PASSAGES. STUDIES IN TRADITIONALISM AND TRADITIONS

I. évf.
393 oldal (2023, PRAV Publishing)

Sok mindent el lehet mondani a René Guénon és Julius Evola munkássága nyomán kibontakozó tradicionális (tradicionalista) áramlatról, de azzal nem vádolható, hogy különösebben meg akarna felelni a „világnak" vagy a „korszellemnek". Legtöbbször kellemetlenül magas intellektuális színvonalat képvisel, vallási, filozófiai vagy politikai téren bonyolult, nehezen befogadható, nem ritkán tabunak számító állításokat fogalmaz meg, és nyíltan támadja az alapvető modern meggyőződéseket (evolucionizmus, egyenlőségeszme, individualizmus, gyakorlati materializmus stb.). Nem akar népszerű, sikeres, divatos lenni, nem hízeleg az embernek, hanem követelményeket támaszt: útról, feladatokról, képességek kialakításáról, szintekről és korlátokról beszél. Mindez figyelemre méltó tény – komolyságot mutat. És még inkább figyelemre méltó, hogy mindezek ellenére a „tradicionalizmus" immár száz éve jelen van a nyugati (európai és amerikai) intellektuális közegben. Mi több, mindmáig a legkreatívabb és legtermékenyebb irányzatok egyike. Bár a guénoni és evolai tradíciófelfogás nyitottságából adódóan nincs olyan kritériumrendszer, amely alapján egyértelműen meg lehetne határozni, hogy ki a „tradicionalista", és ki nem, egy becslést megkockáztatva azt mondhatjuk, hogy az elmúlt évtizedekben világszerte több tucat gondolkozó kapcsolódott ilyen-olyan módon a tradicionális eszmeiséghez, és több száz könyv, illetve tanulmány született a témában. Ez a tetemes anyag meglehetősen szerteágazó, és folyamatosan bővül. Új megközelítések, értelmezések látnak napvilágot, amelyek más-más területen gondolják tovább és alkalmazzák a tradicionális alapelveket.

A legújabb ilyen kezdeményezés a 2023-ban indult *Passages. Studies in Traditionalism and Traditions*. Az angol nyelven megjelenő nemzetközi folyóirat döntően nem nyugati, hanem közép- és kelet-európai (főként orosz, magyar és olasz) szerzők írásait közli. Az első számban a magyar gondolkozók közül Horváth Róbert, Gődény Jonatán és Bencze Tamás egy-egy, magyarul korábban már megjelent tanulmányának angol változatát olvashatjuk. Tartalmi vonatkozásban is eltér nagynevű elődjeitől *(Studies in Comparative Religion, Sophia, Sacred Web)*, elsősorban abból a szempontból, hogy egyaránt hangsúlyt helyez René Guénon és Julius Evola munkásságára, a kettőt egységben láttatva. Továbbá annak ellenére, hogy teljes nyíltsággal a tradicionális szemlélet bázisára helyezkedik, célként jelöli meg a „tradicionalizmus" tudományos (filozófiai, történeti, filológiai) vizsgálatát is, mintegy az önreflexió jegyében, és szembemenve az akadémiai körökben utóbbi pár évben–évtizedben egyre népszerűbbé váló „tradicionalizmus-kutatással", amely a megértés szándéka nélkül foglalkozik az áramlat történetével, és lényegtelen külső vonatkozásokat helyez előtérbe (például az egyes szerzők személyes életében próbál vájkálni), sokszor a politikai zsurnalizmus szintjén és többnyire rosszhiszeműen. A *Passages* szándéka, hogy *„a tradicionalizmus tudományos feltárását a történeti szempontú »ördögűzés« helyett újra összekösse a szóban forgó áramlatot meghatározó ideák – nem pedig a személyes és szerzői vonatkozások – mélyreható elemzésével és kritikai felülvizsgálatával."* Ez a gyakorlatban *„azt jelenti, hogy nemcsak »kutatási tárgyként« vagy »témaként« kezeljük a tradicionalizmust, hanem elsajátítjuk mint módszert és gondolkozásmódot, amely (jelenlegi és korábbi formáiban is) kapcsolatba hozható a tudás más releváns forrásaival és területeivel."* (12. o.)

A folyóirat szerkesztői – Jafe Arnold, Evgeny Nechkasov, Lucas Griffin és Luca Siniscalco – a tradicionális orientáció lényegét Leopold Ziegler egy 1951-ben megjelent írása alapján a platóni *anamnészisz*ben határozzák meg, *„ami a lélek képessége, hogy »visszaemlékezzen« vagy »újra ráébredjen« a metafizikai tudásra, mely eredendően veleszületett, de a megtestesült világ korszakról korszakra történő kibontakozása során elveszett. Az* anamnészisz *ama princípiumok tudásának visszaszerzésére irányuló intellektuális és spirituális aktivitás, amelyek természetüknél fogva a legkedvesebbek a lélek számára, látszólag mégis a legtávolabb vannak tőle* hic et nunc." E visszaemlékezés jegyében fogalmazódik meg a (metafizikai) Tradíció újrafeltárásának igénye, amely nem merül ki az elméleti értésben vagy a formai restaurációban, és nem korlátozódik egy meghatározott vallási hagyományra: *„Guénon és követői, munkatársai, valamint a vele együttműködő hasonló szellemű gondolkozók, vagyis* [Ziegler kifejezésével] *a* »tradicionalistáknak nevezett csoport« *számára a Tradíció újrafeltárásának feladata nem pusztán egyik vagy másik tradíció újraalkotását vagy az ehhez való visszatérést jelentette. A tradicionalitás eszméje inkább a létezés és létmegértés dinamikus, aktív, multidimenzionális formájára utalt, egy* existentia hermeneuticára, *olyan átfogó és teljes értékű megismerésre, amelynek révén újra tudatára ébredünk a szent Tradíciónak, amely a különféle tradíciókban ölt testet, újra felfedezzük a metafizikai princípiumokat, amelyek a történelmet és a történeti hagyományokat formálják, a Tradícióba való ismételt beavatás révén újra átéljük a lényünket átalakító szellemi megvalósítást, és újra megszenteljük a világot, amelyben élünk."* (9–10. o.)

A *Passages* tanulmányai annak bemutatására vállalkoznak, hogy e lényegi irányulás miként valósult meg a jelentős 20. századi tradicionális gondolkozók életművében, illetve hogyan és milyen területeken valósítható meg a jelenkorban. A feldolgozott témák rendkívül sokszínűek, és az egyes szerzők látásmódja is nagyon különböző (üdítően hat, hogy a szerkesztők nem törekedtek valamifajta egységes dogmatika kialakítására, amelyet mindenkinek kinyilatkoztatásként kellene elfogadni). Mindazonáltal felfedezhetünk néhány központi kérdéskört, amelyeket több írás tárgyal más-más oldalról, és a magyar olvasók számára kifejezetten érdekesek lehetnek. Ilyen például a tradicionális szemlélet érvénye, a tradíciók és a tradicionalizmus viszonya, az előbbiekhez való kapcsolódás feladata, vagy a modernség krízise a tradicionális időfelfogás fényében.

