk szolgálatába állíthassuk őket. Mivel azonban a dolgok nem engedelmeskednek önkényes indítékainknak, és mivel a világ akaratumk dacára nem hajlandó sem arra, hogy megfeleljen igényeink és illúzióink diktálta képünknek, sem arra, hogy megerősítse azt, szándékunk elválaszthatatlanul a tévedéssel és a szenvedéssel forr össze. Ennek folytán, mondja a buddhizmus, maga a rászedett élet van a *dukkha* állapotában, és minden vágy diktálta mozdulat afelé tart, hogy végső gyümölcse inkább a kín, mintsem a tartós öröm, a gyűlölet, nem pedig a szeretet, a rombolás, nem pedig az alkotás legyen. (Hadd jegyezzük meg mellesleg, hogy amikor a technológiai tudás a jelek szerint valójában szinte abszolút hatalmat ad az embernek a világ manipulálására, ez a tény semmiképpen nem fordítja vissza eredeti kibicsaklott és téves léthelyzetét, hanem csak még nyilvánvalóbbá teszi. Nekünk, akik a hidrogénbomba és a megsemmisítőtáborok korában élünk, van okunk elgondolkodni ezen, mégha az ilyenfajta észrevételek kissé népszerűtlenek is.)

Mindaddig, amíg a létezésnek ez a kibicsaklottsága folytatódik, nincs kivezető út azokból a belső ellentmondásokból, amelyekbe általa belekeveredünk. Ha ez embernek kibicsaklott a lába, és megpróbál továbbra is járni rajta, óhatatlanul szenvedni fog. Ha a vágy maga is egyfajta ficam, minden vágyból fakadó mozdulat elkerülhetetlenül kinnal fog végződni. Ám még az a vágy is, hogy legyen vége a vágyból fakadó kinnak, még az is mozdulat, és ezért kint okoz. Mozdulat az a vágy is, hogy mozdulatlanok maradjunk. A menekülés vágya is mozdulat. A *nirvána* utáni vágyakozás is mozdulat. A kioltás utáni vágy is mozdulat. És nincs mód nyugalomba jutnunk azáltal, hogy „nyugalomra intjük” a vágyakat. Egyszóval a vágy

nem szűnik meg vágyakozás által, tovább kell mozognia és ennek folytán kint kell okoznia, még ha szeretne is megszabadulni önmagától, és saját kioltására vágyik.

Az erre adott keresztényi válasz alaptípusát Szent Pálnál találjuk: „...bár a jót szeretném tenni, a rosszra vagyok készen. A belső ember szerint az Isten törvényében lelem öröömöt, de tagjaimban más törvényt észlelek, s ez küzd értelmem törvénye ellen, és a tagjaimban levő bűn” (hamisság, kibicsaklottság, szándékos ámtítás, az értékek bűnös eltorzítása) „törvényének rabjává tesz. Én boldogtalan! Ki vált meg e halálra szánt testtől? Hála az Istennek Urunk, Jézus Krisztus által!” (Róm 7, 21-25.) Ez természetesen azt jelenti: Kereszt - halál és feltámadás Krisztusban - szereteteli élet „a szellemben”.

A buddhista válasz a négy nemes igazságban van, amely által Buddha tanítását és tapasztalását követve az ember arra törekszik, hogy felfogja létének valóságos természetét, és türelmesen újra felfedezze minden létező igazi alapjában valódi gyökereit. Ha az ember az autentikus igazság és szeretet talaján áll, maguk a vágy gyökerei sorvadnak el, a kibicsaklottság véget ér, és a *nirvána* teljességében és egyszerűségében megtaláljuk az igazságot: a tökéletes tudatosságot és a tökéletes részvétet. A *nirvána* a tökéletes szeretet bölcsessége, amely önmaga talaján áll, és ellenállásra nem találva átviláglik mindenben. A kibicsaklottság magvát annak látjuk, ami volt: illúzióknak, de az elszigetelt ön-ego állhatatos és legyőzhetetlen illúziójának, amely a szeretet ellenében fenekedik, azt kívánja, hogy saját vágya a mindenség törvényeként fogadtassék el, és amely ennél fogva szenved attól a ténytől, hogy a vágy következtében önmagától töredezik szét, és vágja el magát a szerető bölcsességtől, amelynek talaján állnia kellene.

Egyszóval a „vágy” vagy „sóvárgás” vagy „szomjúság” (*tanhá*) - ideértve a folytatódó egyéni lét vagy nemlét szomjúhozását is, amelyet mindaddig tapasztalunk, míg szívósan ragaszkodunk saját elszigetelt, individuális egónkhoz - a szeretettel és a létezéssel ellentétes valamit képez. Ez a kettő végső soron ugyanaz: a *súnjátá* nagy „üressége”, amelynek csak a neve üresség, hiszen mivel mentes a partikularitás minden korlátjától, tökéletes teljesség is. Amikor „teljességet” mondunk, hajlamosak vagyunk óhatatlanul valamilyen korlátozott, ennél fogva meghatározott és körülhatárolt „tartalmat” elképzelni, ezért aztán a buddhizmus jobban szeret „ürességről” beszélni, nem mintha ez utóbbit pusztán semmiként és kitöltetlenségként fogná fel, hanem mert tudatában van a végtelen korlátatlanságának és meghatározatlanságának. A *nirvána* ennek következtében nem valamilyen megértett „tudattartalom”. Ily módon a tiszta létezés metafizikai fogalma a keresztény és a buddhista filozófiában - „a létezés misztériuma” Gabriel Marcelnél - sokkal inkább közeledni látszik egymáshoz, mint azt ezidáig gondoltuk. Ha majd ennek a buddhista metafizikának a tisztaságát kellőképpen méltányolni fogjuk, megteremtődhet - amikor az Abszolút Realitás Abszolút Személy is (de semmiképpen nem *tárgy*) - az alapja egy komoly párbeszédnek a buddhistákkal Isten eszméjéről.

A *nirvána* megtapasztalásának vágya, ahogy már mondtuk, szenvedés forrása, mert fenntartja azt a kibicsaklottságot, amely elvágja a szubjektumot létezésének a *súnjátá*ban való alapjától. Ez fontos. A buddhizmus minden igyekezetével azon van, hogy kizárja az összes lehetséges trükköt vagy fortélyt, amellyel az ego-vágy érvényesülhet, és saját erejéből kimenekítheti magát az ámtítás és kín birodalmából.

A buddhizmus nem hajlandó eltérni semmiféle énkultuszt vagy lélekszépítkezést. Könnyörtelenül leleplez a megvilágosodás vagy az üdvözülés iránti mindenféle vágyat, amely csupán az ego dicsőítésére és vágyainak egy transzcendens világban való kielégítésére törekszik. Nem arról van szó, hogy ez „rossz” vagy „erkölcstelen”, hanem hogy egyszerűen lehetetlen. Az ego-vágy sohasem juthat el a boldogsáig, beteljesülésig és békéig, mert töredék csupán, amely elszakadt annak a valóságnak az alapjától, amelyben az igazság és a béke található.

Mindaddig, amíg az ego arra törekszik, hogy objektív tudattartalomként „megragadja” vagy „magában foglalja” ezt az alapot, kudarcot fog vallani és ki fog bicsaklani.

Amikor esszéjében Sally Donelly a *nirvánát* „szeretetélménynek” nevezi, nagyon óvatosnak kell lennünk, nehogy félreértsük ezt a kifejezést. Ha egy élmény olyasmi, ami „birtokolható”, „megragadható”, ami „tulajdonná” válhat, ha ez vágy tárgya, tudattartalom lehet, akkor ez nem a *nirvána*.

A *nirvána* bizonyos értelemben élményen túli valami. De a „legmagasabb rendű élmény” is, ha a pusztán pszichológiai korlátoktól való megszabadulásnak tekintjük. A „szeretetélmény” kifejezést nem szabad úgy felfognunk, mint érzelmi beteljesülést, vágyat és birtoklást, hanem teljes felismerésként, totális ráébredésként kell értelmeznünk - tökéletes ráébredésként a szeretetre, amely nemcsak egy érző szubjektum emóciója, hanem magának a Létezésnek a tágas nyitottsága, Annak felismeréseként kell felfognunk, hogy a Tiszta Létezés Végtelen Adakozás, vagy hogy az Abszolút Üresség Abszolút Együttérzés. Ez a felismerés nem intellektuális, nem elvont, hanem konkrét. Az egyház szavaival élve „Szellem és Élet”. Nem egyszerűen a szerető szubjektum ama tudatosultságáról van tehát szó, hogy benne magában szeretet van, hanem a Szeretet Szellemének tudatosultságáról, mint ami forrása minden szeretetnek és mindannak, ami van.

Az ilyen szeretet fölötte áll a vágnak és a vágyakozó, önmagát a középpontba állító én korlátainak. Az ilyen szeretet csak akkor veszi kezdetét, amikor az én lemond az abszolút autonómia iránti igényéről, és megszűnik a vágyak aprócska királyságában élni, amelyben önmaga a létezésének oka és célja. A keresztény könyörületesség a másokkal való egy-voltát „Krisztusban” törekszik megvalósítani. A buddhista együttérzés a megosztottság és az illúziók kibicsaklottságát igyekszik meggyógyítani, és a teljességet nem egy elvont metafizikai „egy”-ben kívánja megtalálni, sem valamely panteista immanentizmusban, hanem a *nirvánában* - az ürességben, amely Abszolút Valóság és Abszolút Szeretet. A szeretet legragyogóbb felsugárzása mindkét esetben a Szeretet bizonyosságának ereje által kiváltott robbanás, amelyben a „megtapasztaló” szubjektum minden pszichológiai korlátja szertefoszlik, és ami marad, az magának a szeretetnek a transzcendens tisztasága, amelyet az ego-nélküli szubjektumban egy értelmén túli, de nem akaraton kívüli misztériumban fogunk fel.

Az önző vágy számára nincs és nem lehet beteljesedés és üdvözülés. Az egyedüli üdvözülés, ahogyan Krisztus mondta, önmagunk elvesztésében található meg - vagyis önmagunknak a másik mint másik én felé történő megnyitása révén.

A *nirvána* nem kifinomult és türelmes meditációval érhető el, nem zen *kóanokkal* való kísérletezéssel, véget nem érő üldögéléssel, titkos válasz kihízelgésével valamilyen spirituális mesterből, a test megszelídítésével különféle tantrikus módokon. A *nirvána* a vágy kioltása és a teljes ráébredés, amely ebből a kioltásból fakad. Nem egyszerűen az ego-határok szertefoszlása, az ego kvázi-végtelen beleterülése az ön-megelégedés és a megsemmisülés óceánjába. Ez az aszkéta utolsó és legrosszabb illúziója, aki miután „átjutott a túlsó partra”, elégedetten azt mondja magának: „végre elértem a túlsó partot”. Természetesen nem jutott át sehová. Még mindig ugyanott van, ahol volt, ugyanolyan kibicsaklott, mint eddig. Az *avidjá* sötétjében leledzik. Csak egy pirulát sikerült találnia, amely némi fényutánzatot produkál, és kissé enyhíti a kínt.

A megvilágosodás nem a hétköznapi élet ténybeliségével való játszadozásnak és ripsz-ropsz eltüntetésének a kérdése. Ahogyan a buddhisták mondják, a *nirvána* a minket körülvevő világ kellős közepén található, és az igazság nem *valahol másutt* van. Itt és most lenni, ahol vagyunk a magunk „olyanságában”, annyi, mint a *nirvánában* lenni, ám sajnos amíg „szomj”

vagy *tanhá* van bennünk, hamisan értelmezzük és nem tudjuk *nirvánaként* felfogni saját helyzetünket. Mindaddig, míg inautentikusak vagyunk, amíg útját álljuk és elfedjük a jelenlétét annak, ami igazából van, káprázat és kín rabjai vagyunk. Ha egy pillanatra képesek lennénk a tökéletes autentikusságra, a teljes nyitottságra, azonnal belátnánk, hogy a *nirvána* és a *szamszára* egy és ugyanaz. Ez, állítom, nem a világ elöl való elmenekülést, a világ becsmérést, a világ megtagadását vonja maga után, hanem a valódi megértését annak az értéknek, amely a világban megvan. Mindazonáltal az ilyenfajta megértés lehetetlen mindaddig, míg valaki arra vágyik, ami után a világ sóvárog, és a világ *avidjáját* a végső válaszok forrásának fogadja el.

A zen a japán művészetben

A japán művészet hagyományosan a japán, sintoista, konfuciánus és buddhista szellemiség legbensőségesebb megjelenítője. Különösen a rendkívül kontemplatív festményekre, tusrajzokra, kalligráfiákra és a híres „teaceremóniára” jellemző az, hogy mindegyik mélységesen átítatódott a zen szellemével, és mindenekelőtt a zen kolostorokban virágzott. A *Zen a japán művészetben* című tanulmány (*Zen in Japanese Art* by Toshimitsu Hasumi, translated from the German by John Petrie; London, Routledge and Kegan Paul, 1962; New York, Philosophical Library, 1962.), amelyet Haszumi Tosimicu tár elénk, ennek következtében nemcsak a tárgy vallásos vonatkozásaira összpontosít, hanem kiemelten foglalkozik a művészettel, mint ami Japánban a „szellemi tapasztalás útja”.

Másképpen fogalmazva: a legkontemplatívabb művészi formákat Japánban hagyományosan nem egyszerűen a vallásos hit kinyilvánításának vagy szimbolikus megjelenítésének tekintik, amelyek alkalmasak a közösségi istentiszteleten való használatra. Szorosan társul hozzájuk egy fundamentális igazság szemlélődő, intuitív megismerése olyan élmény révén, amely alapvetően vallásos, sőt bizonyos értelemben „misztikus”.

Haszumi Tosimicunak ez a könyve azért is különösen érdekes, mert megismertet minket a filozófus Nisida Kitaró néhány alapvető esztétikai gondolatával, akinek esztétikai munkái még nem olvashatók nyugati nyelveken. Mindamellet van azért néhány különbség tanítvány és mester között. Haszumi például nem osztja Nisidának a személyes Istenről vallott felfogását. Ám felfogása Istenről mint minden létező és minden élmény legfőbb alapjáról, mint olyan legfőbb alapról, amelyet apophatikusán „Semminek” vagy „Ürességnek” neveznek, azonos Nisidáéval, voltaképpen pedig a buddhista tradícióéval. Ezt a „Semmit” a szerző részletesen kifejti.

Világossá teszi, hogy ez a beszédmód semmilyen értelemben nem negativista vagy pesszista, más szóval: semmi köze a Sartre-féle *néanthoz*. „Tökéletes ellentéte a világtagadó, pesszista nihilizmusnak” és „abszolút életigenlő, mivel a zen és a zen művészet a létezés a forma nélküli Semmi ön-kibontásának tekinti.

