nem látott, nem hallott jelenségek irányában), hanem alkalmasság egy magasrendű politikai, metapolitikai létszemlélet magáévá tételére. Ez a „fiatal", amennyiben létezik, megegyezik az emberrel a romok között.

A *Jobboldali fiatalok kézikönyve* „Orientációk" fejezetcím alatt tartalmazza Evola azonos című és már beszerezhetetlen kötetének politikai vonatkozásokban alapvető irányelveit. Ezekben az orientációkban lefekteti egy heroikus, (politikai) vezetésre termett embertípus vonásait, jellembeli kritériumait, egyszersmind vázolja azokat a romboló tényezőket, amelyek korunk immáron csaknem befejezettnek tekinthető degenerálódásához vezettek, és amelyeket maradéktalanul ki kell küszöbölnie annak, aki egy heroikus, önmagán túlmutató életstílust akar megvalósítani, s politikailag a káoszból való kivezető utat kívánja felmutatni.

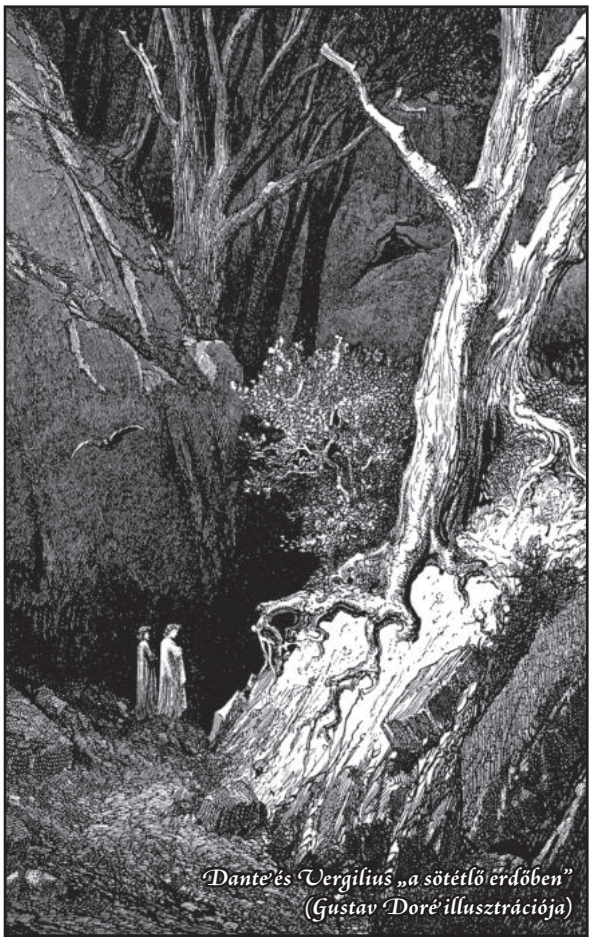
Evola számos cikkben foglalkozik a lázadó ifjúság döntően 1968-tól eredeztethető mozgalmaival, azok minőségtelenségével, e „kontesztációk" minden szellemi alapot nélkülöző üres, sokszor pusztán a biológiai fiatalság impulzusai által mozgatott megnyilvánulásaival. A szerző a rá jellemző tántoríthatatlan szigorúsággal (de nem merevséggel) vizsgál meg és zúz szét minden anomáliát, ami a torz liberális és egyéb baloldali szemléletek révén él együtt napjainkban „a fiatalok" táborával, és azok egyoldalú magasztalásával kapcsolatban.

A könyv írásai megvilágítják, hogy a „fiatalnak lenni" szellemi minőségének milyen feltételei vannak, amely feltételek egybeesnek a „jobboldalinak lenni" szellemi minőségével; hogy az a „fiatal", aki – természetesen életkortól függetlenül – birtokba veszi ezeket, egy felfelé vezető utat tudjon kijelölni; hogy a káoszt kozmosszá tudja alakítani a politika vonalán is.

