

Anyag vagy energia? – A kínai kultúra „csi” fogalma

„Találunk azonban Descartes-nál a testtel kapcsolatban még ennél is radikálisabb megfontolásokat, noha ő soha nem bontotta ki azokat. Ismeretes, hogy az *Elmélkedésekben* napvilágot látó, merőben szokatlan gondolatokkal a kortársak nemigen tudtak mit kezdeni. E helyzet szülöttei azok az ellenvetések, amelyeket tudós férfiak címeztek Descartes-nak. Ezek egyike szolgáltatott neki alkalmat arra, hogy a testről egy teljességgel hallatlan tételt alkosson meg. Gassendi kérdésére, hogy a »gondolkodom, tehát vagyok« helyett miért nem állítható ugyanolyan helyesen és joggal az, hogy »sétálok, tehát vagyok«, Descartes, egy ízig-vérig váratlan fordulattal, úgy válaszolt, hogy az utóbbi kijelentés is helytálló, feltéve, hogy sétáláson a sétálásról alkotott szubjektív tudat értendő, vagyis egy *cogito (nisi quatenus ambulandi conscientia cogitatio est)*. Eszerint itt a séta szubjektív tapasztalatával állunk szemben, azaz az eredendő test szubjektív tapasztalatával, amelynek a séta az egyik tevékenysége. Ezen a helyen az emberi gondolkodás történetében először találkozunk – kétségkívül implicit módon, mégis tagadhatatlanul – a szubjektív test radikális elméletével. Létezik tehát egy test, amely azzal azonos, ami én vagyok, sétál, csapkod, elvégzi az összes cselekvésemet, és mégsem a világegyetem, hanem a *cogitatio* birodalmához tartozik. Descartes nem halad tovább ezen az úton.” (Michel Henry)

„Alak nélkül, árnyék nélkül. Az egész test átlátszó és üres.
Felejtse el környezetét és legyél természetes.
Ahogy a Nyugati Hegységből ideszűrődik a köharing hangja.”
(Ismeretlen kínai taicsi mester)

A Tao szülte az Egyet,
az Egy szülte a kettőt,
a kettő szülte a hármat.
A három szülte az összes létezőket.
Minden létező a hátán hordja a jint, keblén viseli a jangot,
s az átható lehelet teremti összhangot.¹
(Tao Te King 42. vers (r.))

A „csi”² (氣) fogalma és a fogalom értelmezése a kínai és japán³ filozófiatörténet tanulmányozásakor kikerülhetetlen és elhagyhatatlan. Szinte nincs olyan ókori és középkori kínai filozófiai iskola, amelyek ne használná e terminust alapfogalmai között. Bár minden ókori tanítás alapján benne foglaltatik, rendszerezett elméletének talán legszebb kibontását a középkori „neokunfuciánus” iskola⁴ mesterei tették meg, összegezve az addigi filozófiai leírások eredményeit.

A nyugati interpretációk legtöbbször a kifejezés írásjegyének⁵ elemzésével próbálják megközelíteni ezt a lényegében lefordíthatatlan keleti terminust⁶. Így az életerő, életadó

¹ 道生一。一生二。二生三。三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。 Az „átható lehelet” a „csi”.

² A kínai szavaknál az olvasás megkönnyítése miatt a magyar népszerűsítő átírást választottam. A tudományos átírásnak több elfogadott formája is létezik mind a nemzetközi, mind a magyar sinológiában, ezért a tudományos átírás nem egységes. A fontos kifejezéseknél visszakereshetőségért az írásjegyeket beemelttem a szövegbe.

Szeretném itt megköszönni Kardos Tatjánának a tanulmány megírásában nyújtott segítségét.

³ A fogalomjel japán olvasata: „ki”.

⁴ Ezt az iskolát maguk a kínaiak sohasem nevezték így. Kínai elnevezései: „Szung-kori Tanítás” (宋學/宋学), „A [mindent megszabó] Mérték Iskolája” (理學/理学), „A Szív és Mérték Iskolája” (心理學/心理学) voltak.

⁵ Figyelembe véve, hogy a fogalom leírása többféle írásjegyet is használtak.

⁶ Ezen az úton indul el Vámos Péter is tanulmányában. Vámos Péter: Az egészségmegőrzés kínai tudománya: a csikung I. In.: Keletkutatás, 1995 ősz, Mundus Magyar Egyetemi Kiadó, Budapest

lélegzet, életenergia azok a fordítási kísérletek, melyek a szövegekben rendre előfordulnak. Más nyugati értelmezők épp ellentétes irányba haladva – a klasszikus szövegek szerint úgy tekintve a fogalmat, mint minden dolog eredetét – egyfajta primitív „ősanyag” koncepciójaként értelmezték azt. Ám nem egy kutató⁷ figyelmeztet az ilyen vagy olyan, de egyoldalú definiálás messzemenőig hiányos voltára. Az ókori kínai gondolkodás terminológiailag nem tett különbséget anyag és energia között⁸. A nyugati szemlélet a „csi” elméletét „misztikus” „titokzatos” jelzőkkel illeti⁹, pedig a kínai és japán értelmezés szerint a fogalom sokkalta inkább a „természetes” és a „hétköznapi” kategóriájába soroltatik be. Livia Kohn kedves és frappáns definícióválasztásában „a »csi« a mindent átfogó világtörvény, a Tao materiális és megtapasztalható vetülete”¹⁰. Különösen jellegzetes tény, hogy a „csi” elmélete a kínai természettudomány legjellegzetesebb praxisaiban kézzelfogható és valóban gyakorlati szerepet kap. Így mind a hagyományos kínai orvostudomány, mind a szakrális építészet, mind a harcművészetek speciális ágazatai a „csi” mozgásának szabályosságaira épülnek. Mint kategória és elv a „csi” már a korai írásos emlékek idején is megjelenik. Sőt a „csi” keringésének szabályosságaira épülő gyógyászati alkalmazás első emlékei még nem is írásos, hanem tárgyi leletek¹¹ – kőből készült akupunktúrás tűk – így tehát a „csiről” való ismeret olyan korból – i. e. 10 000 körülről, a késő kőkorból – datálható, amelyben az ember mit sem tudott energiáról¹² és hasonló fogalmakról. Mind az elv, mind a használat és alkalmazás a közvetlen és egyszerű tapasztalat és kísérletezésen alapuló ismeret talajáról indult el és fejlődött rendszerre¹³. A leírás és az elmélet sajátosan keleti, külön utat mutat önálló és teljes körű rendszert kialakítva.

