

341
322
A2

Somogyi Zoltán

XX. századi elméletek a misztikáról és a zen buddhizmus

Camus, a modern irracionális végpontja

„Az imádság», mondja Alanus ab Insulis, »akkor jön létre, mikor beáll a gondolkodás éjszakája». »Elegendetelen azonban, hogy a lélek elébe merjen az éjszakának», válaszolják a misztikusok és az egzisztencialisták. Bizonyára; azonban nem annak az éjszakának, amely szemünk becsukásakor és egyedül az ember akaratából keletkezik. Borús és teljesen sötét éjszaka ez, melyet azért idéz föl a lélek, hogy elveszzen benne. Ha már az éjszakának elébe kell menni, legyen az inkább a kétségbeesés éjszakája, amely derült marad, sarki éjszaka, a lélek virrasztása, amelyből talán az a tiszta és érintetlen világosság támad, mely az ész fényében rajzol ki minden tárgyat.»¹

Az egzisztencializmus szakértői méltán látják abban Albert Camus munkásságának filozófiai értelmét, hogy a trónfosztott ész számára megkísérelt új birodalmat elhódítani és körülhatárolni a rá annyira jellemző abszurd érvelés módszerével. Erre a filozófiai álláspontra, a létet értelmetlennek tudó és mégis a létet, az életet választó abszurd ember álláspontjára annál is inkább ráillik a posztexisztencializmus jelzője, mert itt az irracionális saját fegyvereivel kísérelték meg leküzdeni és túlhaladni, saját premisszáiból levont következtetéseket fordítva ellene. Camus érvelésmódja az értelem, a ráció nevében fogant szenvedélyes és rokonszenves álláspontot ír körül, mely első pillantásra valóban az irracionális leküzdésének és túlhaladásának tűnik.

Kérdés azonban, tartós marad-e, tartós lehet-e a rációnak ez a győzelme, mely az irracionális érvelésmódjának visszájára fordításán alapszik? Biztosítottak és szilárdak-e egy ilyen érvelésmód filozófiai és módszertani alapjai? Új birodalomnak az abszurdítás bevezetése árán való meghódítása helyett nem a régitt kellene-e mégis inkább az ész számára visszahódítani? Kézpénznek kell-e venni, ténylegesen kiinduló pontnak kell-e tekinteni az irracionális, és ezen belül az egzisztencializmus beszámolóját

arról, hogy az ész birodalma elveszett, „isten meghalt”, a harmónia, az egység és az „öröklét reményei” elenyésztek korunk embere számára? Háttha mindezek, az aggodás és kétségbeesés címszavai alatt összefoglalt modern életérzések, melyeket a marxizmus egyébként is objektív társadalmi feltételezettségük oldaláról elemez és értelmez, még az eszmei és eszmetörténeti összefüggések világában sem az ész birodalmának bukását, világával szembeni teljes tehetetlenségét jelzik? Háttha csupán arról van szó, hogy az ész, különösen mint ráció, modern nyugati fejlődése során túlhajtotta magát saját történelmileg és ismeretelméletileg adott lehetőségein, túlságosan elszigetelődve ezáltal az emberi mozzanattól, az emberi lélek nem értelmi funkcióitól és vonatkozásaitól? Háttha csak arról van szó, hogy a ráció merev érvényesítése, ráerőszakolása az emberi, a társadalmi és a természeti lét minden oldalára, s az érzelem és az akarat birodalmának ennek következtében végbement elszakadása az ész birodalmától –, vagyis az a folyamat, mely a nyugati ember lelki fejlődésében ment végbe a XVIII. század óta, – volt az a melléfogás a nyugati racionalizmus történetében, mely az ész birodalmát legyengítette, kiszolgáltatotta az irracionális támadásainak! E kérdések felvetését annál is inkább jogosnak érezzük, mennél nagyobb jelentőséget tulajdonítunk annak a ténynek, hogy az ész birodalma elleni támadás, s erre különösen az egzisztencializmus gondolati anyaga és egész érvelésmódja a bizonyosság, az emberi lét állítólag történelem feletti és történelemen kívüli alapproblémáinak felvetése oldaláról jött. Másként fogalmazva ez azt jelenti, hogy az embernek az objektív ész álláspontján elhanyagolt érzelmi és akarat funkcióit, illetve a fenti lelki képességekből kisugárzó egzisztenciális igényeit és kétségeit állította csatasorba az egyoldalúan racionálissá vált tiszta ész ellen.

Ezért a modern irracionális, jelesül az egzisztencializmus elméleti leküzdése illetve túlhaladása nem oldható meg még eszmei síkon sem a Camus által válsztott úton. Camus kísérlete számunkra minden

szellemessége és rokonszenvenessége ellenére elméletileg elfogadhatatlan. Mindenekelőtt azért, mert az ész védelmében nem feloldja, hanem tovább élezi a rációnak a többi lelki funkcióval amúgy is túlságosan kiéleződött ellentétét azzal, hogy a descartes-i racionalizmus érvelési módszeréhez tér vissza, ezen felül a racionalizmusnak ezt a merev következetességét egy értelem nélküli világnak az egységre és harmóniára vágyó emberrel való szembehelyezésére alkalmazza. Az így definiált abszurd szituációban az embernek világos descartes-i értelemmel, de minden remény nélkül kell élnie, s az észnek a világ értelemnélküliségével vívott csatája eleve kudarcra van ítélve. Camus álláspontján az elmagányosodott individuum tudatosítja kétségbeesítő morális érzelmi és akarati sivárságát, s úgy tesz, mintha e tudatosítás kárpótolná mindazokért a kudarcokért, melyek szükségszerűen következnek abszurd élethelyzetéből. Camus bírálja a misztikát, mert az úgy tesz, mintha saját akaratából vetné bele magát az értelmén túli transzcendencia sötét éjszakájába. Egyoldalúan racionalista marad azonban ez a bíráló, s Camus nemcsak a misztikus élmény tanulságait nem vonja le és nem elemzi, nem használja fel az irracionális túlhaladására, hanem még a misztikában bírált hibát is elköveti. Hisz nála az abszurd szituáció vállalása ugyancsak „elébemenés az éjszakának”, tudati-akarati aktus csupán, melyet a descartes-i *cogito, ergo sum* visszajára fordított alkalmazása alapoz meg. E visszajára fordítás abból is kitűnik, hogy míg Descartes-nál a *cogito* logikai szükségszerűség volt, s a maga egyetemeségével más logikai szükségszerűségek egész sorának megalapozására szolgált, Camusnál a *cogito* már csak az abszurd választási szabadságot alapozza meg. De ezt nem a maga logikai szükségszerűségében, hanem csak egyik alternatívaként, amely mellett a többi, ideértve a misztikus önfeladást is, gyakorlatilag járható út marad.

