Buji Ferenc
TAT TVAM ASZI. SZOLIPSZIZMUS ÉS TRADICIONÁLIS METAFIZIKA
214 oldal (Nyíregyháza, 2018, Kötet Kiadó)

Egyik állandó munkatársunk az előző lapszámban foglalkozott már ezzel a könyvvel, Laki Zoltán pedig részletes kritikát írt róla a *Hasta* folyóirat XI. számában. Mégis újra elővesszük, mert a témája nagyon jelentős. Az elmúlt évtizedben eléggé eltávolodtunk a bírálat műfajától és attitűdjétől. Felismertük, hogy ellentmond – ha nem is teljesen – a nem-kettősségre irányuló törekvésünknek, és egyébként is visszatetsző a mások tévedésein való bármilyen élősködés. Mindennek dacára most egy hosszabb negatív kritikát írunk. A folyóirat társadalmi feladatainak és jellegének megfelelően a szolipszizmus „külsőleges" aspektusaival foglalkozunk.

A magyarok számos esetben világhírt szereztek egyéni felfedezések, tudományos eredmények révén, de ami a csoportokat vagy iskolákat illeti, jobbára nyugati törekvések, irányzatok követői és másolói voltak. A László András által alapított magyar tradicionális iskola kivétel: valami olyat alkotott, olyan gondolatok, idealitások mentén mozog ma is, ami jelentősen megkülönbözteti más európai és amerikai össztradicionalista köröktől. Ez elsősorban, ha nem is kizárólag, a szolipszizmus eszméjének felvállalásával kapcsolatos. Mint tudjuk, e kifejezés a 19. század végének nyugati filozófiai produktuma, és az „egyedül önmaga igenlése" jelentéssel bír. Buji Ferenc szerint a szolipszizmus nem több, mint a magyar tradicionális iskola *„sajátos preferenciája"* (a politika erőteljes figyelembevételéhez hasonlóan). Láthatóan semmit nem tud a kortárs indológia néhány kimagasló képviselőjének – például Sthaneshwar Timalsina, Isabelle Ratié – felismeréseiről, akik szerint a szolipszizmus a legmagasabb rendű indiai doktrínákkal kapcsolatos. Nem ismeri Utpaladéva, Abhinavagupta, Ksémarádzsa és Dzsajaratha, másfelől Vimuktátman vagy Száramati szentirat-értelmezéseit. Elhallgatja Ramana Maharsi, Niszargadatta Mahárádzs vagy Átmánanda nem-kettősségre vonatkozó tanításainak szolipszista vonásait, és olyan modern interpretátorok szolipszizmust elfogadó szavait, mint Szádhu Óm, Michael James, John Levy vagy David Godman. Figyelmen kívül hagyja az egész – máskülönben vitatható intellektuális színvonalú – neo-*advaita* irányvonal (Pápádzsí, Robert Adams, Eckhart Tolle stb.) és Kaczvinszky József szolipszisztikus sajátosságait is. Elismeri ugyan, hogy *„nemcsak egy kifejezés puszta átvételéről és alkalmazásáról van itt szó, hanem eredeti jelentésének átalakításáról, hogy alkalmassá váljon olyan tanítások hordozására, amelyek meghaladják a filozófia szokásos kereteit"*, ennek ellenére többnyire úgy ír, mintha semmilyen átalakításról nem lett volna szó, és úgy kellene értenünk a szolipszizmust, ahogyan pozitivista nyugati filozófusok vagy akár Lenin tették. Valójában – s ezzel elérkezünk a téma általános, habár „külsőleges" jelentőségének legfőbb pontjaihoz – a szolipszizmus esetében nem meghatározott, hogy kinek-minek az egyedüliségéről és önmagaságáról van szó, ezért is alkalmas arra, hogy olyan alapvető fontosságú témák kulcsa legyen, amilyen Isten arculatok, tulajdonságok és nevek feletti valósága (Szent Anzelm, Eriugena és más egyházi tanítók vagy teológusok *ipseitas*a); a negatív teológia „homálya" vagy „Semmije"; a keleti bölcsek, *jógí*k, megszabadultak és felébredettek állapota; a *kaivalja* és további metafizikai kulcsfogalmak benső sajátossága. Elfogulatlanul megállapítható, hogy ez nem kis dolog. Pontosan az ilyen végső nagyságrendű dolgokra való odafigyelés adja a magyar tradicionális iskola talán legfőbb jellemzőjét, s innen a szolipszizmus iránti érdeklődése.

A könyv alcíme a szerző szándékainak megfelelően ellenben úgy értendő, hogy a szolipszizmus és a tradicionális metafizika (így, egyes számban!) nemcsak két különböző, hanem két egymással szemben álló irányulás. A címben szereplő szanszkrit *tat*ot *(tad)* szerinte úgy kell felfogni, hogy a hagyományos metafizikák közös lényege és célja az isteni „Az" (a személyes „Ő" semleges neme) felé történő irányulás, továbbá a „te" *(tvam)* létének hangsúlyozása volna. Semmiképpen nem tagadjuk, hogy számos tradicionális vallás, sőt metafizika így látta és látja. A többség azonban nem minden. Én-központú tradicionális metafizikák szintén léteztek és léteznek, ha nem is alkottak minden esetben elméleti rendszert. Jézus Krisztus jellemző hozzáállásához, autoteisztikus *„én vagyok"* mondataihoz hasonlók, még ha Buji Ferenc hajlamos is arra, hogy a Sákjamuni Buddha által végsőnek nevezett igazság vagy törvény (*paramattha szaccsa* vagy *dhamma*) jegyében álló dolgokat feláldozza a viszonylagos, konvencionális igazságok és törvényszerűségek (*vóhárika szaccsa* vagy *dhamma*) oltárán. Bármily nagy érdeklődést tanúsítson a szerző a misztika, a *gnószisz* vagy az ezotéria iránt, nem fogja jól és teljeskörűen interpretálni azokat az én-központúság, az autoteisztikus mondatok és a szolipszisztikus átélés mellőzésével. Keleti vonatkozásban is látszik, milyen kevéssé ismeri és érti a *mahávákják*, a nagy upanisadi *dictum*ok rendjét, amely négy (később több) kiemelt mondat formájában összegezte az upanisadok legfőbb mondanivalóját. A nagy mondatok az egyes szám mindhárom személyére tekintettel voltak, vagyis az énre is. Azért van belőlük négy, mert az „én", „te" és „ő" mellett az „ő" személytelenebb aspektusára („az") is figyeltek. Míg az első három az istenség *(brahman) átman*nal (önmagammal, önmagaddal, önmagával) való azonosságát mondja ki, addig a negyedik – az egyes szám harmadik személy személytelenebb változatával kapcsolatos – mondat az istenség megismeréssel, tudattal *(pradzsnyána)* való azonosságát hangsúlyozza. Természetesen nem kell mindenkinek indológusnak lennie, autodidakta módon sem, az azonban elvárható lenne, hogy ha valaki kiragad egyet a négy nagy upanisadi mondat közül és azt könyve címéül választja, akkor jobban utánanézzen a dolgoknak, de legalább elmondja, hogy milyen három másik mondattal közös rendből ragadta ki. Egyébként pusztán a nyelvtan általános érvényű szempontjaiból nézve az egyes szám második és harmadik személy az egyes szám első személy után következik (ahogy a többes szám is az egyes szám után, valamint a többes szám második és harmadik személy is a többes szám első személy után). A második vagy harmadik személyből levezetett első személy, bár elméletileg nem lehetetlen, ellentmond minden nyelvtani rendnek és a logika elemi fontosságú szabályainak.

I.