A kínai definíció külön érdekessége, hogy a „csi” mint örök változó, a filozófiai rendszerek szerint a gondolati kategóriáknak is alapegységévé lesz. De e mellett valóban alapegysége a tapasztalati szférának. Ami nyugaton „atom” – oszthatatlan, vagyis véglegesen megragadható, az a kínaiak számára „mindig mozgó” – sohasem megragadható. Így a gondolkodás alapegységei is ilyen besorolásba kerülnek – ami nyugaton felkerülhet a „már tudom” polcára a tudatosság – bárminek is nevezett – háttértárában, az a kínaiak számára csupán az „éppen tudom” pillanatában megállíthatatlan (mi is az, hogy megállítani?), örök folyamat. Ha a buddhista terminológiát vesszük alapul, úgy szembevetendő az az öröm, ahogy a kínai gondolkodás a „szamszára az nírvána” mahájána gondolatát üdvözölte¹⁴. Ebben a

⁷ Lásd Robinet, Isabelle: A taoizmus kialakulása és fejlődése, Arany Hegy Alapítvány, Budapest, 2006. 34–35. p.

⁸ Wing-Tsit Chan: A Source Book in Chinese Philosophy, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1969. 784. p.

⁹ Bár bizonyos európai elméletekben megjelenik néhány hasonló fogalom (mint például az „életerő” koncepciója), tudományos szempontból ez Európában marginálissá és az „értelmezésen kívülé” válik.

¹⁰ Kohn, Livia: Chinese Healing Exercises, University of Hawai’i Press, Honolulu, 2008. 2. p.

¹¹ Simonics Péter: A kínai akupunktúra régen és ma, Gondolat, Budapest, 1988. 19. p.

¹² Sung J Liao – Mathew H. Lee – Lorenz K. Y. Ng.: Principles and Practice of Contemporary Acupuncture, American Academy of Acupuncture Inc., 1974, New York – Basel – Hong Kong, 56. p.

¹³ Pálos István: A hagyományos kínai orvoslás, Gondolat, Budapest, 1963. 40–41. p.

¹⁴ Fung Yu-lan: A kínai filozófia rövid története, Osiris Kiadó, Budapest, 2003. 308. p.

kontextusban ezt úgy fordíthatjuk, hogy az örvénylő változás – a jelenségvilág és a tapasztalás lehetősége – egy és mindig egy a beteljesült állandósággal. A nyugati értelmezők pedig éppen az anyag kutatásakor fellelt kettősség a „hullám – részecske” feloldhatatlan ellentétpárját¹⁵ vélték felfedezni a két gondolkodási forma egymást kiegészítő struktúrájában¹⁶.

Érdekes felvetés lehet, hogy a keleti és nyugati gondolkodás legalapvetőbb strukturális formáit tekintve az ókor időszakában nem volt olyan nagy a különbség, nem véletlen, hogy az alapfogalmak elemzésénél rendre sorozatos hasonlóságokat fedezhetünk fel¹⁷:

Ha a görög ἐνέργεια kifejezés szótári jelentéseit végigtekintjük: megvalósulás, tevékenységben való létezés, tevékenység, valóság; tetterő; / működés, cselekvés; élénkség, erő – szembeötlővé válik az a gondolati párhuzam, ami az archaikus görög és kínai gondolkodás közös szemléletére utal: a folyamatban való kibomlásra és megjelenésre¹⁸.

A klasszikus kínai felosztás az emberi test leírásakor a „működésében tetten érhető” „csi” több fajtáját különbözteti meg. Eredet és funkció szerint beszélnek „védekező csiről” (衛氣), „táplálkozási csiről” (營氣), „energiaként megnyilvánuló szellemről”, „áthagyományozott csiről” (元氣), „esszenciális csiről” (宗氣).¹⁹

Különösen izgalmas a gyógyászatban végigtekinteni a „csi” ezen fajtáin, a nyugati és a keleti terminológia különbségeit kicsit félretéve: Amikor „védekező csiről” beszélnek, a mi európai fogalmaink szerint immunrendszerről és a fertőzések elleni védekezőképességről beszélnek. Amikor „áthagyományozott csiről” beszélnek, öröklődésről, veleszületett hajlamokról és veleszületett betegségekről beszélnek. Amikor „táplálkozási csiről” beszélnek, ételek káros vagy előnyös hatásairól és táplálkozásszabályzásról beszélnek. Amikor a gondolat és a „csi” gyógyászatban megjelenő vetületeiről beszélnek, stresszről és pszichoszomatikus betegségekről beszélnek – Mindezzel összességében évezredekkel előzik meg az európai orvoslás eredményeit.

A „csi” mint esszencia nem lokalizálható egy adott ponton, hanem folyamatos mozgásban van. Az éltető energia a test meghatározott vonalai mentén – az úgynevezett meridiánok pályáin –, szabályos napi rendszerességgel áramlik, rendre bejárva a különböző csatornákat. A csatornák

¹⁵ Heisenberg, Werner: Fizika és Filozófia in.: Válogatott tanulmányok, Gondolat, Budapest, 1967. 157–158. p.

¹⁶ Capra, Fritjof: A fizika taója, Tericum Kiadó, Budapest, é. n., 177–179. p.

¹⁷ A görög és kínai ókor tudományos gondolkodásának összehasonlításáról lásd: Lloyd, Geoffrey and Sivin Nathan: The Way and the Word – Science and medicine in early China and Greece, Yale University Press, New Hawen and London, 2002.