Új támpontok keresése a misztika bírálatához és az irracionális túlhaladásához

A modern irracionalizmus fejlődésének összes eszmetörténeti feltételei és összefüggései még nincsenek minden oldalról feltárva. A távol-keleti filozófiai iskolákkal és misztikus áramlatokkal való összefüggés kutatása különösen elhanyagolt terület. Ennek oka többek között abban keresendő, hogy a modern nyugati irracionális minden bizonyonnyal létrejön és bejárja sajátos fejlődési pályáját a távol-keleti filozófiai gondolatanyagából való kölcsönzések, eltorzított átvételek és átértelmezések nélkül is. Eszmetörténeti szempontból mégis fontosnak bizonyulhat e színező hatások számbavétele, és hozzájárulhat a modern irracionalizmus eszmetörténeti, ideológiai feltételeinek jobb megértéséhez. Itt meg kell elégednünk a távol-keleti gondolatanyaggal való összefüggés tényének

megállapításával, s azzal az utalással, hogy ez az eszmetörténeti hatás Schopenhauer-nál és Nietzsche-nél, Heidegger-nél és Jaspers-nál tapintható ki leginkább. De a távol-keleti gondolati anyag fölötti reflexió Kierkegaardtól sem idegen. Illusztrációjént azonban legyen szabad ismét Camus-tól idézni:

„Az abszurd ember eszménye a jelenvaló, a pillanatnyiságok sora, amint elvonul egy szüntelenül tudatos lélek előtt. Az eszmény szónak azonban hamis csengése van itt. Nem eredeti jelentésében áll, hanem mint egy megfontolás harmadik és végső következménye. Miután az abszurd fölötti gondolkodás az embertelenség aggódással telitudatból indult ki, útjának végén ismét visszatér az emberi lázadás belső birodalmának szenvedélyes tüzehez. Az összefüggés fontos itt. A világgal való egyetértésből indulunk ki. A keleti gondolkodás azonban arra tanít, hogy az ember ugyanazt a logikai erőfeszítést meg tudja tenni akkor is, ha a világ ellen dönt. Ez szintén jogosult, s ez adja ennek a tanulmánynak a távlatait és határait. De ha a világ tagadását ugyanazzal a szigorral viszik véghez, bizonyos indiai iskolákban gyakran hasonló eredményekhez jutnak el, például a mű közömbös voltát illetően.”²

A távol-keleti filozófiai iskoláknak és misztikus áramlatoknak részletes elemzése lenne szükséges, ha minden oldalról bizonyítani kívánnánk, hogy a modern irracionalizmusra gyakorolt színező hatás eszmetörténeti oka az, hogy a távol-keleti gondolatanyag az emberre, annak értelmi, érzelmi és akarati totalitására irányítja a figyelmet. E munka elvégzése sok érdekes részeredményre kecsegtet. Többek között annak kimutatásával, milyen egészen sajátos, a saját társadalmi-történeti feltételezettsége által meghatározott módon torzítja el, illetve értelmezi át a modern irracionális a Távol-Kelettől átvett problematikát.

A nyugati irracionális eszmetörténeti összefüggései talán éppen a távol-keleti hatások tükréből szemlélve válnak majd jobban érthetővé és értelmezhetővé, s ez együtt a meghaladás feltétele is.

Megragadnánk ezt a támpontot egy konkrét és jól körülhatárolt kérdéskörnél, mely az egész távol-keleti hatáskomplexum kulcskérdésének ígérkezik. Megvizsgáljuk a távol-keleti misztika hatását a modern irracionalizmus eszmevilágára. Ugyanis az a sejtésünk, hogy részben a misztika kutatásától várhatunk támpontokat és adatokat azokhoz az emberi lélek értelmi, érzelmi és akarati oldalainak viszonyát érintő kérdésekhez, mely kérdések előzetes megoldása kulcsfontosságú lenne a modern irracionalizmus és egzisztencializmus hatékony túlhaladása, az ész trónjának valóságos megszilárdítása szempontjából.

A misztika-kutatás XX. századi eredményeit áttekintve azonban ennél szerényebb feladattal kell megelégednünk. Mert bár a modern irracionalizmus nem-

csak a távol-keleti, hanem a nyugati misztikával is sajátos viszonyban áll, amely viszony mögött a váláshoz való kétértelmű viszonyának körvonalai is kirajzolódnak, e bonyolult eszmetörténeti szálak szétbogozását meg sem kezdhjük az alapvető kérdések megoldása és az elemi fogalmi meghatározások tisztázása nélkül. E dolgozat, a misztika mibenlétének titkát feltárni megkísérlő XX. századi elméleti fejlődés eredményeinek áttekintése, meggyőz arról, hogy mindenekelőtt olyan kérdésekben kell egyértelműen bizonyított és elfogadott eredményekre jutni, mint az a kérdés, hogy mi a misztika lényege egyáltalán, melyek távol-keleti és nyugati formáinak azonos és eltérő vonásai, mi a viszonya a valláshoz, a mitológiához, a mágiához, s ha volt és van misztikus átélés egyáltalán, milyen szerepet játszott és játszik a társadalmi történelmi folyamatban?

Dolgozatunkban ezekre a kérdésekre kényszerülünk összpontosítani a figyelmet, miközben századunknak azokat a tapasztalati élményeit és elméleti felismeréseit összegezzük, melyekben a misztika titkának megoldása a jelenlegi ismereteink szintjét elérte.

A misztikára vonatkozó tapasztalatok és a levont elméleti következtetések három csomópontja

A továbbiakban így azt a kérdést vizsgáljuk, hogy mit jelentett a nyugati világ számára a távol-keleti kultúrák misztikus oldalával való megismerkedés, és hogyan világosodott meg ennek során a misztikus átélés tartalma a Nyugat tudományos gondolkodásában. A távol-keleti filozófiák, a taoizmus, a buddhizmus és az Upanisádok körül kikristályosodott gazdag és bonyolult indiai filozófiai irodalom már a múlt század közepe óta hatást gyakorolt az Európában kialakuló modern irracionalista filozófiára. Ihletője volt annak mind tartalmi-elméleti, mind módszertani vonatkozásban. Ugyanezeknek a távol-keleti eszmeáramlatoknak a misztikus mozzanatai önálló erőként azonban csak századunkban jelentkeztek a nyugati világban. Hatásukat elsősorban nem közvetlenül a filozófia síkján fejtették ki, hanem egyrészt a Nyugaton, mindenekeelőtt az USA-ban kialakuló vallási szinkretizmusnak váltak alkotó elemévé, másrészt az analitikus pszichológia által kezdeményezett mélylélektani elméletek közvetítésével hatottak. Úgyannyira, hogy a Távol-Keletről átvett meditációs formákban és módszerekben sokan a nyugati pszichoanalízis lélekgyógyító eljárásainak elődjét és hasonmását vélték felfedezni.

A Freudból kiinduló analitikus pszichológia kezelési módszereinek a távol-keleti meditációs és yoga-gyakorlatokkal való összevetése külön tanulmány tárgya lehetne. A témát itt csak abban az összefüggésben tárgyaljuk, hogy századunk húszas-negyvenes éveiben ez a pszichológiai irányzat logikai lánczemet al-

kot a misztika titkát felderítő eszmetörténeti folyamatban.