A 7. oldalon szereplő, fentebb idézett *„átalakítás"* ellenére a mű első része (5–64. o.) úgy tesz, mintha a magyar tradicionális iskola nyugati filozófiai értelemben használná a szolipszizmus kifejezést. Nemcsak olyan filozófusokat hoz szóba, mint Berkeley vagy Fichte (Protagórasz, Gorgiasz, Husserl vagy Wittgenstein), hanem olyan neveket sorjáz, mint Descartes, Locke, Hume, Kant, Hegel vagy Gentile (még a skolasztikát is szerepelteti). Mármost, ezek a gondolkodók, sőt követőik többsége, nem pártolták a szolipszizmust, nagyon ritkán hozták szóba a kifejezést, és sohasem vallották magukat szolipszistának. Wittgenstein, akinél előfordul a fogalom, nyelvi és determinatív értelemben használta – mint „ez van" –, nem pedig idealista vagy normatív szándékkal. Akkor vajon miért az itteni felemlegetések? Szerintünk azért, hogy

a szerző „bemelegítse" és „jól megalapozza" szolipszizmus-ellenes könyvét. Pontosan az ilyen vonatkozások miatt írjuk e bírálatot. Megpróbálja orruknál fogva vezetni a nálánál kevésbé tájékozott olvasókat, részben azért, hogy nyugati konzervatívoknak tetsző dolgokat nyújtson. Szerintünk manipulációk vannak e könyvben, írói mesterkedések olyan olvasókkal, akik a szolipszizmus filozófiai és metafilozófiai hátteréhez nem értenek, csupán hallottak arról, hogy a magyar tradicionális iskola ilyen „furcsa" nézetet vall. Nem gyanúsítjuk a szerzőt teljesen tudatos mesterkedéssel, de az értetlenkedés, a tekintélyrombolás szándéka és a tájékozatlanság mögött ugyanaz a nemtudás rejlik, mint a tudatos manipulációk mögött.

Buji Ferenc az első filozófiai részben mindenesetre túl megengedő a szolipszizmus fogalmával kapcsolatban, olyanokat von a szolipszizmus körébe, akik távol álltak attól, míg később, a tradicionális metafizikákkal foglalkozó részekben túlságosan névleges értelemben használja a kifejezést, elvet több analógiát, ahol a fogalom nem jelenik meg ugyan, azonos vagy hasonló tartalom viszont igen. Mindezt úgy, ahogy sajátos érdekei, előfeltevései vagy éppen momentán ellenkezései kívánják. Nincs fogalma arról az „apróságról" sem, hogy a szolipszizmus szót Wilhelm Schuppe használta először komoly értelemben, majd pedig az általa alapított német immanentista iskola talán legtehetségesebb képviselője, Richard von Schubert-Soldern (az utóbbit csupán névleg, László Andrásnak köszönhetően említi). Ha vette volna a fáradságot, hogy megismerje ezeket a filozófusokat, hiszen legalább negyedrészben filozófiai művet írt, könnyen felismerhette volna, hogy az ismeretelméleti és a lételméleti szolipszizmus szétválasztása mennyire mesterkélt, lexikonszócikk, kézikönyv és filozófiatörténeti áttekintés szagú dolog (Schuppe és Schubert-Soldern egyaránt foglalkozott általános és társadalmi kérdésekkel). Ahogy azt is, hogy az



Abhinavagupta

immanentisták metafizika- és transzcendencia-ellenessége szakmailag egészen érthető, nem kimondottan vallásellenes, gnoszeológiailag és logikailag pedig tényleg cáfolhatatlan. Ha elsőleges forrásokat használt volna a filozófiai részhez, nem pedig többnyire túlságosan átfogó, felületes és merész asszociációkkal teli filozófiatörténeti írásokat, talán belátta volna, hogy azok a pozitivista filozófusok, akik korábban az ideológiai materializmust, később pedig a posztmo-

dernizmust megalapozták és az immanentista iskola képviselőire hivatkoztak, nem tekinthetők az utóbbiak egyenesági, töretlen folytatóinak. A folytonosság a hagyomány eszméjének és valóságának tulajdonítható, és ott is bizonyos megszorításokkal. Eltérő filozófusok, filozófiai irányzatok esetében a lehető legtöbb szakadás áll fenn minden komoly filozófiatörténeti rátekintés számára. A szolipszizmus kifejezés első nyugati alkalmazói egy megcáfolhatatlan ismeretelméletet, nem pedig ideológiai motiváltságú filozófiát alkottak, amelynek legfőbb tételei számos tradicionális metafizikai ismeretelmélettel összhangban állnak (anélkül, hogy pontos tudomásuk lett volna az utóbbiakról). E tényből is következik, hogy a szolipszizmus fogalma alkalmazható olyan időkre és helyekre nézve, amikor és ahol még egyáltalán nem létezett, hasonlóan filozófiai vagy teológiai kifejezésekhez, melyeket szintén alkalmazunk az antik nyugat és a kereszténység határain túl. Lényegében a spirituális monizmus, a nem-kettősség és a közvetlenség új szinonimájáról van szó, amely képes megértetni ezek benső tartalmát. Egyébként a kötet szerzője a filozófiai szolipszizmus közelmúltját sem ismeri. Fogalma sincs például arról, hogy Jerry Fodor metodológiai szolipszizmusa milyen hatást gyakorol néhány kurrens tudományos módszerre, méréselméletre és tudománykritikára.

Némelyek René Guénonra mondták, hogy az „ezoterizmus Descartes-ja" – nem ismerve eléggé a hagyományos szimbólumok iránti érzékenységét és ilyen irányú interpretációit –, szerintünk azonban Buji Ferencet kellene a „tradicionalizmus Descartes-jának" nevezni. A racionalista érvelés mellett annyira döntő nála a retorika, a jól hangzónak szánt verbalizmusok és a frappánsnak vagy bombasztikusnak lenni akaró meghatározások, hogy jól leplezik ismeretei hiányát. Egyik kedvelt áldefiníciónk, amely Kantra vonatkozik, így hangzik: *„A prekantiánus filozófia nagy összefoglalója, a posztkantiánus filozófia nagy inspirátora"*. A megváltoztatandók megváltoztatásával ez minden komolyabb gondolkodóra igaz, de semmit nem mond. *„A taoizmus a kínai vallásosság* egy nagyon sajátos, egyedi változata, *s mint ilyen, nyilvánvalóan* a kínai ember *egyik legjellegzetesebb megnyilvánulási formája."* (Belső kiemelések tőlünk.) Sok ilyen mondvacsinált meghatározást idézhetnénk lényegesebb tekintetekben is.

Mindenesetre Descartes esetében illő lett volna elmondani, hogy individuum- vagy énközpontúsága dacára valójában távol állt a szolipszizmustól, hiszen hitt a tudattól függetlenül fennálló objektív és testi világban, amely szerinte csak visszatükröződik az individuumban, az énben, az elmében-tudatban (tehát azoktól függetlenül létezik). A szerző számos racionálisnak tűnő megközelítéséből kiderül, hogy nélkülözik nemcsak az intuíciót, de a tiszta logikát is. Így például a *cogito ergo sum*ból mellőzi a híres megfogalmazás súlyát képező *cogitót* (gondolkodok), és a *sum*ot (vagyok) erőlteti, mintha nem a gondolkozás és a létezés összefüggését jelentené, hanem szolipszizmust. A merő individualizmus és szubjektivizmus nem szolipszizmus soha, többek között azért, mert hiányzik belőlük az egyedülvalóság meghatározó tényezője. Rokon eset ebben a könyvben Gorgiasz „kételkedése". Miért lenne az szolipszizmus? Nem tagadjuk, hogy lehet kapcsolata vele, de miért lenne azonos azzal, vagy lenne akár az analógiája? És miért vezetett volna Gorgiasz a posztmodern szkepticizmushoz, hacsak nem felületes filozófiatörténeti ámokfutás, túlságosan merész asszociációk és összekapcsolások révén? Nem létezett volna mély értelmű antik szkepszis? Vagy az sem lett volna semmilyen tekintetben tradicionális, mert a szerző azt mondja?