¹⁸ Az ókori görög terminusokkal való párhuzamok sora természetesen nem merül itt ki, lásd például Needham πνεύμα értelmezését (Needham Science and civilisation in China, vol. VI. CUP, Cambridge, 2000. 43. p.). E témakör kifejtése egy önálló értekezés kereteibe férne csak bele.

¹⁹ Lin Housheng – Luo Peiyu: 300 Questions on Qigong Exercises, Guangdong Science and Technology Press, Guangzhou, 1994. 21. p.

mint egyfajta virtuális vezetékek, az egész testet behálózzák²⁰. A „csi” meridiánokon történő áramlásának kötött szabályai vannak, amelyeket mind az orvoslásban, mind a harcművészeteknél figyelembe kell venni. A meridiánok természetesen nem köthetők anatómiailag az ér vagy az idegrendszer struktúrájához, bár bizonyos szakaszokon követik ezeket²¹. A kifejezés fogalomjele (經) eredetileg a szövőszékben feszülő selyemszálat jelentette²², szoros analógiát mutatva azzal az indiai képpel, amely a valóságot „tantraként” szövétnekként határozta meg, illetve – más oldalról – azzal az imaginárius képpel, amely a kozmosz felépítését a „szuperhúr” elmélet²³ struktúráiban határozza meg.

A fogalomjel másik ókori jelentése a [szent] könyv – és ez elvezet a „csi” elméletének egyik legizgalmasabb kérdésköréhez:

A Változások Könyve (易經) a kínai hagyomány egyik legnagyobb becsben tartott írása, eredete az idők homályába vész²⁴. Minden ókori kínai filozófiai iskola alpművének tekintette, kommentálta és értelmezte²⁵. A modern kor elsődlegesen jóskönyvként tekinti a szöveget, pedig ez az értelmezés a lehetséges olvasatok közül²⁶ csak a legbehatároltabb értelmezést jelenti. 64 hexagram, folytonos vagy megszakított vonalból álló egység különleges, folytonosan alakuló rendszere tárul itt elénk. A két vonal, a folytonos jang (陽) és a megszakított jin (陰), annak a két, egymást tartalmazó végpontnak elnevezése²⁷, amelyben a „csi” tapasztalhatóvá, működővé és alakítóvá – „mindent kialakítóvá” – válik. Egymás nélkül nem jelennek meg, és egybetartozásuk miatt sohasem képviselnek egy, az európai gondolkodásra jellemző elhatároló dualizmust²⁸. A definíció külön érdekessége, hogy amikor, jóval a két fogalom megszületése után, a kínai írástudók megpróbálták a jelek szimbolikáját képpel érzékeltetni, a hegy napos és árnyékos oldalát nevezték meg a hasonlat alapjaként²⁹. Ez a kép maga is egy állandó változást és átalakulást jelenít meg – a nap nem áll az égen, fény és árnyék folyamatosan változik. A megszakítatlan vagy megszakított vonal adta jel – az

²⁰ Zhanwen Liu, Editor: *Essentials of Chinese Medicine*, Vol. 2., Springer Dordrecht Heidelberg London New York, 2009. 3. p.

²¹ Simonics Péter: *A kínai akupunktúra régen és ma*, Gondolat, Budapest, 1988. 128. p

²² Az írásjegy értelmező oldaláról lásd: Wieger, L., S. J. : *Chinese Characters*, Dragon Book Reprint Corp., New York, 1965. Lesson 92A, 230. p.

¹⁵ Simonyi Károly: *A fizikai alap kutatások frontvonala a harmadik évezred küszöbén*, http://www.termesztvilaga.hu/fizika_eve/tortenet/fiztort/simonyi/alap.html 2011. 06. 05.

²⁴ Lee, J. Y.: *Some Reflections on the Authorship of the I Ching*, in: *Numen*, Vol. 17, Fasc. 3 (Dec., 1970), BRILL, 200. p.

²⁵ A szöveg kutatástörténetéről lásd: Shchutski, Iulian, K.: *Researches on the I Ching*, Princeton University Press, New Jersey, 1979.

²⁶ Lásd: Robinet, Isabelle: *Yijing*, in: *The Encyclopedia of Taoism II.*, Ed.: Fabrizio Pregadio, Routledge, TFG, London and New York, 2008. 1163. p.

²⁷ Ebben a kibontásban a kínai hagyomány több utat követ, a konfuciánus értelmezésre hoz szép példát Tomas Michael. Michael, Thomas: *The Pristine Dao*, State University of New York Press, Albany, SUNY, 2005. 13–15 p.

²⁸ Watts, Alan: *Tao: Az áramlás útja*, Orient Press, Budapest, 1990. 31. p.

²⁹ Wilhelm, Richard: *Ji King*, Orient Press, Budapest, 1992. 24. p.

értelmezés szerint „a megértéshez szükséges minimum”. Az egyes vonalak megduplázódnak, majd hármas vonalsorrá, trigramokká alakulnak. A trigramok kialakulása – ismét régészeti leletek alapján már legalább i. e. 2500 körül elkezdődött³⁰. A nyolc trigram már képekként, intuíciós egységekként és szimbólumláncként is leírásra kerül. Elrendezésük önállóan megálló filozófiai és kozmológiai rendszert alkot³¹. Két trigram együttesen hexagrammá válik. A hexagrammból hexagramba alakuló jelek sorozatba rendezve kerültek ábrázolásra. A sorozatot többféleképpen rendszerezték el, átalakulásában szemléltetve a világot alkotó folyamatok lezajlását³². A változó vonalak „szigorú sorrendbeállítása” egyben matematikai világmodellként is értelmezhető.

Ez a rendszer az európai filozófiára is közvetlen hatást gyakorolt, hiszen a Kínában tevékenykedő francia jezsuitákkal levelező Leibniz éveken keresztül vizsgálta a hexagrammok sorozatának sajátosságait³³. Mind matematikai, mind filozófiai munkásságára rányomta bélyegét a kínai szisztéma számára lenyűgöző tökéletessége. A kettes számrendszer mint a „folyamatok legegyszerűbb leírása” és a „valóság nyelvének feltárása” mind megjelent számára e rendszerben³⁴.