Teljes gazdagságában, minden összetevőjében itt nem feladatunk ábrázolni magát e folyamatot, a misztika mibenlétére vonatkozó ismeretek felhalmozódását. Minket most nem annyira az ismeretgyűjtés története érdekel, inkább maguk az ismeretek és a belőlük levonható elméleti következtetések. Így előljáróban csak vázlatosan rögzítjük a távol-keleti misztikáról való tapasztalatszerzésnek századunkban Nyugaton végbement folyamatát. E folyamatban három fő szakaszt különböztetünk meg a rájuk jellemző elméleti felismerések alapján.

● A századfordulót, amikor a misztika mibenlétére vonatkozó kérdés egyáltalán felvetődött, és megkezdődött a távol-keleti misztikus irányzatok Nyugatra való áramlása.

● A két világháború közötti időszakot, amikor a misztikus átélés az analitikus pszichológia elméleti vizsgálatainak tárgyává vált, s bizonyos értelmiségi körök megismerkedtek a zen buddhizmussal, s a misztikus átélés mibenlétének vizsgálata a távol-keleti és a nyugati ismeretanyag összehasonlítása alapján az első jelentős felismeréseket eredményezte.

● A második világháború utáni időszakot, amikor a zen buddhizmus sajátos misztikájának és a kábítószeres extázisnak a tapasztalatai alapján mód nyílt a misztikus átélés mibenlétének pontosabb meghatározására.

A tapasztalatszerzés fokának az elméleti általánosítás eredményeivel való párhuzamba állítása egyúttal azt is megmutatja majd, hogy az elméleti ismeretek e téren mennyire elmaradnak a gyakorlati követelmények mögött.

Nyugat a vallási szinkretizmus keretében fogadta be a távol-keleti misztikát is

Első szakaszként a századfordulót és századunk első évtizedét elemezzük. A Távol-Keletnek a misztikus élményt előtérbe állító áramlatai, a vendanta hinduizmus és a zen buddhizmus ezekben az években került először kapcsolatba a nyugati világ vallási életével.

1893-ban Chicagóban megrendezték az első Vallások Parlamentjét. Swami *Vivekananda* ezen a vedanta hinduizmust, Sojen *Shaku* pedig a zen buddhizmust képviselte. Az általuk elindított és a századunk első évtizedében kiteljesedő folyamat a vallási szinkretizmus jegyében megszerezte az első híveket e távol-keleti misztikus irányzatoknak és megismertette a nyugati világot a távol-keleti misztika meditációs módszereivel. E folyamat nemcsak abban az értelemben tekinthető szinkretikusnak, hogy a Nyugat vallá-

sos élete – elsősorban az USA-ban – befogadta ezeket az idegen misztikus elemeket, hanem abban az értelemben is, hogy e korszak Távol-Keletről jött misztikusai – a hinduizmus részéről Swami Prabharanandát, később Swami Nihilanandát, a zen buddhizmus részéről Nyogen Senzait és Sokei an Saskaít emelhetnők ki – maguk is vallási térítőkként léptek fel, és a Távol-Keletről hozott gondolati és élményanyagot igyekeztek a Nyugat vallási érzésvilágához, s amennyiben lehetséges, teológiai nézeteihez is hozzáhangolni. Soyen Shaku, egy kytói zen kolostor küldötte, 1906-ban megjelent *Egy buddhista apát beszédei* című művében a zen buddhizmus lényegét így fejt ki a nyugati közönség számára:

„A Buddha-értelem egyetemes s mindnyájunkban működik, kifejezésre juttatva, hogy minden egyedi jelenség mélyén az egység tudata rejlik. Mint egyének mindnyájan különbözőek vagyunk . . . De soha nem szabad elfelednünk, hogy mindnyájunkban ugyanaz az isten munkálkodik, hogy benne élünk és tevékenykedünk és találjuk létünk alapját. Mert ő az örök élet és a szeretet kútfeje.”³

Ez a szinkretista hozzásimulás a nyugati világ mono-teista vallási képzeletéhez azonban csak részben felelős azért, hogy a távol-keleti és a nyugati misztika tapasztalati anyagának az összevetése e szakaszban még nem hozhatott lényeges elméleti eredményt. A szinkretista összehangolási kísérletek ugyanis mindkét féllel feledtették, hogy a távol-keleti és a nyugati misztikában az azonoság mellett gyakorlatilag lényeges különbség is van: míg Nyugaton a misztikus élményt a zsidó prófétáktól a középkori szentek extázisán keresztül a tizenkilencedik század utolsó harmadának quaker megvilágosodásélményéig mindig az isteni kegyelem váratlan megnyilatkozásának tekintették, a Távol-Kelet misztikusai ősidők óta módszeresen törekedtek előidézni azt. A távol-keleti meditációs módszerekről persze voltak a nyugati világnak elméleti ismeretei, de nem rendelkezett azok eleven gyakorlatával. Így aztán a nyugat-centrikus gondolkodásmódnak megfelelően a távol-keleti meditációs eljárásokat az aszkézis és a böjtölés eltorzult formáinak tekintették, s ezzel párhuzamosan a védikus hinduizmus Brahmáról és Atmanról szóló elmélkedéseit vagy a „Buddha-értelmet” az egy igaz keresztény istenfogalom torz hasonmásának vették.

A misztika első meghatározása a valláspszichológia keretében történt

A misztikus élménnyel való elméleti foglalkozás látókörébe századunk elején így még be sem kerülhetett a távol-keleti misztika tapasztalatainak feldolgozása. William James érdeme marad mégis, hogy ezt az elméleti vizsgálódást, ha csak a keresztény múlt és a quaker misztika anyagán is, de megkezdte. *A vallási*

élmény változatai című művében a misztikus élmény sajátosságairól adott jellemzése a további kutatás kiinduló pontjává vált.⁴

A misztikáról adott meghatározását mi is ideiktatjuk, megjegyezve, hogy formális jellege miatt a továbbiakban inkább akadályozta, mint előmozdította a kutatók tisztánlátását. W. James négy pontban adta nevezetes meghatározását:

- A misztikus élmény – bár a tapasztalati bizonyosság erejével bír – tartalma kifejezhetetlen, nem lehet róla szavakban hű leírást adni.
- Ismeret jellegű, az igazság olyan mélységeibe enged belátást, ahová a diszkurzív értelem nem hatolhat be.
- Átmeneti lelki állapot, mely rendszerint váratlanul jön és nem tartható fenn hosszú ideig.
- A lélek passzív állapota, mert az élmény tartalma alatt a misztikus úgy érzi, mintha akarata fel lenne függesztve, mintha lelkét egy felsőbb erő ragadta volna meg.

Bár Daisetz Teitaro *Suzukinak*, a zen buddhizmus világi szakírójának a működése a nyugati világra gyakorolt hatásában századunk húszas-negyvenes éveikhez tartozik, azaz a misztika elméleti feltárási második szakaszához, ide kívánczik az a felsorolás, melyet Suzuki a zen buddhizmus úgynevezett „satori” élményének sajátosságairól adott. A két meghatározás egymás mellé állítása annál is inkább indokolt, mert a kettő hasonlósága egyben újabb bizonyosságot szolgáltat arra, hogy a Nyugat vallási misztikus élménye és a Távol-Kelet misztikus megvilágosodása lélektani sajátosságait tekintve egymással azonos jelenségek.