Közelebről a szépség funkciója, hogy úgy fejezzük ki magunkat, az, hogy epifániája legyen az Abszolút és formátlan Ürességnek, ami Isten. Az Abszolút testté válása ez, amely a művész személyiségének, vagy inkább „szellemének” és kontemplatív élményének közvetítésével jön létre.

Amit tehát a zen hozzátesz a művészethez, az mélységesen szellemi dimenzió, amely a művészetet lényegileg kontemplatív élménnyé változtatja át. Ebben a kontemplatív élményben felébred „a bennünk rejtőző ősi tudat, ami bármely szellemi tevékenységet egyáltalán lehetővé tesz”.

A művészetnek ebben a hagyományos japán felfogásában nyoma sincs a művészet és az élet vagy a művészet és a spiritualitás kettéválásának. Ellenkezőleg, a zen fegyelmének és intuíciójának egyesítő ereje révén minden egy helyre kerül, és elválaszthatatlanul összeolvad. A legvilágosabban és legszebben ez a „tea művészetében” mutatkozik meg. A szerző által ennek a témának szentelt oldalak mindenütt a szerzetesek legeslegnagyobb érdeklődésére tarthatnak számat, mert egy olyan monasztikus és kontemplatív életstílust írnak le, amelyben a művészet, a szellemi élmény és a személyes viszony együttesen fejezi ki Istent az Ő világában. A „teaceremónia” egyáltalán nem valamilyen mesterkelt társasági szertartás, ahogy azt némely nyugati megfigyelő képzelheti, hanem valójában a művészetnek és a hitnek mélységesen spirituális, nagy a kísértés, hogy azt mondjam: „liturgikus” megnyilvánulása. A teaceremóniában minden fontos, mindenről tradicionális szabályok rendelkeznek, ám ezen a hagyományos kereten belül igenis tere van az eredetiségnek, a spontaneitásnak és a szellemi szabadságnak. A szertartás szelleme a teázást szabályozó alapvető normákban keresendő: a Harmóniában, a Tiszteletben, a (szívbeli) Tisztaságban és a (*quies* és *hesychia* értelmében vett) Nyugalomban. Hogy még jobban megvilágítsuk a dolgot, azt mondhatjuk, hogy ugyanarról a szellemiségről van szó, amely a Fontanay-i és Le Thoronet-i, 12. századi cisztercita építészet egyszerűségében nyilvánul meg: a szegénység és az egyszerűség fölött érzett belső örömről, amelynek lefordíthatatlan japán neve *vabi*. Haszumi ezt megragadó módon úgy írja le, mint „a belsőleg visszhangzó esztétikai szegénységet”. Ez bizony felettébb fontos fogalom azok számára, akik hozzánk hasonlóan azért küzdenek, hogy valamiképp visszataláljanak az egyszerűség és a szegénység kontemplatív és spirituális fogalmihoz, amelyek a keresztényi életút szempontjából igen lényegesek. A „nyugalom” és a „hallgatás”, amellyel „mélyen meghajlunk az ember szegénysége, a világ harmóniája és a természet befejezetlensége előtt”, megnyitja annak lehetőségét, hogy mélységesen tudatosuljon bennünk „az örök jelenvalóság, amelyben minden eszménykép együtt folyik bele a »Semmibe«”. A kontemplatív élménynek ez a megfogalmazása talán zavarólag hat a keresztény olvasóra, aki nincs tisztában saját szellemi öröksége apophatikus tradíciójával. Semmi esetre sem pusztán kvietista és tétlen úrról van szó. Nem is tagadásról, az emberi valóság kitörléséről. Ellenkezőleg, „A vendég és a házigazda lelkei feladják személyes énjüket, és egyesülnek egymással. Ennek a szférának a valóságában a lélek és a test közötti ellentmondás megszűnik, és harmonikus egységgé nő össze. A művészet alakjában maga az ember vált lélekké. Az egzisztencia és a lét különválása nem létezik többé, a lélek megszabadul a testtől, és az ember jelentéssel teli és a dolgok lényegéhez közeli, magányos lénynek érzi magát.” Ennek az inkább impresszionisztikus és poétikus, mintsem tudományosan egzakt leírásnak a révén némi képet kaphatunk a „teaceremóniáról” mint a japán tradíció nagyhatású szellemi erejéről.

Végezetül meg kívánom jegyezni, hogy a szerző tudatában van a buddhista és a keresztény tradíció közötti hasonlóságoknak és ellentéteknek, és olyasmit jelent ki, ami megvilágosító erejű lehet azoknak a számára, akiket kezd érdekelni egy esetleges párbeszéd a két vallás között.

„A kereszténység Isten testté válásának megnyilvánulása, a zen pedig az isteni létezés intenzív belső megvilágosodása, amelyet a japánok Semmiként értelmeznek, és amelyet ki kell egészíteni, fel kell emelni és teljessé kell tenni a testté válás megnyilvánulása által.” Ez igazán nagylelkű és figyelmes megfogalmazása annak, hogy mi az, amit a buddhista vár keresztény felebarátjától.

Függelék. Élettagadó-e a buddhizmus?

Ahelyett hogy részletes érvelésbe kezdenék, hadd idézzek egyszerűen néhány szöveget a legrövidebbre fogott szükséges magyarázatokkal.

Nyugaton általában úgy vélik, hogy a buddhista egyszerűen elfordul a világtól és a többi embertől mint „nem valóságostól”, és azért él a meditáció eszközével, hogy révületbe, végül pedig a *nirvána* teljesen negatív állapotába essék. Pedig a buddhista „gondosságtól” távol áll az élet semmibevétele, nagyon is aggodalmasan ügyel mindenfajta életre. Felfogásának két aspektusa van: az egyik a meditáció által történő behatolás a szenvedés értelmébe és valóságába, a másik pedig minden létező megóvása a szenvedéstől az erőszakmentesség és az együttérzés révén.

A *Szamjutta-nikájából* vett következő idézetből kitűnik, hogy mind a meditáció, mind az erőszakmentesség miként irányul az önmagunkban és másokban lévő élet védelmére, miközben egyesíti az együttérzést és az elkülönülést, a tisztánlátást és a szánalmat. A tisztánlátás a meditáció révén érhető el, nem az élet semmibevétele, hanem nagyfokú tisztelete jellemzi. Enélkül a tisztánlátás nélkül nem lehetséges az élet valóságos tisztelete. Az ilyen fajta tisztánlátás nélkül könnyű szép szavakkal szónokolni arról, hogy milyen „életigenlők” vagyunk, és mennyire szeretünk másokat: és mindezzel együtt elpusztítani őket.

„»Én megvédem magam«”, ezért művelni kell a Gondosság Alapjait. „Én megvédek másokat”, ezért művelni kell a Gondosság Alapjait. *Magunkat megvédve másokat védünk; másokat védve önmagunkat védjük.*

És hogyan védünk meg másokat, önmagunkat védve? Sokszoros gyakorlással, az értelem meditatív művelésével, és ezzel való gyakori elfoglalásával.

És hogyan védjük meg önmagunkat, másokat védve? Türelemmel, erőszakmentes étellel, szerető kedvességgel és együttérzéssel.” (Nyanaponika Thera, *The Heart of Buddhist Meditation*, Colombo, 1956, p. 57.)

De nem morbid, mazochista dolog-e a szenvedésről való meditálás azért, hogy kiszabaduljunk a tudatlanságból és a „születés és halál körforgásából”? Nem magának az életnek a megvetését neveljük-e bele magunkba? Suzuki azt mondja:

„Az emberi élet értéke a szenvedés tényében van, mert ahol nincs szenvedés, nincs meg a karmikus kötöttség tudata, ott nem lesz erő a spirituális élmény eléréséhez és ezáltal a megkülönböztetés nélküliség birodalmának eléréséhez. *Ha nem fogadjuk el, hogy szenvedünk, nem lehetünk szabadok a szenvedéstől.*” (*Essence of Buddhism*, p. 13.)

Milyen szöges ellentétben van ez annak a felületes „életigenlő” optimizmusnak a trivialitásával és hiábavalóságával, amely csupán annak révén igyekszik elmenekülni a szenvedés elől, amit Pascal „figyelemelterelésnek” vagy „kikapcsolódásnak” nevezett - amely megpróbál nem szembenézni a szenvedéssel mint magától az élettől elválaszthatatlan valósággal!

Igaz-e, hogy a buddhizmus igyekszik egyszerűen elmenekülni az élet elől? Anagarika Govinda láma azt mondja:

„(A mahájána útja) nem a világ elől való menekülés útja, hanem a fölébe kerekedése a gyarapodó tudás (*pradnyá*) által, az aktív szeretet (*maitrí*) által társaink, a többi élőlény iránt, mások örömeiben és szenvedéseiben való belső részvétel (*karuná*, *muditá*) által és az egykedvűség (*upéksá*) által saját jó- és balsorsunk iránt.” (*Foundations of Tibetan Mysticism*, p. 40).

Igaz-e, hogy a buddhizmus csupán a világ negatív elutasítását prédikálja? Ugyanez a szerző a következőképpen fejt ki a buddhizmus álláspontját:

„(A világot) a maga teljességében sem el nem ítéli, sem összebékíthetetlen ellentétekre nem szaggatja szét, hanem hidat mutat, amely az érzéki észlelés szokványos, mulandó világából az időtlen tudás birodalmába vezet át - olyan út ez, amely nem a megvetésen vagy a tagadáson át vezet el a világon túlra, hanem jelenlegi létezésünk állapotának és milyenségének megtisztítása és szublimálása révén.” (Govinda, *Foundations*, p. 108).

Igaz-e, hogy a buddhista meditáció teljesen megveti a testet, és arra törekszik, hogy a tisztán szellemi absztrakció birodalmába jusson el? Pont fordítva. A test rendkívül fontos szerepet játszik a buddhista meditáció során, tulajdonképpen semmilyen más meditatív fegyelmezésnél sem ilyen fontos a test. A buddhista meditáció nemcsak hogy nem mellőzi vagy nem próbálja meg mindenestül figyelmen kívül hagyni a test-tudatosságát, hanem éberrel figyel a testre. Hogy megzabolázhassa az értelmet, a buddhista meditáció mindenekelőtt a testet igyekszik megzabolázni. „Ha a testen nem leszünk úrrá (a meditáció által), az értelem zabolátlan lesz; ha megzabolázzuk a testet, úrrá leszünk az értelmén.”

„Mivel a mentális folyamat csakis annak számára válik világossá, aki teljes egészében felfogta a testit, a mentális folyamat megragadására irányuló minden kísérletnek a testi megragadásán keresztül kell történnie, és nem másként.” (Nyanaponika Thera, *The Heart*, p. 78.)

Második rész

Bölcsesség az ürességben

Daisetz T. Suzuki és Thomas Merton párbeszéde

Előszó

1959 tavaszán, miután befejeztem a *Verba Seniorum* bizonyos részeinek fordítását, amely a New Directions kiadónál jelent meg *The Wisdom of the Desert* (A sivatag bölcsessége) címmel, az a döntés született, hogy a fordítás szövegét elküldjük napjaink egyik prominens keleti tudósának és gondolkodójának, Daisetz Suzukinak. Az volt az érzésem, hogy a *Verba* a maga szigorú egyszerűségében figyelemreméltó hasonlóságot mutat a japán zen mesterek által mesélt történetek némelyikével, és hogy emiatt talán érdekli dr. Suzukit. Örömmel fogadta a javaslatot, hogy folytassunk párbeszédet a sivatagi atyák és a zen mesterek „bölcességéről”.

Úgy éreztük, hogy az eszmecsere valamennyire hozzájárulhat a Kelet és Nyugat közötti kölcsönös megértéshez, és hogy sok mindenre fény derülhet, ha szembeállítjuk egymással a 4. és 5. századi egyiptomi barátokat és a kissé későbbi időszak kínai és japán szerzeteseit. (A zen az egyiptomi sivatagi atyák nagy korszakának vége felé vetette meg a lábát Kínában.) A zen buddhizmus iránt jelenleg komoly érdeklődés nyilvánul meg nyugaton főként paradox jellege és nagyfokú egzisztenciális egyszerűsége miatt, amely egyfajta kihívást jelent azokkal a bonyolult és verbalista ideológiákkal szemben, amelyek a nyugati világban a vallás, a filozófia és a szellemiség helyettesítőivé váltak.

Számtalan olyan zen történet van, amely szinte szóról szóra reprodukálja a *Verba Seniorumot* - olyan epizódok ezek, amelyek nyilvánvalóan mindig újra megtörténnek, amikor emberi lelkek ugyanazt a fajta szegénységet, magányt és ürességet áhítják és valósítják meg. Visszavisszatér például a rabló problémája - és az alázatos szerzetes választotta megoldás, aki nemcsak hogy megengedi a rablónak, hogy mindent elvegyen tőle, hanem még utána is szalad azzal a tárggyal, amelyet az nem vett észre.

Ahogy dr. Suzuki az „ártatlanságot” elemezve kimutatja, ez tulajdonképpen olyan valami, ami fölötté áll a probléma és megoldása szintjének. Ha a szerzetes az őseredeti üresség és ártatlanság felfogása szerint cselekszik, amelyet a zen beavatott „olyanságnak”, a keresztény pedig a „szív tisztaságának” vagy „tökéletes könyörületességnek” nevez - akkor a probléma fel sem merül. Ahogy Szent Pál mondja, „az ilyesmi ellen nincs törvény”. Azt is mondhatta volna, hogy az ilyesmire nincs törvény. Mindkettő igaz - a törvény az ő számukra sem előnyt, sem hátrányt nem jelent. Sem nem folyamodnak hozzá saját védelmük érdekében, sem nem szenvednek kihatásától. „Törvény fölöttiek.”

Ezt a gondolatot azonban gyakran félreértik, és még gyakrabban tévesen alkalmazzák. Valamilyen egyszerű és misztikus spiritualitással szembekerülve, mindig ugyanazok a nehézségek okoznak fejtörést az átlagos diák számára, aki ezt kívülről nézi. Ugyanazok a kérdések követelnek választ, ugyanazok a vádak várnak cáfolatra. Mindig vannak, akik összetévesztik „Isten fiainak szabadságát” azoknak a szabadosságával, akik az illúziók és az önfejlés rabjai.

A szemlélődőknek keleten és nyugaton egyaránt örökké tétlenséget, ábrándozást, kvietizmust, mizantrópiát és száz egyéb bünt hánynak a szemükre. És az esetek nagyobb részében azzal vádolják őket, hogy semmibe veszik az etikai és aszkétikus fegyelmezés bevett módozatait, és a moralitást meg a politikát úgy, ahogy van, kihajítják az ablakon. Ezt az antinomizmust

gyakran vetik a zen beavatott szemére, aki rendkívül nagy mértékben él a paradoxon, sőt a sokkolás eszközével, „Krisztus örültjéhez” hasonlóan, aki valamikor olyan mindennapos volt az orosz keresztény világban.