A szöveg legmélyebb értelmezésben tulajdonképpen nem „a változások könyve”, hanem „a változó könyv” amely sohasem ugyanaz, nem tudjuk kétszer ugyanúgy felnyitni. Így válik „filozófiai” művé, hiszen az ellentétes pólusok váltakozásában a valósághoz való igazodás, az ember és a világ harmóniába hozásának művészete mutatkozik meg, amely nem tudás, hanem maga a bölcsesség. A szöveg a bölcsesség elsajátítására hív el, amely úton tévút és csapda, a jóslatok szintjére való zuhanás, a lehetőségek aprópénzre váltása.

A testiség szintjén a testben áramló „csi” szintén csak az értelmezés egyik oldalát jelenti: A vizsgálódás szerint a „csi” sűrűsödése vagy felhígulása alakítja ki magát az anyagi világot³⁵.

Az emberi test szempontjából így:

- a „csi” a meridiánok pályáján kering a testben,
- mint bipoláris erőter, körülöleli és védi a testet³⁶,

³⁰ Liu, Li: The Chinese Neolithic, Cambridge University Press, Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo, 2004. 65. p.; figure 3. 24.: 66. p.

³¹ Elemzését lásd: Az I Ching mint az univerzum kínai modellje, USZÓ 4. Buddhista Misszió, Budapest, 1988. 5–22. p.

³² Fung Yu-lan: A kínai filozófia rövid története, Osiris Kiadó, Budapest, 2003. 335. p.

³³ Svetz, Frank, J.: Leibniz, the Yijing, and the Religious Conversion of the Chinese, in.: Mathematics Magazine, Vol. 76, No. 4 (Oct., 2003), Mathematical Association of America, 283–291. p.

³⁴ Leibniz számára különösen érdekes volt az a rendszer, amelyet Sao Jung (邵雍) (1011-1077) alkotott meg. A témáról lásd: Ryan, James A.: Leibniz' Binary System and Shao Yong's "Yijing", in.: Philosophy East and West, Vol. 46, No. 1 (Jan., 1996), pp. 59–90. University of Hawai'i Press

³⁵ Fung Yu-lan: A kínai filozófia rövid története, Osiris Kiadó, Budapest, 2003. 338. p., illetve 360. p.

³⁶ Gyakorlati szemléltetését lásd: Csen Hsziaovang [Chen Xiaowang], <http://www.youtube.com/watch?v=J85ARLul9h8> 2011. 06. 05.

– mint anyaggá sűrűsödő energia pedig felépíti magát a testet.

Így a testiség egy különleges szintjét is magában foglalja, amely bár nem látható és a tapasztalati szférában empirikus eszközökkel nem „bizonyítható”, mégis minden élő ember sajátja³⁷. A „csi” elméletéhez tartozó ezen testiség egyfajta „köztes test”³⁸, „második test” amely bár az anyagvilághoz köthető³⁹, mégis folyamatos áramlásban lévő⁴⁰ és gondolattal irányítható⁴¹, vagy befolyásolható folyamatok egymásutánosságából áll össze⁴². Ennek a koncepciónak az ismeretében könnyen érthető, miért nem jelent meg a kínai filozófia ókori és középkori időszakában a test és a lélek kapcsolata nehezen feloldható problémaként. A „csi” elmélete mintegy „mechanisztikusan” leírja azt az anatómiai struktúrát, amelyben egy a gondolat és az anyagi test. Magát a test felbomlását és a halál folyamatát is a „csi” hígulásával és formaváltásával magyarázza meg.

A „csi” elmélete nemcsak a tisztán kínai eredetű filozófiai rendszerekre volt hatással, hanem áthatotta a buddhizmus Kínába érkező rendszerét is. A buddhista terminológiában „a forma üresség – üresség forma” mahájána tanítását⁴³ a „csi” elmélete és az általa megjelenő testiség-kép speciálisan kínai elemekkel bővítette és a konkrét gyakorlatok szintjén különleges elméleti alappá tette. Ebből is következik az „Elmélkedés Iskolájának”, a Csan-buddhizmusnak csodálatos kínai kivirágzása és elterjedése. A „csak ülni” tanítása, a test folyamataiba történő „be-nem-avatkozás”⁴⁴, a kínai értelmezésben a „csi” keringésének akadálytalan biztosítását is jelenti e speciális bölcseleti rendszerben⁴⁵.

A „csi” elméletének és a kínai szövegforrásoknak tanulmányozása a nyugati világképben gondolkodó számára is számtalan felismerés alapja lehet, mind gyakorlati, mind bölcseleti értelmében gazdagítva a világról és a megismerésről alkotott képünket, rávilágítva a „világkép” és „valóság” közt húzódó örök feszültségre.

³⁷ Az akupunktúra kutatásának nyugaton igen fontos eleme a pontok létének egzakt bebizonyítása, amelynek során éppen arról a szemlélet és kiindulópont közti különbségről nem vesznek tudomást, mely a két vizsgálati módszert alapjaiban választja el egymástól. Ezzel együtt ennek a kutatásnak már most sok érdekes és fontos eredménye van. Az akupunktúra nyugati vizsgálatáról lásd: Eke Károly: A keleti gyógyítás útjain, Medicina Könyvkiadó, Budapest, 1986. 91–164. p.

³⁸ Ichiro Yamaguchi a „Zwischenleiblichkeit” kifejezést használja. Ichiro Yamaguchi: Ki als leibhaftige Vernunft, Wilhelm Fink Verlag, München, 1997. 45. p.

³⁹ A kínai rendszerben semmiképpen nem valami „asztrálest” vagy „szellemtest”, hanem a fizikai valóság szerves és elválaszthatatlan része.

⁴⁰ A „csi” a kínai rendszerben 2 órás váltásban áramlik végig a meridiánokon.

⁴¹ Ebből a tulajdonságából következik a kínai hagyományos gyógyászat és a taoista speciális tornagyakorlatainak rendszere, a „csikung”, amelynek egyik célja az egészség megőrzése.