Suzuki a zen satori élménynek nyolc jegyét sorolja fel. Nem kétséges azonban, hogy itt ugyanazoknak a sajátosságoknak a részletesebb kifejezéséről van szó.

- A satori irracionális élmény, elvont gondolkodással nem érhető el, és nem is határozható meg értelmi fejtegetés útján, mert tartalma megmagyarázhatatlan, közölhetetlen.
- A satori intuitív jellegű élmény, a tartalmát alkotó ismeret egyetemes, de a lét egyedi oldalát is felöleli.
- A satori autentikus élmény, mert az általa megszerzett ismeret tapasztalati jellegű és ugyanakkor végső abszolút érvényű, logikai érvek bármely halmazával sem cáfolható meg.
- A satori affirmatív élmény és igenlő magatartás minden létezővel szemben, bár tartalmát gyakran negatív fogalmakban fejezik ki.
- A satori transzcendens élmény, mert bár az élmény

bennem megy végbe, úgy érzem, mintha a gyökere másutt lenne, mintha személyiségem beleolvadna valami olyanba, ami egészen más létezési rendbe tartozik, mint amelyet a megszokott mindennapi világ tapasztalata nyújt.

● A satori élmény személytelen hangnemű, nem tartalmazza a személyes atya-, fiú- és szentlélek-isten képzetét, talán azért, mert színeit a buddhista filozófiából meríti.

● A satori élmény a megbékélés, az emelkedettség, a végtelen kiterjedtség érzésével jár, mert a személyes én korlátozottságainak áttörését jelenti.

● A satori hirtelen támadt és mulandó élmény, nem fokozatosan jön létre és szűnik meg, hanem robbanás-szerűen, s az igazi satorit a képzelettől egyben ez a sajátosság különbözteti meg.⁵

E meghatározások formalizmusa, és a mindkettőben szereplő állítás, hogy az élmény tartalma közölhetetlen, elzárta az utat a különböző korok és kultúrák misztikus élménybeszámolóinak tartalmi összehasonlítására. Így William James működésének időszakában fel sem merült a gondolat, hogy a misztikus önvallomások összehasonlító elemzéséből meg lehetne határozni a misztikus élmény minden kultúrában közös vonásait, és meg lehetne oldani a misztikus élménynek a világ különböző vallásaiban játszott azonos vagy eltérő szerepére vonatkozó kérdéscsoportot. Olyan kérdéseket, mint például azt, hogy a misztikus élmény látomásai „táplálják”-e a vallásokat és sugallják-e azok teológiai elképzeléseinek anyagát, ahogy a keresztény gondolkodás azt feltételezte, vagy megfordítva, a vallások csak „élősködnek” a misztikus átélésen, melynek tartalma elsődlegesen nem vallási, és az egyházak csak rákényszerítik a misztikus élmények „elszenvedőit”, hogy „szavakban kifejezhetetlen” élményeiket saját koruk, kultúrájuk és vallásuk fogalmaiban adják vissza.

A polgári racionalizmus valláselmélete elhanyagolta a misztika kutatását

Csak a misztikus élmény tartalmának elemzése döntöhetne volna el azt a kérdést, hogy a misztika valóban a vallás területére tartozó jelenség-e, valóban egy vallási transzcendens világgal való érintkezés-e. Vagy pedig a vallási kifejezőmód csak a felszín, csak onnan ered, hogy minden korok misztikusai saját vallási környezetük, neveltetésük által elsajátított képzeletben és fogalmaiban tudták leginkább visszaadni belső élményük tartalmát. A század elején az sem volt még ismeretes, hogy a misztikus élmény tartalmának visszaadása nemcsak vallási, hanem filozófiai illetve lélektani fogalmakkal is lehetséges, hogy a misztikának vannak nem vallási, sőt a fennálló vallásossággal szembenálló formái is. Nyugaton a misztika oly

szorosan összefonódott a kereszténységgel, ahogy a Távol-Keleten a mágia szövődött bele az ottani taoista, buddhista, shintoista, sőt konfuciánus népi vallásosságba. A Távol-Kelet számára a mágia és a vallásosság kapcsolata régebben épp oly magától értetődőnek tűnt, mint a misztika és a vallásosság egysége a keresztény Nyugat számára.

A keresztény világ viszont a hellenizmus korából örökölt, s a római császárkor késői századaiban általánosan elterjedt mágia elleni harcban jött létre és szilárdult meg.⁶

A hipnózissal és szuggesztióval pedig, amely Távol-Keleten bizonyos korokban vallási köntösben bukkant fel, csak a múlt század közepe óta ismerkedett meg a nyugati világ, mégpedig teljesen vagy főként azok világi megnyilvánulási formáival. Vallási szektáknak ugyanis Nyugaton még a spiritiszta társaságok és szeánszok sem számítottak. Így a mágia és a hipnózis lélektani magyarázata elől a Nyugaton semmi sem zárta el az utat.

A misztikával azonban nem ez volt a helyzet. A misztikus élményekben részesült szentek a középkori keresztény egyházak oszlopai voltak, élményeikről már csak koruk egyházainak kényszerítő ereje miatt is, az elfogadott teológiai dogmák szellemében kellett vallomást tenniük. Ezen élmények tartalmának transzcendens jellegéhez, kinyilatkoztatásszerűségéhez vallási oldalról később sem férhetett kétség.

A polgári felvilágosodás és a racionalizmus áttörése után aztán a világi gondolkodás olyan formában került szembe a valláskritika feladatával, hogy a misztikus élmény kérdését egy szkeptikus kézlegyintéssel elintézhetőnek vélték. A polgári valláskritika hangszíve ugyanis a vallás dogmatikus – teológiai és hatalmi-politikai mozzanatainak a bírálataira esett. Nagyon jellemző, hogy még Feuerbach is, aki valláskritikájában viszonylag nagy figyelmet szentelt a vallás érzelmi oldalának, s a kereszténységet általános emberi-lelki szükségletekre vezette vissza, a misztikus élménynek még a létezéséről sem tudott. Pedig ezt az élményt az ember „vallási lényegének” értelmezhetné, létezését érvként használva a maga egyetemes emberi „szeretettvallásának” alátámasztására. Az is jellemző, hogy amit Feuerbach a felfelé ívelő polgári társadalom talaján állva mellőzött, azt századunk defenzívába szorult polgári társadalmának talaján állva a mai vallási apológia állítja újra előtérbe. Ez a misztikus élményben a vallási transzcendencia „mélyteológiai” forrását látja, a jelen és a múlt vallásos misztikusainak önvallomásait isten létezésének „erkölcsi” bizonyítékaként kezeli. Úgy értelmezi, mint szavahihető tanúk bizonygatótételét isten létéről és arról, hogy isten egyes kiválasztottnak kinyilvánítja magát.⁷

A misztikus élmény idézett William James-féle formális meghatározása, sőt még a ráépülő Suzuki-féle meghatározás is – Suzuki ismerte James álláspontját és hivatkozik is rá – lényegében egérutat nyit a misztikus élmény vallási transzcendencia-érzésként való értelmezése számára. W. James felfogása szerint a misztikus élményben az emberi lélek tudatalatti szintje a metafizikai transzcendencia birodalmával kerül érintkezésbe. Ugyanakkor W. Jamesnél – aki a polgári gondolkodás haladóból reakcióssá való átcsapásának korszakhatárán áll – van két olyan mozzanat a misztikus élmény értelmezésére vonatkozóan, amely említést érdemel már csak azért is, mert e mozzanatok a kutatás későbbi fázisainak eredményeit előlegezik.

