dat „különleges" sajátosságait transzcendens perspektívában értelmezzék, és a teológiai igazságokkal összekössék. Másfelől a keresztény teológia sem szentelt túl nagy figyelmet a témának, nem integrálta magába ezeket a filozófiai áramlatokat, jóllehet a dogmatikai alapjai meglettek volna ehhez. És bár egyértelmű ok-okozati összefüggést nem állapíthatunk meg, és nyilvánvalóan soktényezős folyamatról van szó, tény, hogy Nyugaton igen korán erőre kaptak azok az ideológiai és politikai áramlatok (mániák), amelyek elhitették az emberrel, hogy merőben földi és világi, önmagába zárt létező, ugyanakkor pedig isteni eredetéből fakadó kvalitásait – megismerő- és cselekvőerejét, tudás- és szabadságvágyát – a hagyományos világrend felforgatására és lerombolására használták fel.

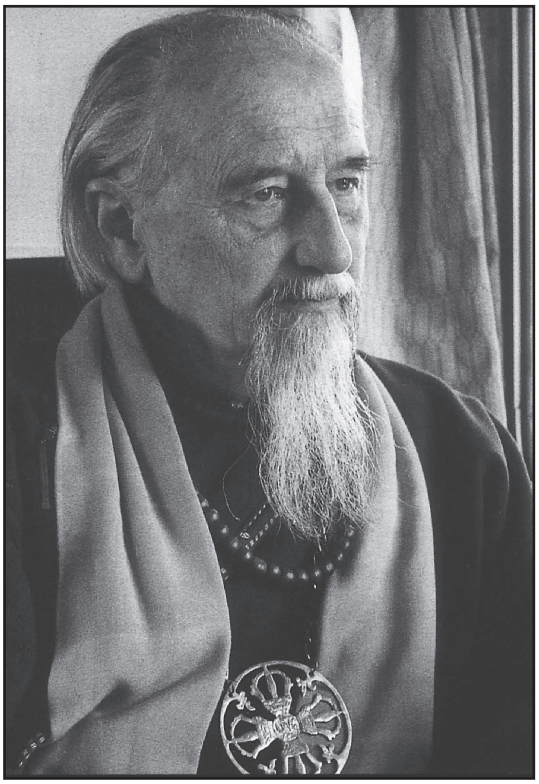
Nem gondoljuk, hogy az *advaitin* eszmék növekvő népszerűsége a nyugati világban valamiféle szellemi eszmélés jele vagy akár csak egy intenzív befelé fordulás és önkutatás eredménye lenne. És egyáltalán nem tartjuk üdvösnek, hogy az *advaita „egyfajta vallásokon túli univerzalizmus szerepében jelent meg a modern korban"*. (11. o.) Ez az „univerzalizmus" nem az *advaita*, hanem a *New Age* sajátja, a keleti és nyugati vallások tanításainak durva leegyszerűsítésén és összemosásán alapul, és leginkább csak azért lehet sikeres, mert megfelel a modern ember benső igénytelenségének és komolytalanságának. Mindazonáltal kétségtelen, hogy az *advaita* hagyományos irányzatai, amellett, hogy egyetemes kérdésekre fókuszáltak, „módszertanilag" is törekedtek az egyetemességre. Egyrészt abban az értelemben, hogy a tudattal és az alanyi jelenléttel kapcsolatos belátásokat, gyakorlatokat helyezték középpontba, amelyek jellegüknél fogva tértől, időtől, társadalmi státusztól és egyéni élethelyzettől függetlenek, így elvileg mindenki számára közvetlenül hozzáférhetőek. Másrészt tanításaikat a partikuláris vallási kultuszoktól többé-kevésbé független teológiai-filozófiai nyelvezeten *is* kifejtették. Az *advaita védánta* legfontosabb fogalmai és doktrínái például egy kis erőfeszítéssel értelmezhetővé, elhelyezhetővé válnak a nyugati (keresztény) teológia és (világi) filozófia kontextusában, ami jelentős mértékben megkönnyíti a hagyományvonulat doktrináiban való elmélyedést, illetve lehetővé teszi a részletekbe menő komparatív vizsgálódást. Mindkettőhöz felbecsülhetetlen segítséget nyújt számunkra Sankara himnusza, Szurésvara kommentárja és Dattátréja éneke, amelyek valóban ékesen szólnak arról a bizonyos csendről – a Filosz Kiadó és a fordítók, Pál Dániel és Tamás Mónika jóvoltából immár magyar nyelven is!

Laki Zoltán

Láma Anagarika Govinda
TEREMTŐ MEDITÁCIÓ ÉS TÖBBDIMENZIÓS TUDATOSSÁG
352 o. (Budapest, 2020, Filosz Kiadó)

Lama Anagárika Góvinda (1898–1985) különösen fontos személyiség a nyugati (európai és amerikai) buddhizmus történetében. A német apától és bolíviai anyától született buddhista tanító, tudós és művész volt az első „hídépítő", aki nemcsak formális beavatást nyert a buddhizmus hagyományába, és hitelesen képviselte ennek tanításait a nyugati világban, hanem *„olyan megközelítéseket dolgozott ki"*, amelyek révén *„a nyugati ember kellőképpen megérthette (…) a keleti gondolkodást és érzületet anélkül, hogy közben erőszakot kelljen tennie a józan eszén, vagy meg kelljen tagadnia saját kultúrájának valós értékeit."* (87. o.) A jelen kötet előszavában így ír saját küldetéséről és a mű mondanivalójáról:

„E könyvnek nem célja, hogy meditálni tanítson, vagy szabályokat és technikákat ismertessen. Inkább egy egész életen át tartó kutatásnak, szem-



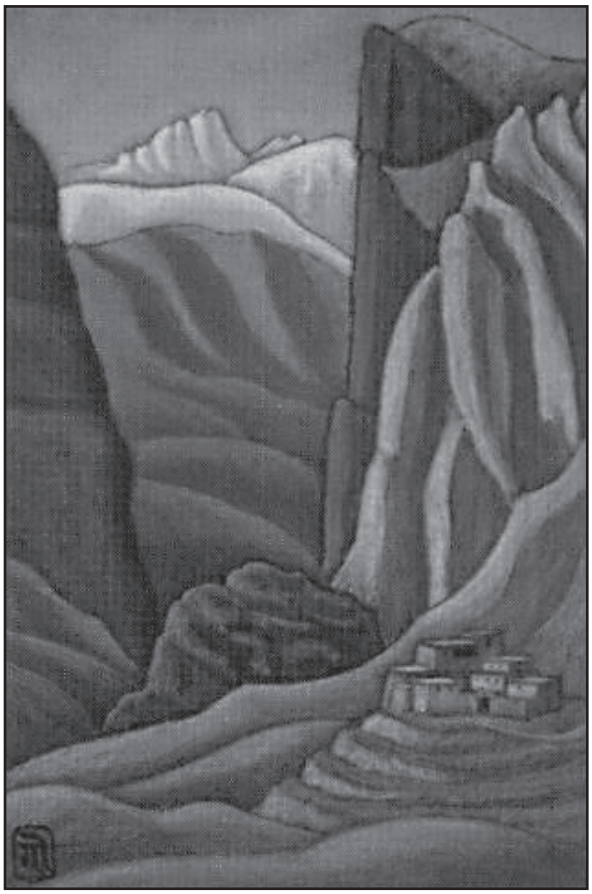
lélődésnek és cselekvésnek a gyümölcse, amelyet a buddhizmus szellemében, a Keletet és Nyugatot egyaránt sújtó jelenkori problémákat szem előtt tartva folytattam.

Jómagam két világ polgára vagyok. Fiatalkoromban a nyugati kultúra nagy hagyományai között nevelkedtem, életem nagyobb részét viszont Keleten töltöttem, s ennek ősi, szent öröksége táplált.

Remélem, hogy e könyvvel hidat verhetek a két világ közé, és hogy munkám nem valamiféle kézikönyvként vagy puszta információforrásként szolgál majd, hanem arra ösztönzi az olvasóit, hogy mindkét irányból keljenek át e hídon. Nem célja, hogy bárkit is meggyőzzön, hanem arra akarja bátorítani az olvasót, hogy folytassa az általam megkezdett felfedezőmunkát – nem a végleges válasz reményében, hanem annak a fölismerésnek az örömében, hogy az alkotó élet szellemi kalandja soha nem ér véget, és jutalma nem a megérkezés, hanem az úton levés. Olyan ez, mintha zarándokok lennénk. Lehet célunk, és meghatározhatjuk magunk számára az irányt, de ha ez a cél igaz, akkor minden lépés, amit felé teszünk, magában hordja a beteljesülést." (A kötetből vett idézetek Tóth Zsuzsanna fordításai)

A teremtő meditáció és többdimenziós tudatosság valóban jóval több egyszerű meditációs kézikönyvnél vagy a buddhista tanok intellektuális kifejtésénél (noha ezt a két funkciót is betölti). Lama Anagárika Góvinda a (tibeti) *vadzsrajána* meditáció elemeit, valamint általában a meditáció *„mint közvetlen tapasztalat és szellemi mozgás"* lényegét és feltételeit a buddhizmus *„élő hagyományának folyamába"* illeszkedve tárja fel, és szerves összefüggésbe hozza egyrészt a nyugati teológia, filozófia és pszichológia meglátásaival, a tudományos megközelítésekkel és a művészettel, másrészt pedig, mindenek előtt és felett, az ember egyetemes minőségeivel, alapvető létélményével. A folyó hasonlata, amely *„sok vidéket, különféle tájakat szel át, miközben formája és megjelenése állandóan változik, s egyre nagyobb lesz – mégis ugyanaz a folyó marad"* (13. o.), ez esetben nem pusztán költői kép. Valami lényegire mutat rá e hagyomány mibenlétével és a hátterében rejlő bölcsességgel kapcsolatban. *„[A] buddhizmust tanulmányozó emberek többsége szívesebben látná azt statikus egységként. Ez olyan, mintha a folyót csak egy adott pontján, egy meghatározott környezetben kívánnák vizsgálni, vagy csak egy vödör folyóvíz összetételét elemeznék aprólékosan. Aki így tesz, az nem érti, hogy a buddhizmus nem csupán intellektuálisan kialakított tan, amelyet az emberi történelem egy bizonyos pontján meghirdettek, hanem a szó legmélyebb értelmében vett mozgalom. (…) egy hatalmas szellemi felbuzdulás fokozatos kibontakozása, amelyhez a kezdő lökést a tudatosság új, az emberi nyelv kifejezőképességén messze túlmutató dimenziójának felfedezése adta meg. Utóbbi azáltal közelíthető meg, ha belső beállítódásunk a statikus fogalmak világa helyett az áramló, egymás-*