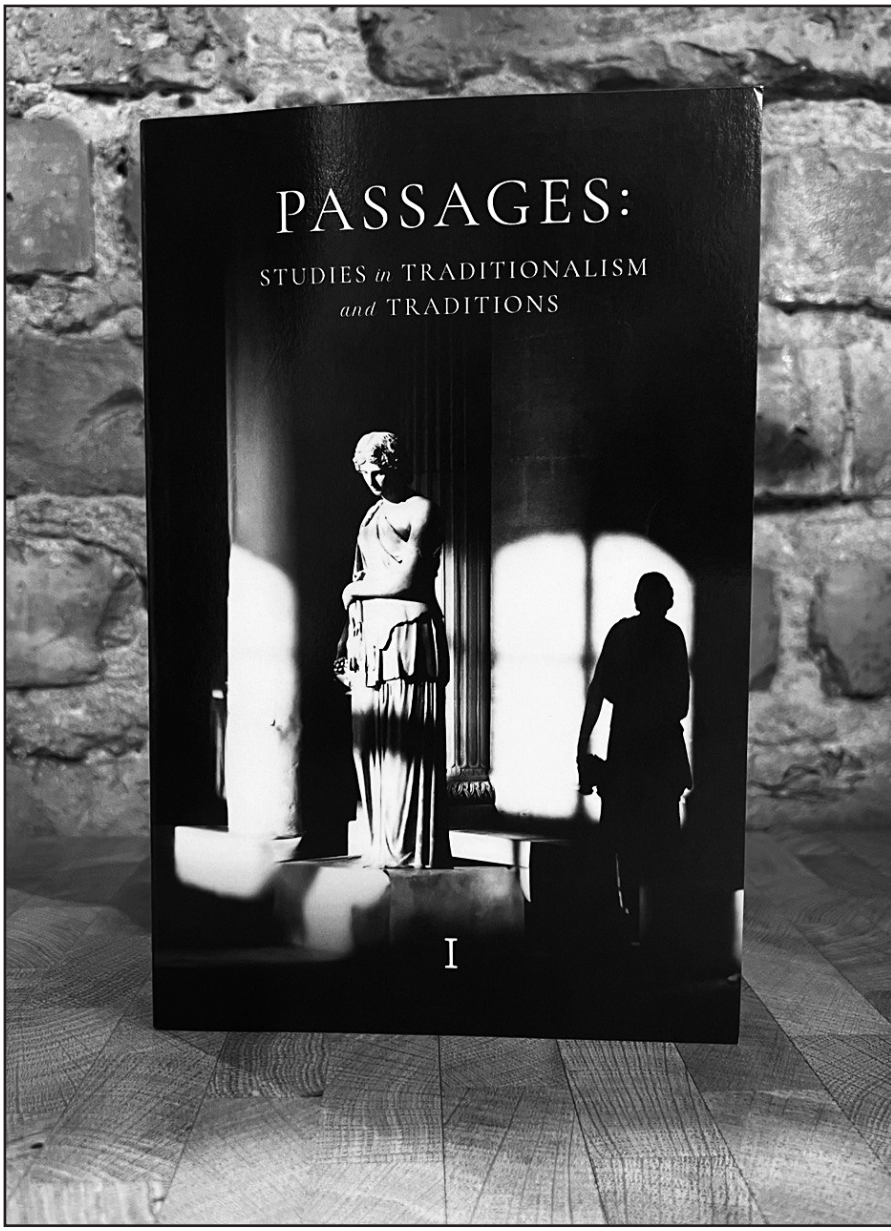
Az első téma, a tradicionális szemlélet érvényességének kérdése nem annyira általános értelemben merül fel, mint inkább a konkrét hagyományok viszonylatában. Nyersen fogalmazva: miért kellene Guénon, Evola vagy a hozzájuk hasonló gondolkozók műveinek tanulmányozásával foglalkoznunk, ha egyszer rendelkezésünkre állnak a *„különféle tradíciók"* (kereszténység, iszlám, hinduizmus, buddhizmus stb.) szentszövegei, módszerei, rituális és közösségi formái, amelyekben a *„szent Tradíció testet ölt"*. Egyáltalán, milyen jogon beszél és mit mondhatna nekünk erről néhány 20. századi laikus gondolkozó? A válasz éppen a 20. (és 21.) században rejlik, és a nyugati ember szellemi elhomályosulásában, ami mára bekövetkezett. Alexander Dugin Guénon munkásságát méltató tanulmányában („René Guénon. Traditionalism as a Language") a strukturalista nyelvfilozófia egyik alapfelvetéséből kiindulva világítja meg, miről van szó. Eszerint a minket körülvevő úgynevezett valóságot nagymértékben a nyelv és a fogalmi megnevezés aktusa konstruálja, amelynek mindig van egy közvetlenül meg nem nyilvánuló része vagy dimenziója is, egy láthatatlan értelmezési keret vagy „háttérparadigma", amit

a hétköznapi síkon észre sem veszünk, mégis, alapvetően meghatározza, hogy mit tekintünk realitásnak – és mindent, ami ennek nem felel meg, kizár a valóságtapasztalatból. Mármost a nyugati világban fokozatosan egy olyan háttérparadigma bontakozott ki és vált uralkodóvá a 20. századra („modernitás"), amely vakká tesz minket mindarra, ami szent, örök, isteni. Ezért hiába vannak jelen a hagyományok, hiába tudunk róluk, mintegy hozzáférhetetlenek számunkra – nem vagyunk képesek igazán eleven és bensőséges módon kapcsolódni hozzájuk. Guénon (és Evola) érdeme, hogy *„általános fogalmakkal, az elvi összefüggések szintjén"* leírta a másik, sokkal hatalmasabb és igazabb, valóban egyetemes paradigmát, *„a tradíció nyelvét"*, amely lehetővé teszi a modernitás felismerését és felszámolását (legalábbis önmagunkban), egyszersmind pedig a hagyományok világába való visszatérést. (27–28. o.)

Horváth Róbert szintén a jelenkori *„nyugati jellegzetességek részletekbe menő figyelembevételére"* utal írásában („Regarding the Term »Traditional Authors«" – a tanulmány korábbi változatát magyar nyelven lásd: „A »tradicionális szerzők« kifejezésről". *Axis Polaris* [Budapest] 5. sz. [2003] 5–9. o.). Ma már ahhoz, hogy például egy keleti hagyomány tanításait megértsük, vagy gyakorlatait műveljük, komoly előkészületeket kell tennünk. Egyrészt, a szavak értelme megváltozott. Ha például egy szövegben vagy szövegkommentárban azt az utasítást olvassuk, hogy „Légy jószívű!", automatikusan egy szentimentális erkölcsi parancsnak vesszük, holott egészen mást jelent: *„adott esetben azt, hogy a tanítvány az általa megismert legmagasabb szellemi állapotot tekintse önnön centrumának, lényegének, önmagának."* (59–60. o.) Tehát magyarázatokra van szükség – ezen túl pedig mélyebb, *szellemi* előkészületekre. *„Itt a tradicionális tanítások mai ember számára megfelelően artikulált magyarázatai mellett a tradicionális kultúrák sajátosságainak átfogó megértéséről, átérzéséről, mentalitásának átvételéről is szó van. Hasonlóképpen a szellemi tradíciók összességéből kivont, alapvetően valamenynyinek megfelelő létszemlélet kialakításáról, arról, hogy tanításaiknak megfelelően szemléljük a világot, éljük élethelyzeteinket, lássuk önmagunkat."* (60–61. o.) Továbbá a szellemi előkészületek szerves része az is, hogy megismerjük, megértjük *„a legmagasabb rendű szellemi, ezoterikus, metafizikai tanításokat"*, amelyek a hagyományok belsőbb és lényegi tartalmát adják. (Uo.) A 20–21. századi tradicionális szerzők jelentősége abban áll, hogy pontosan látják, honnan kell indulnia a jelenkori nyugati embernek, és a fenti feladatokat *„elvégeztetik"* vele (amellett természetesen, hogy ők maguk is elvégzik). Ezzel összefüggésben számos olyan kvalitást mutatnak fel, amely sajnos már a hagyományok hivatalos képviselőinek körében is kivételesnek számít: szellemi autonómia, *„művésziség, logika, racionális követhetőség, az egzakt megnyilvánítás – a pontos artikulálás – minőségének a jelenléte, továbbá az intuícióé és a magasrendű valóságokkal azonosulásra képes spirituális intellektualitásé"*. (61–62. o.) A túlzott intellektualizmus vádját illetően, amit a tradicionalistákkal szemben gyakran felhoznak, Horváth Róbert két dologra mutat rá. Egyfelől *„a modern ember elmeműködése – nem minőségi módon – hihetetlenül felfokozott és zaklatott. Annyira felfokozott, hogy minőségivé tétele nélkül – általában véve és gyakorlatilag – nem lehet egyszerűen átlépni, meghaladni az elme szintjét."* (62. o.) Vagyis ilyen téren is előkészületeket kell tennünk, újra meg kell tanulnunk rendesen gondolkozni, elmélyülten olvasni és így tovább. (Tegyük hozzá: mindemellett éppen a tradicionális gondolkozók voltak azok, akik rámutattak a megismerés racionalitás-feletti formáinak az érvényére, illetve a szellem vagy az intellektus és az elme különbözőségére, újraértelmezve az ez-