A valláspszichológia misztika-értelmezésének pozitív eredményei

Az egyik ilyen mozzanat az, hogy a misztikus élmény kutatói közül ő kísérletezett először – mégpedig saját magán – a különböző kábítószerekkel elérhető extatikus állapotokkal. 1896-ban a peyote kaktusz farmakonjával, a mescalinnal. E kísérletek során felismerte a vallásos misztikus élménynek a kábítószeres extázisban jelentkező élménnyel való rokonságát, s úgy vélte, mindkét élmény arra enged következtetni, hogy racionális tudatunk csak a tudat különös formája. A tudat e formája mögött pedig, tőle csak vékony falakkal elválasztva, a tudat egészen eltérő formáinak potenciális szintjeit tételezte fel. Ne felejtjük el, hogy W. James S. Freud kortársa volt, s hogy a tudatalatti kérdése századunk elején szinte a polgári lélektan kulcskérdésének számított. S az is ismeretes, hogy a tudatalatti kérdésének kutatásában szerzett érdemeit W. James „az angolszász világ Freudjának” szokás nevezni.

A másik mozzanat W. James misztikára vonatkozó kutatásaiban ugyancsak Freuddal közös törekvéből származott. Ez a mozzanat az úgynevezett „mindennapok pszichológiájá”-ra való hivatkozás. Csak míg Freud általában a tudatalatti megnyilvánulásait kereste a mindennapok lélektanának olyan jelenségeiben, mint az elszólások és tévesztések, addig W. James olyan, a mindennapok pszichológiájában fellelhető élmények után kutatott, amelyek a misztikus élmény előképei, alacsonyabb formái, analógiái lehetnek. Ezek a következők:

● Az elfelejtett vagy még fel nem ismert összefüggésekre való hirtelen és váratlan ráeszmélések, az úgynevezett „heuréka-élmények”.

(A hagyomány szerint Archimedes a fürdőkádban ülve hirtelen ráébredt a folyadékok felhajtó erejének törvényére, s így kiáltott fel: heuréka, megtaláltam!)

W. James ezeket az élményeket nemcsak az elméleti

ismeretszerzés, hanem a gyakorlati készségek elsajátítása terén is feltételezte és vizsgálta. Szerinte a helyes gyakorlati fogás eltalálását is hosszas és eredménytelen próbálgatás előzheti meg, amely az idegrendszeret kifárasztja és egy bizonyos lelki riadóhelyzetet idéz elő. Ha ilyenkor abbahagyjuk az illető foglalatalkodást, majd rövid pihenő után újra megkíséréljük azt, elő szokott állni a helyes eredmény, s úgy érezzük, „ráébredtünk” az illető fogás helyes végrehajtására, zenei kifejezéssel élve „megtaláltuk a kellő hangot.”

● A következő mindennapi jelenség, melyet James elemez, az úgynevezett *ráemlékezés*, az *anamnézis-élmény*. (Itt az anamnézis kifejezés nem orvosi-diagnosztikai értelemben szerepel, hanem a szó etimológiai jelentése szerint értendő = ráemlékezés.)

Ez az élmény már „misztikusabb” az előzőnél. Itt ugyanis azt tapasztaljuk önmagunkon, hogy vadidegen helyek, melyekről tudjuk, hogy először látjuk őket, és új élmények, melyekről tudjuk, hogy először éljük át őket, halványan vagy világosabban mégis úgy tűnnek, mintha e helyeken már jártunk volna, mintha ez élményeket már átéltük volna. W. James aláhúzza, hogy ezek az élmények nem mindenkinél lépnek fel és nemcsak a misztikus átélés alacsonyabb formái, hanem számos elmebetegség bevezető tünetei is lehetnek.

● Ugyanez vonatkozik a *hallucinációkra* és a *víziókra* is, melyeket azonban W. James a misztikus élmény alsóbb fokaként is elemez. Rámutat arra is, hogy számos misztikus önvalomásából ismeretesek hallucinációkról és víziókról való beszámolók, mint a „sátán általi megkísértés” mozzanatai, melyek gyakran lépnek fel a misztikus élmény bevezető vagy megelőző szakaszában. Később látni fogjuk, hogy ezt a vízionális-hallucinációs élményt a kábítószeres extázis bevezető fázisaként is számba kell venni. S ez újabb bizonyíték lesz a kábítószeres és a misztikus extázis rokonságára, illetve tartalmi-pszichológiai azonosságára.

Az elméleti továbbjutás feltételei a misztika titkának megfejtése terén

W. James kábítószeres kísérletei és a mindennapok élményanyagából merített pszichológiai vizsgálatai a misztikus élmény lényegének további feltárásában egyelőre hatástalanok maradtak. Freud és a freudi típusú pszichoanalízis pedig nem egy transzcendensen „tisztá” isteni világot talált az emberi lélek mélyén, hanem egy sereg szennyet, a szexualitást, az uralomvágy, a rombolás ösztöneit. Így a vallási misztika védelmezői már századunk első évtizedeiben bizonyos fokig joggal utasították vissza a misztikus élménynek a tudatalatti freudi koncepciójával való magyarázási kísérleteit. A misztika titkának feltárása a W. James által kezdeményezett módszerekkel látszólag zsák-

utcába jutott. A továbbhaladáshoz két feltételre volt szükség:

● nem a vallási szinkretizmusból kiindulva, hanem a tudományos összehasonlító elemzés alapján kellett feldolgozni a misztika összes formáit, a nem keresztényeket is, mindenekelőtt a távol-keletieket.

a) Csak így lehetett bebizonyítani ugyanis, hogy maga a misztikus élmény egyrészt nem tartalmazza a személyes isten „megtapasztalását”, hanem lélektani jelenség, s az isteni világgal érintkező transzcendenciájának látszata éppen ebből az immanens lélektani bensőségből ered.

b) Másrészt csak így lehetett tisztázni, hogy a misztikus élmény nem kinyilatkoztatás, feltárni az élményhez vezető utakat és módokat, s lehetett magát az élményt kapcsolatba hozni az előkészítő lelki munkával, a meditáció különböző formáival. Azaz csak így lehetett a misztikus élményt isteni sugallat helyett emberi erőfeszítés eredményének értelmezni.

● Az elméleti alapok terén pedig olyan pszichológiára volt szükség, amely a freudi pszichoanalízis fogyatékoságait meghaladva elvi és módszertani alapot teremtett volna a misztikus élmény tudományos vizsgálatához, azaz tartalmának pszichológiai megmagyarázásához.