sal kölcsönhatásban lévő erők és életformák világegyetemének élménye felé fordul, amelyben minden egyén részt vesz, és amely a tudatosság mélyén tükröződik." (13–14. o.) A buddhizmus lényege tehát nem a megfogalmazott doktrína, és nem is a gyakorlati technikák vagy életvezetési szabályok, hanem maga a látásmód. Ahhoz, hogy követni tudjuk, más szemmel kell néznünk a világra: *„a szív és a tudat új beállítódására"* van szükség, mely *„alkotó módon használja a gondolkozást, és arra törekszik, hogy különféle meditációs gyakorlatokkal elérje az emberi lény minden képességének legmagasabb beteljesülését"*. (24. o.) Ennek a beteljesülésnek a szimbóluma a történelmi Buddha élete és személyisége, aki a megvilágosodás elérése során *„az énség káprázatának legyőzésével túllépett az egyéni lét korlátain"* (20. o.), vagy más szavakkal, *„[m]editációjában minden fogalmi gondolatot és okoskodást félresöpört egy hatalmas látomás a tudat valódi természetéről, amely egyaránt magában foglalja az egyénit és az egyetemest."* (24. o.) A tanítások, amelyeket ezt követően kifejtett, és amelyekből – egy másik megvilágító erejű képpel élve – a hagyomány *„hatalmas fája az évszázadok és évezredek során szárba szökkent"* (15. o.), e látomás nyelvi megfogalmazásai voltak, illetve még inkább olyan „látószögek", kiindulópontok vagy eszközök, amelyek az adott kulturális és szellemi környezetben a leghatékonyabban segítették a törekvőt, hogy saját maga is szert tegyen *„[a] legmagasabb valóságnak és öneszmélésnek erre az élményére"*. (20. o.) Lama Anagárika Govinda ebben az összefüggésben három alapvető buddhista tanítást mutat be a könyv első részében: az úgynevezett *dharma*elméletet, illetve a függő keletkezés *(pratítja-szamutpáda)* és az éntelenség vagy lényegnélküliség tanát *(anátma-váda)*. Mindhárom *„a valóság dinamikus természetének"* (17. o.) intuíciójában gyökerezik: a *„látszólag kikerülhetetlen, szilárd és anyagi világ"* valójában *„szakadatlanul keletkező és felbomló formák anyagtalan, folyamatosan váltakozó elemeiből"* áll (20. o.), amelyekről nem mondhatjuk sem azt, hogy vannak, sem azt, hogy nincsenek, mivel *„[a] lét és a nemlét fogalma csak olyan dolgokra vagy alkotórészekre alkalmazható, amelyek önmagukban, önállóan léteznek, vagyis abszolút egységek, ahogyan ez az elvont fogalmainkban leképeződik; valódi vagy tényleges jelenségekre azonban nem, mert nincs olyan dolog vagy lény, amely önmagában és önmagáért létezne, nem pedig más dolgokkal vagy lényekkel, a világegyetem tudatos vagy öntudatlan erőivel összefonódva"*. (20–21. o.) Éppen ezért a világgal szembenálló vagy attól elkülönült, önmagába zárt és *„változatlan egyéni én"*, a *„növekedésre és fejlődésre képtelen oszthatatlan lélek"* kép-



Hegyi hasadék (1949)

zete egyfelől illúzió, másfelől pedig a legnagyobb akadálya annak, hogy az ember feloldja az „én" és a „világ", a „tudat" és az „anyag", a „lényeg" és a „forma", az „örökkévaló" és a „mulandó" közötti ellentétet (18. o.), és ezáltal a valóság közvetlen látására megnyílva ráébredjen arra, hogy a szakadatlan áramlás, születés és halál valójában a tudatosság teremtőerejének a megnyilvánulása, az egymástól függő és egymást kölcsönösen feltételező létezők sokasága pedig *„saját egyetemlegessége, a mindent átfogó tudat egyetemes természete"*. (20. o.) A szubsztancia- és énnélküliség vagy a lét állandótlansága tehát „örömhír", pozitív, felszabadító igazság – korántsem nihilizmus, de nem is valamiféle rejtett *átma-váda*, a lét tragikus elesettségének belátásából fakadó desperát törekvés egy világon túli *statikus* Abszolútum vagy Önvaló megvalósítására (jóllehet, mint azt Lama Anagárika Govinda több helyen hangsúlyozza, a Buddha *„nem tagadta az örökkévalót az emberben"*, ahogy az egyén vagy személy értékét és realitását sem – csak a *„dogmává merevedett és félreértett* átmavádát" támadta, nem az *átmá* eredeti ideáját, amely *„a belső valóságnak, a világegyetem bennünk lüktető élő lélegzetének tapasztalati élményéből született meg"* [19. és 237–238. o.]).