Kulcsponthoz érkezünk, amely a könyv további részeiben vagy nagyfejezeteiben gyakran

visszaköszön: Buji Ferenc „empirikus én" fogalmához, felfogásához és interpretációjához. Miért olyan biztos abban, hogy pontosan tudja, hogyan fogták fel az egyes nyugati filozófusok az „empirikus ént". A tapasztalt ént jelentené? De milyen módon tapasztaltat? Érzékszervileg, vagy másként? A keleti metafizikák például egészen sokféleképpen beszélnek a tapasztalásról. Sokféle tapasztaltról beszélnek. Olykor nemcsak érzékszervi, szenzuális tapasztalatról van szó (noha azt is gyakran beleértik), hanem attól eltérő tapasztalatról. Akkor mit is jelent pontosan ez a bizonyos tapasztalt én? A szerző úgy állítja be, mintha mindenkinél, mindig egyértelmű lenne. Pedig azt sem tudja meggyőzően bizonyítani – különösen az immanentista iskola műveinek ismerete nélkül –, hogy a nyugati filozófiában az empirikus én egy adott személy fenomenikus öntapasztalatát jelenti. Mit jelent az „empirikus én"? A testet, a személyiséget, az egyéniséget, vagy az elmét? Szerzőnk nem törekszik ilyetén kérdésfeltevésekre, a lényeg számára, hogy rossz. Az „empirikus én" valami minden tekintetben antimetafizikai és antitranszcendens. Holott nemcsak tapasztalt dolog, hanem – mint maga a kifejezés mutatja – „én" is. Egyedül a szublogika, a szubfilozófia és az irracionalitás tagadhatja, hogy az „empirikus én" fogalmában van egy téren, időn és állagiságon legalább részben túlmutató középponti rész, amire az „én" szó utal. Hogy mennyire jó kifejezés ilyen centrumra az „én" (vagy az énre az „empirikus" jelző), egyelőre mindegy, előbb el kellene gondolkodni a fogalom teljes jelentéstartományán, nem pedig egy nekünk tetsző árnyalatot kiemelni, és azzal azonosítani. Ezen kívül az sem egyértelmű, hogy egy adott filozófusnál az „empirikus én" a tapasztalt ént vagy a tapasztalót jelenti-e (ami egyáltalán nem mindegy). Az én nem csak egy szenzuálisan és közönségesen tapasztalt – látható, érezhető stb. – tapasztaló vagy megismerő lehet. Olyasmi is, ami átvitt értelemben megismert, tapasztalt, érzékelt, sőt látott. Bensőleg is meg lehet ismerni, ahogy a tradicionális metafizikák sokszor tanítják; vagy kívül és belül egyaránt (ugyanazok szerint): olyanként, amiből az egész *empyreum* fakad, mint egy középpontból, nem pedig egy *„fekete lyukból"*. Igen, az ilyet is tapasztalt vagy tapasztaló énnek lehet nevezni. Úgy látszik, a szerző nincs tudatában a filozófiai és nyelvi sokféleség funkcionáló értelmének. Szerinte létezik egy törzsökös, egyedül igaz filozófia, egy univerzális megoldóképlet, és az összes többi vagy másmilyen badarság, ráadásul semmilyen pozitív szerepük nincs, és nem is lehet. Egyáltalán nem állunk a merő pluralizmus oldalán, de Buji Ferenc tényleg érzéketlen a nyugati filozófia problémái iránt. Nagyon kevéssé ismeri azokat a maguk kontextusában, saját szempontjain túlmenően. Max Stirner, akinek filozófiája analóg a szolipszizmussal, például néhány sort kap csak, mert *„anarchisztikus hajlamok"* éltek benne (politikailag). Nietzschéről és Heideggerről szóló, másutt közölt tanulmányainak ismeretében vélhetően szintén azt gondolja, hogy Cioran vagy Caraco őszinte nihilizmusa nem más, mint „posztmodern nihilizmus". A nihilizmus pedig mindig rossz. Nem léteztek aktív formái, nincsenek adekvációi, tradicionális megfelelői. A Schubert-Soldern-tanítvány Michelstædter (akiről nem ír), nyilván szintén csak egy posztmodern dekadens volt. Összefoglalva: Buji Ferenc szerint „minden Isten", „minden Egy" (természetesen nem panteista módon), de az „empirikus én" kivételével, amely teljesen kívül marad az „Egyen". Az isteni Semmire való orientáció szintén csak nihilizmus lenne.

Az egész könyvön végigvonuló *empyreum*- és empirizmus-ellenesség nem tradicionális. A transzcendencia mellett a régiek külön figyelmet fordítottak arra, amit aktuálisan tapasztaltak, mert az isteni örök jelenlét abban volt

számukra közvetlenül megragadható. Bizonyos értelemben empiristák voltak. Szellemi céljaikra vonatkozó kifejezéseik, fogalmaik jelentős része is empirikus (realizáció, megtapasztalás, látás, hallás stb.). Természetesen elhajlás lenne, ha Isten jelenvalóságát csupán az érzéki tapasztaláson keresztül tudnánk átélni, az absztrakciók, elméleti elvonatkoztatások segítségével nem. Az is tévelygés, ha a merő jelent azonosítjuk az örök jelenvalósággal. Ám szintén jelentős tévedés, hogy a szerző úgy képzeli, Isten mindent áthat, kivéve „empirikus énünket", valamint az érzékszerveink által tapasztalt, fenomenikus világot (és persze a szolipszizmust). Léteznek a *fenomenon* és a *numenon* kettőséhez hasonló, éles elválasztásokkal élő, gyakorlati szempontból is hatékony hagyományos tanítások, de hogy intelligens ember ezekre redukálja a tradicionális doktrínák egészét, az egészen elképesztő! Amennyiben szerzőnk ismerné a szolipszizmus ideájának Ernst Machon és a pozitivistákon kívüli filozófiai forrásait, biztosan nem mondaná, hogy maga az én – empirista kötődései ellenére – egyértelműen empirikus, érzéki vagy testi lenne.



Máskülönben túlságosan magabiztos akkor is, amikor a skolasztikus gyökerű individuális és univerzális ellentétpárt alkalmazza. Ezek szerint az univerzális minden esetben magasabb rendű, mint az individuális, amit készségesen elismernénk, amennyiben az egyetemes effektív, nem pedig képzeletbeli és gondolati volna. Az ifjú Evola és Átmánanda tanításai bizonyították, hogy az individuum (osztatlan) végső lényegként is értelmezhető, nem csupán személyes egyéniségként. Retorikus, racionalizáló és formalizáló hajlamainak megfelelően Buji Ferenc képtelen belátni, hogy amikor Schubert-Soldern vagy Schuppe énről beszél, nem egyszerűen az individuális saját személyt érti alatta (az én még ezekben a modern filozófiákban is valami többre utal). Ráadásul ismeretelméletileg több esetben kikezdhetetlenebbek és kifogástalanabbak az érveik, mint bizonyos filozófiailag nem alátámasztott tradicionális nézetek (akkor is, ha fenntartjuk, hogy egyáltalán nem kell mindennek filozófiailag kidolgozottnak lennie).

Az egész könyvben roppant sok a „személyeskedés", abban az értelemben, hogy rengeteg szó esik a szolipszisták személyéről. Példa: *„általánosságban is elmondhatjuk, hogy a szolipszista egyáltalán nem kitüntetett képességű alakja az emberi nemnek: számos olyan képességgel nem rendelkezik, amellyel a nemszolipszisták – az ő állítólagos konstitúciói – igen."* De mi van, ha a szolipszista – nem is lehet másképp – nem tekinti őket „másoknak"? Képességeiket pedig, nemcsak elméletileg, hanem valóságosan a saját képességeiként éli meg? Az ilyen lehetőségek, melyek nem jelentik a szolipszizmus valóságának szétfeszítését, vajon miért nem jelennek meg ebben a könyvben? A szerzőnek elég kicsi az arra vonatkozó alapvető filozófiai érzékenysége is, hogy amikor az ember elmélyülten gondolkodik, elmélkedik, konsziderál és kontemplál, akkor nemcsak ez és az az ember, nemcsak egy filozófus személy, hanem döntőbb jelentőségű tetteket és mozdulatokat végrehajtó létező, aki azokban és azokként létezik. A filozófiának ez az alapperspektívája, úgy látszik, ismeretlen Buji Ferenc számára, aki szellemtörténeti síkon ráadásul a humanizmus-

hoz kapcsolja a szolipszizmust. Kevéssé van tisztában az antropomorfizmus tradicionális okaival és értelmével, ami mitológiai történetek ezreiben tükröződik vissza. A „személyeskedésen" kívül egészen megdöbbentő tehát a humanizmus és a szolipszizmus összekapcsolása! Ennél már csak a szolipszizmus és a posztmodernizmus összeboronálásától esik le jobban az ember álla.