Milán Péter

Salamon János
A MAGÁNY METAFIZIKAI STRUKTÚRÁJA
(Máriabesnyő–Gödöllő, 2003, Attraktor)

Dante a *Divina Commedia* első soraiban tudatja velünk, hogy az emberi élet felén „sötétlő erdőbe" jutott, mert az igaz útról valahogyan letért. E „sűrű, kusza, vad vadont" bár elbeszélni is szörnyű, le kellett írnia ahhoz, hogy megértsük a Jót, amelyre végül rátalált. Természetfeletti utazása kétségkívül túlvezette a halandó emberi élet feltételein, mások számára ezt azonban úgy tehette érthetővé, hogy megalkotta az Üdv, a Menny és a Pokol megismerését hordozni alkalmas



Dante és Vergilius „a sötétlő erdőben"
(Gustav Doré illusztrációja)

költői képeket és történeteket. Az ezredforduló kortárs, „fejlett" társadalmaiban az Ég és a Kárhozat képei alig többek, mint a műveltség sápadt, elhomályosult maradványai. Ne feledjük azonban, hogy e szavak mögött eredetileg tapasztalatok álltak, amelyek az emberi lény lehetőségeit fejezik ki, ezért megismerésük, megértésük kikerülhetetlen az ember számára. Ugyanakkor a szavak fokozatos kiüresedésével az általuk jelölt valóságokra való reflexió is homályosabbá válik.

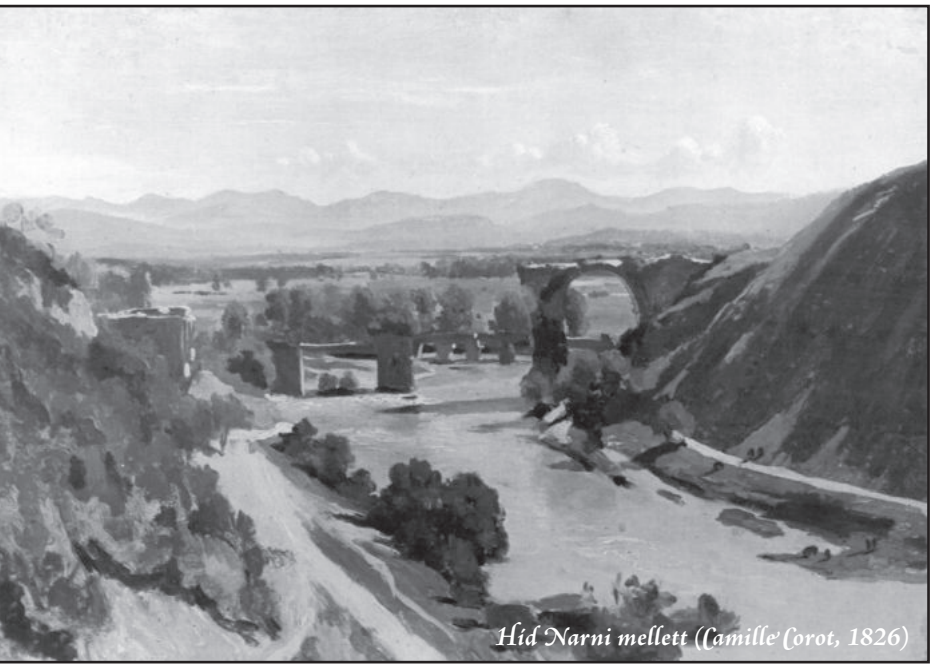
Emlékezzünk, hogy Dante milyen drámai módon írta le azokat, akik már élve, testükben pokollakóvá lettek. A múlt évszázadban kialakult tömegtársadalmak egyik fő hozadékát – a reménytelenül atomizált, mindentől elszigetelt magányt – már nem a földi életben megtapasztalt kárhozathoz hasonlították, hanem szociológiai kategóriává szelídítve az *elidegenedés* kifejezést kezdték el alkalmazni. A modern társadalmi mechanizmusok következményeként bemutatott elidegenedés fogalom viszont elmosta az elidegenedést okozók és az azt passzívan elszenvedők felelősségét, ami a középkori keresztény Kárhozat-felfogásban még égetően jelenlévő kérdés volt. Ugyanekkor a benső magány jelensége (és a tömegtársadalom kialakulásával megjelent egyéb szimptómák) az egzisztencialista szerzőket és kortársaikat a múlt század derekán még élénk vitákra serkentette. Mára e diskurzus elült, témája kulturális toposszá laposodott. Persze a bénult reflektálatlanságban a társadalom tagjainak egymástól való lényegi elszigetelődése tovább erősödött.