A meditatív praxis, mely *„a megszabadulás buddhista tanának mindig is legfőbb követelménye volt"* (28. o.), ezeket az igazságokat akarja átültetni a gyakorlatba, vagy más megközelítésben, az ezekben kifejeződő megszabadult, megvilágosodott állapot elérésére irányul. Az önmagában való szubsztancia és „én" hiányára vonatkozó tanítás gyakorlati szempontból maga után vonja a *„közvetlen tapasztalásra"* való igényt és törekvést (36. o.), ami a *mahájána* buddhizmus kontextusában azt jelenti, hogy az ember a fogalmi képzetektől elszakadva vagy megtisztulva újra kapcsolatba kerül az *„élet valóságával és forrásával"* (36. o.), azaz saját tudatának eleven dinamizmusával. Ez az igény inspirálta a *jógácsára* iskola létrejöttét (22–23. o.), majd később a *mahásziddhák*, *„a misztikus ösvény mestereinek"* irányzatát, illetve *„egy hasonlóan erőteljes meditációs mozgalom"* kibontakozását a „csan *néven ismert kínai* dhjánaiskola, *és annak japán megfelelője, a* zen *alakjában"*, amelynek a követői *„a sziddhákhoz hasonlóan megpróbáltak visszatérni az eredeti buddhista hagyományhoz azzal, hogy az emberi tudat spontaneitását és lényegi jellemzőit hangsúlyozták"*. (23–25. o.) Ez már egyfajta reakció volt a buddhizmuson belül egyre inkább elharapódzó skolaszticizmussal szemben, azonban egy időtlen és egyetemes érvényű szellemi attitűdöt elevenített fel: a létre való rácsodálkozás, avagy az élet misztériumára való megnyílás képességét. A *csan* vagy a *zen* követője *„a gondolkodási tevékenységet csak arra használja, hogy tudatosítsa magában az elgondolhatatlant, s felismerje a világ problémás jellegét és saját létezésének misztériumát, de nem vár tőle olyan megoldásokat, amelyek túlmutatnának a természete szerint korlátolt intellektusán. Igyekszik kerülni a készen kapott képzettársításokat és az ítélkezést. Arra törekszik, hogy megmaradjon a tiszta szemlélődés állapotában, és úgy szemlélje a dolgokat, mintha először látná azokat: spontánul, előítélet-mentesen, vonzódás és ellenszenv nélkül. Ekkor minden csodává válik, s átalakul az élet misztériumára nyíló kapuvá, amely mögött ott rejtőzik az egész világegyetem gazdagsága és az ezt lehetővé tevő nagy üresség* (súnjatá)." (26. o.)

Szintén az eredeti hagyományhoz való visszatérés jegyében állt az a másik irányulás, amely a buddhizmus szellemi megújulásának következő fokozatát vagy inkább fázisát képviselte, és a könyv központi témáját adó tibeti *tantrajána* vagy *vadzsrajána* meditáció létrejöttéhez vezetett. Ez a létezés változásnak alávetett, mulandó természetére vonatkozó buddhai tanítás pozitív arculatának a felismerésén alapult. *„A »mulandóság« tulajdonképpen csak az »átalakulás« negatív megfogalmazása. Míg a »mu-*

landóság« csak valamely forma – legyen az anyagi »dolog« vagy létállapot – változását vagy felbomlását jelöli, addig az átalakulás *a változás mellett utal a stabilitásra is, vagyis kifejezi, hogy egy belső törvénynek megfelelő, következetes irányú változásról van szó. A változásnak ez az irányítottsága a folytonosság* (szantána) *és a stabilitás elve."* (42. o.) A változás a tudat dinamizmusa, mely túlvezet egy adott állapoton, anélkül, hogy legmélyebb létünk megtörne vagy megszakadna. Ha ezt a dinamizmust egy tudatos erőfeszítés és törekvés jegyében a megfelelő cél felé fordítjuk, képesek vagyunk megteremteni, amire irányulunk. Ebben döntő szerepet játszik az *„alkotó képzelet"* – mint olyan tudatfunkció, mely a fogalmi gondolkozással ellentétben mentes az absztrakciótól, és megőrizte kapcsolatát az átélés mélyebb, érzésbeli dimenziójával, ugyanakkor az érzékszervi tapasztalással szemben bizonyos fokú (és gyakorlás révén fokozható) szabadsággal és teremtőerővel bír. *„Az alkotó képzelet ereje nem elégszik meg a világ puszta megfigyelésével, elfogadva azt valóságként úgy, ahogy van, hanem képes arra, hogy a belső és a külső környezet átalakításával új valóságot teremtsen. Ez a lényegi pontja a tantrikus tanításnak és tapasztalatnak, amely új dimenziót nyit a meditációs módszerek és a szellemi gyakorlás terén. (…) A tantrikus meditáció* (szádhana) *gyakorlója egyetért a* zen *követőjével abban, hogy le kell küzdeni a fogalmi gondolkodást. Tudja azonban, hogy tartalom nélkül nincs éber tudatosság, és hogy a gondolkodási tevékenységet éppoly lehetetlen megállítani, mint egy folyót. Ezért a tantrikus* szádhaka *az elvont (vagy tisztán »értelmi«) fogalmakat és a kétdimenziós logika műveleteit az élő tapasztalat alkotó, többdimenziós jelképeivel helyettesíti. Így a belső és külső világ átalakul, s egyesül ama felismerésben, hogy az emberi egyéniség alapvető tulajdonságai, amelyek a világi létezéshez* (szanszára) *kötnek minket, egyben a szabadulás és a megvilágosodás eszközei."* (57. o.)