zel kapcsolatos hagyományos tanításokat, amelyek Descartes óta szinte teljesen érthetetlenné váltak és eltűntek a nyugati létfelfogásból.) Másfelől, a tradicionális áramlat legjobb képviselői esetében korántsem csak teoretikus tudásról van szó. Az ő *„életművükben meghatározó jelentőségű a* szellemi megvalósítás *ideája”* (és gyakorlata), amely nélkül *„az összes magasabb rendű tradicionális tanítás felfoghatatlan – sőt, értelmetlen”*. (63. o.) A fentiek miatt a tradicionális áramlat legkiválóbb képviselőit *„a régebbi tradicionális szellemi auktorok örököseinek és jelenkori megfelelőinek tekinthetjük”* (58. o.), műveiket pedig fontos segédeszköznek a tradicionális lételvek elsajátításában.

Maxim Makovchik a tradicionalizmus értelmét Guénon definíciója alapján közelíti meg („Traditionalism as Understood by René Guénon and its Contemporary Understanding”). Mint írja, a tradicionális tudásra való vágyakozás (törekvés) természetes módon felmerül a *„tolakodó modernitás”* napjainkra jellemző előrehaladott fázisában, *„mely elidegeníti az embert saját élete összes arculatától, emellett kiheréli és denaturálja magát az életet is”*. (70. o.) Ha ezt helyesen éljük meg, a vágyakozásból szabad választás, majd pedig tényleges tudás lehet, vagyis a tradicionalizmus mint általános irányulás belsőleg és az egyes ember szintjén valódi szellemi megforduláshoz vezethet, egy *„új aranykor eljöveteléhez”*, ami a *„tradicionális spiritualitás világába”* való ismételt belépésnek felel meg. (71. o.) Mindemellett Makovchik a guénoni megközelítés egy fontos pozitívumát is kiemeli: a mai (globalizált és elvilágiasodott) korban, amikor a vallási tanítások és formák óhatatlanul viszonylagosnak tűnnek számunkra, rendkívül hatékony módszer abszolút érvényük újrafelismeréséhez, ha feltárjuk a megfogalmazások és formák hátterében rejlő *„örök princípiumok egyetemes érvényű magyarázatát”*, mint azt Guénon tette *„a világ különféle*



tradícióinak szimbólumaira támaszkodva". (72. o. – Ez arra is rávilágít, hogy a tradicionális szemlélet szemben áll a modern ökumenizmussal vagy a neospirituális szektákra jellemző szinkretizmussal, amelyek összemossák és relativizálják a hagyományokat.) A tradicionális gondolkozók „laikus" státusza kapcsán pedig a fehérorosz szerző azon teológusok példáját hozza, akik nem részei ugyan a keresztény „kánonnak", de műveik nagymértékben segítik utóbbi megértését. (73. o.)

Gődény Jonatán egy további aspektusra, a tradicionális szerzők felrázó és inspiráló erejére hívja fel a figyelmet esszéjében („The Realization of the Spirit of Tradition and the Culture of the Unrealized Spirit". Magyar nyelven lásd: „A hagyomány szellemének realizálása és a realizálatlan szellem kultúrája". In *Az európai kultúra válsága*. Balatonfüred, 2023, Balatonfüred Városért Közalapítvány, 98–117. o.). Guénon, Evola vagy Hamvas Béla művei más-más módon ugyan, de radikális őszinteséggel és kérlelhetetlen következetességgel tárják fel az ember előtt a lét válságát, és elementáris erővel fordítják a hagyományok világa, illetve a végső metafizikai célok elérése felé. A három említett gondolkozó különbözőségét a szerző hamvasi stílusban érzékelteti: a *„válságra a leghamarabb és a legélesebben mind közül Guénon mutatott rá. Műveit olvasni olyan, mintha az embert hajnalban a legmélyebb álmából egy vödör jeges vízzel ébresztenék. Kíméletlenül nyílt és gyökerekig hatoló. (…) Kibúvók, a szokványos materialista látszatmegoldások itt nem játszanak. Nem csoda, hogy a legtöbben visszarettennek ettől. Az ilyesmit még a látszólag legsötétebb jövőképet vizionáló nagyhangú klímaharcosoknak sem veszi be a gyomra. A szerző ráadásul módfelett fagyos és távolságtartó. Nem enged teret semmi személyességnek, semmi egyéni véleménynek vagy szentimentalizmusnak. (…) Evola valamelyest eltérő utakat jár, de lényegében ugyanoda tart. Az emberben is más érzéseket ébreszt. Az olvasó néhány oldal után máris hadsereget toborozna a modern világ ellen. Szónokolni, csatázni, isteneknek áldozni támad kedve. Ereibe mintha láthatatlan forrásokból nemes vér csordulna, fülében földöntúli hatalmak egyre erősödő suttogását hallja (…) Hamvas a válságot sokszor úgy érzékelteti, hogy közben a sorok között megidézi a hagyomány aranyszínű ragyogását és mézillatát. A* Scientia Sacrában *a válság bűze és sötétsége már alig észlelhető. Annál inkább tapasztaljuk azt a derűt, éberséget, idillt, szépséget, természetességet, harmóniát, ami a tradicionális világ fénykorát jellemezte. Guénon és Evola tanúságot tesz a hagyomány mellett. Hamvasnak köszönhetően viszont szerelmesek leszünk belé."* (85–88. o.) Hogy mindez mennyire fontos, és mennyire nemcsak költői érzelmekről van szó, azt akkor látjuk igazán, ha belegondolunk, milyen hatalmas szerepet tulajdonít minden hagyomány a hitnek, az odaadásnak, a világtól való elszakadásra és a természetfeletti elérésére irányuló aktív törekvésnek – és másfelől milyen felszínes, lagymatag, szentimentalizmusba fúló formában jelennek meg mindezek a mai világban.