Szerencsére az emberi létmódnak nemcsak a magány, hanem annak meghaladása is a sajátja. Ez pedig nem csupán intellektuális feladat, de egész lényünket, a gondolkodást, az akaratot, a cselekvést egyaránt érinti. Megvalósítása túl van az emberi dicsőségen, nagyságon, túl bármin, ami leírható. Azonban szükség van egyfajta intellektuális térképre ahhoz, hogy megtaláljuk a kiutat. Sajnos mindig is kevesen voltak olyanok, akik bejárták ezt az ösvényt, és még kevesebben, akik Dantéhoz hasonlóan képesek voltak megírni szellemi útirajzukat. Hozzá kell tenni, hogy messze nem minden utazó járta végig a teljes zarándoklatot, így sok részleges, és ezért könnyen félreérthető térkép maradt hátra. Azon túl pedig azt is tekintetbe kell vennünk, hogy idővel e hagyatékok értelme jórészt feledésbe ment, mióta a szövegek *corpusát* történeti dokumentumként kezeli az utókor. Az e szinten megértett műveltség legfeljebb izgalmas, „vadregényes" vidéknek tűnik a polgári középszerűség völgyeiből. Azonban annak, aki el szeretne jutni léte értelméhez és ezért „életközelségből" tekint mindarra, ami műveltségként a jelenkor emberére maradt, pontosan a „kusza vad vadon" képét mutatja, melyben létkérdés utat találnia.

Ezt a nem mindennapi, keveseknél is kevesebbek által vállalt feladatot tűzte ki célul Salamon János filozófus maga elé *A magány metafizikai struktúrája* című művében. A vállalkozás rendkívüli voltához illő módon teljes energiával az emberi gondolkodás útvesztővé vált terepének átjárhatóvá tételére koncentrál. A platóni metafizika, a neoplatonizmus és a gnózis, a középkori keresztény skolasztika és a nagy nyugati spekulatív rendszeralkotók – egykor megannyi virágzó város, melyek egymás mellé és nem egyszer egymásra épültek; mára egyetlen összefüggő nekropolisz. A hatalmas romkert csendjét legfeljebb a filozófiatörténészek turistacsoportjai zavarják meg. Persze e kép csalóka, mert a bölcselet építőkövei – ellentétben a kőromokkal – rejtélyes módon életre kelhetnek, ha megérinti őket az élő gondolkodás. E romok között eltévedni ezért is veszélyes. A szerző tudatában van: újjáépíteni képtelenség, ezért a számára legfontosabbnak bizonyult probléma megoldását, a magány szerkezetéhez és feloldásához vezető utat keresve rendezi és építi újra a romváros jár-

hatatlanná vált terepéből mindazt, amit szükségesnek látott a feladat megvalósításához.

Először is elkülöníti a magány őseredeti, metafizikai formáit a *közönséges magány*tól, amely



Híd Narni mellett (Camille Corot, 1826)

lényegében nem más, mint *„nyájtól való leszakadás. Orvoslásához elegendő a levegőbe szimatolni, s aztán a lábakat szaporán szedni.”* A magány *„a metafizikai folytonosság megszakítását”*, vagyis az alanynak a valóság teljességétől való elszigeteltségét jelenti. Az *égi magány* – Salamon szerint – a platóni értelemben vett ideáktól való elszakítottságunk. Ebben az esetben a vágy tárgya immanens, de egyszersmind a kozmosz legmagasabb régiója. Ezek az elszigeteltség klasszikus formái: égi és közönséges magány. Az égi magány – megint csak a szerző szerint – az ember kozmikus helyzetének felismeréséből származik: *„Az öröklét az érzékelő lények minden fajtájától megtagadtatik, ilyen értelemben mi, emberek nem vagyunk egyedül; minden véges lét sorsában osztozunk. Csakhogy mi egyedül látszunk tudatában lenni e végzetnek. Sajátos sorsunk az, hogy a végtelen szolgáljon végességünk tudatának hátteréül; izolációnk így tökéletes.”*

A filozófus a közönséges magányt, vagyis az embernyájtól való távolságot választja, amit a maga számára egyedül természetes létmódként él meg. Ehhez hozzátehetjük, hogy a platonikus tradíció számára ez az elválasztottság egyáltalán nem végleges, nem feloldhatatlan végzet. Platón a *Phaidrosz* XXIV–XXXII. részeiben beszél a lélek halhatatlanságáról és felemelkedéséről, az extrakozmikus, „ég fölötti helyről”, ami „egyedül valóságos”, örök, és amelyet az isteneket vezető Zeusz a felemelkedő emberi lelkekkel együtt kontemplál. Az Abszolútum ezen ábrázolása párhuzamba állítható a keresztény felfogás által rajzolt képpel, ahol a főangyalok és az üdvözült lelkek egyaránt boldogító Istenlátásban részesülnek. Végső soron tehát a testi magányban átélt *égi magány* a lélek felemelkedésének járműve lehet.