⁴² A befolyásolás lehet tudattalan is, az érzelmi kimozdultság pedig betegséget okoz: Chinese Qigong Therapy, Shandong Science and Technology Press, Jinan, China, 1985. 26. p.

⁴³ Byung-Chul Han: Philosophie des Zen-Buddhismus, Philipp Reclam, Stuttgart, 2002. 50. p.

⁴⁴ Fung Yu-lan: A kínai filozófia rövid története, Osiris Kiadó, Budapest, 2003. 317.

⁴⁵ A harcművészetek ún. „belső erőre” – a „csi” áramlására épülő irányzatai a hagyomány szerint a Csan-iskolát megalapító Bódhidharmára vezetnek vissza eredetüket. Hogy ez mennyire igazolható történeti szempontból, az más kérdés.

Lezárásként három szöveget választottam:

Az első egy neokonfuciánus kozmológiai értekezés. A szerzője, Csou Tunji (1017–1073) neokonfuciánus filozófus és tudós volt, akinek idézett műve fontos helyet tölt be a középkori filozófiatörténetben. A mű egy ábra magyarázataként fejti ki a jelenségek létrejöttének mikéntjét, konfucionista és taoista kifejezések együttes használatával. A mű tömörsége miatt is „mestermunka”, amely szentenciaszerűen foglalja össze a mindenségre és az emberi létre vonatkozó ismereteket. A szöveget a későbbi korokban sokszor és sokan kommentálták és értelmezték.

A második szöveg egy indiai upanishad részlete, a „Prasna upanisad” harmadik tanítása. Az upanisad hat kérdésre adott válasz-sorozatból áll. A mű az Atharvavédához tartozó tanításfüzér része. A lélegzetről szóló tanítás kifejtése tanulmányunk szempontjából azért érdekes, mert az ázsiai megismerési rendszerek összehasonlításakor az áramló „csi” kínai képét az indiai „lélegzet”, a „prána” (प्राण) fogalmához szokták hasonlítani. A „prána” mozgása és kiáradása az életet, hiánya a halált jelenti. Az indiai misztikus utak közül a jóga kiemelt szerepet tulajdonít a lélegzetnek, tulajdonságainak és a felette való uralomnak. Ahogy a kínai rendszer a működésben megnyilvánuló „csi” több fajtáját különbözteti meg, úgy beszél az indiai hagyomány a lélegzet öt fajtájáról. Az upanisad harmadik kérdése a lélegzet fajtáit mutatja be. Bár az itt közölt részlet csupán egy szelete az upanisadnak, a tanítás-füzér arra is rávilágít, hogy a prána koncepciója valójában igen távol áll a „csi” fogalmától. A prána nem „alkotja”, vagy „kialakítja” a testet, hanem attól elkülönült, független entitásként kapcsolódik hozzá és élteti azt.

A harmadik szöveg néhány idézetet Merleau-Ponty gondolataiból, minden kommentár nélkül.

Csou Tunji: A Nagy Eredőpont ábrájának magyarázata⁴⁶

Az Eredőpont Nélküliség (vucsi)(無極) maga volt a Nagy Eredőpont (taicsi)(太極).

A Nagy Eredőpont élénkülő mozgásnak indult, és létrejött a jang (陽).

Amikor élénksége tetőfokára hágott, lenyugvásba fordult. Lenyugvásba fordult, és létrejött a jin (陰).

Midőn elérte nyugvópontját, ismét élénkülő mozgásnak indult. Az élénkülő mozgás és a lenyugvás egymást váltogatta, egyik a másik gyökere lett. Elkülönült a jin, elkülönült a jang, s létrejött belőlük a Két Megjelenés (liangji)(兩儀) [Ég és Föld].

A jang változott, a jin alkalmazkodott hozzá, és létrejött a víz, a tűz, a fa, a fém és a föld. [Az öt elem]

Az ötféle pára (csi) (氣) rendezett áramlásba kezdett, s a négy évszak körforgása megindult.

Az öt elem (vuhszing) (五行) együttesen nem más, mint a jin és a jang. A jin és a jang

⁴⁶周敦頤: 太極圖說

A szöveget fordította és közli: P. Szabó Sándor: *Zhou Dunyi kozmológiai koncepciója és A Nagy Eredőpont ábrájának magyarázata* in.: *Mítoszok és vallások Kínában*, szerk.: Hamar Imre, Balassi Kiadó, Budapest, 2000. A teljes szöveget más fordításban közli Fung Yu-lan: *A kínai filozófia rövid története*, Osiris Kiadó, Budapest, 2003. 328 - 329. p. [A közölt fordítás kínai kifejezéseit, az eredeti szöveg megváltoztatásával magyar népszerűsítő formában adtam meg, illetve a szövegbe beemeltem a kínai fogalomjeleket. Ahol szükségét éreztem, a szöveget lábjegyzetekkel láttam el.]

együttesen nem más, mint a Nagy Eredőpont. A Nagy Eredőpont pedig maga az Eredőpont Nélküliség.

Keletkezésekor mind az öt elem egyedi természettel (hszing) (性) bír. Az Eredőpont Nélküliség eredendő természete (csen) (真), valamint a kettő és az öt féle kikristályosodás (csing) (精) [a jin és a jang, valamint az öt elem] számtalan módon keveredve áll össze.

Az Ég Rendje (csientao) (乾道)⁴⁷ a himneműségben ölt testet, a Föld Rendje (kuntao) (坤道) pedig a nőneműségben. A kétféle pára [a jin és a jang] hatást gyakorol egymásra, és létrehozza a „dolgok miriádját” (vanvu) (萬物). Létrejövetelt létrejövetel követ, a változások sora szakadatlan.