„Az élő tapasztalat alkotó, többdimenziós jelképeit", vagyis a *vadzsrajána* meditáció alapelemeit mutatja be Lama Anagárika Góvinda a könyv második részében. Lépésről lépésre haladva, minden apró részletre kitérve tárja fel előttünk azt a *„nagy szimfonikus* mandalát *vagy varázskört, amelyben belső világunk hangként és fényként, színként és formaként, gondolatként és látványként, ritmusként és harmonikus együtt mozgásként, látható szimbólumként és meditációs tapasztalatként jelenik meg"*. (66. o.) Beszél az öt bölcsességről (a nagy tükör, a lényegi azonosság, a megkülönböztető belső látás, a mindent beteljesítő cselekvés és az egyetemes törvény bölcsessége), amelyek a megvilágosodott tudat arculataiként a *mandala* öt *dhjáni-buddhá*jában testet öltenek, és egyszersmind öt attitűdöt, a világhoz való viszonyulás öt különböző – egymásra épülő – módját fejezik ki, amelyeket a törekvőnek fokozatosan, egyre magasabb és magasabb szinten kell kibontakoztatnia magában. (61–69. o.) Részletekbe menően tárgyalja emellett a *buddha*-formákhoz társított kéztartások, színek és irányok jelentését (70–83. o.), a vonatkozó *mantrá*k és általában a *mantra* mint „őshang" vagy „archetipikus nyelvi szimbólum" értelmét (83–113. o.), illetve mindezek összefüggését az egyes elemekkel (föld, víz, tűz, levegő, tér) és pszichikai központokkal (113–118. o.) – rávilágítva többek között arra, hogy a meditáció nem korlátozódik, nem korlátozódhat pusztán a belső, mentális térre, hanem a kiterjesztés és a belsővé tétel jegyében fel kell, hogy ölelje a konkrét fizikai testet és világot is, egészen addig, mígnem a világmindenség a tudat testévé, az emberi test pedig a *„szellem szent templomává, a* dhjánibuddhák mandalájává *lényegül át"*. (117. o.) Ebben a folyamatban pedig minden apró részletnek jelentősége van. Mindent tanulmányoznunk és értenünk kell ahhoz, hogy a *mandalá*t megeleveníthessük. *„Ahogy lehetetlen megértenünk, s még kevésbé meg-*

alkotnunk egy (zenei értelemben vett) szimfóniát anélkül, hogy ne tanulmányoztuk volna az összes alapvető hangszert, valamint együttműködésüknek és összehangolásuknak a szabályszerűségeit, és ne játszottunk volna rajtuk, ugyanúgy a mandalát *sem érthetjük meg vagy használhatjuk, ha előtte nem tanulmányoztuk, és nem gyakoroltuk minden egyes összetevő elemét."* (109. o.)

A következő részben Lama Anagárika Góvinda – mintegy továbbhaladva azon a spirálon, amely a kör középpontja felé vezet – más oldalról vizsgálja meg a meditáció kérdéskörét, azon általános magatartásmódok és tudati tényezők szempontjából, amelyek a meditatív praxist megalapozzák és a meditatív állapotokat jellemzik. Ez különösen nagy jelentőséggel bír, mivel maga a fogalom – részben a dolog természetéből fakadóan – meglehetősen képlékeny, és sok esetben olyan irányulásokkal vagy élményekkel hozzák összefüggésbe, amelyeknek vagy kevés, vagy egyáltalán semmi közük nincs a (buddhista) meditációhoz. Például – az egyik közkeletű felfogással ellentétben – ennek célja *„nem az, hogy az ember visszasüllyedjen a »nem teremtett« állapotba, a tartalom nélküli tudat teljes nyugalmába; nem kíván alászállni a »tudattalanba«, sem a múltat kutatni. Sokkal inkább egy átalakulási és önmeghaladási folyamatról van szó, melynek során tökéletesen tudatára ébredünk a jelennek, a tudat végtelen erejének és képességeinek, és kezünkbe vesszük a sorsunkat azoknak a minőségeknek a kiművelésével, amelyek időtlen természetünk felismeréséhez: a megvilágosodáshoz vezetnek".* (123. o.) Egy másik gyakori tévedés, miszerint a meditáció valamiféle rossz értelemben vett küzdelem, saját természetes irányulásaink és mentális folyamataink elnyomása vagy kiiktatása egy racionális akarati aktussal. Az erőfeszítés, a tudatosság és egy finom akarat valóban nagyon fontos és szükséges a meditációhoz, az erőltetés és erőszak azonban ellentétes vele. *„A meditáció nem feladat, amire összeszorított foggal és ökölbe zárt kézzel kell magunkat kényszerítenünk, hanem inkább olyasmi, ami vonzó számunkra, mert örömet okoz, és inspirál bennünket. Ha erőltetni kell a dolgot, akkor még nem állunk készen rá; nem meditálunk, hanem erőszakot teszünk valódi természetünkön. Ahelyett, hogy lenyugodnánk, és az elengedést gyakorolnánk, az énünkbe és az akaraterőnkbe kapaszkodunk. Ezzel a meditáció az érvényesülési játszma és a személyes siker eszközévé válik, aminek a révén többnek akarjuk érezni magunkat."* (131. o.) Hasonlóképpen téves az a megközelítés, mely a meditációt pusztán száraz és lélektelen mentális technikának tekinti. *„Minden meditációnak az inspiráció a szíve, a központi ereje; ez azonban spontán képesség (elragadtatásnak is nevezik), amely nem kelthető fel parancsszóra. Csak akkor jelenik meg, ha valami felkelti az érdeklődésünket, vagy csodálatot ébreszt bennünk. Ahhoz, hogy inspirációban legyen részünk, előbb elő kell készítenünk a talajt, megfelelő hangulatba kell kerülnünk, és befogadóvá kell tennünk a tudatunkat, amihez két dolog szük-*