A szerző erre nem tér ki. Inkább azt hangsúlyozza, hogy a kozmoszt és az emberi lelket egyaránt átható, az Abszolútumban elmélyülő értelem később valamiért a filozófusok számára is el kellett, hogy homályosuljon. *„Az olümposzi istenek halála óta többé nem epekedünk a Nagy Ontológiai Vízválasztó sötét, innenső oldalán”*, mert úgy váltunk autonóm lényekké, hogy a Fenséges *„kvalitásait szubjektív létünk kiteljesítése során bekebeleztük.”* Ez *„végül mégsem vezet az alany megistenüléséhez. E kudarc okának megértése (…) a modern alany megértésének a kulcsa (…). [Egy] üres (neutrális) világra tukmált racionalitásunk által kifejezett autonómiánk a magány feloldását nem, csupán egy újabb fajtájával való szembesülést garantálja.”* Pontos látlelete ez a bevezetőben említett elidegenedésnek.

A filozófus nem elégszik meg a típusok leírásával, mivel a magány valódi okát, a *„valódi és elégséges alapját”* kell megkeresnie ahhoz, hogy megtalálja ellenszerét és feloldását. Ezen a vonalon eljut a középkori nominalista teológia radikálisan dualista Isten és ember koncepciójának vizsgálatához, amelyben az ember nem egyéb, mint *„közömbös isteni teremtés produktuma”*. A nominalizmus lényegtelenné tette a platóni ideákat, e felfogás szerint nem vezethet létra a Teremtménytől a Teremtőhöz. Abszolút és relatív között nincs semmiféle kölcsönös viszony. Hozzátehetjük, hogy itt – legalábbis részben – Isten abszolút voltának egy végletes absztrakcióból származó félreértéséről van szó, ami sajnos beláthatatlan következményekhez vezetett a nyugati gondoskodásban. A nominalista koncepció lényegében a reformációban teljesedett ki, hogy végül „minden értékek átértékelésével” az ember kétségbeesésében üresnek lássa az Eget. A könyv egyik hatalmas érdeme, hogy mélyrehatóan elemzi ennek a kevesek által ismert nominalista paradigmaváltásnak a hatásait. E nézőpontból Descartes filozófiáját sajátos gnosztikus kísérletnek mutatja be, amelynek dualizmusa egy lényegében elhibázott lázadás az Istentől és a tökéletes tudástól elválasztó nominalista izoláció ellen.

Lenyűgöző, ahogy a filozófiatörténet további nagy állomásait, Kant transzcendentális idealizmusát, Nietzsche akaratfilozófiáját kizárólag a magány megértése felől vizsgálja. A centrális kérdésre való rendkívüli koncentráció miatt, miközben olvassuk, úgy tűnhet, a szerző maga kezd a romokból új labirintus építésébe. Holott csak arról van szó, hogy az emberi gondolkodás egymástól elzárt, vagy elzáródott módozatait kell újra összefüggésbe hozni, hogy bejárhatóvá váljanak. Ahol korábban szakadék volt, oda híd épült, ahol mocsár választott el két nézőpontot, ott most út húzódik. A rendszerek így nem mások, mint a Lét modalitásainak kifejezői. És nem csak külső, mások által megalkotott nézőpontrendszerek között hozott létre átjárást, mert e nézetek végső soron mindannyiunk, az emberi lény, az alany lehetséges relatív létmódjai is. Vagy másképp: a magány és a magányból való szabadulás stációi. Túlvilági zarándoklat mítoszok és történetek nélkül. Ezért lényegében az egész külsőnek képzelt eszmetörténet belső történetté válik a műben. Pontosabban a történet időfeletti szerkezetét mutatja, amelyhez képest maga a filozófiatörténet is csak egy efemer valóság.

A labirintusszerű építkezés másik előnye, hogy elejét veszi a lineáris célirányossággal haladó filozófiai módszerek gyakori hibájának, amikor az intuitív meglátások szellemi horderejét az fékezi le, sőt nem egyszer el is buktatja, hogy az adott gondolkodó „továbbgondolja” a koncepciókat. A gondolkodás relatív csúcsait ugyanis gondolkodással nem lehet meghaladni. Az elmélkedő gondolkodást a járáshoz hasonlíthatjuk; a gondolatmenet csúcspontja a kontemplációra van fenntartva. A lineáris továbbgondolás sokszor észre sem veszi és már túl is haladt egy kiemelkedő ponton, amit felhasználhatott volna a helyes orientációhoz. Salamon módszerében a továbbgondolás mindig egyfajta intuitív hierarchia-keresés. Ezért egy adott magaslati pontról nem rest visszafordulni, csak hogy biztonsággal kiépíthessen egy hidat, avagy járhatóvá tegyen egy újabb lépcsőt, ami a magány romjai fölé vezethet.