Úgyszintén a „szellemi előkészületek" tágabb témaköréhez kapcsolódik Gianfranco de Turris tanulmánya Evola életművének aktualitásáról („The Antitheses of Modernity"). Az evolai szellemiség időszerűsége Turris szerint abból fakad, hogy *„gondolatrendszere, filozófiai kategóriái, vizsgálódási eszközei, metafizikai és történelemfeletti hivatkozási pontjai"* révén *„megfelelő értelmezést és kielégítő magyarázatot tud nyújtani a Valóság különféle arculataira"*, és megadja a szükséges módszertant ahhoz, hogy mi magunk is sikerrel elvégezhessük ezt a feltáró, megismerő jellegű tevékenységet. (139. o.) Evola *„jelenkori társadalomra vonatkozó könyörtelen kritikája teljesen realista; felismeri, ami rossz vagy hibás benne, és ha változásra szólít fel, amely* először mindig belső, és csak utána külső, *felfelé mutatva teszi ezt, ama*

nehezen elérhető magasrendű értékek birtokbavételére ösztönözve, amelyek mára teljesen feledésbe merültek, és felváltotta őket a közönséges értelemben vett »erényesség« és »moralitás«. Ilyen értékek: a hűség, a becsület, a felelősségtudat, az egyéni és társadalmi különbségek megértése és értékelése, a tisztelet, az adott szó megtartása, a kompromisszummentesség, a méltóság, a felülemelkedettség, az aktív személytelenség, a belső, szellemi megvalósítás." (144. o.) Ez az *éthosz* különféle módon jelenhet meg a társadalom felépítésében, a törvényekben és szokásokban, a nő–férfi viszonyban és a mindennapi életben. (142–148. o.) Hozzátehetjük, hogy Evola a személy és a forma metafizikai lényegével foglalkozó műveiben a szóban forgó értékek bölcseleti alapját is feltárta, kimutatva, hogy nem kevésbé szükségesek bensőleg a tradíciók által kijelölt spirituális utak bejárásához, mint a helyes, azaz *„felfelé mutató"* közösségi és egyéni életrend kialakításához. Ilyen értelemben mindig aktuálisak és aktualizálandók. Ebben a megközelítésben tárgyalja Dmitry Moiseev a guénoni és evolai társadalom- és politikafilozófia néhány alapgondolatát („The Political Dimension of Traditionalism in René Guénon and Julius Evola. Defining the Ideal Principles of Social Organisation"), valamint Eduardo Zarelli a természethez való viszonyulás tradicionális elveit („A Traditionalist Inquiry into Nature").

A fenti értelmezések mindegyike abból indul ki, hogy a tradicionalizmus nem cél, hanem eszköz ahhoz, hogy a jelenkori feltételek mellett és ellenére a hagyományok világába újra belépjünk. Ösztönzés, értelmezési kulcs, előkészület, előzetes megtisztulás – de ahogy Maxim Makovchik írja, nem válhat *„magáértvaló tanítássá"*. (69. o.) Túl kell vezetnie önmagán – egyfelől az elméleti és szellemi előkészületektől a tényleges „gyakorláshoz", másfelől, ami az előbbitől elválaszthatatlan, az általános tradicionális érdeklődéstől a konkrét hagyományokhoz. Az első kérdés: hogyan kapcsolódjunk az utóbbiakhoz. Horváth Róbert megemlíti, hogy a tradíciók autentikus képviselővel való fizikai találkozás nem elég, *„szellemi találkozásra"* van szükség. (59. o.) Maxim Makovchik *„egy valódi, élő hagyomány megismeréséről"* beszél, a tradicionalizmuson mint előkészítő fázison való túllépést pedig abban látja, hogy csatlakozunk *„egy ilyen vagy olyan formában létező tradicionális szervezethez"* és *„eggyé válunk vele"*. (72–73. o.) Azaz a korábban belsőleg művelt spirituális tudást a kapcsolódáson keresztül életünk minden területére kiterjesztjük (például a devocionalitáson keresztül az érzésekre, a rítusokon keresztül a tárgyakra és a fizikai mozdulatokra stb.), a közösséget pedig, aminek tagjává válunk, immár nem pusztán az emberi kapcsolatok szintjén éljük meg, hanem olyan szellemi organizmusként, amelyben a személyeket ugyanazon „természetfeletti" élet hatja át és köti össze egymással (ahogy azt a Krisztus mint fő által egyesített misztikus test vagy a *buddha*-családok tanítása jelzi). Ez nyilván minden emberi közösségben megvalósul valamilyen szinten, itt azonban határozott és egyértelmű kritériumként jelenik meg, ami jól mutatja a feladat mélységét.

A második kérdés: mihez csatlakozzunk? Van-e saját tradíciónk? Ha igen, melyik az, és hogyan ismerhetjük fel, szerethetjük meg újra? Ha már semmi sem sajátunk, mi az, amit sajáttá tehetünk, mik a lehetséges alternatívák, milyen módon válasszunk közülük, milyen feltételekkel és következményekkel jár egy efféle „tradícióválasztás"? Amennyire szentségtörő lett volna ilyesminek a felvetése a régebbi korokban, annyira releváns most, és lesz még inkább aktuális a közeljövőben. Konkrét megoldást csak a *Passages* két orosz szerzője javasol, saját országuk vonatkozásában, ezek a válaszok azonban nagyon eltérőek. Alexander Dugin szerint az

óhitű ortodox kereszténységhez kell csatlakozni, amely teljesen megfelel a tradicionalitás guénoni alapelveinek, így a csatlakozás voltaképpen nem is jelent mást, mint hogy a „tradicionalizmust" átültetjük a gyakorlatba. *„Itt nemcsak az álláspontok közelségéről vagy felfogásbeli hasonlóságokról van szó (a bölcseleti párbeszéd szintjén), hanem szinte teljes körű azonosságról. Oroszországban és az ortodoxián belül a posztguénonizmus (a guénoni elvek gyakorlatba való átültetése) pontosan megfelel annak, amit az óhitűek valóságként élnek, és ami főbb vonalaiban máig megőrizte a tradicionalitás paradigma-érvényű nyelvét, melyen az egész keresztény hagyomány alapul."* (53–54. o.) Ezzel szemben Veleslav Cherkasov határozottan elutasítja az ortodox kereszténységet (elítélve Dugin elmúlt évtizedben bekövetkezett szemléleti fordulatát, ami nem mellesleg az ortodoxia mellett a guénoni alapelvekhez való visszatérést is jelentette). Megvetően szól *„a templomok előcsarnokában"* őgyelgő *„lumpen-tradicionalistákról"*, akárcsak a *„posztszovjet térség turbános ragadozóiról"* (muszlimok), akik *„egyre nagyobb cafatokat"* tépnek ki a *„Tradíció oszladozó testéből"*, elragadva *„az agonizáló KGB-ortodoxia házőrző kutyái elől"*. (346. o.) Cherkasov szerint tradicionális szempontból az egyetlen hiteles utat a „szláv ősvallás" *(Slavic Native Faith, Rodnoverie)* jelenti, aminek saját maga által írt dogmatikai alapvetését is közli. (346–351. o. – Igaz, ebből nem sok konkrétumot tudunk meg a névadó pogány hitrendszerről vagy kultuszról, ám annál többet a szerző különbejáratú tradicionalizmusáról, a *tat tvam asziv*al, *„egyetlen isteni princípiummal"* és egyebekkel.)