Állítólag az egész európai filozófiatörténeten végigvonult a szolipszizmus, amely bizonyos pontot elérve átváltott a szolipszizmus elkerülésének és megtagadásának szándékába. Ez teljesen valószerűtlen és irracionális. Miért állt volna az alkalmi igenlés és a gyakori megtagadás mögött ugyanaz a tendencia? És miért váltott volna át egy valóságos szolipszizmus önmaga tagadásába? S a fő kérdés: hogyan lehetne a tényleges szolipszizmus egy automatikus tendencia, valamiféle egzisztencialista adottság vagy vanság? Hogy történhetne, hogy ripsz-ropsz egyedülvaló lennék? Ha pedig nem sikerül valódi önmagammá válni, akkor elunom az egészet, és átváltok arra, hogy a szolipszizmust *„zsákutcának"* és *„fekete lyuknak"* tekintem (ahogy a szerző szerint az európai filozófia utóbbi ötszáz éve tette)? Agyrém az egész. Nem vitatjuk, hogy Buji Ferencnek voltak a témával kapcsolatban bizonyos intuíciói, de teljesen összekeverte a szolipszizmust a karikatúráival, amilyen a legdurvábban testi és individuális egoizmus, az önzés és a pszichológiai betegségek némelyike, például az autizmus. *„Mert sokan fognak jönni az én nevemben, és azt mondják: »Én vagyok…«."* (Mt 24,5) *A mennyiség uralma és az idők jelei* magyar fordítójának miért nem jutott eszébe ezúttal az idők végezetén bekövetkező paródiák ténye, melyek valódi és fontos dolgokat forgatnak ki? Vagy minden másnak lenne paródiája, csak a szolipszizmusnak nem? A szerző odáig jut e könyvének tanúsága szerint, hogy lényegében semmilyen más komoly zsákutca nincs, csak a szolipszizmus. A tárgyak emberek fölötti uralma nem, a materializmus nem, a halandóság tudata nem *„fekete lyuk"*, egyedül a szolipszizmus az. És erről könyvet kellett írnia, mert az emberek antiszolipszista többségének úgyis tetszeni fog, különösen konzervatív kereszténynek (habár nem mindegyiknek).

Van még egy aspektusa a kötet első részének, amiről megint nem szívesen írunk, de talán érdemes szóvá tenni. Viszonylag sokszor hallhatunk a „tradicionalista *hübrisz*ről", elbizakodottságról, nagyképűségről és kevélységről. Akik ezt hangoztatják, úgy tesznek, mintha a mai magyar társadalomban sehol másutt nem jelenne meg ilyesmi, egyedül a tradicionalisták körében. Ahogy azonban Buji Ferenc legalább ötszáz év európai filozófiatörténetét zanzásítja, azzal tényleg megerősítheti az olvasókat a tradicionalisták felfuvalkodottságának képzetében. Alig egy-egy jó szó a filozófusok életművéről, gondolati teljesítményéről, alkotásáról. Mindig vaskos és meglehetősen sommás negatív kritika. Igazán rosszat tesz ez a magyar tradicionális iskolának! Olyan színben tünteti fel, hogy nem ért a nyugati filozófiához, hogy nem rágta magát végig többezer oldalnyi nehéz filozófiai szövegen, és mint a szerző, csak vagdalkozik, miközben elsőleges források helyett wikipédiás szócikkekre hivatkozik. Nem állítjuk, hogy ne történtek volna visszaélések a magyar tradicionális iskolában az „én" fogalmával vagy az autonómia ideájával – ahogy azt sem, hogy minden képviselője értékes munkát végzett volna a nyugati filozófia terén –, ezek azonban korántsem olyan gyakoriak és hiányosak, mint másutt, ahogy a szerző kimondatlanul feltételezi és vizionálja, egy túlzó, nem körültekintő ellenkoncentráció vagy fókuszálás révén.

II.

Az első rész filozófiai dilettantizmusa után, mely a Hegelről szóló alfejezetben kulminál, *„a tradi-*

cionális metafizikáról" szóló rész következik. Volt annyi megfontoltság a szerzőben, hogy öt különböző formáról ír, melyek közül az első kettő bemutatása értő, és rövidsége ellenére korrekt. Jön azonban a buddhista *jógácsára* tradícióra vonatkozó harmadik alfejezet, amely megint kritikán aluli. Ez az egyik leginkább szolipszizmus közeli – ismeretelméletileg szinte szolipszista – hagyomány, amint másik elnevezése, a *csittamátra* (csak-tudat) is mutatja. Buji Ferenctől viszont megtudhatjuk, hogy *„a csak-tudat nem azt jelenti, hogy egyedül csak a tudat van, hanem azt, hogy a tapasztalati valóság a maga fenomenalitásában tudati és csak tudati természetű"*. Visszatérő témáival (tapasztalati valóság, fenomenalitás) a hagyományos meghatározást is „kijavítja", elvégre ő jobban tudja: a csak-tudat nem azt jelenti, hogy csak-tudat! *„[…] a csak-tudat iskola nem a tudat valóságát tételezi, hanem a lételemek valótlanságát állítja. Nem azt fogalmazza meg, hogy csak tudat van – abban az értelemben, hogy az egyetlen valóság, az abszolút valóság a Tudat –, hanem hogy a dolgok »olyanségi« szemléletének feltétele a dolgok csak-tudati értelmezése."* Látható, hogy az indoklások meglehetősen spekulatívak, és a tagadott hagyományos értelmezés részét képezik. Úgy tűnik, szerzőnk összezavarodott a *jógácsára/csittamátra* eltérő aspektusokat és szinteket felölelő tudatfelfogása miatt, és nem érti, hogy a tudat alsóbb rendű, negatív sajátosságainak (pillanatnyi tudatosság, kondicionáló tudatosság vagy éppen a tárháztudat) gyakori hangsúlyozása egyáltalán nem mond ellent a tudat végső, tiszta és abszolút valóságának ebben a tradícióban. A csak-tudat alsóbb és felsőbb vonatkozásokban egyaránt fennáll: ez ennek a hagyománynak a legfontosabb sajátossága. Zavarodottságának másik oka lehet, hogy megint másodlagos forrásokat, ebben az esetben monografikus interpretációkat használt saját értelmezéséhez, melyek olykor egészen posztmodernek, a relativizálás pártján állnak és hozzá hasonlóan megriadnak a *„szolipszizmus rémétől"*. Akárhogy is, a *jógácsára/csittamátra* „szolipszizmustalanítása" zajlik. Jellemző a magyar szerzőre is, hogy Ratnakírtit, e hagyomány egyik kiemelkedő tanítóját „lefilozófusozza", mivel tagadta mások tudatának, a sajátomtól teljesen eltérő más tudatok létét. Szthiramatit, ezt a radikális *jógácsárin* szerzetest pedig mellőzi. Persze, hiszen mindketten ellentmondanak a könyv azon tézisének, hogy a szolipszizmus szemben áll a tradicionális metafizikákkal, pontosabban azzal, amit Buji Ferenc tradicionálisnak minősít. Megismételjük: egyszerűen nem érti a végső és a konvencionális igazság közötti különbséget, még kevésbé az összefüggéseiket, s az előbbit – kisebb számú előfordulása miatt – minden további nélkül prédául veti az utóbbinak. A „más", a több „én" és a „más tudatok" nemléte végső, abszolút igazság *(szatja)* és törvény *(dharma)*. A „más", a több „én" és a „más tudatok" léte mindennapi, relatív igazság és törvény. És mindkettő valóság, melyeket minden valódi hagyomány felölel. A kettő, szellemi hierarchiájuk megtartása mellett, teljes tradicionalitást alkot, és kooperálva erősítheti is egymást. Egészen érthetetlen hát a szerző azon – ismét túlontúl logikai és racionális – visszatérő állítása, hogy a *„poliegoitás"*, a több „én" elismerése feltétlenül ellentmond a szolipszizmusnak. Minden „énben" az egyetlen én tükröződik. Sokaságuk sehogy másként nem lehetséges. Az „én" több formája létrejöhet az egyetlen énen belül, anélkül, hogy az utóbbi egyedülvalósága megszűnne. Ekkor a szolipszizmus bizonyos fokig meggyengül, nem a maximumán áll. De miért tulajdonít Buji Ferenc olyasmit a szolipszizmusnak, hogy kizárólag tagadólag működne, vagyis, hogy csak akkor létezne, ha a „más", a több „én" és a „mások tudata" semmilyen értelemben nincs jelen? Valójában a szolipszizmus ezek fennálltakor is létezhet, amennyiben lé-