A kijáratépítő módszer miatt az a különös tapasztalat érheti a figyelmes és jóakaratú olvasót, hogy felmerülő ellenvetéseit néhány oldallal később gyakran maga a filozófus teszi fel, illetve a felhozott javaslatunkkal analóg értelmű megoldást terjeszt elénk. Ami nagy invencióval épített és újjáépített filozófiai labirintusnak tűnik, az valójában újra láthatóvá-tétel, az emberi gondolkodás önnön útvesztői tudatosításának művelete. Az útvesztő egy-egy magaslati pontjáról

már-már azt hihetjük végre kiértünk a tisztásra, a szabadságba. De nem, van még tovább.

Salamon elmegy a végsőkig. Ezért szükségképpen elhagyja a modern gondolkodás köreinek kétségeit, hogy eljusson az *advaita védánta* alapeszméjéhez, a *nem-kettőség*hez, amely bölcseleti leképezése a *feltétlenség* tapasztalatának. Ez az emberi szubjektum véges modalitásain túli abszolút alany *(átman)* és a lét és nemlét modalitásait mind meghaladó abszolútum *(brahman)* tökéletes egységének feltételek nélküli állapota. Salamon ebben találja meg a magány állapotának meghaladásához vezető kijáratot. *„Ha a valóság az, amitől az ember soha sincs elszigetelve, akkor ez a valóság nyilván nem lehet egy progresszív megközelítés tárgya." „Ahelyett, hogy a végén, igazolást nyerve minden összeállna, minden, a végső belátást megelőző képzet, a »világ« illúziójaként hullik el. A látszat felemelkedés és elhullás, de minden belső szubsztancia nélkül, s az igazság: nem a Bacchanália, ahol senki sem marad józan, hanem a rákövetkező reggel."*

Kondor Attila

KELET ÉS NYUGAT ZENEI PÁRBESZÉDE

Négy hanglemez-ismertetés

Sok évvel ezelőtt egy libanoni zenésztől hallottam a következőt egy dokumentumfilmben: „Ha a zongorát úgy alkották volna meg, hogy legyenek rajta negyed hangok is, akkor most nem lenne közöttünk ekkora távolság". Kik között? Nyilván az európai úgynevezett „komolyzene" és az ázsiai úgynevezett „keleti zene" között. Habár Heidegger szerint Kelet és Nyugat olyan, mint két egymásba vetülő tükör, vagyis egymásban tükröződnek végtelenszerűen, mégis van legalább egy nagy különbség. Goethe azt írta egy helyen, hogy Európa a „folyton újat akarás lázában ég". Ezért van az, hogy oly messzire távolodott gyökereitől, szemben a sokkal inkább hagyománytisztelő Kelettel. Tegyük hozzá: az utóbbi fél évszázad során az úgynevezett „Kelet" pedig egy másik betegségben, egyfajta „Nyugatmániában" szenved, aminek az a következménye, hogy a szélesebb tömegek ma már többre tartják azt, ami Nyugatról jön, mint a saját tradicionális kultúrájukat (tisztelet a kivételnek). Egy biztos: éppúgy hibás dolog az európai kultúrából kiábrándulva és annak hátat fordítva kizárólag a „mesés Kelet" egzotikumában menekülést és felüdülést keresni, mint az európai kultúra felsőbbrendűségébe vetett hittel tudomást sem venni az ősi, keleti (és még élő!) zenei tradíciókról, avagy azokat csupán kuriózumnak, muzeális érdekességeknek (vagyis a régmúlt részének) tekinteni.

Nos, az elmúlt száz évben jó néhányan munkálkodtak azon, hogy egyrészt ez a bizonyos távolság csökkenjen, másrészt hidak épüljenek a két világ között. A törekvések egyik vonulata arra irányul, hogy ismerjük meg a keleti zenei tradíciókat, és nemcsak magukat a zenéket, hanem azt a módot is, ahogyan generációról generációra, mesterről tanítványra átadódik (maga a tradíció szó is átadást jelent) a zene és a zenélési mód. A hangrögzítési technikák létrejöttével és „tökéletesítésével" már ezen a téren is jelentősek az eredmények. Bartók Béla a világon az elsők között tanulmányozta az európai zenetudomány szempontjából (is) nemcsak a velünk szomszédos népek zenéjét, hanem a távolabbi arab és török zenei örökséget, és gramofon-felvételeket hozott onnan. A gyűjtőmunka nagy alakjai közül említsük meg John Levy (1910–1976), Deben Bhattacharya (1921–2001), Alan Lomax (1915–2002), David Fanshawe (1942–2010) és Jacques Brunet (aki 1963 és 1982 kö-