Ami azt illeti, a zen jelenleg azok körében igen divatos, akik nem sokat törődnek a morális fegyelemmel. A zen számunkra tulajdonképpen a morális lázadás jelképévé vált. Való igaz, egészséges jelenség, hogy a zen beavatott semmibe veszi a konvencionális és formális társadalmi szokásokat, de csak azért egészséges, mert egyben előfeltételezi a szellemi szabadságot, amelynek alapja, hogy mentes a szenvedélytől, énközpontúságtól és önáltatástól. Az a pszeudo-zen attitűd, amely a teljes morális összeomlást a zen mesterekre alapozott néhány észérvvel kívánja igazolni, csupán a burzsoá önbecsapás újabb formája. Nem az egészséges lázadás kifejeződése, hanem ugyanannak az élettelen és renyhe konvencionalizmusnak egy másik vetülete, amelyik ellen tiltakozni látszik.

Ha dr. Suzuki foglakozik a zen etikai aspektusával, akkor az nem a sivatagi atyák miatt van, hanem mivel egy újabb, névtelen beszélgetőtárs kapcsolódott be a párbeszédbe. 1959 nyarán dr. Suzuki részt vett a filozófusok kelet-nyugati konferenciáján Hawaiiiban, és szembesülnie kellett a zennel kapcsolatos eme etikai ellenvetéssel. Akkori válaszáat tette meg a sivatagi atyákról írott esszéje kiinduló pontjának. Ezzel nemhogy nem kalandozott el a tárgytól, hanem a dolog kellős közepébe vágott bele. Ily módon néhány nagyon okos észrevételre nyílt módja a sivatagi spiritualitással, annak veszélyeivel és korlátaival kapcsolatban.

A tárgy, amelyet dr. Suzuki itt kifejt, nem mondható teljességgel ismeretlennek manapság nyugaton. A „tudomány és bölcsesség” kérdéséről van szó, amelyről gyakran értekeznek a tomisták, pl. Maritain és Gilson, bár inkább technikai és skolasztikus összefüggésben. Ősrégi, hagyományos témája ez a patrisztikus teológiának, központi szerepet játszott Szent Ágoston és követői szellemiségében, valamint a görög atyák írásaiban. Igen fontos volt voltaképpen az alexandriai írók számára is, akik a sivatagi szellemiség intellektuális bázisát képezték.

Ám a legragyogóbb dolog ebben az esszében az, hogy a zen olyan fogalmait, mint az „üresség”, „belátás” stb. a bibliai történet, Ádám bűnbeesése tükrében értelmezi. Dr. Suzuki odáig jut el, hogy egyenlőségjelet tesz az „Tudás” és a „Tudatlanság”, valamint az igazi Bölcsesség és az Ártatlanság, üresség vagy „Olyanság” közé. Ez pontosan ugyanolyan megközelítés, mint a korai keresztény atyáké. Vannak természetesen jelentős különbségek is, de a hasonlóságok sokkal nagyobbak, mint az eltérések. És ennek hangsúlyozására írtam meg én is a magam esszéjét „A paradicsom visszanyeréséről” - annak a „tisztaságnak” és „ürességnek” a visszacszerzését értve ezen, amely a korai atyák számára az isteni világossággal való egység volt, és amelyet nem „tárgynak” vagy „dolognak” tekintettek, hanem „isten szegénységnek”, amely a maga ártatlanságában tesz gazdaggá és formál át minket. A paradicsom visszanyerése „Isten bennünk lévő királyságának” a felfedezése, hogy az evangélium szavát idézzem abban az értelemben, amelyben a keresztény misztikusok mindig is használták. Az embernek a tiszta, osztatlan egyszerűség tekintetében Istenhez való elveszett hasonlatossága visszacszerzéséről van szó.

Remélem, hogy ez még jobban rávilágít arra, milyen rendkívüli jelentősége van dr. Suzuki tanulmányának, amely az utóbbi időben írt munkái közül egyértelműen a legmeggyőzőbb, legalábbis a keresztény olvasó számára. Lenyűgöző, ahogyan ez a keleti gondolkodó, aki vállalkozik a sivatagi atyákkal való vitára, legfőbb témájául a különbségtételt választja Ádám paradicsomi „ártatlansága” (és ennek velejárója, a „bölcsesség”-*sapientia-pradnyá*), valamint a jó és rossz „tudása”, a *scientia* között, mely utóbbi a bűnbeesésből következik és bizonyos értelemben azzal azonos. Nyilvánvalóan igen nagy a jelentősége annak, hogy dr. Suzuki a Kelet és Nyugat közötti dialógus legjobb és legkézenfekvőbb közös alapjául nem a sivatagi

szellemiség külsőségeit, felületi megnyilvánulásait (aszkrétikus gyakorlatát és meditatív magányát) választja, hanem a zsidó-keresztény szellemiség legőseredetibb és legarchetipikusabb tényét: az ember teremtésének és bűnbeesésének elbeszélését a Teremtés könyvében.

Daisetz T. Suzuki: TUDÁS ÉS ÁRTATLANSÁG

I.

Amikor a zenről beszélek nyugati hallgatók előtt, akik többnyire keresztény tradícióban nevelkedtek, az első kérdés, amelyet rendszerint feltesznek nekem, így hangzik: „Mi a zen felfogása az erkölcseről? Ha a zen azt állítja magáról, hogy fölötte áll minden erkölcsi értéknek, mire tanít minket, földi halandókat?”

A kereszténység, ha helyesen értelmezem, az erkölcsi autoritást Istentől eredezteti, aki a tízparancsolatot adta, és tudjuk, hogy ha azt bármi módon megszegjük, bűnhődni fogunk, és a gyehenna tüzeire vettetünk. Ez az oka annak, hogy az ateistákat veszedelmes embereknek szokás tekinteni, mert nincs Istenük, és nem tisztelik az erkölcsi szabályokat. A zen beavatott is, mivel nincs a kereszténységéhez hasonló Istene, ám arról beszél, hogy felülemelkedik a jó és rossz, helyes és helytelen, élet és halál, igazság és hamisság kettősségén, igen könnyen gyanússá válhat. A nyugati elmékbe mélyen beivódott társadalmi értékek eszméje szorosan összekapcsolódik a vallással, ezért nyugaton hajlamosak azt hinni, hogy a vallás és az etika egy és ugyanaz, és hogy a vallás nemigen engedheti meg az etika lefokozását másodrendű dologgá. A zen viszont látszólag ezt teszi, ebből adódik a következő kérdés: - Dr. Suzuki azt írja: „Minden erkölcsi érték és az egész társadalmi gyakorlat az Olyanságban, vagyis az Ürességben való életből származik.” Ha ez így van, akkor a „jó” és a „rossz” közötti különbségtétel másodlagos. Mi különbözteti meg őket egymástól, és honnan tudhatom, hogy mi a „jó”, mi az, ami nem „rossz”? Másképpen fogalmazva, levezethető-e, és ha igen, hogyan vezethető le valamilyen etika a zen buddhizmus ontológiájából?

Valamennyien társadalmi lények vagyunk, és az etika társadalmi életünkkel kapcsolatos dolog. A zen beavatott sem élhet a társadalmon kívül. Nem hagyhatja figyelmen kívül az etikai értékeket. Csakhogy ő teljesen meg akarja tisztítani a szívét a „Tudás” által kibocsátott minden tisztátalanságtól, amely tudásra úgy tettünk szert, hogy ettünk a tiltott fa gyümölcséből. Ha visszatérünk az „ártatlanság” állapotába, bármit teszünk, jól tesszük. Szent Ágoston azt mondja: „Szeresd Istent, és cselekedj kedved szerint”. Az *anabhóga-csarjá* buddhista fogalma az Ártatlanságnak felel meg. Amikor az Édenkertben, ahol az Ártatlanság uralkodik, megnyílik a Tudás, megtörténik a különbségtétel jó és rossz között. Ugyanígy az Értelem Ürességéből rejtélyes módon felszáll egy gondolat, és előttünk áll a sokféleség világa.

Az Ártatlanság zsidó-keresztény fogalma az Üresség buddhista doktrínájának morális interpretációja, amely Üresség metafizikai, míg ellenben a tudás zsidó-keresztény eszméje ismeretelméletileg a buddhista Tudatlanság fogalmának felel meg, bár felületesen szemlélve a Tudatlanság ellentéte a Tudásnak. A buddhista filozófia bármilyen fajta - morális vagy metafizikai - különbségtételt a Tudatlanság termékének tekint, amely elhalványítja eredeti fényét az Olyanságnak, ami Üresség. De ez nem jelenti azt, hogy az egész világot, mivel a tudatlanság következménye, mindenestül el kell vetni. Ugyanez a helyzet a Tudással, mert a Tudás annak következménye, hogy a tiltott gyümölcsből való evéssel elvesztettük Ártatlanságunkat. De amennyire tudom, soha egyetlen keresztény vagy zsidó sem próbált megszabadulni a Tudástól azért, hogy visszanyerje a Paradicsomot, és teljes egészében élvezhesse az Ártatlanság eredeti boldogságát.

Amit immár meg kell értenünk, az a „Tudás” és az „Ártatlanság” jelentése, úgy is mondhatnám, hogy kristálytisztán kell látnunk, mi a viszonya a két ellentétes fogalomnak - egyfelől az Ártatlanságnak és az Eredeti Fénynek, másfelől pedig a Tudásnak és a Tudatlanságnak. Egy bizonyos értelemben menthetetlenül ellentmondónak tűnnek, másféleképpen viszont egymás kiegészítői. Emberi gondolkodásmódunk természete miatt egyszerre mindkettővel nem azonosulhatunk, de valóságos életünk azáltal marad fenn, hogy az egyik támogatja a másikat, vagy még inkább, hogy a kettő elválaszthatatlanul együttműködik.

Az állítólagos ellentét az Ártatlanság és a Tudás vagy a Tudatlanság és az Eredeti Fény között nem a fekete és a fehér, a jó és a rossz, a helyes és helytelen, a lenni vagy nem lenni, birtokolni vagy nem birtokolni ellentéte. Az ellentét, azt mondhatnám, mintegy a tartály és tartalma, a háttér és a színpad, a pálya és a rajta mozgó játékosok ellentéte. A jó és a rossz játssza a maga ellentétes szerepét a pályán, amely semleges és közömbös, „nyitott” és „üres” marad. Olyan, mint az eső, amely becsületesekre és becstelenekekre egyformán hull. Mint a nap, amely jókra és rosszakra, ellenségeinkre és barátainkra egyformán süt. Ilyen értelemben a nap ártatlan és tökéletes, ahogyan az eső is. Az ember viszont, aki elvesztette Ártatlanságát, és megszerezte a Tudást, különbséget tesz a becsületes és a becstelen, jó és rossz, helyes és helytelen, ellenség és barát között. Ennek folytán nem ártatlan és tökéletes többé, hanem nagyfokú „morális” tudatosság jellemzi. „Morálisnak” lenni nyilvánvalóan az Ártatlanság elvesztését és a Tudás megszerzését jelenti, és ez vallásos szempontból nem mindig a belső boldogság vagy a mennyei áldás előmozdítását szolgálja.

A „morális” felelősség következményeiben néha elvezethet a polgári törvények megsértéséhez. A „híres remete” belső jóságának következménye, az, hogy kiengedi a rablókat a börtönből (vö. *The Wisdom of the Desert*, 37: „Élt egyszer a hegyekben egy híres remete, akit megtámadtak a rablók. Ámde kiáltozásával felébresztette a szomszédságában élő többi remetét, akik mind odarohantak, és elfogták a rablókat. Őrizet mellett a városba küldték őket, ahol a bíró mindnyájukat tömlöcbe vettette. De aztán a testvérek nagyon szégyellték magukat és szomorúak voltak, amiért a rablók őmiattuk kerültek a bíró kezére. Elmentek Poemen apáthoz, és mindent elmondtak neki. Feljebbvalójuk pedig azt írta a remetének: - Emlékezz vissza, ki követte el az első árulást, és tudni fogod az okát a másodiknak. Ha előbb saját belső gondolataid nem árultak volna el, soha nem jutottál volna el odáig, hogy átadd azokat az embereket a bírónak. A remete, aki mélyen megindult e szavaktól, egyszeriben felkerekedett, bement a városba, feltörte a börtön ajtaját, kiengedte és megmentette a kínzástól a rablókat.” - *The Wisdom of the Desert*, XXXVII.), aligha nevezhető kívánatosnak. Az Ártatlanságnak és a Tudásnak állandóan egyensúlyban kell lennie. Ehhez a Tudást fegyelmezni kell, ugyanakkor az Ártatlanság értékét a Tudáshoz való helyes viszonyában kell megállapítani.

A *Dhammapadában* (183. vers) ezt olvassuk:

Minden vétektől menekedj,
Vállalkozz a jóra inkább,
Szíved tisztulására törekedj,
A buddhák ezt tanítják.

Ez első két sor a Tudásra vonatkozik, a harmadik pedig az Ártatlanság állapota. „Megtisztítani” annyit tesz, mint „kitakarítani”, mint „kiüríteni” mindazt, ami beszenyezi az elmét. A szenny az egocentrikus tudatból származik, ez a Tudatlanság vagy Tudás, amely különválasztja a jót a rossztól, az egót a nem-egótól. Metafizikailag fogalmazva az értelem az, amely felfogja az Üresség igazságát, és amikor ez megtörténik, akkor tudja, hogy nincs én, nincs ego, nincs *átman*, amely beszenyezné az értelmet, mely utóbbi a nulla állapotában van. Ez a nulla az, amelyből kiindulva minden jót véghezviszünk, és minden rosszat elkerülünk.

Az a nulla, amelyről beszélek, nem matematikai jel. A végtelenség ez - minden lehetséges jó vagy érték raktára vagy anyaméhe (*garbhája*).

nulla = végtelenség, és végtelenség = nulla.

A kettős egyenlőséget nem csupán statisztikailag kell érteni, hanem dinamikusan is. A levés és az azzá válás között helyezkedik el. Mert ezek nem ellentmondó fogalmak. Az üresség nem pusztán üresség vagy passzivitás vagy Ártatlanság. Az, és ugyanakkor nem az. Levés is, Azzá válás is. Tudás és Ártatlanság. A jó cselekvésének és a rossz nem cselekvésének a tudása nem elég; az Ártatlanságból kell jönnie, ahol az Ártatlanság Tudás, és a Tudás Ártatlanság.