tük az egyetlen én és a saját tudat tapasztalatán belül áll fenn, abból következik és azt erősíti. Amikor a klasszikus *jóga* kimondja, hogy mások tudata megismerhető (Patandzsali III. 19.), nem csupán a más tudatok létét erősíti meg, hanem azt is állítja, hogy megismerésük azért lehetséges, mert a mások tudata a *jóga* útját járva nem teljesen más tudat. Újabb rossz hír a szerzőnek, hogy nem csak a *jógácsára* tartja egyedüli létezőnek a tudatot (álljon a maga valóságának bármilyen szintjén). Az *advaita védánta* és a kasmíri saivizmus non-dualista hagyományai (*pratjabhidzsnyá, szpanda, krama, kaula, trika*) szerint a tudat sokszor egyértelműbben azonos az abszolútummal, mint a *jógácsára* esetében. Az erre vonatkozó – több hindú tradícióban megjelenő – tanításokat átfogóan *csinmátrá*nak, a tudat egyetlenségét-egyedüliségét állító tanításoknak hívjuk. Egyik India-szerte ismert, később kibővített szentírásbeli foglalatuk a *Jógavászistha*, amelyből Buji Ferenc részleteket fordított magyar nyelvre.

A szolipszizmussal kapcsolatos negyedik tradicionális metafizikaként a *kévaládvaita* következik. Ez valójában nem azonos az *advaita védánta* hagyománnyal (vö. 104. o.), hanem azon tanításai összességét jelöli, amelyek túlmutatnak a *májávádá*n (a *máj*ára vonatkozó tantételein) és kozmológiai koncepcióin. A *kévaládvaita* (egyedüli nem-kettősség) esetében nemcsak szabályos *advaita védántin* művek, szerzők és tanítások jönnek szóba, hanem kevésbé védikus és reguláris megközelítések is. Ezek jelentős részt teljesen szolipszisztikusak, amint azt olyan szentiratok megfogalmazásai mutatják, mint a szerző által is említett *Avadhútagítá*, az *Astávakragítá* vagy a *Ribhugítá*. Az utóbbit sajnos nem ismeri, és az elsőből is más értelmű részekre hivatkozik.

A második rész vagy nagyfejezet végén, a 119–122. oldalakon folytatódik tovább a mélyrepülés. A szerző úgy képzeli, hogy minden hagyományvonulatot és doktrínát bemutatott, ami kapcsolatba hozható a szolipszizmussal. Ez messze nincs így. Kimaradtak például azok az indiai hagyományok, amelyek tizenkilencedik század végi, leegyszerűsített *védántá*n alapuló, univerzalista és pánhindú képzetekbe nem fértek, de összefüggésük a szolipszizmussal több helyen teljesen egyértelmű: a *pratjabhidzsnyá* és a tantrikus *trika* hagyomány. Hasonlóképpen olyan, évszázadokon át hatást gyakorló *advaita védántin* doktrínák, mint a *dristiszristiváda* (a látás általi teremtés tana) és az *ékadzsívaváda* (az egyetlen lélek vagy élő tana). Természetesen nem kell felróni senkinek, ha bizonyos dolgokat nem ismer, de nem vagyunk teljesen biztosak abban, hogy a jelen esetben erről van szó. A *dristiszristi*re vonatkozó egyetlen magyar nyelvű szöveget a szerző fordította az *Oltalmazó útmutatás*on belül.

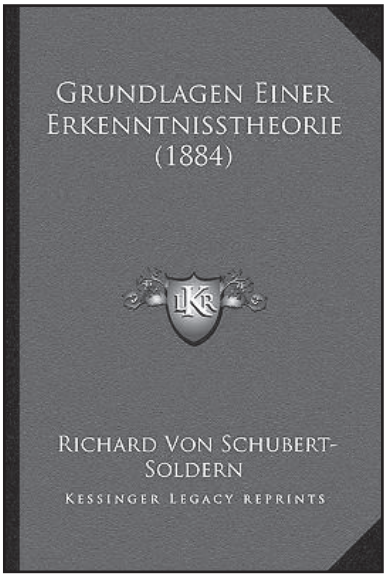
A második nagyfejezet végén olvasható „Következtetéseket" egyenesen elkeserítőnek tarthatnánk. A felületes vagy túlságosan átfogó filozófiai enciklopédiák és lexikonok szolipszizmus szócikkei is írnak arról, hogy létezik egy metafizikai szolipszizmusnak nevezhető forma. A következő részben a szerző már alkalmazza ezt a kifejezést, egyelőre viszont úgy tesz, mintha ilyesmi nem is lenne lehetséges. „*A szolipszizmus* per definitionem *ateista, vagyis szükségképpen elutasítja Isten létét – nemcsak azért, mert a tapasztalati énnek kell lennie Istennek, hanem azért is, mert az éntől függetlenül semmi nem lehet. Abban az esetben ugyanis, ha szó lehet egy éntől független Abszolútumról, nem lehet szó többé szolipszizmusról […]. A szolipszizmus kiindulópontja ugyanis csak az empirizmus lehet, és ami nincs az empíria körében, azt nem a látó tételezi. […] Röviden, sem az Abszolútumra, sem az énre, sem pedig a világra vonatkozó tradicionális tanítások nem egyeztethetők össze a szolipszizmussal.*" Mint az említett

„poliegoizmus” esetében, vajon itt is ki mondta azt, hogy a szolipszizmus elutasítja Isten létét? Hogy a tapasztalati énnek kell lennie Istennek? És hogy a szolipszizmus kiindulópontja csak az empirizmus lehet? Senki. Egyedül a jellegzetes *interpretatio bujiana* állítja, hogy a szolipszizmus szükségszerűen és minden esetben szemben áll valamennyi hagyományos metafizikával és teológiával.

III.