Az ember az a kiváltságos, aki a legnemesebb (párából) jön létre, s a legkiválóbb szellemmel bír. Testének létrejövetelét követően szelleme tudattá fejlődik. Öt Természete (vuhszing) (五性) hatás alá kerül és hatást fejt ki, kialakul benne a jó és a rossz közötti különbségtétel, kiváltódik belőle a cselekedetek miriádja⁴⁸. A szent emberek (sengzsen) (聖人) cselekedeteit a középenlét (csung) (中), a helyénvalóság (cseng) (正), az emberségesség (zsen) (仁) és az igazságosság (ji) (義) határozza meg. A szent emberek hagyják magukon eluralkodni a nyugalmat, s megvalósítják az emberi tökéletességet (zsencsi) (人極). Ezért erényeik olyanok, akár az Égé és a Földé, ragyogásuk, akár a Napé és a Holdé, harmóniájuk, akár a négy évszaké, a jószerecsse és a balsors feletti uralmuk pedig, akár a szellemeké és a démonoké. A nemes ember (csüince) (君子) része jószerecsse, mert a szent emberek magatartásának követésén fáradozik. Az alantas ember (hsziaozen) (小人) része viszont balsors, mert a szent emberek cselekedeteivel ellentétesen cselekszik.

Ezért mondjuk: „Az Ég Rendezőelvének (tien cse tao) (天之道) érvényre juttatója a jin és a jang. A Föld Rendezőelvének (ti cse tao) (地之道) érvényre juttatója a lágyság (zsou) és a keménység (kang). Az Emberek [a társadalom] Rendezőelvének (zsen cse tao) (人之道) érvényre juttatója pedig az emberségesség és az igazságosság.” Azt is mondjuk: „Aki eljut a dolgok eredetének és pusztulásának megismeréséhez, az tudója lesz lét és nemlét titkainak.” Ó mily nagyszerű is a Változások könyve! Minden írás közül a legtökéletesebb!

Prasna-upanisad⁴⁹

Harmadik kérdés

⁴⁷ Az égre és lejjebb a földre Csou Tunji szövegében a trigramok között szereplő szimbolikus képek neveit alkalmazza és nem az eget és földet jelentő írásjegyeket.

⁴⁸ Az emberi működés minden területén. A társadalmi vonatkozásokról érdekes példát hoz: Kim, Youngmin: Cosmogony as Spirituel Philosophy, <http://enlight.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-MAG/mag151252.pdf> 2011. 06 05.

⁴⁹ Tenigl-Takács László fordítása. Forrás: <http://www.terebess.hu/keletkultinfo/upanisadok3.html#7> 2011. 06. 05. A szöveget változtatás nélkül, eredeti lábjegyzeteivel együtt idézem. A tanítás hat kérdésre adott válasz sorozatból áll. A mű az Atharvavédához tartozó tanításfüzér része. A lélegzetről szóló tanítás kifejtése tanulmányunk szempontjából azért érdekes, mert az ázsiai megismerési rendszerek összehasonlításakor az áramló „csi” kínai képét az indiai „lélegzet”, a „prána” (प्राण) fogalmához szokták hasonlítani. A „prána” mozgása és kiáradása az életet, hiánya a halált jelenti. Az indiai misztikus utak közül a jóga kiemelt szerepet tulajdonít a lélegzetnek, tulajdonságainak és a felette való uralomnak. Ahogy a kínai rendszer a működésben megnyilvánuló „csi” több fajtáját különbözteti meg, úgy beszél az indiai hagyomány a lélegzet öt fajtájáról. Az upanisad harmadik kérdése a lélegzet fajtáit mutatja be.

1. *Akkor Kauszalja Ásvalájana kérdezte őt:*
– Mester, honnét van a lélegzet, hogyan megy be a testbe, hogy marad meg mégis, ha magát megosztja, hogyan húzódik ki belőle? A külső világot és a belső lelket hogyan hatja át?
2. *Ő így válaszolt:*
– E kérdéssel túl messzire mégy, de válaszolok neked, mert úgy gondolom, kedves vagy a Brahman előtt.
3. *A lélegzet a Lélekből születik. Mint emberből árnyéka, úgy nő ki belőle. Az ész tudta nélkül megy be a testbe.*
4. *Ahogy a király hivatalnokait utasítja: Menj ebbe vagy abba a faluba! - így bizza meg ő is a különböző életerőket.*
5. *A nemzésre és az ürítésre a kilélegzés (apána) felügyel. A szemben és a fülben, az orron és a szájon át a belélegzés (prána) honol. Az összelélegzés (szamána) van középen, ő az, mi az áldozott ételt a testtel azonossá (szama) teszi, ebből lobban a hét tűz.⁵⁰*
6. *A Lélek a szívben lakik. Ennek száz és egy vezetéke van. Ezek mindegyikéhez újabb száz kapcsolódik, s ezek mindegyikéhez újabb hetvenkétezer. A szétlélegzés (vjána) ezekben kering.*
7. *Ha jót tett az ember, akkor a fellelegzés (udána) jó világba vezet a felfelé futó egyetlen éren át, ha gonosz, akkor gonosz világba. Ha mindkettőt, akkor az emberi világba.⁵¹*
8. *A belélegzés úgy száll fel, mint a felkelő Nap, mert a belélegzésnek a Nap nyújt támaszt a szemben.⁵² A Föld istene a kilélegzést⁵³ támasztja. Az összelélegzés a levegőég, a szétlélegzés a szél.*
9. *A fellelegzés a hő.⁵⁴ Ha ez a hő kialszik, az észbe gyűjtött többi életerővel újra testet ölt az ember.*
10. *Amint az ész utoljára gondolt, úgy lép a lélegzetbe a hőbe szállt lélegzet pedig a Lélekkel együtt az elképzelt világba vezet.*
11. *Nem fogynak el ama halhatatlannak utódai, ki tudja ezt, és a lélegzetet ismeri. Erről szól a vers:*

*Ki megéri bent a lélegzetet,
forrását, otthonát, alapulását,
külső világban ötfelé oszlását,*

⁵⁰ A két szemből, ornyílásból, fülből és a szájból lobogó érzékelés tüze. Lásd: Mundaka-upanisad 2.1.8. és 1.2.4.

⁵¹ Vesd össze: Cshándógja-upanisad 3.13.5.

⁵² Vesd össze: Cshándógja-upanisad 3.13.1.