A „híres remete” bűnös abban, hogy nem értette meg az Ürességet, vagyis az Ártatlanságot, és Poemen apát hibát követ el, amikor az Ártatlanság mínusz Tudást alkalmazza a világ ügyeire. A rablókat börtönbe kell küldeni, mert a közösség szenved tőlük; mindaddig, míg törvénytelenül élnek, meg kell fosztani őket a szabadságuktól - ez a rendje a világnak, amelyben nap mint nap kemény és tisztességes munkával keressük a kenyerünket. Ezt csak úgy tehetjük, ha a Tudás világában élünk, mert ahol az Ártatlanság érvényesül, ott nincs szükség a munkánkra: „Mindazt, ami létünkhöz szükséges, ingyen megadja az Úr.” Mindaddig, míg közösségi életet élünk, mindenféle törvényt be kell tartanunk. Bűnösök vagyunk, vagyis tudással bírunk, és nemcsak egyénileg, hanem kollektívan, közösségileg, társadalmilag is. A rablókat börtönbe kell zárni. Szellemi lényekként Ártatlanságra, Ürességre, megvilágosodásra és ájtatos életre kell törekednünk. A „híres remetének” az a dolga, hogy vezeklő életet éljen és imádkozzék, és ne avatkozzék bele az ország törvényeibe, amelyek világi életünket szabályozzák. Ahol világi élet folyik, a Tudás dominál, a kemény, tisztességes munka abszolút szükségszerűség, és ezen túlmenően minden egyes embernek joga van munkája gyümölcséhez. A „híres remetének” nincs joga szabadon engedni a rablókat és ezáltal veszélyeztetni törvénytisztelő embertársai békéjét. Ha a Tudást nem megfelelőképpen alkalmazzák, különös, irracionális jelenségek lépnek fel. A remete kétségkívül derék tagja a társadalomnak, és semmi rosszat nem akar egyetlen embertársának sem; a rablók azok, akik hajlamosak megzavarni a közösség békéjét, amelyhez tartoznak. Őket távol kell tartani a közösségtől. A remete börtönt érdemel, amiért az antiszociális elemek kiszabadításával megszegte a törvényt. A derék ember kap büntetést, míg a rossz szabadon és akadálytalanul jár-ke, és árt a békeszerető polgároknak. Ez, biztos vagyok benne, semmiképpen nem az, amit a remete kíván.

II.

Az Üresség metafizikai fogalma gazdasági értelemben átváltható szegénységgé, nincstelenséggé: „Boldogok a lelki szegények”. Eckhart ezt így definiálja: „Szegény ember ő, aki nem akar semmit, nem tud semmit, és nem birtokol semmit.” Ez akkor lehetséges, ha valaki kiürítette magából „az ént és minden egyebet”, ha az elme teljes egészében megtisztult a Tudástól és a Tudatlanságtól, amely az Ártatlanság elvesztése után válik tulajdonunkká. Másképpen fogalmazva, az Ártatlanság visszanyerése annyi, mint szegénnyé válni. A különös és mehökkentő dolog az, hogy Eckhart a szegény embert mint semmit nem tudót állítja elénk. Ez igen fontos megállapítás.

A Tudás kezdete az, amikor az elme megtelik mindenféle szennyezett gondolattal, amelyek között a legrosszabb az „én”. Mert minden baj és szenny kezdete ehhez való ragaszkodásunk. Ahogyan a buddhisták mondanák, az Üresség megértése nem több, és nem kevesebb, mint meglátni a dologi ego-szubsztancia nemlétét. Ez a legfontosabb próbaköve szellemi fegyelmünknek, amely valójában nem az éntől való megszabadulásból áll, hanem annak a ténynek a megértéséből, hogy kezdettől fogva semmi ilyesmi nem is létezett. A megértés jelentése az,

hogy „lélekben” szegények vagyunk. „Szegénynek lenni” nem azt jelenti, hogy „szegénnyé válni”; „szegénynek lenni” annyit tesz, mint kezdettől fogva nem lenni a birtokában semminek, nem pedig elajándékozni azt, amivel bírunk. Semmit sem megszerezni, semmit el nem veszíteni; semmit nem adni, semmit nem kapni; ilyennek lenni és mégis gazdagnak kiapadtatlan lehetőségekben - ennyit tesz „szegénynek” lenni a szó legigazabb és legmarkánsabb értelmében, ezt mondja nekünk minden vallásos élmény. Abszolút semminek lenni annyi, mint mindennek lenni. Ha valaki birtokol valamit, ez a valami meggátolja minden más valaminek az eljövételét.

Ebben az összefüggésben Eckhart csodálatosan látta meg a mibenlétét annak, amit ő *die eigentlichste Armut*nak nevez. Általában hajlamosak vagyunk azt képzelni, hogy amikor az elme vagy a szív kiürítette magából „az ént és minden egyebet”, valamiféle hely marad ott, amely arra vár, hogy Isten belépjen és kitöltse. Ez súlyos tévedés. Már maga a gondolat, még a legtétovább is, hogy helyet csináljunk valaminek, olyan irtózatossá akadály, mint egy hegy. Egyszer egy szerzetes elment Ummonhoz, a nagy zen mesterhez (aki 949-ben halt meg), és azt mondta: - Ha valakinek a fejében nincs gondolat, amely lefoglalná a tudatát, miye hibádzik? - A Szumeru-hegy! - dörögte Ummon. Egy másik zen mester, Kjógen Csikan dalt írt a szegénységről:

A múlt évi szegénység nem volt tökéletes;

Az idei szegénység teljes.

A tavalyi szegénységben volt hely egy fűrő hegye számára;

Az idei szegénységből magától eltűnt a fűrő.

Eckhart Kjógenével egyező megállapítása, amely tipikusan keresztény gondolat, így hangzik:

„Ha az a helyzet áll elő, hogy az ember kiürítette magából az összes dolgot, teremtményt, önmagát és Istent, és Isten még mindig talál benne helyet, ahol munkálkodhatik, akkor mi azt mondjuk: mindaddig, míg ez (a hely) létezik, ez az ember nem a legbensőségesebb nincstelenség értelmében (*eigentlichste Armut*) szegény. Mert Isten nem azt kívánja, hogy az ember tartson fenn számára helyet, ahol munkálkodhatik, mert a szellem igazi szegénysége azt követeli meg, hogy az ember kiürítse magából Istent és minden alkotását, úgyhogy ha Isten munkálkodni akar a lélekben, akkor neki magának kell lennie annak a helynek, ahol munkálkodhatik - és kedvére lesz így cselekedni. Mert ha Isten egyszer talált egy ennyire szegény embert, magára vállalja a felelősséget saját munkálkodásáért, és ő maga a munkálkodás színtere, mert Isten olyan, hogy önmagán belül munkálkodik. Ez a szegénység az, ahol az ember ismét azzá az örökkévaló lényé válik, ami valamikor volt, ami most is, és lesz mindörökké.”

Ahogy én értelmezem Eckhartot, Isten egyszerre az a hely, ahol Ő munkálkodik, és a munkálkodás maga. A hely a nulla vagy „Üresség mint Létezés”, míg a munkálkodás, amely a nullaponton folyik, végtelenség vagy „Üresség mint Azzá válás”. Ha megértjük a kettős egyenlőséget: nulla = végtelenség, és végtelenség = nulla, az *eigentlichste Armut*ot, vagy a szegénység lényegét kapjuk meg. A létezés azzá válás és az azzá válás létezés. Ha az egyiket elváltatjuk a másiktól, kitekeredett és sánta szegénységet kapunk. A tökéletes szegénységhez csak akkor jutunk vissza, ha a tökéletes üresség tökéletes teliség.

Ha egy szerzetesnek van valami kölcsönadni valója, és rossz érzés visszakérnie, akkor még nem szegény, még nem tökéletesen üres. Pár évvel ezelőtt jámbor buddhistákról szóló történeteket olvastam, és emlékszem, kezembe került az, amelyik egy bizonyos parasztról szól. Egy este zajt hallott a kertjében. Egy falujabeli fiatal férfit látott az egyik fa tetején, amint gyümölcsöt lopott. Csöndben odament a pajtához, amelyben a létráját tartotta, és nekitámasztotta

a fának, hogy a hívatlan vendég biztonságosan leereszkedhessék. Anélkül, hogy a másik észrevette volna, visszabújt az ágyába. Az énjétől és a tulajdonától kiüresített szívű paraszt nem tudott másra gondolni, csakis a fiatal falusi bűnöst fenyegető veszélyre.

III.

Létezik egy teljes sora a tökéletességre vivő alapvető erényeknek, ezeket a mahájána buddhizmusban a hat páramitaként ismerjük. A mahájána követőinek azon kell igyekezniük, hogy mindennapi életükben gyakorolják ezeket az erényeket, amelyek a következők: 1. *dána*, „adakozás”; 2. *síla*, „az előírások betartása”; 3. *vírja*, „a férfias szellem”; 4. *ksánti*, „alázat” vagy „türelmesség”; 5. *dhjána*, „meditáció”; és 6. *pradnyá*, „transzcendens bölcsesség”, ami a legmagasabb rendű intuíció.

Nincs szándékomban a hat erény mindegyikét taglalni itt. Mindössze arra próbálom meg felhívni olvasóink figyelmét, hogy milyen sorrendben állnak ezek. Az első a *dána*, az adakozás, az utolsó pedig a *pradnyá*, ami az Üresség igazságának egyfajta szellemi meglátása. A buddhista élet az „adakozással” kezdődik és a *pradnyában* végződik. De valójában a vég a kezdet, és a kezdet a vég; a páramitá körben jár, nincs kezdete, és nincs vége. Az adakozás csak akkor lehetséges, ha Üresség van, és az Üresség csak úgy érhető el, ha az adakozást valaki feltétel nélkül gyakorolja - ami az Eckhart-féle *die eigentlichste Armut*.

Mivel a *pradnyáról* gyakran esik szó, most csupán a *dána*, az adakozás megvilágítására szorítokozom. Nemcsak a birtokunkban lévő materiális valaminek a jótékony vagy másféle célú odaadását jelenti, amint azt általában vélik, amikor „adományozásról” beszélünk. Mindent jelent, ami önmagunkból indul ki, tudást terjeszt, segít az embereknek bármiféle bajukban, művészetet teremt, előmozdítja az ipart vagy a társadalmi jólétet, jelenti az élet feláldozását valamilyen méltó cél érdekében és így tovább. Ez azonban, mondanák a buddhista filozófusok, bármilyen nemes tett is, nem elegendő mindaddig, míg valakinek az adakozás gondolata forog a fejében ilyen vagy olyan formában. A valódi adakozás nem abból áll, hogy valakit örökké foglalkoztat a gondolat: valami kikerül a kezéből, és egy másikhoz jut el; úgy is mondhatnám, az adakozásban nem szabad jelen lennie sem az adakozó és az adományt kapó, sem az üzletben szereplő tárgy gondolatának. Ha az adakozás ily módon, az Ürességben megy végbe, akkor ez a *dána* tette, az első páramitáé, és közvetlenül a *pradnyából*, a végső páramitából következik. Eckhart fent idézett meghatározása szerint ez a valódi értelemben vett szegénység. Máshelyütt, példákra hivatkozva konkrétan fejezi ki magát:

„Szent Péter azt mondta: „Elhagytunk minden dolgot”. Szent Jakab azt mondta: „Lemondtunk minden dologról”. Szent János azt mondta: „Semmink sem maradt”. Amire Eckhart testvér megkérdi: Mikor hagyunk el minden dolgot? Ha minden elképzelhető, minden kifejezhető, minden hallható, minden látható elhagyunk, akkor és csakis akkor mondtunk le minden dologról. Ha ebben az értelemben mondunk le mindenről, fényben merülünk fel az ár színére, ragyogásban távozzunk el Istennel.”

Kjógen, a zen mester azt mondja: „Az idej szegénységéből magától eltűnt a fűró”. Ez jelképes értelmű. Valójában azt jelenti, hogy valaki halott önmaga számára a következők szerint:

Viszankhárugatam csittam,

Eltávozott, szertefoszlott az elme,

Tanhánam khajam addzshagá.

Véget értek a kínzó vágyak. (Dhammapada, 154. vers.)

Az idézet egy Buddhának tulajdonított versből való, amelyet a legmagasabb rendű megvilágosodás elérésekor írt, és amely a „Győzelem himnuszaként” ismeretes. A fűró „szertefoszlott”, a test „szertefoszlott”, az elme „szertefoszlott”, minden „szertefoszlott” - mi ez, ha nem Üresség? Más szóval ez a tökéletes szegénység állapota. Eckhart Szent Gergelyt idézi: „Senki nem kap annyit Istenből, mint az az ember, aki mindenestül halott”. Nem tudom pontosan, milyen értelemben használja Szent Gergely a „halott” szót. De igen nagy jelentőségű a szó, amennyiben Bunan Zenji költeményének értelmében fogjuk fel:

Míg eleven vagy, légy halott,
Mindenestül halott -
És akkor bármit cselekszel,
Minden jól van úgy.

Üresség, szegénység, halál vagy szertefoszlás - mindegyre ráeszmél az, aki részesül az „áttörés” élményében, ami nem más, mint a „megvilágosodás” (*szambódhi*). Hadd idézzek még egy passzust Eckharttól:

„Áttörésemkor... fölébe emelkedem minden teremtménynek, és nem vagyok sem Isten, sem teremtmény: az vagyok, ami voltam, és ami maradok most és mindörökké. Aztán lendületet (Aufschwung) kapok, amely felröpít minden angyal fölé. Ebben a lendülésben olyan tovavonuló gazdagság tárul elém, hogy nem vagyok elégedett Istennel mint aki Istenként létezik, mint aki minden isteni műveként létezik, mert ebben az áttörésben úgy találom, hogy Isten és én, mi ketten ugyanazok vagyunk...”

Nem tudom, keresztény olvasóim hogyan fogadják ezeket a kijelentéseket, buddhista szempontból mindenestre fenntartással kell élnem, mégpedig a következővel: bármennyire transzcendentális és a feltételeesség minden formája fölött álló is az „áttörésnek” ez az élménye maga, hajlamosak vagyunk az élmény eltorzult értelmezésére. A zen mester ezért azt fogja mondani, hogy emelkedjünk fölül magán az élményen, vagy „dobjuk félre”. Abszolút csupasznak lenni, felülemelkedni bármilyen természetű „lendítés” elfogadásán, tökéletesen megszabadulni azoknak a cifraságoknak az összes lehetséges maradványától, amelyeket a Tudás megszerzése óta aggattunk magunkra - ez a zen gyakorlás célja. Akkor és csakis akkor kapjuk magunkat azon, hogy ismét azok a normális Tomok, Dickek és Harryk vagyunk, akik egész idő alatt voltunk. Dzsósú, a Tang egyik legnagyobb mestere a következőképpen vallott meg valamit: „Kora reggel felkelek, végignézek magamon - de szegényes az öltözékem! Köntösöm úgyszólván csupa rongy, ingem még valamennyire jó állapotban van. Fejemet por és hamu borítja. Amikor elkezdtem tanulmányozni a zent, arról álmodtam, hogy finom, tekintélyes egyházi személy leszek. Soha nem hittem volna, hogy ebben a düledező viskóban fogok lakni, és hitvány ételeket fogok enni. Mindent egybevetve szegény kolduló szerzetes vagyok.

Egy szerzetes elment ehhez az emberhez, és megkérdezte: - Ha eljön hozzád egy minden lehetséges tulajdontól megszabadult ember, mennyiben neked tetsző tett ez? - Dzsósú így válaszolt: - Eldobni való!