S itt rögtön hozzá kell tennünk, hogy míg az első feltétel teljesedett századunk húszas-negyvenes éveiben, a misztikus élmény tartalmi lényege feltárult, a második feltételt a pszichológia máig sem tudta teljesen megvalósítani. Az elmélet e téren messze elmaradt a gyakorlati szükséglet követelményeitől. A két világháború közötti időszakban C.G. Jung analitikus pszichológiája foglalkozott ezzel az élménnyel. S bár az analitikus pszichológia leküzdeni látszott a freudi pszichoanalízis szélsőségeit és fogyatékoságait, benne csak egy olyan személyiségelmélet jött létre, amelyet a misztikus élmény személyiségformáló tényezővé való átértelmezési szükségleteihez alakítottak hozzá. Így az analitikus pszichológiában végül is nem a pszichológus magyarázta a misztikus élmény tartalmát, hanem ennek az élménynek a feltételezett személyiségformáló sajátosságai szabták meg az analitikus pszichológia személyiségelméletének fogalomalkotását.

Felismerik a távol-keleti és a nyugati misztika azonos tartalmi elemeit

Mielőtt azonban ezt a tételünket kifejtjünk, vizsgáljuk meg, mit hoztak századunk két világháború közti éve a misztikus élmény különböző korokból és kultúrákból származó változatainak összevetése terén. A keresztény misztika élményanyagának a távol- és közel-keleti misztikusok élményleírásaival való azonosítása

számos kutató részeredményeiből született meg. Két nevet érdemes közülük kiemelni. Az egyik James H. Leuba, aki az 1926-ban megjelent *A vallásos miszticizmus pszichológiája* című művében⁸ kifejti, hogy a keresztény misztikusok, a yogik és a pszichofarmakonok kábítószerekkel élők egyaránt „patétikus öncsalás” áldozatai. Leubának e háromféle élmény tartalmának azonosítása terén igaza van, a megbélyegző minősítés kérdéséről azonban vitatkoznunk kell vele. A misztikus élmény egyes esetekben lehet ugyan öncsalás, önszuggesztívó eredménye. Előfordult és ma is előfordul, hogy valaki mintegy „beszéli magának”, hogy misztikus átélésben volt része. Ez azonban nem jelenti, hogy a világtörténelem misztikusai „egyfől egyfő” közönséges csalók voltak. Ezt már az tény is kizárja, hogy azonos tartalmi mozzanatok fedhetők fel olyan egymástól földrajzilag is, történelmileg is távol álló misztikusok önvallomásaiban, akikről minden kétséget kizáróan tudjuk igazolni, hogy nem ismerhették egymást, nem meríthettek egymásból.

A másik név Rudolf Otto, a miszticizmus tekintélyes szakértője, aki „Keleti és nyugati miszticizmus” című művében többek között a középkor német misztikusának, *Meister Eckhart*nak és *Shankar*ának, a védantikus hinduizmus képviselőjének vallomásaiban felismeri a hasonlóságot. Az előbbi, hívő keresztény lévén azzal a problémával küzdött, hogy a misztikus élmény személytelen jellegét a személyes istenbe vetett hitével és a keresztény teológia fogalmaival összeegyeztesse. Ezt úgy oldotta meg, hogy egy személytelen istenségről beszélt, amely a személyes isten létalapja és forrása. Ugyanez a viszony jelenik meg a védikus miszticizmusban a személytelen Brahma és a személyhez kapcsolódó Athman között *Shankar*ának.

Az azonosító összehasonlító vizsgálati módszer eredményeinek felsorolását sokáig lehetne folytatni. Ha ettől meg is kíméljük az olvasót, ízelítőként és szemléltető anyag gyanánt ide kell iktatnunk egynéhány idézetet különböző korok és kultúrák misztikusaitól. Valamennyi idézet a misztikus élmény nézetünk szerint fő tartalmi mozzanatának különböző vallások és kultúrák nyelvén való kifejtését tartalmazza. A többi, később elemzésre kerülő mozzanatra ugyanúgy lehetne bizonyító idézetet hozni valamennyi itt bemutatásra kerülő, valamint más misztikusoktól. Mivel ez e tanulmány anyagát nagyon megerhelné, e tartalmi oldalakat csak a zen buddhizmus úgynevezett „satori” élményére támaszkodva fogjuk elemezni, utalva a más misztikus irányzatokkal való azonos és megkülönböztető vonásokra.

Lássuk tehát az idézeteket időrendi sorban.

Plotinos (205–270):

„Kétségtelen, hogy nem látásról kellene beszélnünk, de nem kerülhetjük el, hogy kétségekben fejezzük ki ma-

gunkat, a látotról és a látóról szólván, ahelyett, hogy mérészen a kettő egységének elérését állítanók. Ebben a látásban ugyanis sem tárgyval nincs dolgunk, sem különböztetést nem teszünk a látó és a látott között. Az ember itt megváltozott, többé nem önmagához tartozik, hanem egybeolvadt a legfelsőbbel, elmerült benne, eggyé vált vele”.⁹

Augustinus (354–430):

„Behatoltam belső lényembe, s Te voltál vezetőm: képes voltam erre, mert Te jöttél segítségemre. És behatolva, lelkem szemeivel, túl saját énemem megpillantottam az örök Fényességet. Aki ismeri az Igazságot, tudja milyen ez a Fényesség, s aki ezt tudja, ismeri az örökkévalóságot. A Szeretet az, amely ismeri. Oh Igazság, aki Örökkévalóság vagy és Szeretet, aki Igazság vagy! és Örökkévalóság, aki Szeretet vagy!”¹⁰

Shankara (788–820):

„Énem eltűnt. Felismertem, hogy azonos vagyok Brahmával, s így minden vágyam elenyészett. Felülemelkedtem tudatlanságomon és e látszatvilág ismeretén. Mekkora örömet éreztem! Ki mondhatja meg? Örömet érzek, korlátlan, kötetlen örömet.”¹¹

Meister Eckhart (1260–1328):

„Íme ha a lélek meg akarja ismerni istent, el kell felejtene önmagát, mert ameddig tudatában van önmagának, nem láthatja istent, s nem lehet az isten ismeretének birtokában. De ha isten kedvéért elveszti önmagát és minden egyebet, ismét megtalálja magát istenben.”¹²

Thomas Merton (XX. század):

„Létünk központjában kinyílik egy ajtó, s mi átbukunk a küszöbén a mérhetetlen mélységekbe, melyek bár végtelenek, hozzáférhetőkké válnak számunkra. Úgy tűnik, hogy az egész örökkévalóságot elnyertük ebben a békés és lélekzetelállító pillanatban.”¹³

A szubjektum és az objektum összeolvadása
a misztikus élményben

Ha eltekintünk attól, hogy e megnyilvánulások különböző korok, népek és kultúrák nyelvén fejezik ki a misztikus élményt, annak tartalmi azonossága egy ponton nyomban szembeszökővé válik: mindnyájan az én átélésének felfüggesztéséről beszélnek. Az én, a szubjektum beleolvad valami én nélküli tiszta objektivitási állapotba, a nyugalom, a megbékélés, az öröm, a szeretet, a bizonyosság és az örökkévalóság érzelmi átélése megy végbe.