⁵³ Itt: a szellentést.

⁵⁴ Az öt lélegzet így egyetemes princípiumokhoz kötődik: a belélegzés (prána) az Éghez, a kilélegzés (apána) a Földhöz, az összelélegzés (szamána) a levegőéghez, a szétlélegzés (vjána) az ebben mozgó szélhez, a fellelegzés (udána) pedig az életet, létet teremtő hőhöz; a lélegzés ilyen megélésében válik eggyé a külső és belső világ.

*csak az éri el az örök életet,
csak az éri el az örök életet.*

Maurice Merleau-Ponty: A látható és a láthatatlan⁵⁵

„Láttuk, hogy a test elevenségében a látás és a test tömörsége egymásba ékelődnek. Azt is megállapítottuk, hogy ennek korrelatívumaként, az érzéki minőség vékony hártájára, a látható dolog egész felszíne mögött a láthatatlan tömege és mélysége lappang. A test és a dolgok húzában egyaránt feltárul a tényleges, empirikus, ontikus láthatóság visszahajlásaként, önmagára göngyölődéseként, befelé gyűrődő redőjeként, a láthatót belülről kitömő masszaként egy másik láthatóság, a lehetőségeknek egy merőleges dimenziója, amely nem pusztán az aktuális láthatóság árnyéka, hanem inkább princípiuma, alapelve. Ez a másik láthatóság nem egy gondolati művelet eredménye, sőt éppenséggel magának a gondolkodásnak ez a másik láthatóság az előfeltétele. Ezt a második láthatóságot stílusként, illékony, gazdag és sokértelmű utalásokat tömörítő érzéki minőségként lehet jellemezni. Legyen bár ez a stílus – bármely stílushoz hasonlóan – mégoly illékony és megfoghatatlan is, mindig utánozhatatlanul egyedi és összetéveszthetetlen. Az aktuálisan látható tartalom a külső és a belső horizont között kikristályosodó, folyamatosan továbbalakuló zárvány, amely egy lezárhatatlan folyamatban mindig csak újabb látható tartalmakra nyílik rá. A látható és a láthatatlan, a kiterjedés és a gondolat közvetlen dualista megkülönböztetését el kell vetnünk. Nem mintha azt gondolnánk, hogy a kiterjedés gondolkodás, vagy fordítva, a gondolkodás kiterjedés volna. E kettő egymás színe és fonákja, az egyik mindig kíséri a másikat, sohasem marad le a másik mögül. Ám mindezek után még mindig fennáll a kínzó kérdés, hogy a tisztán intellektuális eszmék hogyan jelenhetnek meg a látható infrastruktúrájában. Hogyan lehetséges az átlépés a horizont idealitásától a „tisztá” idealitáshoz? Miféle csoda révén egészülhet ki testem és a világ természetes általánossága az erre a természetes értelemre ráépülő, ezt meghosszabbító és ugyanakkor átalakító, a kultúra által megkonstruált, az elvont megismerés rendjébe tartozó általánosságokkal? Akárhogyan is fogjuk végül majd értelmezni a megismerés tisztá, elvont fogalmait, a kultúra által konstituált általánosságokat, annyi már most bizonyos, hogy az elvont általánosságok az érzékelő test artikulációi és az érzékelhető dolgok kontúrjai mentén szüremkednek elő. Akármilyen, másra visszavezethetetlen újdonságként jelenjenek is meg az elvont fogalmak, azokat a csatornákat, amelyeken keresztül a világba belopóznak, nem ők építették ki, és azokat a horizontokat, amelyeket a megjelenésük visszamenőleg átalakít, eredendően nem ők nyitották meg. (...) Még nem tartunk ott, hogy az érzékelhetőnek ezt a kimélyülését, helyben-meghaladását értelmezzük. Annyit azonban máris megkockáztathatunk, hogy hús nélkül nincsen tisztá idealitás, és éppen ezért a tisztá idealitás nem szakadhat el a horizont-struktúráktól. Hiszen belőlük él és táplálkozik. Persze nem egészen ugyanarról a húsról és ugyanazokról a horizontokról lesz szó.

⁵⁵ Forrás: Maurice Merleau-Ponty: A látható és a láthatatlan, L'Harmattan Kiadó – Szegedi Tudományegyetem Filozófiai Tanszék, Budapest, 2006.

Olyan ez, mintha az érzékelhető világot áttelekítő láthatóság elhagyná a „durva” anyagi testet és átköltözne egy finomabb, könnyebb, áttetszőbb testbe; mintha a test húsát a nyelv húsára cserélné, és ezáltal kissé eloldódna, de el nem szakadna az őt hordozó feltételektől. Miért ne engedhetnénk meg – hiszen ezt Proust is tudta, és egyébként ki is mondta – hogy a nyelv, a zenéhez hasonlóan, képes legyen létrehozni a saját jeleinek elrendezésével, képes legyen befogni a hálójába egy olyan értelmet, amely mégsem rögzíthető az adott nyelv eszközeivel.”⁵⁶

Hús – Szellem

„A szellemet a test *másik, túlsó oldalaként* kell meghatározni. – El sem tudunk képzelni egy test által nem *megkettőzött* szellemet, egy olyan szellemet tehát, amely nem a test talajában gyökerezik.

A „másik oldal” kifejezés arra utal, hogy a test, amennyiben mindig kiegészül e láthatatlan túlsó oldallal, nem írható le *objektív* terminusokban, önmagában-való létezőként – a túlsó oldal *a test* túlsó oldala, a testben *lép túl* a testen (*Überschreiten* – túllépés), a testben hága át a test határait, a testben rejtőzik el -, miközben mindvégig rá van utalva a testre, benne végződik, benne *horgonyozódik* le. Van a szellemnek is teste és a testnek is szelleme. Egymásba fonódnak, kiazmust alkotnak. A másik oldal kifejezés itt nem ugyanannak a kiterjedt testnek egy másik geometrális vetületére utal, hanem a testnek egy mélységi dimenzió, egy másik, merőleges dimenzionalitás irányában történő *Überstiege*re [túlcsapására] és ezzel egyidejűleg a negatívnak az érzékelhetőbe való átlépésére, transzcendenciájára.