Cherkasovnál is lazábban fogja fel a „hagyomány" és a „kapcsolódás" fogalmát Uligang Xanth Ansbrandt („Traditionalism as the Tree and the Ark of the Radical Selves for the Restoration of the Erst Philosophy"). Olyan lazán, ami már nem is felel meg e kifejezések jelentésének. Az olasz szerző arra az álláspontra helyezkedik, hogy mivel egyfelől a nagybetűs Tradíció mint a lét végső forrására vonatkozó metafizikai tudás voltaképpen nem a múltból jön, hanem, mondjuk így, az ember legbensőbb lényegéből fakadó időtlen lehetőség, másfelől pedig a modern korban *„e tudás időbeli [generációról generációra történő] átadási vonala megtört, a civilizáció összeomlóban van, és a [tradicionális] világ szakrális kifejeződései, a mítoszok és a rítusok eltűnnek"* (189. o.), ezért a múltbeli tradicionális formák már nem érvényesek, újakra van szükség, amit a posztmodern tradicionalistának magának kell megalkotnia. Ebben állna a jelenkori tradicionalizmus lényegi feladata, amely ily módon több, mint a történeti tradíciók, és túllép rajtuk. Ansbrandt idézi Dugin egyik kijelentését, miszerint *„pontosan ezen a ponton, amikor a formák áthagyományozása megszűnik, jelenik meg a Radikális Szubjektum. Talán a tradíció csak azért tűnt el, hogy helyet adjon a Radikális Szubjektumnak. Ebből a szempontból, paradox módon, a tradicionalizmus fontosabb, mint maga a tradíció. Nem azt jelenti tehát, hogy helyreállítunk dolgokat, ahogy a múltban léteztek, hanem hogy felfedezünk olyan aspektusokat, amelyek még a múltban sem léteztek. Egyáltalán nem akarunk helyreállítani semmit, hanem vissza akarunk térni az Örökkévalóhoz, amely mindig friss, mindig új: a visszatérést ennek megfelelően úgy kell felfognunk, mint előrehaladást, nem mint visszafordulást."* (212. o. – Dugin maga, akitől az idézet származik, ma már máshogy értelmezi ezt, legalábbis amennyire a *Passages*-ben közölt saját tanulmánya alapján meg lehet ítélni. Lásd 53–54. o.) Ansbrandt nem veti el teljesen a tradíciókat, de alapvetően csak a tanítások és fogalmak egyfajta tárházát látja bennük, amelyből kötetlenül válogathatunk, hogy a „legideálisabb" doktrína- és diszciplína-rendszert összeállítsuk. Ő maga konkrétan be is mutat egy ilyen világértelmezést, amely az alkímia, a hermetika,

az újplatonizmus, a böhmei teremtéselmélet, a kínai és a perzsa hagyomány, valamint egyéb hagyományvonulatok elemeit vegyíti össze. A szerző hozzáállása több szempontból problematikus (eltekintve most attól, hogy nagyon közel hozza a tradicionalizmust a *New Age* zavaros spiritualitásához). Egyrészt nem veszi figyelembe, hogy egy tradíció nem egymástól független tanítások és szimbólumok halmaza, hanem strukturált egész, és sajátos mintázata csak akkor válik láthatóvá, ha teljességében tekintjük. Ezért nem lehet kiragadni belőle elemeket (pontosabban lehet, de akkor ezeknek a jelentése is megváltozik). Másrészt elhamarkodott dolog a formák megszűnéséről beszélni, amíg azok jelen vannak, és még elhamarkodottabb dolog első pillantásra elutasítani őket, mondván, hogy már nem tudják ellátni eredeti szellemi funkciójukat, nem közvetítik a metafizikai tudást. A formákat (rítusok, dogmák, életelvek stb.) ugyanis nekünk magunknak kell megelevenítenünk (gondoljunk például az „élő kövek" és az „élő áldozat" szimbólumára a kereszténységben). Ha erre nem vagyunk képesek vagy hajlandók, persze, hogy nem „működnek". Harmadrészt, Ansbrandt megfeledkezik arról, hogy a végső valóság elérése nemcsak a szubjektum belső útja. Lényegileg az, de mindig van egy külső vetülete is: a módszereket és a keretet, amelyek révén az utat bejárhatjuk, a múltból és a világból is kapjuk és vesszük. Talán azért, amit Ramana Maharsi, a nagy indiai tanító mondott, miszerint amíg az ember testi létezőként gondol magára, addig szüksége van külső mesterre, akkor is, ha a voltaképpeni Mester végső Önmaga. (Kiterjesztve ezt a gondolatot: amíg az ember időbe és világba vetett lényként éli meg magát, szükségképpen az idő [múlt] és a világ [a tradicionális közösségek és intézmények] közvetítik számára az Önmagára vonatkozó metafizikai tudást.) Vagy talán az ok az egyéni önazonosság „tévedésében" (korlátozott voltában) és a „megfordulás" szükségességében rejlik. Bárhogy is legyen, a tradicionális gondolatkör egyik kiindulópontját képező *advaita védánta* mestere, Ádi Sankarácsárja több művében utal arra, hogy a metafizikai igazság forrása a kinyilatkoztatás (hagyomány) *és* önlényegünk közvetlen felismerése – a kettő együtt. Fontos, hogy az immanens oldalt ne tévesszük szem elől, de ugyanolyan fontos, hogy a másik oldalt se, amely egyfajta adottságot reprezentál. Erre utal maga a latin *traditio*, „átadás" szó. És jelzésértékűnek kell tekintenünk, hogy Guénon ezt a kifejezést emelte ki, ezt választotta az általa körvonalazott felfogás megnevezésére – nem a *sophia perennis*t vagy a metafizikai realizációt. Még inkább jelzésértékű, hogy Evola, aki mindenki másnál határozottabban és intenzívebben képviselte az immanens, autonóm, Énre és szubjektumra fókuszáló megközelítést, ennek ellenére „beállt" Guénon és a tradíció jelszava mögé. Továbbá mindketten a már meglévő tradicionális formákra, vonulatokra alapoztak, és életművük nagy részét ezek feltárásának szentelték, nem pedig annak, hogy önkényesen kiválogatott tanításelemekből új megvalósítási utat konstruáljanak.

Más oldalról, de hasonlóképpen problematikus az a megközelítés, amit Collin Cleary („Heidegger Against the Traditionalists") és Askr Svarte („Traditionalism and [Mis-]Understanding Heidegger") képviselnek. Ők nem azt mondják meg, hogy melyik tradíciót válasszuk, hanem, hogy melyiket ne. Véleményük szerint a modern világ válsága voltaképpen a hagyományos platóni–arisztotelészi metafizikában gyökerezik (illetve a keresztény tomizmusban, ami az előbbieket átvette és továbbvitte). Így ezt teljesen el kell vetni, ha a hagyományok világába vissza akarunk térni. Ehhez Heidegger adná a kiindulópontot, a lét *(Seyn)* mint a létezőknek helyet adó üres és világos tér (*Lichtung* – „tisz-



Kr. e. 1. századi római mozaik Pompeiiből (Museo Nazionale Archologico, Nápoly)

tás") fogalmával. Cleary és Svarte úgy gondolják, Guénon és Evola alapvető hibát követtek el, amikor ennek jelentőségét nem ismerték fel, és szemléletüket a platóni–arisztotelészi létfelfogásra építették, ami minden baj forrása. (Vö. 293–307. és 314–322. o.) A legkevésbé sem tagadjuk, hogy Heidegger kiváló gondolkozó volt, és tényleg komoly távlatokat nyithat a *Lichtung*gal kapcsolatos teóriájának tradicionális továbbgondolása. Azonban amellett, hogy az Evolával és

Guénonnal szemben felhozott vád alaptalan, mivel a szóban forgó ideát mindketten részletekbe menően és Heideggernél mélyebben kifejtették a nemlét és az üresség tradicionális fogalmaihoz kapcsolódóan, a legfőbb probléma Cleary és Svarte szemléletével, hogy meg sem próbálják felkutatni annak metafizikai igazságérvényét, amit Platón vagy Arisztotelész mondott. A tradicionális tanítások ilyesfajta kategorikus elutasításától tartózkodni kellene, ha már valaki „tradicionalistának" vallja magát. Ha nem értünk valamit, helyesebb lenne abból kiindulni, hogy a hiba bennünk van, és erőfeszítést tenni a megértésre, a már említett megelevenítés jegyében.