De ha az élménynek ezt az érzelmi burkát lefejtjük, végelemzésben az a szubjektum-objektum azonossága átélésének tűnik. Csak míg a filozófiai irracionálisnak a fogalmi gondolkodás síkján állítja ezt a közvetlen és közvetítések nélküli szubjektum-objektum azonosságot, a misztikus élményben ez az azonosítás a közvetlen átélés síkján megy végbe. S hozzátehetnők: míg a filozófiai irracionálisnak a szubjektum-objek-

tum közvetlen azonosságának tételezéséhez a szubjektum-objektum közötti különbségek „zárójelbe tételeznek” módszerével jut el, a misztikus azonosulás „módszere” végső soron szintén egy zárójelbe tevés. Ez a zárójelbe tevés azonban nem fogalmi-spekulatív, mint filozófiai ellenképe, hanem a meditáció és az askézis érzéki gyakorlati módszereivel végbement zárójelbe tevés. Nem más ez, mint az érzékszervek csatornáinak bezárása, a „belső énbé való belépés”, a „világ és az én tudatának elvesztése”. Az irracionális, transzcendenciára törekvő modern nyugati filozófia és az irracionális, az intuíciót és a transzcendenciaélmény látszatát tartalmazó misztikus élmény között tehát e ponton tartalmi hasonlóság tárul fel előttünk. Hogy ezen túl milyen szálak kötik még egymáshoz e két jelenséget, azt a további elemzésnek kell majd kimutatnia. A sok lehetséges összefüggés közül egyet emelünk ki itt, mert különösen fontos: a szubjektum-objektum azonosságnak az abszolútum elérésével, a transzcendenciával való állítólagos kapcsolatát. Érdekes megjegyezni, hogy ez a kapcsolat nemcsak a misztikus átélésben van meg, persze itt az élmény formájában, hanem a nyugati racionalizmus olyan csúcsa, mint Hegel, szintén a szubjektum-objektum azonosság elérését tekinti az abszolútum megismerése feltételének. Természetesen nála nem átélésről, hanem gondolati aktusról, jobban mondva folyamatról van szó. De a folyamatnak, mivel a rendszerét valahol le kellett zárni, Hegel kényszerült egy végpontját tételezni az abszolút eszmében. Ez végső soron a biológiai értelemben vett élet valamint az emberi történetiség értelmében vett megismerés és gyakorlati cselekvés egysége; azaz az emberi élet mint konkrét totalitás.

„Az abszolút eszme mindenekelőtt az elméleti és a gyakorlati eszme egysége, s ezzel egyúttal az élet eszméjének és a megismerés eszméjének egysége. A megismerésben az eszme a különbség alakjában volt előttünk, a megismerés folyamata mint e különbség legyőzése, s amaz egység visszaállítása adódott számunkra, amely mint olyan és közvetlenségében az élet eszméje. Az élet hiányossága abban van, hogy még csak m a g ú n v a l ó eszme; ezzel szemben éppoly egyoldalúan a megismerés a csak m a g á r t v a l ó és így a b s z o l ú t eszme.

Eddig mi tárgyaltuk az eszmét különböző fokozatainak kerestül; most azonban az eszme önmagának tárgya. Ez a noészisz noészisz, melyet már Arisztotelész mint az eszme legfőbb formáját jelölt meg.”¹⁴

Az önmagát gondoló eszme azonban nem más, mint a biológiai élet öntudatra ébredése az emberi életben, amit pl. Heidegger „a lét gondolkodása” és a „gondolkodás léte” kettős birtokos viszonyával fejez ki. A szubjektumnak és az objektumnak ez a szinte szó-játék színvonalán álló azonosítása most már ismét-

csak nem azonos e misztikus élményben állítólag elért szubjektum-objektum azonosság megtapasztalásával, amely sem nem racionális, sem nem irracionális, hanem egyszerűen az élet belső átélésének pszichológiai síkján megy végbe. Ennek feltétele, a világ dolgaitól való előzetes elfordulás mégis analógiába állítható az irracionális és egzisztencializmus azon fogásával, hogy a szubjektum és az objektum közti különbség elmosásának bevezető aktusaként éppen a kettő, az objektív, értelem nélküli világ és az emberi értelem egységbe foglaló törekvése közötti feloldhatatlan ellentétet tételez fel, az emberi lét alapkatasztrófáját éppen az emberré válásban látja.

Az irracionális és egzisztencializmus itt az abszolútum hegeli racionalizálási kísérletének gyengeségeit használja ki a maga javára. Ez egyértelmű azzal, mintha azt állítaná, hogy ha Hegel meg is oldotta az abszolútum kérdését az emberi nem egészének történelmi perspektívájában, e megoldás irreleváns és egyáltalán nem kielégítő az egyes ember léte és perspektívái vonatkozásában. Az egyes ember valóban nemcsak lehetőségében akarja nembeli lénynek tudni magát, hanem a maga véges létének korlátai között meg is akarja élni az emberi nem egész, és önmagán realizált gazdagságát. A misztikus extázis ennek a kérdésnek egy illuzórikus megoldási alternatíváját adja, s ennyiben többre törekszik, mint bármely tétel vallás, vagy akár racionális, akár irracionális filozófiai álláspont. Ami az utóbbiakban csak sejtés marad, hogy ti. az élet a legfőbb érték, az a misztikus élmény szubjektum-objektum összeolvadásában közvetlen élményként van tételezve. Innen ered benne az abszolútum transzcendenciájának és ugyanakkor immanenciájának egysége: az emberi élet benne átéli minden életfolyamattal való belső érzelmi azonosulását, s az emberi lélek megnyugszik ebben.

Mint említettük, a misztikus élmény többi tartalmi mozzanatát a zen buddhizmus úgynevezett satori élményén kívánjuk bemutatni. A zen ismertté válásának a nyugati világban éppen az a kultúrtörténeti jelentősége, hogy a satorinak nevezett misztikus élményt az érdeklődés középpontjába állította.

A védikus hinduizmus, mely a húszas-harmincas években még a zennél is elterjedtebb volt Nyugaton, különösen az USA-ban,¹⁵ két okból nem tudta ezt a szerepet betölteni. Az egyik az, hogy elméletében túlságosan össze volt fonódva a hinduizmus vallási nézeteivel, a Védák és az Upanisádok körül kialakult évezredes filozófiai hagyományokkal, s emiatt a figyelmet inkább elterelte a misztikus élmény központi szerepétől, mintsem ráirányította volna.

A másik az, hogy ennek a misztikus irányzatnak az évezredes gyakorlat során rendkívül bonyolult és szétágazó meditációs rendszerei alakultak ki. Gondoljunk

arra, hogy Patanjali osztályozása szerint csak a yoga meditációnak nyolc változata volt ismeretes, melyek külön iskolákat alkottak.

A meditációs módszerek sokfélesége, a hozzájuk kapcsolódó tanrendszerek tarkasága és bonyolultsága oda hatott, hogy végül is már nem a meditációval elérendő misztikus élmény, hanem maga a meditáció mint tevékenység került az érdeklődés középpontjába. Gondoljunk ismét a yogára, mely a nyugati világban való elterjedése során a misztikus élménnyel mint végcélal való minden kapcsolatát elvesztette, s a köztudatba úgy került be, mint a lélekűdítést célzó testgyakorlatok különös formája.