Jött egy másik, és megkérdezte: - Kicsoda Buddha? - Dzsósú azonnal rávágta: - Ki vagy te?

Idős asszony látogatta meg Dzsósút, és azt mondta: - Nő vagyok, aki a buddhizmus szerint öt korlátozás alatt él; (A nő a buddhizmus szerint nem alkalmas arra, hogy a következő legyen: 1. Mahábrahman, „legmagasabb rendű szellem”, 2. Sakrendra, „a mennyek királya”, 3. Mára, „gonosz ember”, 4. Csakravartin, „nagyúr” és 5. Buddha.) hogyan emelkedhetek felül ezeken? - Dzsósú azt tanácsolta: - Imádkozz, hogy minden teremtmény a paradicsomban szülessék, de ami engem illet, hadd maradjak mindörökké itt, a tengernyi megpróbáltatás közepén.”

Számtalan olyan erényt sorolhatunk fel, amelyre a szerzetesek, buddhisták és keresztények törekednek, ilyen a szegénység, a megpróbáltatás, a körültekintés, az engedelmisség, az alázat, mások meg nem ítélése, a meditáció, a hallgatás, az egyszerűség és még néhány más tulajdonság, de a legalapvetőbb véleményem szerint a szegénység. A szegénység ontológiailag az Ürességnek felel meg, pszichológiailag az értelenségnek vagy Ártatlanságnak. Az Édenkertben egykor élvezett élet szimbolizálja az Ártatlanságot. Annak a nehéz feladványnak a sikeres megoldása, hogy mi módon nyerjük vissza (vagy inkább mi módon ismerjük fel, hogy máris a birtokoljuk) ezt az őseredeti szellemállapotot az industrializáció és a „könnyű életet” propagáló általános kampány közepette, ránk, modern emberekre vár. Hogyan juttassuk érvényre a *pradnyá* transzcendens bölcsességét egy olyan világban, ahol a Tudás gyarapítását ezer és egy módon mozdítják elő mindenütt? Megoldást találnunk parancsoló, elevenbe vágó szükség. A sivatagi atyák kora végérvényesen lejárt, és mi azt várjuk, hogy új nap keljen fel a bármilyen értelemben vett önzés és az anyagiasság látóhatára fölé.

Thomas Merton: A PARADICSOM VISSZASZERZÉSE

I.

Dosztojevszkij egyik „szentje”, Zoszima sztarec, aki a görög és az orosz egyházi tradíció melletti tanúságtétel tipikus alakja, meghökkentő kijelentést tesz. Azt mondja: - Nem értjük meg, hogy az élet paradicsom, noha elegendő kívánni ennek megértését, és a paradicsom egyszeriben a maga teljes szépségében jelenik meg előttünk. A *Karamazov testvérek* ismeretében, a sok erőszak, istenkáromlás és gyilkosság fényében, amellyel a könyv tele van, ez valóban meglepő megállapítás. Vajon teljesen komolyan beszélt Zoszima? Vagy egyszerűen rászédett félkegyelmű volt, aki a „nép ópiuma” keltette eszelős álmokat álmodott?

Bármit gondol is a modern olvasó erről az állításról, bizonyos, hogy az őskereszténységben ez alapvető valami volt. Az atyák modern kori tanulmányozása minden kétséget kizáróan kimutatta, hogy az egyik fő indítók, amely arra ösztönözte az embereket, hogy a sivatagi magányos és szegény „angyali életet” (*bios angelicos*) válasszák, pontosan az a remény volt, hogy ezáltal visszatérhetnek a paradicsomba.

Mármost a fogalmat helyesen és pontosan szükséges értenünk. A paradicsom nem a „menny”. A paradicsom állapot vagy valóságos hely a földön. A paradicsomot helyesebb a jelenhez kapcsolni, mint a jövőbeni élethez. Bizonyos értelemben mindkettőhöz tartozik. Ez az az állapot, amelyben az ember eredetileg teremtett a földi életre. Létezik az a felfogás is, amely szerint a halál után a menny előszobája - például Dante *Purgatóriumának* végén. A keresztén haldokló Krisztus azt mondta a mellette lévő jó latornak: „Ma velem leszel a *paradicsomban*”, és világos volt, hogy ez nem a mennyet jelentette, és nem is jelenthette.

Nem szabad a paradicsomot a kényelem és az érzéki öröm helyének képzelnünk. Viszont mindenképpen a béke és a nyugalom állapota. Ám amit a sivatagi atyák kerestek, amikor azt hitték, hogy a „paradicsomot” találhatják meg a sivatagban, az az elveszett ártatlanság, a szív üressége és tisztasága volt, amely Ádámot és Évát jellemezte az Édenben. Nyilvánvalóan nem számíthattak arra, hogy csodálatos fákat és kerteket találnak majd a víztelen, napégette sivatagban, vagy arra, hogy az izzó sziklák és barlangok között olyan helyet találnak, ahol kényelmesen leheverhetnek az árnyas ligetekben, hűvösen csörgedező vizek partján. Amit kerestek, az az önmagukban lévő, vagy méginkább az önmaguk fölötti, önmagukon túli paradicsom volt. Annak az „egységnek” a visszanyerésében keresték a paradicsomot, amelyet „a jó és rossz tudása” zúzott szét.

Kezdetben Ádám „egy ember” volt. A Bűnbeesés „sokasággá” osztotta szét őt. Krisztus visszavezette az embert a Benne lévő egységhez. A Misztikus Krisztus volt az „Új Ádám”, és benne minden ember visszatérhetett az egységhez, az ártatlansághoz, a tisztasághoz, és „egy emberré” válhatott. *Omnes in Christo unum*. Ez természetesen nem saját akarata, saját egója, saját behatárolt és önző szelleme szerinti életet jelentett, hanem Krisztussal „egy szellemként” való létet. „Azok, akik egyesültek az Úrral - mondja Szent Pál -, *egyetlen szellemek*”. A Krisztussal való egyesülés Krisztusban való egységet jelent, ezért minden egyes ember, aki Krisztusban van, elmondhatja Pállal: „Élek pedig többé nem én, hanem él bennem a Krisztus”. Ugyanaz a Krisztus ez, aki mindenben él. Az egyén „meghalt” Krisztussal „régiből”, külsődleges, egoista énként, és „feltámadott” Krisztusban új emberré, értelen és isteni lényként, aki egy Krisztussal, azonosként azzal, aki „mindenben minden”.

Ezen a kritikus ponton van komoly eltérés a kereszténység és a buddhizmus között. Metafizikai szempontból nézve a buddhizmus mintha az „ürességet” a teljes személyiség tökéletes tagadásának fogná fel, míg a kereszténység a szív tisztaságában és a „szellem egységében” a személyiség legmagasabb rendű és transzcendens kiteljesedését találja meg. Rendkívül összetett és nehéz probléma ez, amelynek taglalásába nem kívánok belemenni. De az az érzésem, hogy a vita, amely erről a kérdéstről folyik, mindmáig tökéletesen tévúton járt. Keresztény oldalról a „személyiséget” nagyon gyakran az illuzórikus és külsődleges ön-egóval azonosítják, amely pedig egyáltalán nem az igazi keresztény „személy”. Buddhista oldalon a személyiség pozitív eszméje egyáltalán nem látszik megjelenni: olyan érték ez, amely, úgy tűnik, teljesen hiányzik a buddhista gondolkodásból. Mégsem egészen idegen a buddhizmus gyakorlatától. Kitűnik ez dr. Suzukinak abból az utalásából, hogy a zen gyakorlás végén, „abszolút csupássá” válva, ki-ki azon kapja magát, hogy az a normális Tom, Dick vagy Harry, aki mindig is volt. Ez számomra gyakorlatilag ama keresztény elképzelés megfelelőjének tűnik, amely szerint a keresztény elveszítheti önmagát mint „régiből”, és Krisztusban találhatja meg igazi énjét. A fő különbség abban van, hogy a zen nyelve és gyakorlata sokkal radikálisabb, keményebb és könyörtelenebb, és amikor a zen beavatott „ürességet” mond, nem hagy helyet semmiféle olyan képzetnek vagy fogalomnak, amely összezavarhatná a tényleges végeredményt. A kereszténységben a téma tárgyalásakor szabadon használjuk a nagyon is metaforikus kifejezéseket és konkrét képi ábrázolásokat, de ügyelnünk kell arra, hogy a külső felületen áthatolva eljussunk a dolog mélyéig. Mindenesetre a „régiből halála” nem a személyiség lerombolása, hanem egy illúzió szertefoszlása, az új ember felfedezése pedig a ráébredés arra, ami mindig is ott volt, legalábbis radikális lehetőségként, azon oknál fogva, hogy az ember Isten hasonmása.

A „Krisztusban való élet” és a „Krisztusban való egység” mint a kereszténység témái eléggé közismertek, mégis az az érzésünk, hogy manapság nem nagyon értjük meg ezek teljes szellemi mélységét. Misztikus következményeikkel ritkán foglalkozunk. Nagyobb érdeklődéssel időzünk el szociális, gazdasági és etikai folyományaiknál. Nem tudom, hogy amit dr. Suzuki az „ürességről” mondott, nem segíthetne-e nekünk abban, hogy a szokásosnál jobban a mélyére lássunk Krisztusban való misztikus egységünkről és tisztaságunkról szóló doktrínáknak. Bárki, aki elolvassa Keresztes Szent János „éjszakáról” szóló doktrínáját, hajlani fog arra, hogy feltegye ezt a kérdést. Ha meg kell halnunk önmagunk számára, és „Krisztusban” kell élnünk, nem jelenti-e ez azt, hogy önmagunkat régi énkünkhez képest valamiképp „halottnak” vagy „üresnek” kell látnunk? Ha minden dolgunkban Krisztus kegyelme kell, hogy mozgasson minket, bizonyos értelemben nem inkább úgy kell-e ezt felfognunk, mint az ürességből jövő aktust, amely az „isteni szeretettel” azonos tiszta szabadság rejtélyéből fakad, mintsem mint olyan valamit, ami a mi önző, külsődleges énkünkben és általa jön létre, vágyainkból fakad, és saját szellemi érdekünkkel kapcsolatos?

Keresztes Szent János az embert ablakhoz hasonlítja, amelyen besüt Isten napja. Ha az üvegtábla makulátlanul tiszta, akkor teljesen átlátszó, egyáltalán nem is látjuk: „üres”, és semmi más nem látszik, csak a fény. De ha az ember önmagában hordja a szellemi énközpon-túság és az illuzórikus, külsődleges énbé való belefeledkezés szennyét, még „jó ügyekben” is, akkor maga az ablaktábla is tisztán látható azon oknál fogva, hogy a piszok ott van rajta. Ennélfogva, ha az ember meg tud szabadulni a piszoktól és portól, amely benne magában keletkezett azáltal, hogy leragad annál, mi a jó, és mi a rossz saját magához viszonyítva, akkor átalakul Istenben, és „egy lesz Istennel”. Keresztes Szent János szavaival:

„Ily módon engedvén Istennek, hogy munkálkodjék benne, a lélek (miután maga megszabadult az élőlények minden szennyétől és piszkától, ami abból áll, hogy akaratát tökéletesen egyesítette Istenével, mert szeretni annyi, mint Isten kedvéért elszakadni és megválni mindentől, ami nem Isten) egyszerűen megvilágosul és átalakul Istenben, és Isten oly módon osztja meg vele a maga természetfeletti lényét, hogy a léleknek úgy tűnik, ő maga Isten, és mindannak birtokában van, aminek Isten... A részesedő átalakulásban Isten és a lélek minden dolga egy; és a lélek inkább tűnik Istennek, mint léleknek, és valóban Isten a részesedés által.” (Keresztes Szent János: *A Kármel hegyére vezető út* II, v. Peers trans. vol. i, p. 82.)

Amint látni fogjuk, ez az, amit a sivatagi atyák a „szív tisztaságának” neveztek, és ami megfelel Ádám paradicsomi ártatlansága visszanyerésének. A sivatagi atyákról szóló számos történetet, amely olyannak láttatja őket, mint akiknek rendkívüli hatalmuk van a vadállatok fölött, eredetileg a visszanyert paradicsomi ártatlanság megnyilvánulásaként értelmezték. Amint a korai szerzők egyike, Pál remete állította: „Ha valaki elnyeri a tisztaságot, minden úgy hódol meg előtte, mint Ádám előtt a paradicsomban a bűnbeesést megelőzően.” (Idézi Dom Anselm Stolz, *Théologie de la Mystique*, Chevetogne, 1947, p. 31.)

Ha elfogadjuk is Zoszima sztarecnek azt a kijelentését, hogy a paradicsom elérhető valami, mert végső soron mibennünk van, és csak fel kell fedoznünk, azért érdemes megállnunk, és rákérdeznünk kijelentésének egy részére: „*elegendő kívánni ennek megértését*”, és a paradicsom egyszerűen a maga teljes szépségében jelenik meg előttünk. Ez egy kicsit túl könnyűnek látszik. Az egyszerű szándéknál sokkal többre van szükség. Kívánsága bárkinek lehet. De az a fajta „kívánság”, amelyre itt Zoszima utal, olyan valami, ami messze túl van az álmodozáson és a vágyálmokon. Természetesen egész életünk teljes felforgatását és megváltoztatását jelenti. Egyedül ennek a megvalósítását szükséges ehhez „kívánni”, és fel kell hagyni minden másnak a kívánásával. Abba kell hagyni minden más „jónak” a keresését. Teljes szívünkkel és lelkünkkel „ártatlanságunk” visszanyerésének kell szentelnünk magunkat. Mindamellet, ahogyan dr. Suzuki oly találóan rámutatott, és ahogyan a kegyelemről szóló keresztény doktrína is tanítja más szavakkal, ez nem lehet saját „énünk” műve. Az „én” hasztalan igyekszik „megtisztítani önmagát”, vagy „helyet készíteni önmagában” Isten számára. Az ártatlanság és a szív tisztasága, ami a paradicsomhoz kötődik, az én teljes üressége, melyben minden Isten műve, szeretetének bőséges és megjósolhatatlan megnyilvánulása, a kegyelem műve. Az eredeti ártatlanság tisztaságában minden bennünk, de nélkülünk történik, *in nobis et sine nobis*. De amíg elérjük ezt a szintet, meg kell tanulnunk munkálkodni a „tudás” - *scientia* - szintjén, ahol a kegyelem bennünk, de nem „nélkülünk” munkál - *in nobis sed non sine nobis*.