Sokkal egységesebb és megalapozottabb a *Passages* szerzőinek álláspontja a modernitás és a jelenkori világ megítélésében, illetve az időbeliség lényegi természetének értelmezésében, amely a folyóirat harmadik nagyobb, több írás on áthúzódó témaköre. Mint az többé-kevésbé közismert, a tradicionális szemlélet egyik sarokköve, hogy a világ nem fejlődik, hanem hanyatlik. Sokan, akik nem ismerik mélységében Guénon vagy Evola műveit, ezzel azonosítják az egész tradicionalizmust, olyan irányzatként tekintve rá, amely valamiféle nosztalgikus elvágyódást hirdet, menekülést a jelenlegi „sötét korból" egy elképzelt ideális múltba („aranykor"). A *Passages*-ből azonban kiderül, hogy mindez nem is állhatna távolabb a valóságtól. Mindenekelőtt a „krizeológia", a tradíció(k) hoz való ismételt kapcsolódás fentebb említett kérdéskörének alárendelt diszciplína, ahogy Horváth Róbert érintőlegesen megemlíti, szintén a szellemi előkészületek kategóriájába tartozik. (62. o.) Másodszor, a korszakok görög–latin és hindú tanítása nem arról szól, hogy most minden rossz, mert a sötét korszakban, a *kali-jugá*ban vagyunk, hanem arról, hogy ezt a „mostot", a mindenkori lét- és tudatállapotot az Örökkévalóság fényében szemléljük, és ezzel összefüggésben ismerjük fel az idő kvalitatív, azaz minőségi természetét. Alexander Dugin emeli ki, hogy a modern felfogással szemben, amely szerint a „valóság" az időben kibontakozó (mulandó) létezéssel azonos, az idő pedig nem más, mint a múltból a jövőbe átfolyó üres (minőségtelen) tartam, „*Guénon tradicionalizmusa megerősíti, hogy az időt teljesen másképp kell elképzelni és felfogni, és ez a Tradíció nyelvének egyik alapkoordinátája. Guénon álláspontja szerint a létezés [valódi] formája, maga a lét, nem más, mint az örökkévalóság*", míg a múló idő, ami az előbbi „*egyfajta megmásulása*", az időtlen Kezdettől való eltávolodást, vagyis „*az ontológiai, egzisztenciális hanyatlást*" nyilvánítja meg. (38–39. o.) Ez egyébiránt nemcsak a korszakok többé-kevésbé partikuláris tanításának alapja, hanem szorosan összefügg azzal az egyetemes tradicionális elvvel, miszerint a világ és az emberi élet „természetes" kibontakozása nem Isten vagy az abszolút valóság felé mutat, hanem az ellenkező irányba, ezért fundamentális irányváltásra van szükség (lásd például a bukott emberi természet vagy az áteredő bűn tanítását a monoteista vallásokban, illetve a „létvarázslat" *[májá]* és a „létesülési örvény" *[szanszára]* fogalmát a hinduizmusban és a buddhizmusban).

A guénoni elvek figyelembevétele a történelem- és társadalomfilozófia vonalán több „módszertani" előnnyel is jár. Egyrészt, aki a fenti tradicionális időfelfogást elfogadja, az a (mindenkori) jelenben tapasztalt krízist egy alapvetően szellemi természetű, több időbeli fázison keresztül kibontakozó, logikai (ok-okozati) összefüggéseket mutató *folyamat* eredményének és éppen aktuális szakaszának tekinti. Valaminek, ami nem véletlen, nem most kezdődött, és nem is most fog véget érni. A 19–20. századi (és nemkülönben a mai) „krizeológusok" vagy a nyugati kultúra válságáról bölcselkedő konzer-

vatív forradalmárok többsége képtelen erre (tisztelet a kivételnek). Csak a válság legutolsó fázisát és legkülső oldalát látják, és az eggyel megelőző állapot (már romlott) életrendbeli formáit, világnézeti meggyőződéseit akarják megőrizni. Úgy tesznek, mintha egészen mostanáig nagyjából rendben mentek volna a dolgok, de aztán valami baj történt, és most hirtelen itt az apokalipszis. Giovanni Sessa tanulmánya („Guénon's Crisis, »Crisis Literature«, and Negative Thought"), amely a guénoni válságfelfogást a korabeli krízisirodalom kontextusában vizsgálja, számos példát hoz erre a naiv attitűdre (109–121. o.), és a neves olasz szerző, Roberto Calasso szavait idézve rámutat, hogy *„míg a [nyugati] kultúra kritikusai, még a legradikálisabbak is (…) kivétel nélkül sok szálon kötődtek ahhoz, amit bíráltak, egyedül Guénon volt az, aki kezdettől fogva távol tartotta magát minden ilyesfajta kötődéstől, és úgy írta le a nyugati világot, mintha kívülről látná és a távolból szemlélné a vidéket,* »ahol az érett gyümölcs a fa lábához hullik«." (103. o.) Troy Southgate mindemellett bemutatja azokat a szöveghelyeket („Anti-tradition in the Age of Iron"), ahol Guénon és Evola feltárják az európai szellemtörténet látszólag nagyon különböző és egymással ellentétes fázisai közötti rejtett összefüggést. Például, hogy a humanizmus és a racionalizmus miért vezetett szükségképpen át a mechanizmusba, majd a materializmusba (133. o.), vagy hogy a materialista tudomány örökérvényűnek hitt dogmáit miért váltja fel lassanként a neospirituális szekták burjánzása, és egy olyan relativizmus, amelyben immár semmiről semmi biztosat nem lehet tudni, még a hétköznapi tények valóságalapja is egyre inkább megkérdőjeleződik (lásd „multiverzum", „digitális világ" és egyebek). Mindez Guénon és Evola művei alapján érthető, a más szemléleti alapokon állók számára azonban majdnem teljesen értelmezhetetlen.