Csomolhari, Dél-Tibet (1935–1950)

séges: az egyik az ellazulás, a nyugalom, a béke és a harmónia, a másik pedig valami olyasmi, ami irányt szab a tudatunknak, és összeszedetté teszi." (155. o.) E tisztázó jellegű kritikai észrevételeken túl (melyek gyakran előfordulnak a könyvben, de sohasem öncélúak vagy dogmatikusak) Lama Anagárika Govinda beszél az általános – nem csak a *mahájánára* vagy a *vadzsrajánára* jellemző – meditációs módszerek jellemzőiről és értelméről, például az öt elmélyedésről és az ezekben kiművelt (majd meghaladott) pozitív tudati minőségekről (158. o.), a felébredés hét tényezőjéről (159–161. o.), az „isteni állapotok" *(brahmavihára)* megvalósításáról (169–172. o.) vagy olyan, a meditációhoz közvetetten, de elidegeníthetetlenül hozzátartozó kvalitásokról és módszerekről, mint az odaadás és az ima, illetve *„a tanító – vagyis az élő* guru *– és a rajta keresztül megszólaló Buddha"* felé tanúsított tisztelet, hűség és hála. (162–168. o.) Emellett külön és részletekbe menően foglalkozik a légzés mibenlétével és szemlélésének gyakorlatával, amelynek kitüntetett jelentősége van az egész buddhista hagyományban, tekintettel arra, hogy mint közönséges módon tudattalanul zajló, de tudatos funkcióvá tehető életműködés *„közvetítővé válhat a tudat és a test között, illetve eszközként szolgálhat ahhoz, hogy testi-lelki szervezetünk legegyetemesebb, az élethez leginkább szükséges funkcióiban részt vegyünk"*. (137. o.)

A könyv negyedik részében újabb perspektívából, a művészettel való párhuzam szempontjából tekinthetünk a meditáció kérdéskörére. *„A művészet és a meditáció egyaránt az emberi tudat alkotó állapota, és mindkettő ugyanabból a forrásból táplálkozik. Mégis úgy tűnhet, hogy a kettő eltérő irányban mozog: mintha a művészet az érzéki tartományt és a külső megnyilvánulást, a meditáció pedig a belső átélést, a formák és az érzékszervi benyomások egybefoglalását célozná meg. Ezek azonban csak másodlagos különbségek, s nem érintik a művészet és a meditáció lényegi természetét."* (179. o.) A különbségek azért másodlagosak, mert a meditáció ebben a vonatkozásban úgy ragadható meg, mint az *„intuitív fogékonyság felkeltésének művészete"* (uo.), és ennek az intuitív állapotnak az elérése a szó szoros értelmében vett alkotóművészet gyakorlásának is az előfeltételét képezi. *„A művészi alkotás folyamata tehát nem kizárólag a meditációval ellentétes irányban mozog, mint ahogyan ezt a felületes szemlélő, aki csak a formai kifejezést érzékeli, esetleg látja. Mozoghat a meditáció irányában is, mégpedig a mű megfoganásának pillanatában. A művészet és a meditáció kiegyenlíti, áthatja és kölcsönösen teremti egymást."* (180. o.) A párhuzam a művészeti alkotótevékenység mellett a műélvezetre is érvényes, amely *„egy újraalkotási folyamat, helyesebben egy fordított irányú, az inspiráció forrása felé tartó teremtés"*. (Uo.) Ez utóbbi különösen azért fontos buddhista szempontból, mert a *„szépség fölötti szemlélődés"* a létre való rácsodálkozás egyik fő eszköze, valamint a meditatív tapasztalattól elválaszthatatlan harmónia és boldogság forrása, ily módon mintegy *„[k]óstolót ad a végső felszabadulásról, ami arra ösztönöz, hogy tovább törekedjünk a megvalósításra"*. (181. o.) Lama Anagárika Govinda azonban ezúttal is túlmegy az általános igazságok megfogalmazásán, megvizsgál olyan, a művészet és a meditáció szempontjából egyaránt fontos részletkérdéseket is, mint az alany és a tárgy viszonya (184–187. o.) vagy az absztrakció (pozitív) jelentése és szerepe az alkotó képzelet művelésében (188–190. o.). Emellett kifejti az elemi formák és színek szimbolikus értelmét, saját verseivel és festményeivel szemléltetve az ezzel kapcsolatos belátásokat (a IV/6. fejezet a szerző nyolc versét és nyolc festményét tartalmazza).

A könyv utolsó harmadában – immár a tudat művelésével kapcsolatos útmutatásokkal gazdagítva és kitágítva szemléletünket – visszatérünk a buddhizmus első részben vázolt alapigazsága-