A mélyrepülés természetéhez tartozik, hogy amikor úgy gondolnánk nincs lejjebb, kiderül, mégis. Ilyen a kötet harmadik része, különösen annak második fejezete. Már az első fejezetében akad néhány – finoman szólva – pontatlanság. Gődény és Laki urak megírták, milyen fals szétválasztani Evola ifjúkori szolipszizmusát a későbbi művek bizonyos tartalmaitól. Szellemi önéletrajzának *(A Cinóberösvény)* leghosszabb fejezetében tárgyalta e kérdéskört, és utolsó – halála után megjelent – könyvében, a *Ricognizioni*ban, két fejezet erejéig megint elővette néhány „fiatalkori” filozófiai témáját. Szerintünk mindez folytonosságot jelez. Akkor is, ha *A Cinóberösvény*ben csak keveseknek ajánlotta spekulatív korszakának eredményeit, és *„meglehetősen pontatlan kifejezésnek”* nevezte a szolipszizmust. Nem szeretnénk megismételni a megelőző kritikusok érveit. Bennünket ezúttal az az újabb *quod dixi, dixi* állítás foglalkoztat, miszerint Guénon érdeklődésének körébe *„a szolipszizmus be sem kerülhetett”*. Kétségtelen, hogy explicite nem foglalkozott a szolipszizmussal. Azonban a jelenleg vizsgált könyv szerzőjének körültekintőbben kellett volna eljárnia a külföldi tradicionalisták és a szolipszizmus, valamint a tradicionális metafizikák és a szolipszizmus kapcsolatának valódi kutatásakor. Egy kifejezés esetében a lényeg az, amit jelent, nem maga a kifejezés; a jelölt és nem a jelölő. Ezért történhetett meg számtalanszor a szellemtörténetben, hogy egy adott fogalom tartalmai akkor megjelentek, amikor a fogalom még nem létezett, vagy nem volt ismert és használatos egy adott régióban illetve személy esetében. Gondoljunk például a mitológia szóra: már az előtt valóság volt, hogy a modernkori mítoszkutatás megalkotta. Buji Ferenc azt írja, hogy Guénon a nyugati filozófusok közül egyedül Leibniz iránt tanúsított komolyabb érdeklődést (hallgat hivatkozásairól Kantra, filozófiatanárkénti működésére és így tovább). Nagyszerű, hogy megfigyelte Leibniz iránti érdeklődését, egészen mellélő azonban, amikor azt állítja, hogy a leibnizi filozófia olyasmi, amitől a szolipszizmus *„a legtávolabb állt”*. Guénont matematikai és szabadkőműves orientációi mellett főként azért foglalkoztatta Leibniz, mert az utóbbi individuális monádelmélete szinte irritálta az ő abszolút monizmusát. Erősen vitatta Leibniz azon tézisét, hogy az individuumok teljesen zárt monádikus egységek volnának, és mindent megtett – minden adandó alkalmat megragadott legkülönfélébb témájú műveiben –, hogy elmondja: a monádok egyesülnek és egyek az „abszolút monádban”. Ez utóbbi hozza létre a partikuláris egységeket, melyek korlátozott visszatükröződései. (Kaczvinszky a *buddhi* kapcsán tárgyalta ezt a jelenséget, melyet igen szerencsétlen módon *„ösztönvilágnak”* fordított. A *buddhi*ban nincs olyan fokú egyetlenség és egység, mint ami a *purusa* vagy az *átman* sajátja, de bizonyos fokig már „kezelni tudja” a sokaság problémáját.) Mármost, ki mondhatná a szerzőn kívül, hogy mindennek semmi köze nincs a szolipszizmushoz? Guénon az adott, determinatív – „ez van” – szolipszizmust is korrigálta Leibniz-kritikáiban, annak az abszolút monizmusnak a jegyében, amely az individuális monádokban, minden pluralitás dacára, formát ölt, ha részlegeset és olykor parodisztikusat is.

Nehezen hisszük, hogy Buji Ferenc megérti az efféle érveket, mindazonáltal jeleznünk kell, hogy Guénon tanítása a taoizmusból vett „reális ember" és a „transzcendens ember", a muszlim „első ember" és az „egyetemes ember", a zsidó–keresztény „Ádám" és „Adam Qadmón" közötti összefüggést, átmenetet hangsúlyozza. Ha nem is használja a szolipszizmus szót, lehetségesnek tartja a „reális ember", az „első ember" és az „édeni Ádám" állapotának elérését, amelyekre középponti sajátosságaiknál fogva a nagy misztériumokba való átmenet kritériumaiként tekint. Úgy gondolja, hogy az ember megvalósított centrális állapota a kis misztériumok legmagasabbika, a nagy misztériumok valóságának előfeltétele, amely nélkül az utóbbiak effektív módon nem elérhetők. Szerzőnk ellenben tagadja mindennek kapcsolatát a szolipszizmussal. Szerinte a nagy misztériumok nem az egyre teljesebb és valósabb szolipszizmus jegyében állnak, s megtapasztalhatók egyedüliség-egyetlenség nélkül. Nem tudhatjuk, hogyan képzeli szolipszizmus nélkül például a Világkirály vagy a Szentháromság benső valóságát.



Coomaraswamy és Nasr kapcsán az univerzális alany – Isten – fontosságát hangsúlyozza. Az abszolút alanyiság minden individuális alanyban visszatükröződik, és a saját alanyiságából részesíti azokat. Ne haragudjon, de ki mondta a magyar tradicionális iskolán belül, hogy ez nem igaz? Rajta kívül azt, hogy a szolipszizmus szükségképpen „*ateista*"? Ezt megint csak az *interpretatio bujiana* állítja. Igaz ugyan, hogy a szolipszizmus mentes a gondolkozás teisztikus szükségétől, vagyis non-teisztikus keretek között is érvényesítheti magát, ettől azonban még nem Isten- vagy vallásellenes, ahogy nem is a többi „én" feltétlen kiiktatója. Szélmalomharc ez, a szalmabábérvelés és a kabátlopás vádjának jellegzetes esete. Elmondtuk már, hogy a szerző magatartásától és értelmezéseitől eltérően nem csak tagadólagos praxis kapcsolható a szolipszizmushoz. A több „én" léte, a „más tudatok" vagy egyáltalán a „más" léte, nem mond teljesen ellent a szolipszizmusnak. A mi érdeklődésünk a szolipszizmus iránt például teológiai volt. Isten saját valóságára, tulajdonságai és arculatai feletti benső realitására irányult: arra, hogy mi, milyen Ő önmagában, a Teremtés világán túl? Miféle „empirikus énről" és egyebekről beszél hát a könyv szerzője? Értjük, persze. Ezért sem kívántuk válasz nélkül hagyni számos állítását, módszerét és magatartását.

Ilyen, többek között, amit Frithjof Schuon kapcsán tesz. Viszonylag sokan tudják, hogy Schuon nem szívlelte a szolipszizmust: otrombának tartotta, Isten kontemplációján kívüli jelenségként fogta fel. Buji Ferenc erre is rátesz egy lapáttal. Schuon minden esetben elutasította a szolipszizmust, amikor szóba hozta, egy vonatkozásban viszont igenelte: ha vallási szolipszizmusról beszélt. Nem vallásos szolipszizmusról, hanem vallási szolipszizmusról, vagyis a vallások „szolipszizmusáról" van szó. Ebben az esetben pozitív értelemben használta a kifejezést. Úgy értette, hogy minden nagy tradicionális világvallás elég önmagának, s nem feltétlenül baj, hogy nincs tekintettel a többire, hiszen hagyományos hitelességénél és eredeténél fogva

önmagában elégséges egység. Nem tartozik szorosan a jelen témához, mégis érdemesnek látszik elmondani ezt, amikor ilyen sok „külsőleges" vonatkozással együtt írunk a szolipszizmusról. Ám a szerző nem csak erről hallgat. Manipulációi létét húzza alá, hogy úgy idéz Schuontól egy mondatot – többször is a könyvben –, hogy meghamisítja az eredeti gondolatmenetet. Az idézet így hangzik: *„A szolipszizmus az Alany védántikus doktrínájának tébolyult antitézise."* Az eredeti szöveghelyen ez egy lábjegyzetben szerepel. A fő szövegben Schuon az *„érzékelő alanyiság csodájáról"* szól. A jegyzet pedig így folytatódik: *„létezik egy egzisztenciálisan paradox elem az egó empirikus tudatában, ami távol attól, hogy esztelen következtetésre jogosítana fel, valóban a megszabadító igazság útját nyitja meg. Credo quia absurdum."* Schuon valódi, ráadásul intelligens jelenkori misztikus volt, nem pedig szándékosan kétértelmű szerző. Döntse el az olvasó, hogy e teljes kontextus empirizmus-ellenességet, vagy mást jelent-e! Nem mellesleg a többször felemlegetett *„sokféle alanyiság rejtélye"* esetében Schuon alapvetően *„rejtélyről"* beszélt, nem pedig menynyiségi és racionális tényekről.