Ami azonban fontosabb, hogy az egész szemlélet vonatkoztatási pontja, mint Dugin mondja, az időtlen valóság. Az időbeli világ *„az őseredeti, korlátlan, időfeletti pillanatból árad ki és ide ömlik vissza"*. (39. o.) A kiáradás el kell, hogy érje a végpontot, az isteni princípium elfelejtését és tagadását. Ennek fényében maga a modern világ is értelmet, létjogosultságot nyer, minden szörnyűségével együtt. Az időtlenbe visszatérni pedig mindig is feladat volt, és nem adottság. Ez ma nehezebben valósítható meg, de nem lehetetlen, mivel kapcsolatunk a lét forrásával soha nem szakad meg teljesen. Giovanni Sessa szavaival, a Tradíció olyan Kezdet, amely mint lehetőség és erő *„ténylegesen jelen van az időben, és* mindig aktuális." (122. o.) Troy Southgate szerint ezért az elképzelhetetlen romlás közepette is törekednünk kell arra, hogy a Tradíció *„időtlen értékeit műveljük és erősítsük saját környezetünkben és életünkben"*. Ez korántsem jelenti minden mai jelenség vagy folyamat feltétel nélküli elfogadását vagy tagadását – sokkal inkább egy olyan aktív és nyitott hozzáállást sugall, amely egyaránt túllép a passzív belenyugváson és a meddő szembenálláson.

Talán a legjobb példa ez utóbbira Giovanni Damiano tanulmánya („The Temporality of the Tiger. Some Notes on the Evolian »Riding the Tiger«"), amely a tigrislovaglás szimbolikáját elemzi, Evola alapművéből kiindulva. Damiano értelmezése szerint a „tigris" valójában maga az idő, pontosabban a jelen. Nem az „élj a mának" látszólag örök jelene, vagy azoké, aki a hétköznapi életbe temetkeznek, és semmit nem akarnak tudni a világban zajló folyamatokról. De nem is a világmegváltó politikusok és entellektüelek „történelmi ideje", amelyben a jelen csak *„egy kövület, puszta állomás a jövő felé tartó fejlődésben"*. A tigris szimbóluma *„a szakadatlanul változó jelenre"* utal, amely *„korántsem szelíd, ellenkezőleg, tombolóan harsány, energikus és élettel teli, agresszív, és ami a legfőbb: fékezhetetlen. (…) A tigris-időt fordulatok, hirtelen kitérők, előre nem tervezett irányváltások jellemzik; éppúgy megeshet, hogy megállás nélkül*

rohan előre, mint hogy váratlanul megáll és lenyugszik". (157–158. o.) Lényege tehát, hogy kiszámíthatatlanul szabad. Bármi megtörténhet benne. Damiano felveti azt is, hogy a tigrislovaglás szimbolikája, ha alaposabban megnézzük, nem arra utal, ahogy ezt tradicionalista körökben általában értelmezik, miszerint bizonyos negatív vagy kétes jelenkori tendenciákat uralmunk alá vonunk, és tudatosan felhasználunk valamilyen cél érdekében. A tigris nem ló, nem tudjuk irányítani, sem gyorsítani vagy lassítani. „*Itt nem az embernek mint az idő urának a szimbólumáról van szó. Éppen ellenkezőleg, aki a tigrisen lovagol, a legnagyobb bizonytalanságban találja magát, mivel bármikor leeshet, és felfalhatja az állat; más szóval, olyan helyzetben van, amelynek lényege a kockázat, a veszélynek való kitettség.*" Nem is az a feladata, hogy uralmat szerezzen. „*Ha valaki a tigris hátán ül, talán az egyetlen helyes dolog, amit tehet, az* estote parati [»álljatok készen«, vö. *Mt* 24,44] *– hogy szilárdan tartja magát, és éberen figyel, készen arra, hogy cselekedjen, ha a tigris a kimerülés jeleit mutatja.*" Az evangéliumi szöveghely a halálra is vonatkozik, ami egy új, mélyebb árnyalatot ad a krízisnek és a vele szembeni attitűdnek. Az Evolától idegen keresztény hivatkozás ellenére (nem hisszük, hogy helyteleníténé) Damiano megközelítése mintául szolgálhat, miként lehet egy korábbi tradicionális gondolkozó felvetését továbbgondolni, eredeti szellemiségéhez hűen, mégis oly módon, ami már átvezet a gyakorlat területére és a hagyományok világába.

Ugyanez igaz a Magyarországon ismeretlen Yuri Mamleev (1931–2015) metafizikájára, amelybe Charlie Smith enged némi bepillantást, az orosz gondolkozó *Sud'ba bytiia* (A létező sorsa) címet viselő könyve alapján („Yuri Mamleev's Fate of Being as a Response to Guénon's Metaphysics"). Ez egyike annak a két tanulmánynak, amely a tradicionális szemlélet legmélyebb, központi ideájával, a „legfőbb azonossággal" (Guénon) foglalkozik. A másik Bencze Tamás: „Metaphysical Solipsism. A fundamental Principle of Tradition". (Az írás korábbi változatát magyar nyelven lásd: „Szolipszizmus". In Horváth Róbert, Laki Zoltán [szerk.]: *A szolipszizmus igazsága. A nyolcvanéves László András köszöntése*. Budapest, 2021, Aktémosyné, 133–138. o.) Yuri Mamleev igen szoros rokonságot mutat a magyar tradicionális áramlat két legkiemelkedőbb gondolkozójával, Hamvas Bélával és László Andrással. Az életút tekintetében talán inkább az előbbivel: Hamvashoz hasonlóan a legsötétebb kommunista időkben élt (a Szovjetunióban), és az egyáltalán nem kedvező külső körülmények ellenére egy olyan spirituális utat épített ki magának a Guénon közvetítésével megismert *átma-vádá*ra támaszkodva, amelyben nagy szerepet kapott a művészet (elsősorban az irodalom), és (feltételezhetően) az imaginatív képességek tudatos, szellemi elvek mentén történő kibontakoztatása is. László András munkásságával pedig az önvaló radikális és közvetlen (immanens) felfogása miatt állítható párhuzamba. Mindemellett Mamleev hasonló szerepet töltött be az orosz tradicionalizmusban, mint Hamvas és László magyar viszonylatban. Ő alapította az áramlat egyik első szellemi műhelyét, az 1960-as évektől működő Yuzhinskii-kört, maga köré gyűjtve számos, később ismertté váló tradicionalistát, például Alexander Dugint vagy Geidar Djemalt.

Mamleev felfogását két tényező határozta meg. Az egyik a '60–70-es évekbeli Oroszország és egyáltalán a 20. századi modern életrend totálisan abszurd jellege, amelyből szerinte csak hasonlóan végletes létmegoldások révén lehet megszabadulni. Így jellemzi az akkori kulturális légkört: „*[m]indenki paradox megoldásokat keresett. Azt tapasztaltuk, hogy a modern ember léthelyzete maga is paradox, abszurditása miatt. És csak a paradoxon és a marginalitás szélsősége-*

iben találunk kiutat az abszurditásból (amely még a mindennapi életre is kiterjed – szinte úgy tűnik, a 20. században semmi nem normális).” (331. o.) A másik tényező az énség isteni természetére vonatkozó *a priori* bizonyosság, a „legfőbb én” közvetlen tudata-tudása, amely *„magában foglalja a valóság és a transzcendencia abszolút teljességét, ugyanakkor a hívő személyes énje, önmagához való megérkezése [samogriadushchee]”*. (332. o.) Ezt a bizonyosságot Mamleev saját bevallása szerint születésétől fogva birtokolta, de Guénon *védánta*ról írt könyve (*L’Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ’Az ember kibontakozása a Védánta szerint’) adta meg számára – Hamvashoz hasonlóan – azt a doktrinális alapot, amelyből kiindulva az *átman*ra vonatkozó tudást kikristályosíthatta és elmélyíthette. Ennek az eredménye Mamleev főműve, a *Sud’ba bytiia*, mely címében is utal Guénon könyvére.