Egy ilyen filozófia alapfogalma lenne a hús. A hús nem objektív test és nem is a lélek által a sajátjaként elgondolt test (Descartes), hanem egyszerre érzékelő és érzékelhető valami. Amit érzékelek = az érzékelhető dolog, az érzékelhető világ = cselekvő testem mozdulataira válaszoló, a testem kezdeményezéseinek megfelelő tapasztalás – Aki érzékel = minden érzékelhető dolog a húsból szakad ki, a húsból lép elő, és a húsom maga az érzékelhető dolgok közül az, amelyikbe minden érzékelhető beleíródik, az az érzékelhető, amely az összes többi érzékelhető tengelye, kulcsa, dimenzionalitása. A testem *dimenzióvá válik* ez, dimenzióvá emelkedő konkrétum. Minden érzékelhető tartalom ilyen, de a testem a legkitüntetettebb módon. Univerzális dolog. Mert míg a többi érzékelhető csak azáltal emelkedhet dimenzióvá, hogy egy *mező* részévé válik, addig a testem maga a mező, vagyis a *magát* dimenzióvá tágító érzékelő/érzékelhető univerzális mérték. – Testemnek mint érzékelhetőnek saját magához mint érzékelthez való viszonya (a test, amit megérintek és a test,

⁵⁶ 172-174. p.

ami az érintést végre hajtja) = a megérintett megmerítkezése a megérintőben és a megérintő megmerítkezése a megérintettben.”⁵⁷

Irodalom és forrás:

[Chen Xiaowang], <http://www.youtube.com/watch?v=J85ARLul9h8> 2011. 06. 05.

Az I Ching mint az univerzum kínai modellje, USZÓ 4., Buddhista Misszió, Budapest, 1988.

Byung-Chul Han: Philosophie des Zen-Buddhismus, Philipp Reclam, Stuttgart, 2002.

Capra, Fritjof: A fizika taója, Tericum Kiadó, Budapest, é. n.

Chinese Qigong Therapy, Shandong Science and Technology Press, Jinan, China, 1985.

Fung Yu-lan: A kínai filozófia rövid története, Osiris Kiadó, Budapest, 2003.

Heisenberg, Werner: Fizika és Filozófia, in.: Válogatott tanulmányok, Gondolat, Budapest, 1967.

Kohn, Livia: Chinese Healing Exercises, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2008.

Lee, J. Y.: Some Reflections on the Authorship of the I Ching, in: Numen, Vol. 17, Fasc. 3 (Dec., 1970), BRILL

Lin Housheng – Luo Peiyu: 300 Questions on Qigong Exercises, Guangdong Science and Technology Press, Guangzhou, 1994.

Liu, Li: The Chinese Neolithic, Cambridge University Press, Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo, 2004.

Lloyd, Geoffrey and Sivin Nathan: The Way and the Word – Science and medicine in early China and Greece, Yale University Press, New Haven and London, 2002.

Merleau-Ponty, Maurice: A látható és a láthatatlan, L'Harmattan Kiadó – Szegedi Tudományegyetem Filozófiai Tanszék, Budapest, 2006.

Michael, Thomas: The Pristine Dao, State University of New York Press, Albany, SUNY, 2005.

Needham, Joseph: Science and civilisation in China, vol. VI., Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

⁵⁷ 289-290. p.

P. Szabó Sándor: *Zhou Dunyi kozmológiai koncepciója és A Nagy Eredőpont ábrájának magyarázata*, in.: *Mítoszok és vallások Kínában*, szerk.: Hamar Imre, Balassi Kiadó, Budapest, 2000.

Pálos István: A hagyományos kínai orvoslás, Gondolat, Budapest, 1963.

Prasna upanisad, <http://www.terebess.hu/keletkultinfo/upanisadok3.html#7> 2011. 06. 05.

Robinet, Isabelle: A taoizmus kialakulása és fejlődése, Arany Hegy Alapítvány, Budapest, 2006.

Ryan, James A.: Leibniz' Binary System and Shao Yong's "Yijing", in.: *Philosophy East and West*, Vol. 46, No. 1 (Jan., 1996), pp. 59–90. University of Hawai'i Press

Shchutski, Iulian, K.: *Researches on the I Ching*, Princeton University Press, New Jersey, 1979.

Simonics Péter: A kínai akupunktúra régen és ma, Gondolat, Budapest, 1988.

Simonyi Károly: A fizikai alap kutatások frontvonala a harmadik évezred küszöbén, http://www.termeszetvilaga.hu/fizika_eve/tortenet/fiztort/simonyi/alap.html 2011. 06. 05.

Sung J. Liao – Mathew H. Lee – Lorenz K. Y. Ng.: *Principles and Practice of Contemporary Acupuncture*, American Academy of Acupuncture Inc., New York – Basel – Hong Kong, 1974.

Svetz, Frank, J.: Leibniz, the Yijing, and the Religious Conversion of the Chinese, in.: *Mathematics Magazine*, Vol. 76, No. 4 (Oct., 2003), Mathematical Association of America

The Encyclopedia of Taoism II., Ed.: Fabrizio Pregadio, Routledge, TFG, London and New York, 2008.

Vámos Péter: Az egészségmegőrzés kínai tudománya: a csikung I. In.: *Keletkutatás*, 1995 ősz, Mundus Magyar Egyetemi Kiadó, Budapest, 1995.

Watts, Alan: *Tao: Az áramlás útja*, Orient Press, Budapest, 1990.

Wieger, L., S. J. : *Chinese Characters*, Dragon Book Reprint Corp., New York, 1965.

Wilhelm, Richard: *Ji King*, Orient Press, Budapest, 1992.

Wing-Tsit Chan: *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1969.

Yamaguchi: *Ki als leibhaftige Vernunft*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1997.

Zhanwen Liu, Editor: *Essentials of Chinese Medicine*, Vol. 2., Springer Dordrecht Heidelberg London New York, 2009.