ihoz. Az ötödik részben („Elmélkedések", 219–270. o.) a szerző a filozófia (és az emberi lét) olyan végső kérdéseivel összefüggésben fejti ki ezeket az igazságokat, mint élet és halál, mulandóság és örökkévalóság, tökéletlenség és tökéletesség, míg a hatodik részben („A tudatosság dimenziói", 271–340. o.), amely már szorosan a nyugati világ intellektuális helyzetére reflektál, azt vizsgálja, hogy a buddhizmus világképe milyen segítséget nyújthat annak a hatalmas szakadéknak az áthidalásában, ami a matematika, a fizika és a pszichológia legújabb kori eredményei, illetve a nyugati ember *„hétköznapi gondolkodása"* között tátong. *„A matematika, az atomfizika és a mélylélektan szétfeszítették gondolkodásunk megszokott kereteit, és gyökerestül megváltoztatták a világegyetemről alkotott elképzelésünket. Oly elképesztő mennyiségű szaktudást halmoztak fel, s annyi új elméletet alkottak, hogy a laikus csupán tehetetlen zavarodottsággal szemléli, mert a megszokott nyelvi szabályok és kifejezések már nem képesek megfelelően leírni vagy feldolgozni e tudományok eredményeit anélkül, hogy ne sértenék meg azokat a törvényeket, amelyekre a hétköznapi gondolkodás épül. Ezért ki kell alakítani egy újfajta gondolkodásmódot, amelyet már nem korlátoznak az önmagunk által alkotott törvényeink dogmái, amelyek hasznosak és létjogosultak ugyan a konkrét tárgyak és fogalmak világában, de az érzékszervi tapasztalatainkat és a gondolatformáinkat messze meghaladó világegyetem törvényszerűségeivel már nem egyeztethetők össze."* (273. o.) Az újfajta gondolkodásmód lehetséges alapjaként felvázolja az indiai (buddhista) logika módszertanát, amely a klasszikus arisztotelészi kétértékű logikával szemben nemcsak a „van, vagy nincs", „az, vagy nem az" lehetőségeket veszi figyelembe, a harmadik kizárásának elve szerint, hanem például a „van és nincs" és a „sem nem van, sem nem nincs" lehetőségeit is; emellett vizsgálati módszerében sem egyenes vonalú, nem egyetlen nézőpontból látja a tárgyat, mint a nyugati tudomány, hanem inkább körkörösen, egyre csökkenő sugarú körben közelít felé. (273–276. o.) Ugyancsak a nyugati szemléletmód lehetséges megújításához nyújthat támpontokat a buddhizmus térfelfogása (280–293. o.), valamint az idő misztériumával, a múlt–jelen–jövő hármasságával kapcsolatos buddhista megközelítés (294–340. o.), amelyről a könyv utolsó lapjain olvashatunk.

Sajnos a terjedelmi- és időbeli korlátok nem teszik lehetővé, hogy mindenre kitérjünk, amit fontosnak vagy inspirálónak tartunk. Az idő és a tér mindig véges, amit el kell fogadnunk, különösen buddhista szempontból. Mindenesetre reméljük, az eddig elmondottak kellőképpen érzékeltetik a könyv hihetetlen gazdagságát, amely maga is olyan, mint egy *mandala*, az alkotó képzelet és az intuitív gondolkozás szépséges kozmosza. Bizonyosak vagyunk abban, hogy Lama Anagárika Góvinda műve nemcsak a több tízezer magyarországi buddhista számára lehet útmutató, hanem bármely hagyomány követőjének, sőt mindenkinek, aki saját létével törődik. Ennek kapcsán tennénk még egy utolsó megjegyzést, a könyv egyik újra és újra visszatérő vezérgondolatáról, az egyén és az egyetemesség, a mulandóság és az örökkévalóság, a véges és a végtelen viszonyának sajátosan buddhista felfogásáról. A szerző a Nyugat és a Kelet különbözőségét a fenti ellentétpárok mentén ragadja meg: *„[a] Nyugatot az a veszély fenyegeti, hogy túlzott hangsúlyt helyez az e világi pólusra: az egyéniségre, az önközpontú tevékenységre, az önérvényesítésre és az akaraterőre. Keleten a veszély abban áll, hogy a hangsúly az egyetemesség pólusa, a metafizika, az egyéniség értékének tagadása felé tolódik el, ami passzív feloldódáshoz vezethet egy alaktalan egységben. Mindkét megközelítés ellentmond a létezés legmélyebb törvényének; az egyik azzal, hogy tagadja az egyetemességet, a másik pedig azzal, hogy megfosztja az egyéniséget az*

értékétől." (245. o.) Függetlenül attól, hogy ez a felosztás eszme- és kultúrtörténetileg menynyire releváns, maga a probléma fontos. És bár első látásra paradoxnak tűnhet, éppen a mindentől eloldott, önmagában való Abszolútum és a szintén önmagába zárt, változhatatlan egyéni én képzetét tagadó, sőt radikális módon kiirtani törekvő buddhista hagyomány képes feloldani e kettősséget azáltal, hogy a két pólust a lét dinamikus szemléletén keresztül összeköti, és mindkettő értékét egyaránt hangsúlyozza. „*[A] z egyénivé válás és az egyetemesség nem kizárják, hanem kiegészítik egymást*". (55. o.) „*Az egyediség az egyetemesség tapasztalati gyújtópontja; a pillanatnyiság vagy időbeli megismételhetetlenség (»egyszeriség«) pedig az örökkévalóság hordozója.*" (250. o.) Ha az egyedi és sokszerű mindössze bukás és elszegényedés lenne, akkor miért hozta létre az egyetlen Egy? „*Ha azt gondoljuk, hogy a sokféleség és az egyéni jelleg pusztán a természetben előforduló baleset vagy az isteni, kozmikus tudatosság eredeti tisztaságának és egységének elferdülése, akkor hozzáállásunk az egyoldalú emberi intellektus gőgjéből táplálkozik.*" (49. o.) Jóllehet a Buddha azáltal érte el a megvilágosodást, hogy „*az énség káprázatának legyőzésével túllépett az egyéni lét korlátain*" (20. o.), ez a megvilágosodás viszont azt tárta fel előtte, hogy a tudat valódi természete „*egyaránt magában foglalja az egyénit és az egyetemest.*" (24. o.) És az egyénvolt értéke – beleértve ebbe saját személyünket és mindenki másnak a személyét, minden élőlény és élettelen dolog megismételhetetlen egyediségét – nemcsak abban áll, hogy eszközül szolgál az egyetemesség eléréséhez, hanem – bár buddhista kontextusban ez talán furcsán hangzik – önmagában is értékes. Vagyis az egyetemest az teszi valóban egyetemessé, hogy az egyénit is magában foglalja, anélkül, hogy megszüntetné. És ugyanez igaz a végtelenre és az örökkévalóra, a végső és a relatív igazságra vagy valóságra. Vagy teológiai megközelítésben Isten és ember viszonyára. Isten azért tökéletes, teljes, legvégső és mindenek feletti, mert magában foglalja az embert is, *mint embert*.