De mindez még semmi. Csupán a könyv harmadik részének előhangja, melynek második fejezetében (147–176. o.) Buji Ferenc „bedurvul". Első tézise a szolipszizmus megkettőzhetetlensége. Ezt a metafizikai szolipszizmus egyetlen igenlője sem állította. Megint olyan dolog miatt kellene magyarázkodni, ami meg sem történt. A relatív valóság és igazság szintjein a szolipszizmus nemcsak duplikálódhat, hanem megsokszorozódhat. Ezt a paradoxont a *májá* okozza, anélkül, hogy uralma tökéletes lenne és az egyedüliség megszűnne. Tükröződések jönnek létre, melyekbe a szolipszizmus mintegy belevetül. Honnan veszi hát a szerző *„a szolipszizmus duplikálhatatlanságát"* a saját racionalizmusán kívül, miközben nemcsak megkettőződhet, hanem meg is sokszorozódhat a jelenségvilágban? A szolipszizmus nem kényszerül arra, hogy tagadja más „én"-ek és tudatuk létét. Egy efféle kizárólag kiiktató módszer csupán a szerző képzeletében létezik, aki úgy tűnik, tart attól, hogy bárki embergépnek, különösen *„homunkulusznak"* tekintse, vagy negligálja jelentőségteljes személyiségét. Mint említettük, a szolipszizmushoz állító jellegű metódusok éppúgy tartoznak, mint tagadó jellegűek. Nem a más „én"-ek vagy tudatok létét tagadja, hanem azt, hogy minden tekintetben a saját tudaton kívül léteznének. Az „abszolút más" létét nem ismeri el, de rendelkezik a „más" létrehozásának képességével. Lényegében az egyetlen irányulás, amely autonóm módon teremti a „mást": a „nem abszolúte, de mégis mást" és a konvencionális, relatív igazságokat is.

A Buji-féle értelmezés szerint minden szolipszisztikus tanítás *„hirdetés"* és *„propagálás"*. Nem veszi észre, hogy ezzel az upanisadok bölcseit, Uddálaka Árunit, Jádzsnyavalkját és másokat is bírál. Szerinte senki, aki az abszolút egység állapotában van, nem beszélhet senkinek. Az abszolút monizmus szerzőnk szerint semennyire nem átadható. Ha ez igaz lenne – vagy csak a „te" szellemében lehetséges –, Isten nem jelent volna meg Mózesnek, és nem azt mondta volna, hogy *„vagyok"*. Jézus Krisztus sem nyilvánította volna ki az Atyával való egységét. Mindkettő „hiteltelen" lenne, a *„következetlenség bűnébe"* esne, mivel „másnak" beszélt

a saját vagyokságáról és Istennel való egységéről. A szerzőnek fogalma sincs a szolipszizmus egyesítő szereteterejéről. Az efféle perspektívák kívül esnek „logikus" és diszkurzív beállítottságán.

Másik tézise a saját személy fontosságának tagadása: *„a saját személlyel kapcsolatos lászlói megfontolások ismeretlenek a tradicionális metafizikákban. […] a tradíció nem érezte szükségét bármit is mondani ezzel kapcsolatban. […] A saját személyről szóló tanítás tehát minden ízében értelmetlen, önellentmondásos, s ezenfelül még a metafizikai tradíció univerzális felfogásával is szemben áll."* Megint egy „amit mondtam, megmondtam" típusú állítással állunk szemben, miközben az egész téma egyáltalán nem csak László András tanítása. A személyesség és a személy teológiai nagyságrendű fogalom is. Ahhoz, hogy az isteni személy, Isten személyességének évezredes szellemi súlyát megértsük, mindenekelőtt a saját személyességünk tapasztalataiból meríthetünk. Ez utóbbiak az *avatárá*k (isteni alászállások), a Megtestesülés és a Fiúság nagy misztériumának eleven megértéséhez is hozzásegíthetnek. A „saját" mindemellett nem egy kapitalisztikus vagy kollektivista tulajdonfogalom, hanem metafizikai. Az upanisadok utáni indiai szent szövegek egzegéta mesterei sok esetben kerülték az objektivizált *átman*ra (önvaló) való hivatkozást, és gyakran eltérő kifejezésekkel váltották fel, ami nem csak az *advaita védánta* metafizikai dominanciájával való rivalizálásból fakadt. Gyakori volt a *szvá*val (saját) kapcsolatos fogalomhasználat: *szvabháva* (saját lényeg), *szva-szvarúpa* (saját lényegi természet), *szvaszamvédana* (saját tudati megismerés) és így tovább. Ez a tendencia bizonyos fokig már az ágamikus szentiratokban tetten érhető. Buji Ferenc egyáltalán nem ismeri azokat a tradíciókat, amelyek feltárhatták volna számára a saját személy lászlói tanításának tradicionális formáit. Megint nem baj, hogy nem ismeri ezeket – a nemtudásnak is meg kell valósulnia –, az viszont komoly probléma, hogy olyan kérdésekben tesz általános érvényűnek szánt megállapításokat, melyeknek nem járt alaposan utána, ráadásul *ex tripode* hangnemben. A „saját" ideája mindemellett nemcsak a tantrikus-ágamikus korszaknak és későbbi interpretációinak megfelelő, hanem a védikus tradíciókban is megjelent. Például a *szváhá mantra* és olyan upanisadi kifejezések formájában, amilyen a *szvátman* (saját önvaló), a *szvarúpa* (saját test) vagy a *szvajambhú* (önlétű, önmagától eredő). Nem kellene hát úgy tenni, mintha a sajáttal kapcsolatos tanítások a merő empirizmus, a közönséges egoizmus vagy a bírvágy jegyében állnának!

Egy harmadik tézis – minden antitézis és szintézis nélkül – az „én" metafizikai érvényének tagadása. A szerző elismeri ugyan, hogy voltak hagyományok, amelyek az én fogalmát pozitív értelemben használták, hogy olykor az önvaló szinonimája volt, mégis kardoskodik amellett, hogy pusztán empirikus, valamiféle partikularitás. Nincs e kettő között valamilyen ellentmondás? Mélyen hallgat arról, hogy az AHAM (én) a *trika* hagyományban egy *mahámantra* – összefüggésben a szanszkrit ábécé első és utolsó betűje által felölelt minden betűvel és létezővel –, ami olyan posztvédikus *mantrá*kban és velük kapcsolatos tradicionális útmutatásokban is megjelenik, mint a *sivóham* vagy a *szó'ham*.

Úgy tűnik számunkra, hogy az egész könyv gyökérhibája az „én" *(aham)* és az „önvaló" *(átman)* túlzottan kizárólagos és logikai szétválasztása. Az „én" itt csakis különbözik az *átman*tól, a kettő nem lehet egy, az utóbbi pedig nem lehet „én". Körülbelül tíz éve felhívtuk a szerző figyelmét e rátekintés „külsőleges" cáfolataira. Ha nem is fogadta el az érveinket, mert nem ismerte meg kellően a tradicionális ellenpéldákat, komoly vizsgálódás és önkutatás révén is be kellett volna látnia, hogy amit az „én"-től

állítólagosan független „önvalóról" *(átman)* tud, azt „ő" tudja, vagyis a tág értelemben vett „én" révén tudja. Ha pedig teljesen mellőzi az „ént" vagy a „sajátot", akkor nem éri el az „önvalót", mert nem önmagának tartja az *átman*t, nem az „önvalót" tartja a saját lényegének. Nem jött rá, hogy az „én" milyen relatív, változó és megváltoztatható valóság, és hogy ezért az „önvalót" is tekintheti „énjének". Annál inkább, mert máskülönben soha nem éri el valóságosan az „önvalót". Ha nem így tesz, „én"-je merő „én" marad, az „önvaló" pedig „önvaló", anélkül, hogy az ő valódi „én"-je is lenne. Buji logikája szerint érvénytelen lenne minden *„én Istenem"* átélés, hiszen abban az „én" és a „saját" is jelen van.