Dr. Suzuki a maga fogalmi körében nagyon találóan mutatott rá, milyen komoly tévedés volna azt hinni, hogy valaki képes a saját erejéből visszarángatni önmagát az ártatlanság állapotába, és a jelenlegi étellel ezentúl mit sem törődve boldogan élni tovább. Az ártatlanság nem úzi ki vagy rombolja le a tudást. A kettőnek meg kell férnie egymással. Tulajdonképpen ez volt az, ahol sok, látszólag szellemi életet élő ember kudarcot vallott. Némelyikük annyira ártatlan volt, hogy az emberiség küszködő és sokrétű világában minden kapcsolatát elvesztette az élet

mindennapos valóságával. De ártatlanságuk nem volt igazi. Látszólagos ártatlanság volt ez, a valódi szellemi élet kifícamodása és megghiúsulása. A kvietista üressége tökéletesen sötét és ostoba üresség: a tudás nemléte a bölcsesség jelenléte nélkül. A csecsemő nárcisztikus tudatlansága volt ez, nem pedig a szent üressége, akit minden reflexió vagy én-tudatosság nélkül Isten kegyelme mozgat.

Ezen a ponton azonban megkérdőjelezném azt, ahogyan dr. Suzuki értelmezi a rablókat börtönbe juttató „híres remete” történetét. Az a feltételezés motoszkál bennem, hogy abban, ahogyan reagált, lehet némi, hogy úgy mondjam: „túlkompenzáció”. Valójában nagyon is zenszerű ez a rablókról és a „híres remetéről” szóló történet. Legalábbis az ilyen történet az, amelyre a nyugati olvasó, mivel rokonságot mutat a zen szellemével, hajlamos azonnal ráharapni. És dr. Suzuki talán túlságosan is éberem hadakozik az ilyen fajta értelmezés ellen, amely miatt természetesen könnyen az antinomizmus régi vádjával illethetnék. A „híres remete” bizony nemigen látszik tisztelni a törvényeket, börtönöket és rendőröket.

Ám ha egy kicsit alaposabban megnézzük a történetet, ki fog derülni, hogy a lényeg egészen más. Senki sem mondja azt, hogy a rablóknak nem a börtönben a helyük. Amiről itt szó van, az az, hogy a remetéknek nem feladatuk oda juttatni őket. A rablónak nyilvánvalóan tiszteletben kellene tartania a tulajdonjogot; de a remete, aki magát a szegénységben és az „ürességben” való életnek szenteli, elvesztette a jogát arra, hogy tulajdonnal, vagyontárgyakkal vagy az anyagi biztonsággal törődjék. Pont fordítva, ha ő az, aminek lennie kell, azt fogja tenni, amit dr. Suzuki paraszta, a rablók segítségére siet a létrával. De nem, ezek a szerzetesek szellemileg betegek. Egyáltalán nem üresedtek ki, nagyon is tele vannak önmagukkal, haragosan serkennek fel, amikor önző érdekeikről van szó, pláne ha azok veszélybe kerülnek. Megbosszulják az elszenvedett sérelmet, mert mindannyian ragaszkodnak egy olyan „énhez”, amelyet sérelem érhet, és ezért felháborodnak. Az „Erény útja” (*Dhammapada*) szavaival:

Bizony nem olyan remete, aki másokat elnyom;
Nem olyan aszkéta, aki másnak bánatot okoz.

Majdnem úgy hangzik ez, mint Pastor apát egyik mondása:

„Aki civakodós, az nem szerzetes; aki a rosszat rosszal viszonozza, nem szerzetes; aki megharagszik, nem szerzetes.” (*The Wisdom of The Desert*, XLIX.)

Ennélfogva a felháborodott remeték valójában sokkal inkább hibáztathatók, mint a rablók, mert pontosan az ilyen emberek miatt válnak a szegények rablóvá. Akik túlzott vagyont szereznek maguknak, és megvédik másokkal szemben, azok miatt kell másoknak lopni a megélhetésükhöz. Legalábbis ez forog Poemen apát fejében, és amikor azt mondja a „híres remetének”, hogy engedje ki a rablókat a börtönből, nem viselkedik sem antiszociálisan, sem szentimentálisan; mindössze leckét ad szerzeteseinek szegénységből. Azok nem kívánták megismerni a bennük lévő paradicsomot a szenvtelenség és a szív tisztasága által: saját tulajdonuk és saját kényelmük szeretetével inkább a sötétségben és a szennyben akartak maradni. Nem azt a „bölcsességet” akarták, amely a szabadságban és az ürességben „érzi az ízt” Isten jelenlétének, hanem az „enyém”, a „tiéd” és a jogok „tudását”, amelynek - megsérültekor - azzal szereztek érvényt, hogy a rendőrséghez és a kínzás eszközéhez folyamodtak.

II.

Az embernek „Isten képmására” történt teremtését az egyházatyák annak bizonyítékaként értelmezték, hogy képes a paradicsomi ártatlanságra és a szemlélődésre, és hogy megteremtésének valójában ez a célja. Az ember avégből teremtett, hogy ürességével és szívének tisztaságával tükrözhesse a láthatatlan Isten tisztaságát és szabadságát, és ily módon töké-

letesen egy lehessen Vele. Ám a visszanyerése ennek a paradicsomnak, amely legalábbis lehetőségként örökké bennünk rejtezik, komoly gyakorlati akadályokba ütközik. A Teremtés könyvéből megtudjuk, hogy a paradicsomba visszavezető ösvényt egy angyal őrzi a tüzes karddal, és eláll minden utat. Ám ez nem jelenti azt, hogy a visszatérés teljesen lehetetlen. Ahogyan Szent Ambrus mondja: „Mindazokat, akik vissza akarnak térni a paradicsomba, tűzzel kell megpróbálni.” (*Oportet omnes per ignem probari quicumque ad paradysum redire desiderant. Psalmum 118, XX, 12.* Idézi: Stolz, p. 32.) A tudástól az ártatlanságig vagy a szív megtisztításáig vezető út a kísértés és a küzdelem útja. A legnagyobb nehézségek legyőzését és olyan akadályok leküzdését igényli, amelyek látszólag és valóságosan is meghaladják az ember erejét.

Dr. Suzuki nem említette a Bűnbeesés drámájának egyik főszereplőjét: a gonoszt. A buddhizmusnak természetesen nagyon határozott elképzelése van erről a szereplőről (*Mára* - a kísértő), és ha volt valaha olyan szellemiség, amely az egyiptomi sivatagbelinél többet foglalkozott a gonosszal, akkor ez a tibeti buddhizmus. A zenben viszont a gonosz szerepe viszonylag kicsinek mutatkozik. Olykor-olykor feltűnik az „Atyák mondásai”-ban. Viszont mindenütt észlelik jelenlétét a sivatagban, amely az igazi menedéke. Az első és legnevesebb remete, Szent Antal a gonosszal birkózó ember klasszikus megtestesítője. A sivatagi atyák a gonosz saját, kizárólagos területére nyomultak be, hogy magányos küzdelemben legyőzve őt, visszaszerezhessék a paradicsomot.

Anélkül hogy e mindenütt jelenvaló és gonosz szellem pontos azonosításának kényes feladatára vállalkoznánk, hadd emlékeztessünk arra, hogy a Biblia első lapjain úgy jelenik meg, mint aki az embernek a „jó és rossz tudását” az ártatlanság és üresség állapotánál „jobb”, magasabb rendű és „Istenhez hasonlatosabb” valamiként ajánlja. És a Biblia utolsó oldalain a gonosz végül „levettetik”, amikor az embernek Istennel való egysége helyreáll Krisztusban. Figyelemreméltó, hogy a Jelenések könyve eme verseiben (12,10) a gonosz úgy említetik, mint „a mi atyánkfiaiak vádolója, ki vádolja vala őket éjjel és nappal a mi Istenünk előtt”. Jób könyvében a gonosz nem csupán Jób szenvedéseinek okozója, hanem megtudjuk, hogy „kísértőként” is cselekszik Jób barátainak erkölcsi magyarázatai által.

Jób barátai tanácsadóként és „vigasztalóként” jelennek meg a színen, akik Jóbnak morális scientiájuk gyümölcseit kínálják. De amikor Jób kitart amellett, hogy szenvedéseinek *nincs magyarázata*, és hogy nem képes ezeknek megszokott etikai fogalmak szerinti okát fellelni, barátai vádolókká válnak, és Jóbot bűnösnek kiáltják ki. Ilyenténképpen nemhogy a vigasztalói lennének, hanem a kínozói válnak éppen erkölcsi felfogásuknál fogva, és ennek folytán miközben azt állítják, hogy Isten szószólói, a gonosz eszközeiként cselekszenek.

Másként fogalmazva a tudás vagy *scientia* birodalma olyan birodalom, ahol az ember ki van téve a gonosz befolyásának. Ezen mit sem változtat az a tény, hogy a tudás jó és szükséges dolog. Mindazonáltal, még ha a „tudományunk” nem hagy is cserben minket, hajlamos félrevezetni. Perspektívái nem egyeznek a mi legbelsőbb, szellemi természetünkkel. És ugyanakkor állandóan félrevezet minket a szenvedély, az énhez való ragaszkodás és a „gonosz csalárdsága”. A tudás birodalma ezért az elidegenedés és a veszély birodalma, amelyben nem valódi önmagunk vagyunk, és amelyben könnyen teljesen az illúzió hatalmába kerülhetünk. És ez nemcsak akkor igaz, ha bűnbe esünk, hanem bizonyos mértékig még akkor is, ha elkerüljük a bűnt. A sivatagi atyák rájöttek, hogy a gonosz legveszedelmesebb ténykedése a szerzetessel szemben csak akkor lépett működésbe, amikor az morálisan tökéletes volt, vagyis látszólag „tiszta” és eléggé erkölcsös ahhoz, hogy szellemi büszkeség tölthesse el. Ilyenkor kezdődött el a küzdelem az utolsó és a legnehezebben megfogható ragaszkodás ellen: a saját szellemi kiválóságunkhoz való ragaszkodás ellen; önmagunk átszellemített, megtisztított és

„üres” énjének szeretete ellen; a tökéletes, a pseudo-szent és a hamis misztikus nárcizmusa ellen.

Az egyetlen menekvés, ahogyan Szent Antal mondta, az alázat. És a sivatagi atyák alázat-fogalma nagyfokú egyezést mutat azzal a szellemi szegénységgel, amelyet dr. Suzuki az előzőekben leírt számunkra. Egyáltalán semmit sem szabad birtokolnunk, sem megtartanunk, még annyi ént sem, amelyben angyali jelenést fogadhatunk, még annyi éntelenséget sem, amelyre büszkék lehetünk. Szentnek lenni nem az önmagát megtisztító ember műve, Maga Isten az, aki jelen van saját transzcendens fényében, ami a mi számunkra üresség.

III.

Vegyünk kicsit közelebről szemügyre két patrisztikus szöveget, amely az Ádám bűnbeesési történetében előforduló tudományról (*scientia*) vagy tudásról szól. Szent Ágoston azt mondja:

„Ez a tudomány úgy íratik le mint a jó és a rossz megismerése, mert a léleknek az volna a dolga, hogy kinyúljon afelé, ami túl van önmagán, vagyis Istenhez, és elfelejtse, ami önmaga alatt van, vagyis a testi örömet. De ha a lélek Istent odahagyva, befelé fordul, önmaga ellen, és saját szellemi erejét mintegy Isten nélkül akarja élvezni, akkor eltelik büszkeséggel, ami minden bűn kezdete. És amikor ennél fogva megbűnhődik vétkéért, a gyakorlatban tanulja meg, mekkora távolság választja el a jót, amit odahagyott, a rossztól, amibe beleesett. Ezt jelenti tehát megízlelni a jó és rossz tudás fájának gyümölcsét.” (*De Genesi contra Manichaeos*, ix. Migne, P.L., vol. 34, col. 203.)

Vagy máshelyütt:

„Amikor a lélek odahagyja a szeretet bölcsességét (*sapientia*), amely örökké változatlan és egy, és az időleges és változó dolgok megtapasztalásából kíván tudást (*scientia*) nyerni, az inkább felfuvalkodottsághoz, mintsem épüléséhez vezet. És ily módon elnehezedvén a lélek mintegy saját súlyánál fogva esik ki a kegyelem állapotából.” (*De Trinitate* xii, II. Migne, P.L., vol. 42, col. 1007.)

Hadd világítsuk meg néhány magyarázó szóval a „tudásnak” és hatásának ezt a felfogását. Először is az az állapot, amelyben az ember megteremtett, az öntudatlan „kinyúlás” állapota afelé, ami metafizikailag magasabb, mint önmaga, mindazonáltal saját létezésén belül, szoros meghittségben van jelen, úgy hogy ő maga elrejtetik Istenben, és egyesül Vele. Ez az, ami Szent Ágoston esetében a paradicsomi ártatlanságnak és az „ürességnek” felel meg. A jó és rossz tudása az érzékelhető és időleges dolgok saját magukért történő megvalósításával kezdődik. Olyan aktus ez, amely a lelket önmaga tudatára ébreszti, és saját gyönyörűségét állítja a középpontba. Tudatosul benne, hogy mi jó, és mi rossz „önmagában”. Mihelyt ez megtörténik, a perspektíva teljes megváltozása következik be, és a lélek az egységből vagy bölcseségből (ami azonos az ürességgel és a tisztasággal), most átlép a dualizmus állapotába. Immár önmagának és Istennek mint két különálló lénynek ébred tudatára. Istenre immár mint a vágy vagy a félelem tárgyára tekint, nem vész el többé Benne mint transzcendens személyben. Ezen túlmenően Istennek mint vele szemben álló és ellenséges lénynek ébred tudatára. És mégis vonzódik hozzá mint a számára legfőbb jóhoz. Ám önmaga megtapasztalása olyan „súlyá” válik, amely a nehézkedés miatt eltávolítja Istentől. Az önigenlés minden egyes aktusa növeli a dualisztikus feszültséget az én és Isten között. Emlékezzünk Ágoston kijelentésére: *amor meus, pondus meum*. „Szeretetem súly, lehúzó erő.” Amikor valaki időleges dolgokat szeret, illuzórikus szubsztancialitásra tesz szert, olyan énje alakul ki, amelyik „lefelé” gravitál, úgy is mondhatnánk, *igénye* támad a létezés lépcsőfokain nála lejjebb lévő dolgok iránt. Saját önigenlése ezekre a dolgokra szorul rá. A végén ez a lehúzó erő az anyagi és

időleges gondok, legvégül a bűn rabjává teszi. Ám ez a súly maga csupán illúzió, a büszkeség „felfuvalkodottságának” eredménye, valóságos lét nélküli „duzzanat”. Az az én, amelyet látszólag a benne lévő szeretet súlya húz le, és visz el az anyagi dolgok felé, tulajdonképpen nem valóságos valami. Mégis sajátos tapasztalati létet teremt: az, aminek magunkat hisszük. És ezt a tapasztalati létezőt az önző vágy vagy félelem minden egyes aktusa megerősíti. Nem az igazi énünk, keresztény valónk, Istennek Krisztus hasonlatosságával hitelesített képmása. A hamis én az, az elcsúfított kép, a karikatúra, az üresség, amely felduzzadt és teletöltekezett magával, abból a célból, hogy egyfajta fiktív szubsztancialitást teremtsen önmaga számára. Ilyen értelmű Ágoston kommentárja, amelyet Szent Pál mondásához fűz: *scientia inflat*.