Sziklaoszlop a Tholing-kolostornál, Nyugat-Tibet (1948)

Mindez természetesen az ember felelősségére is rámutat. Az egyetemest, a világfelettit neki magának kell éltetnie saját tudatának teremtő erejével, azáltal, hogy világba vetett lényként felé fordul és elérésére törekszik. Buddhista szempontból voltaképpen ez a „hagyomány" lényege, ettől „élő". Minden igazi hagyomány olyan valóság, amit „*nemzedékről nemzedékre, évszázadról évszázadra, sőt civilizációról civilizációra újra fel kell fedezni, és minden egyes embernek saját tapasztalata alapján, saját lényének legmélyén kell felismernie*". (14. o.) A külső formát, legyen az doktrína, rítus, erkölcsi szabályrendszer, ön-

magában nem lehet megőrizni, csak ha felébresztjük magunkban a belső erőt, ami a formát létrehozta. Az átadás vagy áthagyományozás kizárólag ilyen módon valósulhat meg.

„Az ember alkotó lendülete maga az isteni lényeg. Ha nincs bennünk teremtőerő, akkor hiába hiszünk Istenben, nem lehet benne részünk. Az alkotó ember az isteni hatalomnak vagy isteni szellemnek az eszköze, mi több, élő képviselője. A világ a szakadatlan teremtés és létesülés állapotában van, ami egyúttal a folyamatos pusztulását is jelenti mindannak, ami a teremtését követően megmerevedett, és élettelenné vált.

Istent (vagy bármi mást, ami a bennünk élő legmélyebb valóságot fejezi ki) nap mint nap újra kell teremtenünk, mert a tegnapi Isten már halott, s ma már csak fétis, puszta fogalom. Ez az értelme a tantrikus meditációs gyakorlatnak (szádhana), *amelyben a gyakorló állandóan újrateremti az isteni jelenlétet sugárzó képek és archetipikus szimbólumok formájában, míg teste és tudata a buddhaság látható és kézzelfogható kifejeződésévé nem válik."* (247–248. o.)

Laki Zoltán

Sikora László
A WAFFEN-SS LOVAGKERESZT BIRTOKOSAI 1940–45. 1: „LEIBSTANDARTE SS ADOLF HITLER" SS-PÁNCÉLOSHADOSZTÁLY
246 oldal (H. n., 2019, magánkiadás)

Egészen döbbenetes – ugyanakkor a megcsontosodott hatalmi struktúrákat tekintve teljesen érthető –, hogy hetvenöt évvel a második világháború után még mindig aggályos a tengelyhatalmak harctéri sikereivel, katonáinak egyéni teljesítményeivel foglalkozni, a témában publikálni vagy könyvet megjelentetni. Természetesen a globálisan uralkodó narratívába illeszkedve (és többnyire a tárgyilagosság leplével takaródzva) nem fenyegeti kirekesztés a témát kutató történészt.

Ebből a szempontból viszonylag egyszerűbb dolga van a lelkes laikusnak, akit a stigmatizáltság lehetősége is elkerül, lévén, hogy eleve kívül esik a világnézeti „normákat" számonkérő akadémikus nagycsaládon. Másrészt munkájának szélesköru felismeréséhez, a szakma – legalább hallgatólagos – támogatásához, hibáinak jóhiszemű kritikájához és korrigálásához elengedhetetlen a hivatásos (had)történész támasza.

Sikora László könyvét ezen szempontok figyelembevételével érdemes kézbe venni, ugyanis létrejöttének körülményei nagyban hozzájárultak a végeredményhez: a szerző bár több neves hadtörténészt felkért a kötet szakmai lektorálására, azok vagy nem vállalták, vagy válaszra sem méltatták, de hivatalos körökből még a téma elhagyását is javasolták. A kiadók hasonló érdektelensége miatt Sikora László magánkiadásban jelentette meg a könyvet, miután közösségi oldalakon felmérte, mekkora igény mutatkozik rá.

Az *1: „Leibstandarte SS Adolf Hitler" SS-páncéloshadosztály* a tervek szerint sorozatban megjelenő életrajzgyűjtemény első része, melyet *A Waffen-SS lovagkereszt birtokosai 1940–45* cím foglal keretbe. Mondhatjuk, hogy hiánypótló kezdeményezés, mely idegennyelvű szakirodalomra támaszkodva igyekszik összegyűjteni a Waffen-SS egyes hadosztályainak kötelékeiben harcoló, kiemelkedő harcteljesítményükért a Vaskereszt lovagkeresztjét kiérdemlő katonák életrajzát, magyar nyelven. A kötet bevezetőjében a szerző röviden összefoglalja a lovagkereszt történetét, tisztázza adományozásának feltételeit és fokozatait, illetve a kitüntetés háborút követő utóéletét, mely egyfajta kutatástörténeti előzményként is felfogható. Ezt követően az említett páncéloshadosztály betűrendbe sorolt kitüntetettjeinek rövid életrajzait olvashatjuk, melyek elsősorban katonai pályafutásukra és a lovagke-