Egy percig sem szeretnénk tagadni, hogy az „én" *(aham)* és az „önvaló" *(átman)* szétválasztásának tana és módszere tradicionális. Tulajdonképpen minden hagyomány szerves és igen fontos részét képezte az egó és az önvaló, az „én" és a halhatatlan lélek tudatos megkülönböztetése, beleértve az egó elsorvasztásának, sőt, megsemmisítésének eszméit. Mindennek a szellemi realizációban betöltött szerepéhez kétség nem férhet, amiként a *dzsíva* (élőlény) és az *átman* (önvaló), vagy a *dzsívátman* (egyéni lélek) és a *paramátman* (legfelső lélek) megkülönböztetésének fontosságához sem. Erre a módszerre és tanításra – az *avaccshédavádá*ra, az elválasztás vagy szétválasztás tanára – redukálni az összes tradíciót, valamennyi metafizikát, és mindent, ami spirituálisan döntő, mégis óriási hiba. A *dzsívátman* például nemcsak *dzsíva* (egyéni lélek), hanem *átman* (önvaló) is. Számos hindú hagyományban *(vaisésika, krama, kaula)* az *átman* egyáltalán nem célfogalom, vagy nagyon kevéssé az, beleértve az adott tradíciók szentiratait, nem csupán exegéziseit. Mint említettük, az *átman*t olyan fogalmak is helyettesíthetik, mint az én, a saját (*krama, kaula, trika* és *pratjabhidzsnyá* hagyományvonulatok) vagy a személy (*saiva sziddhánta, vaisnava* monizmus). Még a *dzsíva* (élő, élőlény, átélő) fogalmát is felfogták úgy, mint amiből egyetlen egy van. Az *ékadzsíva* tanának értelmében – az *advaita védánta* szerint – a *brahman* (a személyfeletti istenség) az egyetlen, ami él, a *brahman* minden élőlény és az egyetlen átélő. Tehát nemcsak hiányos, de téves mintegy háromezer év különböző indiai metafizikai hagyományait az *aham* és az *átman*, a *dzsívátman* és *paramátman* vagy a *dzsíva* és az *átman* szétválasztása alapján bemutatni, bizonyos tizenkilencedik–huszadik századi, leegyszerűsítő *advaita védántin* interpretációk alapján meghatározni, és kimondani, hogy mentesek voltak egy pozitív értelmű szolipszizmustól. Ha a szerző által nem ismert jó pár hagyományvonulat és tanítás némelyike csupán négy-ötszáz éven át dominált is, hatásaik, tradicionális influenciáik a mai napig érzékelhetőek. Leszámítva természetesen, ha valaki kívülálló nyugati emberként próbálja megmondani, mi tradicionális, és mi nem.

A harmadik rész és talán a kötet egészének egyik legcsúnyább alfejezete a „Szolipszizmus és Isten" címet viseli. Itt a szerző, ahelyett, hogy részletesebben megvizsgálta volna a magyar tradicionális iskola szerzőinek Istenhez való viszonyát, írásaik teisztikus-teológiai tartalmait, többé-kevésbé burkoltan istentagadással vádolja őket. Hallgat számos szent non-teisztikus magatartásáról, így Ramana Maharsi azon tanításáról is, amikor több alkalommal megkérdezte, hogy *„miért foglalkozik Istennel, nem pedig önmagával?"* A *„metafiúk"* bélyeg helyett behatóbban rátekinthetett volna egykori társai vallási életére. Így elgondolkozhatott volna olyan alapvető fontosságú szimbolikus dolgokon is, hogy a római katolicizmus szerint miért örökkévalóak az egyéni lelkek, vagy hogy a liturgia során miért öntenek néhány csepp vizet a borba. Hasonlóképpen arról, hogy a muszlim *ahadijja* (egység, egyetlenség) miként jelenthet

összekötő kapcsot a lét egysége és az individuális egyetlenség között.

IV.

A könyv negyedik része egyetlen fejezetből áll, ami „A tradicionális metafizika filozófiai vázlata" címet viseli. Vannak bizonyos eredményei, érdemei a nyugati filozófiát illetően – eltérően az első résztől és leszámítva az utolsó négy oldalt. Észrevehető viszont, hogy mennyire ellentmondásban áll a szerző által korábban vitatott több témával (különösen a 191–193. oldal). Sok mindent László Andrástól vesz át, akinek tanításait az előző részekben támadta. Nemcsak újra felbukkanó szóhasználatokra gondolunk, hanem a szubjektum és az autoteizmus érvényének hangsúlyozására, amiket a szerző a saját „Synthesis philosophicájának" bemutatásáig talonban tartott. Így is akad azonban jó pár tévedés és pontatlanság. Ha *„[az embernek] a fölötte lévő lények megismerési módjáról éppúgy nincsen fogalma, mint ahogy az alatta lévő lényeknek nincsen fogalma az ember megismerési módjáról"*, akkor vajon honnan tudja, hogy azok *„fölötte lévő lények"*? Milyen alapon beszélhet *„Isten világtapasztalatáról"* vagy *„világnézetéről"*? És miként mondhat bármi érvényeset Istennel kapcsolatban? *„A világ mindenki más számára [a Felébredetteken kívül] megmarad annak [a metafizikai abszolúció után is], aminek korábban átélte."* Ez a kijelentés egészen abszurd római katolikus nézőpontból is, tekintettel arra, hogy az Egyház egyik fő tanítása, dogmája szerint Jézus Krisztus mindenkit, az egész emberi világot és a mindenséget megváltotta. Szintúgy pontatlanok az álomélettel kapcsolatos „analógiák". E *szünthészisz* – részben Kant nyomán – mégis egészen filozófiai és jó, az utolsó néhány oldal kivételével, miszerint a szolipszizmus kerek-perec szemben áll minden hagyománnyal.

Végül jelezni szeretnénk, hogy a könyv morális-etikai problémákat is felvet, úgy a jelen kritika szerzője, mint a vizsgált könyv írója tekintetében. Buji Ferencet korábban barátnak és „harcostársnak" tekintettük, akivel az 1990-es évek végétől – sokan másokkal együtt – arra törekedtünk, hogy tradicionális influenciákat vigyünk a magyar társadalomba: mellőzött témák, gondolatok, írások, fordítások és kiadások formájában (több esetben egymással egyeztetve és együttműködve). Úgy gondoltuk, a barátság, mint tudatosan gyakorolt magatartásforma, felülírja, meghaladja az elvi különbségeket. Ehhez képest most határozottan bíráljuk őt, ami etikai-morális hibának tűnik. Időközben eljött azonban e könyv megírásának és kiadásának ténye, egy kimondottan barátiatlan formában. Nem erre vágunk vissza, hiszen az autonóm baráti hozzáállás nem kívánja meg, hogy egyéni elképzeléseknek megfelelően viszonozzák. A szerző azonban nemcsak magatartásbéli, hanem igen-igen komoly elvi hibákat követett el, amelyeket nem volt szabad szó nélkül hagyni. Csupán bízhatunk abban, hogy nem sértődik meg. Korábban ő állította össze és adatta ki László András *Solum ipsum* című könyvét, ő írta és szerkesztette a *Politicum et metaphysicum. A magyar tradicionális iskola bibliográfiája* című kötetet. Számtalan dolgot köszönhet László Andrásnak: a tradicionális szellem iránti radikális elköteleződését, könyvek és szerzők fordításának ötleteit, számos ismeretet, gondolatmenetet és szóhasználatot. Amit a jelen könyvben tett, egy hiteles tanító iránti szent tiszteletadás semmibe vevésének esete.

A fentiekből talán érzékelhető, hogy nem egy irányzat belügyéről van szó. A magyar tradicionális iskola mély problémákat vetett fel és tesz jelenvalóvá a magyar társadalom szellemi életében.

Horváth Róbert