„A tudás felfuvalkodottá tesz.”

A Szent Ágostontól vett eme két idézet igen alkalmas párhuzamként kínálkozik ahhoz a folyamathoz, amelyet dr. Suzuki a következő mondatában ír le: „Az Értelem ürességéből rejtélyes módon felszáll egy gondolat, és előttünk áll a sokféleség világa.” Én természetesen nem azt igyekszem bizonygatni, hogy Szent Ágoston zent tanít. Távolról sem! Mélyek és jelentősek az eltérések, amelyekbe ehelyütt most nem szükséges belemennünk. Érjük be annak megállapításával, hogy léteznek bizonyos fontos hasonlóságok is, nagyrészt Szent Ágoston platonizmusának köszönhetően.

Ha már a „jó és rossz tudásának” állapotában leledzünk, el kell fogadnunk ezt a tényt, meg kell értenünk helyzetünket, és az ártatlansághoz való viszonyában kell megvizsgálnunk, amelyre teremtettünk, amelyet elvesztettünk, és amelyet visszanyerhetünk. Időközben azonban a tudás és az ártatlanság kérdése csak mint egymást kiegészítő realitás tárgyalható. Ez volt a legkényesebb probléma, amellyel a sivatagi atyáknak szembe kellett nézniük, és amely sokuk esetében katasztrófához vezetett. Felismerték a különbséget egyfelől a „jó és rossz tudása”, másfelől pedig az ártatlanság vagy üresség között. De ahogyan dr. Suzuki bölcsen észrevette, túlságosan leegyszerűsített és elvont megoldásokat kockáztattak meg. Közülük nagyon is sokan akartak egyszerűen az ártatlansággal megenni tudás nélkül. A *Mondásokban* Törpe János ennek tipikus esete. Abba az állapotba akar eljutni, ahol nincs többé kísértés, ahol nem nyugtalanítja a legcsekélyebb szenvedély sem.

„Pastor apát azt mondta, Törpe János imádkozott az Úrhoz, és az Úr elvette tőle az összes szenvedélyt, vagyis sebezhetetlenné vált. Ebben az állapotában elment az egyik előljárójához, és azt mondta: - Olyan ember áll előtted, aki teljes nyugalmat élvez, és nem zaklatják többé kísértések. - Az előljáró azt mondta: - Menj és imádkozz az Úrhoz, hogy parancsoljon rád harcot, ami felkavar, mert a lélek csak a küzdelemben érlelődik meg. És amikor a kísértések újra kezdődtek, nem imádkozott azért, hogy a harc vételessé el tőle, hanem csak azt mondta: - Uram, adj nekem erőt, hogy megvívhassam a harcot.” - *The Wisdom of the Desert*, XCI.

Mindez nem más, mint a „tudás” kifinomult formája. Az ártatlanság helyett egyenesen az én végsőként letisztult szeretetéhez juttat el. Pszeudo-üresség, a kiválóan megtisztított én megteremtéséhez vezet, amely én olyan tökéletes, hogy megnyugodhat önmagában, nyoma sincs benne semmiféle nyers gondolatnak. Ám ez nem üresség: megmarad itt egy „én”, amely a tisztaság alanya és az üresség birtokosa. És ez, ahogyan a sivatagi atyák jól látták, a ravasz kísértő végső diadalát jelenti. Az embert a tiszta én megrögzöttjévé és foglyává teszi, a jó és a rossz, az én és a nem én, a tisztaság és a tisztátalanság okos megkülönböztetőjévé. De nem ártatlanná. Szellemi tudást birtokol. És mint ilyen, még mindig ki van téve a gonosz vádakódásának. Mivel *tökéletes*, a legnagyobb becsapás áldozata lehet. Ha *ártatlan* volna, nem lehetne becsapni.

Az az ember, aki igazán megtalálta a maga szellemi csupaszságát, aki felismerte, hogy üres, az nem olyan én, amely elnyerte az ürességet, vagy üressé vált. Az egyszerűen „kezdetből fogva üres”, ahogyan dr. Suzuki megjegyezte. Vagy hogy Szent Ágoston és Szent Bernát érzelmibb töltésű szavait használjuk, „tisztá szeretettel szeret”. Vagyis azzal a tisztasággal és szabadsággal szeret, amely önként és közvetlenül fakad a tényből, hogy teljes egészében visszanyerte isteni hasonlatosságát, és immár teljesen igazi önmaga, mert elveszett Istenben. Egy Istennel, azonos Istennel, és ezért nem ismer semmiféle önmagában lévő egót. Amit ismer, az csupán a szeretet. Ahogyan Szent Bernát mondja: „Aki így szeret, az egyszerűen csak szeret, és nem ismer mást, mint a szeretetet.” *Qui amat, amat et aliud novit nihil*.

Akár sikerült a sivatagi atyáknak érthetően fogalmazniuk, amikor ezt a fajta ürességet próbálták kifejezni, akár nem, az biztos, hogy törekedtek rá. És eszközük a szellemi félrevezetés fortélyos zárainak felnyitására a *discretio*, a körültekintés erénye volt. A körültekintés volt az, amelyet Szent Antal minden erények legfontosabbikának nevezett a sivatagban. A körültekintés tanította meg az egyszerű kétkezi munka értékére. A körültekintés tanította meg az atyákat arra, hogy a szív tisztasága nem egyszerűen csak böjtölésből és önmaguk lesoványításából áll. A körültekintés - más néven a szellem ítélőképessége - valóban a tudás birodalmához tartozó fogalom, mivel igenis különbséget tesz jó és rossz között. De funkcióját az ártatlanság fényében és az üresség vonatkozásában gyakorolja. Nem annyira elvont normák szerint, mint inkább a szív belső tisztasága alapján ítél. A körültekintés ítéletet hoz vagy választási lehetőségekre mutat rá, de az ítélet vagy a választás mindig az üresség vagy a szív tisztasága felé mutat. A körültekintés az alázat funkciója, és ennek folytán a tudás olyan ága, amely kívül esik az ördög megjegyzéseinek és az eltévelyedésnek a körén. (I. Kasszián, II. Zsinat, *De Discretione*, Migne, P. L., vol. 49, c. 523 ff.)

IV.

Kasszián János abban a beszámolójában, amelyet a sivatagi atyák közötti, általa hallott „tanácskozásokról” készített, lefekteti a sivatagi szellemiség alapvető szabályát. Mi a célja és értelme a monasztikus életnek? Ez az első tanácskozás tárgya.

A válasz az, hogy a monasztikus életnek kettős célja van. Először egy közbülső célhoz kell elvezetnie a szerzetest, majd pedig a beteljesedés végső és utolsó állapotához. A közbülső cél vagy *scopos* az, amit a szív tisztaságaként tárgyaltunk, és ami nagyjából megfelel dr. Suzuki „üresség” fogalmának. Az a szív tiszta, amely „*perfectum ac mundissimum*” (tökéletes és teljesen tiszta), vagyis teljesen mentes ellenséges gondolatoktól és vágyaktól. A fogalom ténylegesen inkább a sztoikus *apatheia*-nak, mint a zen „olyanságának” felel meg. Ennek ellenére mégis közeli rokonság áll fenn közöttük. Az elmélkedés *quies*-e vagy nyugalma ez - az az állapot, amikor mentesek vagyunk mindazoktól a képzetektől és fogalmaktól, amelyek zavarják és lekötik a lelket. Ez a kedvező szellemi légkör a *theologia*, a legmagasabb rendű elmélkedés számára, amely kizárja még a legeslegtisztább és legszellemibb eszméket is, és semmiféle fogalom számára nem ad bebocsátást. Nem fogalmak vagy látomások által ismeri Istent, hanem csupán a „nemismerés” által. Evagrius Ponticus nyelve ez, felette intellektuális, és ez az a tény, amely őt közelebb hozza a zenhez, mint az inkább érzelmileg hangolt imádságos teológusokat, pl. Szent Maximust vagy nisszai Szent Gergelyt. Maga Kasszián, bár közel áll Evagriushoz, és rokonszenvez vele, mindazonáltal jellegzetesen érzelmi töltetű keresztény mérlegét adja a szív tisztasága fogalmának, és ragaszkodik ahhoz, hogy ezt egyszerűen „tökéletes könyörületességként” kell definiálni vagy Isten olyan szereteteként, amelybe nem vegyül semmiféle viszonzás az énről nézve. Elképzelhető, hogy ez a megszorítás

jelentős különbséget jelent a keresztény „szív tisztasága” és a zen „üressége” között, de a két fogalom közötti viszony további tanulmányozást igényel.

Egy valamit, mégpedig igen fontos dolgot kell még elmondanunk. A szív tisztasága nem a szerzetes igyekezetének *végső célja* a sivatagban. Csupán egy lépés arrafelé. Elmondtuk a korábbiakban, hogy a paradicsom még nem a menny. A paradicsom nem a szellemi élet végső célja. Tulajdonképpen csak visszatérés az igazi kezdethez. „Új rajtolás”. Az a szerzetes, aki megvalósította önmagában a szív tisztaságát, és bizonyos mértékig visszatért az Ádám által elvesztett ártatlansághoz, még nem ért az utazás végére. Még csak indulásra kész. Készen áll az új feladatra, „amelyet szem nem látott, fül nem hallott, sem ember szívét meg nem járta, hogy elképzelhesse”. A szív tisztasága, mondja Kasszián, a szellemi élet közbülső célja. A végső cél azonban Isten Királysága. Ez olyan dimenzió, amelynek a zen birodalmába nincs bejárása.

Úgy érvelhetne valaki, hogy ez megdönti mindazt, amit idáig az ürességről mondtunk, és visszavisz minket a dualizmus állapotába, ennek folytán a „jó és rossz tudásához”, az ember és Isten kettőségéhez stb. Azonban egyáltalán nem ez a helyzet. A szív tisztasága az embert az egység és az üresség olyan állapotába hozza, ahol ő egy Istennel. Ez azonban szükséges előkészület, mégpedig nem a jó és rossz közötti további vívódáshoz, hanem Isten valóságos művéhez, amely a Bibliában tárul fel: az *új teremtés* művéhez, a halálból való feltámadáshoz, mindeneknek Krisztusban való *újjáalkotásához*. Ez a kereszténység valódi dimenziója, az eszkatológikus dimenzió, amely sajátlagosan jellemző rá, és aminek nincs párhuzamos megfelelője a buddhizmusban. A világ ember nélkül teremtett, de az új teremtés, amely Isten igazi Országá, Istennek az emberben és az ember által való műve lesz. Nagyszerű, titokzatos, egyszerre isteni és emberi műve lesz ez a Misztikus Krisztusnak, az Új Ádámnak, akiben minden ember „egy Személyként” vagy „Isten Fiaként” szellemíti majd át a kozmoszt, és ajánlja fel tündöklőn az Atyának. Itt, ebben az átszellemítésben történik majd meg az apokaliptikus menyegző Isten és Teremtménye között, a végső és tökéletes beteljesülés, amelyet megálmodni sem képes egyetlen halandó misztikus sem, és amely csupán beharangoztatik az Apokalipszis utolsó oldalainak szimbólumai és képei révén.

Itt természetesen a fogalmak és a képek birodalmába tértünk vissza. Ezekről a dolgokról gondolkodni, töprengeni talán azzal jár, hogy búcsút veszünk az „ürességtől”. Ám ez olyan hitbeli tevékenység, amely tudásunk birodalmához tartozik, és képessé tesz minket egy magasabb rendű és éberebb ártatlanságra: a bölcs szűzek ártatlanságára, akik égő lámpással várakoznak, olyan ürességgel, amelyet az Isteni Ige dicsősége gyújtott meg, és a Szentlélek jelenléte lobbantott lángra. Ez a dicsőség és ez a jelenlét nem olyan tárgy, amely „belép” az ürességbe, hogy „kitöltse”. Nem más ez, mint Isten saját „olyansága”.

Daisetz T. Suzuki: ZÁRÓ MEGJEGYZÉSEK

Nem ismerem elég jól a teljes keresztény irodalmat, amelyet tanult, tehetséges és logikus gondolkodású teológusok hoztak létre élményeik intellektuális megvilágítására törekedve, ezért azok a megjegyzések, amelyeket a kereszténységgel, hittételeivel és hagyományaival kapcsolatban teszek, talán mindenestül tévúton járnak. Azt szeretném elmondani, hogy két, egymástól alapvetően eltérő gondolkodásmód létezik: 1. az érzelmi, személyes és dualisztikus, és 2. a nem érzelmi, személytelen és nem dualisztikus. A zen az utóbbihoz tartozik, a kereszténység pedig természetesen az előzőhöz. Az alapvető különbséget jól szemlélteti az „üresség” fogalma.

Merton atya, amikor az „üresség” kifejezést használja, attól tartok, nem megy eléggé messze, és nem hatol elég mélyre. Nem tudom, ki volt az, aki először tett különbséget az Istenség és az Isten mint Teremtő között. Ez a különbségtétel rendkívül illusztratív erejű. Merton atya üressége az Isten mint Teremtő síkján marad meg, és nem jut fel az Istenségig. Ugyanígy Kasszián Jánosé sem. Az utóbbi, Merton atya szerint „Isten saját »olyanságát«” tartja a szerzetesi élet végső céljának. Véleményem szerint az „olyanság” efféle értelme Istennek mint Teremtőnek, nem pedig az Istenségnek az üressége. A zen üressége nem a nemlét üressége, hanem a teliség, amelyben nincs „sem nyereség, sem veszteség, sem növekedés, sem csökkenés”, amelyre a következő egyenlet áll: nulla = végtelenség. Az Istenség nem más, mint ez az egyenlet. Másként fogalmazva, amikor Isten mint Teremtő előbújt az Istenségből, nem hagyta el az Istenséget. Vele volt az Istenség mindvégig, amikor a teremtés művével volt elfoglalva. A teremtés folyamatos valami, eltart egészen az idők végeztéig, amely időnek azonban valójában nincs vége, és ennek folytán kezdete sem. Mert a teremtés a kimeríthetetlen nemlétből történik.

A paradicsom soha nem vész el, és ezért vissza sem szerezhető. Ahogyan Zoszima sztarc Merton atya szerint mondja, mihelyt valaki kívánja, vagyis mihelyt én tudatára ébredek a ténynek, a Paradicsom máris ott van velem, és ez az élmény az az alapzat, amelyre a mennyek királysága felépül. Az eszkatológia soha meg nem valósítható valami, és mégis megvalósul életünk minden pillanatában. Állandóan magunk előtt látjuk, jóllehet valójában mindig benne vagyunk. Ez az az érzécsalódás, amely nekünk mint időben létezőknek, vagy inkább mint időben „azzá válóknak” osztályrészül jutott. Az érzécsalódás mint olyan abban a pillanatban megszűnik, mihelyt mindezt átéljük. Intellektuális szóhasználat: ez a Nagy Rejtély. Keresztény kifejezéssel élve ez Isteni Bölcsesség. A furcsa az egészben mindazonáltal az, hogy amikor átéljük, megszűnünk ezzel kapcsolatos kérdéseket feltenni, elfogadjuk, egyszerűen csak éljük. A teológusok, dialektikusok és egzisztencialisták vitatgathatják tovább a kérdést, de a normális emberek, beleértve minket, az összes kívülállót, élik a „rejtélyt”. Egyszer egy zen mestertől megkérdezték:

K.: Mi a Tao? (A Tao-t vehetjük olybá, mint ami végső igazságot vagy valóságot jelent.)