Mamleev kiindulópontja az, ami bizonyos értelemben a guénoni metafizika végső igazsága: az *átman* (azaz a *Brahman*) *„kettősség nélküli, és [rajta kívül nincs] semmi, sem megnyilvánult, sem megnyilvánulatlan. Semmi nem lehet végtelen, ami nem ölel fel mindent, mivel éppen az, amit kizár magából, korlátok közé szorítja; így a világ, értve ezalatt az egyetemes megnyilvánulás egészét, csak illuzórius módon választható el a Brahmantól – míg a Brahman »tökéletesen elkülönül attól, amit áthat« –, (…) és (…) az egyetemes megnyilvánulás a maga teljességében szigorúan semmi a [Brahman] végtelenségéhez viszonyítva.”* (334. o.) A képlet így egyszerűnek tűnik: ezt az *átman–Brahman*t kell felismerni, megvalósítani, Istent mint lényegi önmagunkat, és nincs tovább: az abszolút létben az út véget ér. De valóban így van? A kérdés első pillantásra megdöbbentő, de ha jobban belegondolunk, mégsem az. Isten is túllépett önmagán, a tiszta, végtelen léten – amikor emberré vált. A „túllépés”, a transzcendencia, Isten és ember nagy, közös titka a mozdulatlan örökkévalóságnál is mélyebb misztériumot sugall. *„A valóban transzcendens ideája (ellenétben a nemtudáson alapuló hamis transzcendenciával) valamiféleképpen az emberi létező csiszolt köve. Nyugodtan mondhatjuk, hogy az ember mindig túl akar lépni azon, amit elért (…). De vajon túlléphetünk az Istenen, a Feltétlenen (különösen, ha felismerjük Őt, s ezáltal azonosulunk Vele)?”* (335. o.) Mamleev szerint igen – és éppen ez a túllépés vezet el a valódi teljességhez és feltétlenséghez. *„Az embernek el kell szakadni abszolút, örök, primordiális alapjától, miután* [tökéletesen] *felismerte azt. Az elszakadás első lépése maga után vonja, hogy a felismert Abszolútum szférájából visszatérünk abba a világba, amely a létezés perifériáján fekszik, mert pontosan itt (és nem a Feltétlen dicsőséges teljességében) találjuk meg a »lyukakat«, amelyek a valódi Sötétségre nyílnak, a Mélységre, ami az Abszolútumon kívül tátong. Ebben a tettben ismerhetjük fel korlátozott világunk létének és teremtésének végső jelentését: mert nem az Abszolútum vakító fényében, hanem pontosan a szenvedés és a tagadás világában válik lehetővé számunkra, hogy a Mélység szakadékán átkeljünk.”* (336. o.) A periféria világa ebben az esetben Isten, azaz a lét teljes elveszítésének és megtagadásának határhelyzetére utal (amit külsőleg leginkább maga a modernitás és posztmodernitás reprezentál). Istenen kívül nincs semmi, így a voltaképpeni „kilépés” lehetetlen, de az ember és a világ eljuthat egy olyan állapotba, amely paradox módon „lyukakat” nyit erre a semmire. Mamleev szerint tudatosan fel kell vállalnunk ezt a szituációt és tapasztalatot. Jelen kell lennünk a valóság végső határán, hogy erre is kiterjeszthessük rendíthetetlen istentudatunkat, amely így új mélységet nyer, és „megváltja” azt is, ami totálisan megválthatatlannak tűnik.

Charlie Smith Böhme és Bergyajev segítségével próbálja elhelyezni Mamleev megközelítését az európai gondolkozás történetében. (337–341. o.) Emellett hozhatnánk távolabbi

tradicionális párhuzamokat is – például az „egyetemes együttérzés" buddhista tanítását és a felébredés bizonyos fokát elért, mégis a világ felé visszaforduló *bódhiszattvá*k alakját, vagy az emberi állapotot a legalacsonyabb, legelesettebb és legbűnősebb formáiban is magára vevő Krisztusét, vagy a saivizmus hasonló irányulását, Bhairava kultuszát, és azokat a saiva módszereket, amelyek kifejezetten a tudati lefokozódás és kioltódás veszélyével járó állapotokat használják fel az istentudat elmélyítésére (rettegés, tisztátalanság, megszállottság, elsöprő érzelmek stb.). Ugyanakkor érezzük, hogy Mamleev esetében a sötétségre nyíló ontológiai lyukak ilyen mély megtapasztalásához a kommunizmus felfoghatatlanul sivár és amorf, sátáni világa is masszívan „hozzájárult" (bár nincs kétségünk afelől, hogy a nyugati digitalizált, internetfüggő „kultúra" is elegendő támpontot fog adni ehhez a közeljövőben). Mamleev a fenti metafizikai meglátások alapján dolgozta ki a „metafizikai realizmus" módszerét, mint egyfajta életgyakorlatot (340. o.), amiről sajnos kevés konkrétumot tudunk meg Charlie Smith tanulmányából (reméljük, az angol kutató ígéretéhez híven folytatni fogja a mamleevi életmű feltárását). Mindenesetre az orosz gondolkozó közvetlen és lényegre fókuszáló megközelítése egészen más, mélyebb oldalról láttatja a metafizika, a megvalósítás, a jelenkoriság és a modernitás kérdését – amelyhez képest a krizeológia és a tradícióválasztás fentebb bemutatott szempontjai, bár továbbra is érvényesek, másodlagos jelentőségűnek tűnnek.

Leginkább Mamleev, Damiano és (nem elfogultságból mondjuk) a magyar szerzők gondolataiból érthető meg, miben áll a tradicionális szemlélet valódi ereje és szerepe. Bár a *Passages* első kötete nem mindig hozza ezt a színvonalat, a kezdeményezés összességében biztató. A tanulmányok zömében tetten érhető gondolati elevenség és komolyság azt mutatja, hogy a tradicionális áramlat Guénon és Evola életművének lezáródása után is képes volt megújulni, és autonóm módon továbbvinni e meghatározó szerzők szellemi örökségét.

Laki Zoltán

„A LÉT TÁVOLI VILLÁMA". SZEMELVÉNYEK A FEKETE FÜZETEKBŐL

115 oldal (Szabadka, 2023, Media Nocte Kiadó)

„De ők őrködnek
titkos őrei
egy meg nem szökő változásnak:
a lét távoli villáma
zavaros cselekvésben
a hatalmak repedéseibe."

Martin Heidegger: *Az őrök*

Korunk egyik emblematikus jellegzetessége az immáron szinte mindennapossá vált és hatását minden területen érvényesítő eltörléskultúra, az úgynevezett *cancel culture*. A múlt jelenségeinek átértelmezése és a modernitás axiológiai koordinátáján való elhelyezésük aszerint történik, hogy az adott eszme, személy mennyiben előlegezi meg az apodiktikusnak és az emberiség egyenes irányú történelmi progressziójának tartott mai értékrendet. Az eltörléskultúra híveinek és inkvizítorainak a legtöbb esetben igen könnyű dolguk van, részint a társadalmi oppozíció hiánya, részint a vitatott személyek munkássága iránti érdektelenség miatt. Ennek kapcsán a másik felmerülő kérdés általában az, vajon az adott személy világnézete, szemléletmódja és életműve elválaszthatók-e egymástól? Hiszen sok esetben az egyetemes kultúra szerves részét képező, kitörölhetetlen alkotókról, jelenségekről van szó. Ez a dilemma különösen szembeötlő olyan nem marginalizálható dolgok esetében, amelyek egész gondolkodási áramlatokat