F.: Az ember mindennapi értelme.

K.: Mi az ember mindennapi értelme?

F.: Ha fáradt, aludni megy; ha éhes, eszik.

Thomas Merton: ZÁRÓ MEGJEGYZÉSEK

Azok a kérdések, amelyeket dr. Suzuki felvetett, rendkívül fontosak. Mindenekelőtt világos, hogy a keresztény miszticizmust szigorúan személyes hangneme miatt, még amikor „apofatikus” is, általában tilos teljesen azonosnak tekinteni a zen élménnyel. Amikor óvatosan kitérek az „Isten és Istenség” közötti különbségtétel elől, egyszerűen egy kényes teológiai kérdést kerülök meg. Ezt az egyértelműen dualista jellegű különbségtételt az egyház a szó szoros értelmében elítélte. Amit dr. Suzuki (Eckhart és a rajnai misztikusok nyomán, azok fenntartással fogadott kijelentéseivel) ki akar fejezni, azt másféleképpen kell kezelni. A keleti egyház teológusai ezt úgy igyekeznek megjeleníteni, hogy megkülönböztetik az „isteni energiákat” (amelyeken keresztül és amelyekben Isten Önmagán kívül „munkálkodik”) és az „isteni szubsztanciát”, mely minden tudáson és tapasztalaton túl van. Jan van Ruysbroeck ezt a Személyek Szentháromsága és a Természet Egysége közötti különbségtétellel oldja meg. Hogy kielégítően-e vagy sem, abba most nem kívánok belemenni. Ruysbroeck miszticizmusának csúcspontja a „módozat nélküli üresség”. „Módozaton” Ruysbroeck a létezés

minősített fajtáját érti, amely intellektuálisan felfogható és megérthető. Istent lényéről és attribútumairól alkotott fogalmaink által ismerjük, de „mindenféle módozaton túl” (és ennél fogva mindenféle megértésen túl) az Ő transzcendens, szavakkal ki nem fejezhető valóságában, amely dr. Suzuki számára „Istenség” vagy „olyanság”. Ha ez az, amire gondol, azt hiszem, a felfogása teljesen elfogadható, és én lelkesen egyetértek vele. Ruysbroeck azt mondja: „Mert Isten *kifürkészhetetlen módozatnélkülisége* olyan sötét, és olyannyira híján van a módozatnak, hogy önmagában tartalmazza az összes Isteni módozatot... és Isten névtelenségének mélyén ez Isteni gyönyörködést teremt. Ebben jön létre a gyönyörúséges átjutás és *elfolyás és belesüllyedés a lényegi csupaszságba*, minden Isteni névvel és minden módozattal és az összes eleven okkal, amelynek megvan a képe az isteni igazság tükrében; mindezek *belevesznek ebbe az egyszerű csupaszságba, módozattalanul és ok nélkül.*” Ez a „lényegi csupaszság”, azt hiszem, jobban megfelel a dr. Suzuki-féle „Istenség” ürességének, mint a Kassziántól származó idézet. De bizonyos, hogy Ruysbroeck messzebbre jutott el a zen felé vezető úton, mint a sivatagi atyák és Kasszián valaha is. Ruysbroeck Eckhart tanítványa, és dr. Suzukinak úgy tűnik, ő az a keresztény misztikus, aki a legközelebb áll a zenhez.

Ha én a magam okfejtésében nem sokat szoltam is az „Isten lényegi csupaszságába való belesüllyedésről”, az nem azért van, mert az embernek Istenről mint Teremtőről való tudására fektetek nagy súlyt, én inkább, legalábbis implicite az embernek Istentől mint Megváltótól és kegyelemosztótól való függőségét hangsúlyozom. Mármost természetesen „osztóról”, „adományról” és „részesítetről” szólván inkább a tudás, mintsem a bölcsesség síkján mozgok. És ez elkerülhetetlen, éppúgy, mint ahogyan dr. Suzuki szerint jelenbeli létállapotunknak óhatatlanul etikai vetülete van. De az etikai nem a legvégső. A jó és rossz mérlegelésén túl ott van az egyszerűség, a tisztaság, az üresség vagy az „olyanság”, amelynek szempontjából nincs és nem lehet tévút, mert nem fér meg semmiféle morális deordinációval. Míhelyt létezik a bűn, létezik az „én”, amely jóváhagyja saját egocentrizmusát, és tönkreteszi az igazi szabadság tisztaságát. Ugyanakkor nekem úgy tűnik, hogy keresztény szempontból a legnagyobb fokú tisztaság, üresség, szabadság és „olyanság” még mindig magán viseli a szeretet *szabad ajándékozásának* jellegét, és talán ez a szabadság, ez az *ok nélküli, korlátozás nélküli, viszonzás nélküli, éntudatú hátsó gondolat nélküli ajándékozás* az igazi titka Istennek, aki „szeretet”. Nincs módom ezt a gondolatot ehelyütt kifejtteni, de nekem úgy tűnik, hogy dr. Suzuki nulla = végtelenség képletének legtisztább keresztény megfelelőjét valójában éppen hogy az isteni irgalom alapvető keresztény intuíciójában kell keresni. Nem az Isten által kívülről nekünk adott, tárgyiasított szubsztanciaként felfogott kegyelemben, hanem pontosan a szabadságként, nagylelkűségként, adományként értett kegyelemben. Hozzátenném, hogy dr. Suzuki a témát ugyanebből a nézőpontból közelítette meg a *Nembucuról* és a „Tiszta Föld Buddhizmusról” szóló rendkívül érdekes esszéiben. Ez már nem a zen, és a zennél sokkal közelebb van a kereszténységhez. Közelebb annyiban, mivel az „üresség” és a „csupaszság” *tiszta adomány* is, a keresztény fogalmak szerint ezek azonosak a teljességgel. De nehogy az adomány fogalmát megosztó, dualista értelemben fogja fel bárki, idézzük emlékezetünkbe, hogy Isten a maga saját Adománya, hogy a Szellem Adománya a szabadság és üresség adománya. Az Ő adakozása Istenségéből lép elő, és ahogyan Ruysbroeck mondja, a Szellemen keresztül történik az, hogy visszamerülünk az Istenség lényegi csupaszságába, ahol „maguk a mélységek felfoghatatlanok maradnak... Ez az a sötét csönd, amelyben minden szerető elvész.”

Ezért én teljesen egyetértek dr. Suzukival, amikor elutasítja azt az ürességet, amely csupán üres, és csupán ellendarabja valamilyen elképzelt teljességnek, amely metafizikai elszigeteltségben felügyl rá. Nem, amikor üresek vagyunk, képessé válunk a teljességre (ami sohasem távozott el tőlünk). A Paradicsomot annyiban veszítettük el, amennyiben közünk lett az össze-

tettséghoz, és belebonyolódunk önmagunkba, ezzel elidegenedtünk saját szabadságunktól és saját egyszerűségunktől. A Paradicsom nem nyílhat meg számunkra másként, csakis az isteni irgalom ajándéka által. Mégis igaz az az állítás, hogy a Paradicsom állandóan jelen van bennünk, mivel Isten Maga jelen van, bár talán megközelíthetetlen.

Azt hiszem, hogy dr. Suzuki intuíciója a valóság eszkatológikus természetéről életszerű és nagyon mélyreható, és sokkal nagyobb hatást tett rám elmélyült keresztényi mivoltával, mint gondolná. Itt is hajlok afelé, hogy ezt a valóságot a szabadság és az „ajándék” szemszögéből vegyem szemügyre. Az „idő teljességében” vagyunk, és minden „odaadatott” a kezünkbe. Azt képzeljük, hogy egy bizonyos vég felé haladunk, amelynek be kell következnie, és bizonyos értelemben ez igaz is. A kereszténység egy lényegileg történelmi dimenzióban „mindeneknek Krisztusban való újjáalkotása” felé tart. Ám Krisztusnak a halál fölötti győzelmével és a Szentlélek eljövételével ez az újjáalkotás már végbement. Ami hátravan, az az, hogy ez nyilvánvalóvá váljon. De állandóan emlékeznünk kell arra, ahogyan a sivatagi atyák is tették, hogy „*most* folyik a világ megítélése”. Aki nem éli meg a fogalom mögötti valóságot, annak számára ez illúzió marad. Aki meglátta, annak számára a legnyilvánvalóbb tennivaló az, amit dr. Suzuki javasol: élni önmaga normális életét. Az első keresztények szóhasználatával: „a szív egyszerűségével” dicsérni Istent és elfogyasztani a táplálékot. Az az egyszerűség, amelyre itt utalás történik, teljes elvetése mindenfajta szabályokba foglalt előítéletnek arról, hogy mi a jó, és mi a rossz étel, jó és rossz étkezés, jó és rossz életmód. „Ha elfáradsz, aludj, ha megéhezel, egyél.” A buddhista számára az élet statikus és ontológikus teljesség. A keresztény számára dinamikus adomány, a szeretet teljessége. Számos különbség van a két vallás hitelvei között, de nagy örömmel állapíthatom meg dr. Suzukival való eme párbeszédünk nyomán, hogy hála a nyugati misztikus gondolatiságban való alapos elmélyültségének, minden nehézség nélkül, barátilag tudunk kommunikálni egymással a legalapvetőbb és legfontosabb kérdések szintjén. Úgy érzem, hogy amikor hozzá szólok, „polgártársamhoz” szólok, olyan valakihez, akivel, bár hite sok tekintetben eltér az enyémtől, közös szellemi égtájon élünk. A szemléletmódnak és a célnak ez az egysége a legfontosabb.

Utószó

Ez a könyv a végétől halad az eleje felé. A legutóbb írott esszé áll legelöl. Az anyag legnagyobb részt az utolsó három-négy év termése. A Suzukival való párbeszéd korábbi - nagyjából tíz éves. Hajlottam rá, hogy kihúzzam saját „záró megjegyzéseimet” a dialógusból, mert annyira kuszának látom ezeket. Nem azért, mert „rosszak” abban az értelemben, hogy „hamisak” vagy „tévesek”, hanem mert minden olyan kísérlet során, amely a zent a teológia nyelvén igyekszik tárgyalni, könnyen megfoghatatlanná válik a lényeg. Ha mégis a helyükön hagyom megjegyzéseimet, azt azért teszem, hogy megmutassam, hogyan *nem* szabad közelíteni a zenhez.

Másfelől, ha mindent visszaforgattam és a cikkeket időrendbe állítottam volna, azzal sem értem volna célt. Ha az olvasónak rossz érzései vannak az utolsó oldalak miatt, legalább visszamegy, és elolvassa elől *A szerző megjegyzését*. Ez tiszta helyzetet teremthet. Ha az *Utószóval* kezdi az olvasást, nyilván lesznek ilyenek, hadd tudja meg, hogy szabad keze van, olyan sorrendben olvashatja el a könyv többi írását, ahogy neki tetszik.

Még egy megjegyzés. A Wittgensteintől vett idézetet („Ne gondolkodj, láss”) nem szabad félreértelmezni. A zen intuíciót, amely a valóságot a hétköznapi életben látja, valójában világok választják el a „hétköznapi beszédnek” nyelvészeti elemzés által történő kanonizálásától. Való igaz, mindkettő elutasítja a misztifikációkat és azokat az ideológiai szuperstruktúrákat, amelyek - miközben megpróbálnak magyarázattal szolgálni arra, ami ott van előttünk -, az útjába állnak. Ami engem illet, én viszont teljesen egyetértek azzal az elemzéssel, amelyet Herbert Marcuse ad az „egydimenziós gondolkodásról”, amelyben éppen a technológiai társadalom racionalitása és precizitása, valamint e társadalom különféle igazolásai eredményeznek egy újabb totális misztifikációt. Lehetséges, hogy némelyek a zent valamilyen pozitív értelemben fogják fel (és akkor az, hogy elutasítják a „miszticizmust”, csupán „vaskalaposság”). De a zent nem lehet megérteni mindaddig, amíg valaki passzívan engedelmeskedik *bármilyen* kulturális vagy társadalmi imperatívusznak, legyen az ideológiai, szociológiai vagy amit akarunk. A zen nem egydimenziós, és az, hogy elutasítja a dualisztikus gondolkodást, nem jelenti semmilyen totalitárius kultúra elfogadását (bár fatális módon félreértelmezve valójában hozzá lehet idomítani a fasizmushoz, és ez néhány esetben meg is történt). A zen velejárója az áttörés, a robbanásszerű megszabadulás az egydimenziós konformizmustól, az egység helyreállítása, ami nem az ellentétek elfojtása, hanem az ellentéteken túli egyszerűség. Az ellentétek világában való létezés és ténykedés és közben ennek a világnak az ősi egyszerűség szemszögéből való megélése maga után von, ha nem is valamely formális metafizikai intuíciót, de legalább annak alapját. Ez egy teljes egészében másfajta perspektívát jelent, mint amely társadalmunkat uralja - és lehetővé teszi számára, hogy uraljon minket.

Ezért szól a zen mondás a következőképpen: mielőtt felfogtam a zent, a hegyek nem voltak mások, csak hegyek, és a folyók csak folyók. Amikor belemerültem a zenbe, a hegyek nem voltak többé hegyek, és a folyók sem folyók. De amikor megértettem a zent, a hegyek csak hegyek lettek, és a folyók csak folyók.

A lényeg az, hogy a tények nemcsak egyszerűen tények. Létezik egy dimenzió, ahol kiesik a tényszerűség és a megszokottság világának a feneké. A nyugati ipari kultúra abban a különös helyzetben van, hogy egyidejűleg érkezett el a teljesen totalitárius szervezeti racionalizmus csúcára, valamint a tökéletes abszurditáshoz és önellentmondáshoz. Az egzisztencialisták és még néhányan mások már felismerték az abszurditást. De a többség makacsul csakis a

racióális gépezetet látja, amellyel szemben minden tiltakozás hiábavaló: mert végső soron „ésszerű” és „létező”. Létező persze a belső ellentmondás is.

Az a helyzet a zennel, hogy addig a végső pontig élezi ki az ellentmondásokat, ahol választanunk kell az örültség és az ártatlanság között. És a zen azt sugallja, hogy egy kozmikus skálán vagy az egyik, vagy a másik felé tartunk. Tartunk feléjük, miközben vagy így, vagy úgy, vagy örültként, vagy ártatlanként már ott is vagyunk.

Talán jó lenne kinyitni a szemünket és *lát*ni.