A zen buddhizmus sajátos szerepe a misztika titkának feltárásában

Ezzel szemben a zen buddhizmussal úgy ismerkedett meg a nyugati világ, mint a misztikus élmény, a „megvilágosodás” direkt elérésére irányuló, jól körülhatárolt és viszonylag egyszerű meditációs módszerrel rendelkező irányzattal. E tanulmánynak nem feladata taglalni, hogyan alakult ilyenné a zen a VI. században elinduló kínai fejlődése során. A zen történetének kérdésében messzemenően egyetértünk N. I. Konrad értékelésével, aki a zen buddhizmust a kínai reneszánsz jelenségének tartja, konformizmus- és dogmaellenességét, a művészi átélés reneszánsz formáihoz való közelségét emeli ki, és emellett az elnyomott és lázadó paraszttömegek hangulatának a humanista értelmiség eszméin átszűrt kifejezőjét is meglátja benne.¹⁶

Nyugaton a zen buddhizmus csak századunk ötvenes éveiben jutott el odáig, s akkor is elsősorban az USA-ban, hogy az alsóbb néprétegek ösztönös elégedettségével és spontán lázadásaival – az úgynevezett újbaldali mozgalommal – kapcsolatba kerüljön, s bizonyos értelemben zászlajává váljék a konformizmus fojtogató amerikai légköre elleni tiltakozásnak. „Az utca és a beat zen” formájában Amerikában lényegében egy, az ösztönös forradalmiságot kereső, az USA távol-keleti háborúi és belső polgárjogi mozgalmait által felzaklatott fiatal nemzedék fejezte ki magát a fennálló elleni tiltakozás ilyen spontán és szélsőséges, de a hatalmon levők szempontjából viszonylag veszélytelen formáiban. A két világháború közti években azonban a zen még csak viszonylag nagyon szűk körökben volt ismert és csak kevesek által elemzett, lényegében értelmiségen belüli irányzat volt a nyugati világban. A század elején alapított zen intézmények alig-alig tengették életüket még Amerikában, a vallási szinkretizmus hazájában is. A húszas-harmincas évekre esik viszont a zen magasszínvonalú irodalmi propagálásának súlypontja. Ez a tevékenység mindekelőtt a már említett Daisetz Teitaro Suzuki nevéhez fűződik. Ez időben megjelent művei, mindenekelőtt háromkötetes tanulmánygyűjteménye, autenti-

kus forrásmunkák,¹⁷ bár a zen értelmezésében mind vallási-szinkretista, mind analitikus pszichológiai mozzanatok – a nyugati világ kulturális örökségének tett engedmények – találhatók. E művekben a zen satori élményét és sajátos meditációs módszerét tudományosan alaposan és kimerítő részletességgel taglalja. A satoriról adott formális meghatározását már ismertettük. Suzuki műveinek fő értéke azonban nem ez a formális meghatározás, hanem az, hogy rekonstruálni lehet belőle a misztikus élmény minden vallási és filozófiai hozzákeverés nélküli, tényleges tartalmi mozzanatait. Maga Suzuki ezeket nem állítja össze egészzé, mert a zen hagyományhoz tartja magát, amely szerint a satori élmény csak tapasztalatilag ragadható meg, s csak a mesternek a tanítványhoz való személyes viszonyában adható át.

A zen jelszava itt a következő: Sajátos átadás szent iratok nélkül. Nem függni szavaktól és tételektől. Közvetlen utalás az emberi lélekre. Belelátni saját természetünkbe és elérni a Buddha állapotát.¹⁸ Ha azonban nem átélni akarjuk a satorit, illetve általában a misztikus megvilágosodást, hanem a róla írtak alapján kutatunk tartalmi elemei után, úgy ezeket a tartalmi elemeket legvilágosabb kifejtésben a zen irodalomban, kiváltképpen Suzukinál találjuk, csak össze kell szedni őket műveiből.

Az első tartalmi sajátosság itt is a szubjektum-objektum viszony megszűnése, az én átélésének felfüggesztése, a világgal való összeolvadás élménye. Az az érzés támad itt, hogy az én elnyelődik a világban, objektumában, ugyanúgy, ahogy azt a misztikus élmény más kultúrákból és korokból származó anyagain igyekeztünk megmutatni. A zen satori élményének elemzése alapján az ott mondottakhoz legfeljebb azt lehetne hozzátenni, hogy a zen mesterek látták meg a legvilágosabban minden korok misztikusai közül, hogy a szubjektum és az objektum összeolvadása után létrejövő tudatállapot csak látszólag jelenti a földi létből idegen, transzcendens világ elérését. Felismerték, hogy a satoriban elért „nirvána” állapota lényegében *evilági állapot és nem jelent mást, mint az emberi természet és élet, valamint a külső objektív természet és élet egybeesésének átélését.*

Az ellentétek egybeesése és a zen buddhizmus koan-jai

A misztikus élmény második, a zen buddhizmus satori élményén jól tanulmányozható tartalmi sajátossága az az érzés, hogy az *ellentétek egybeesnek, mintegy elnyelődnek az egységben.* Ennek az érzésnek a jelenléte is kimutatható minden más kor és kultúra misztikus élményanyagában, bár a kifejezési formák különbsége ezt a lényeges mozzanatot sok esetben elhomályosítja, vagy akár teljesen el is takarja. A zen mesterek ébredtek a legvilágosabban a tudatára annak, hogy az ellentétek megszűnésének, összeesésének, „elnyelődés-

nek” átélése az emberi léleknek a fogalmi tudaton túli szférájában megy végbe.

Azaz az ellentétek egybeesésének közvetlen belső átéléséhez túl kell menni a fogalmi tudaton, az elmélkedésen, a racionális gondolkodáson. Úgy tűnik, a zen sajátos meditációs módszere, az úgynevezett „koan”-ok megfejtésére irányuló módszer éppen ezt a „túlmenést” célozza és kényszeríti ki a tanítványból.

A koanok eredetileg a mesternek a tanítvánnyal folytatott beszélgetéséről szóló rövid feljegyzések, sajátos jegyzőkönyvek voltak. Később egy-egy ilyen beszélgetést megfejtésre adtak fel a tanítványnak. A cél a tanítványnak a satorihoz való elvezetése volt. Suzuki témájuk szerint a koanoknak vagy egy tucat változatát különbözteti meg. A gazdag választék áttekintése mindenkit meggyőzhet arról, hogy a koanok egytől egyig logikai abszurditásokat tartalmaznak. De éppen ezzel érik el céljukat. A rajtuk való hosszas meditáció meggyőzi a tanítványt, hogy a fogalmi gondolkodás módszerei elégtelenek, nem juttatnak el a misztikus élményhez, és rákényszeríti őt arra, hogy többé-kevésbé súlyos lelki válságok után képes legyen lerázni a fogalmi spekulációk bilincseit, mintegy közvetlen, intuitív szemlélettel élje át az ellentétek egybeesését.

Illusztrációként ide iktatunk egy koant:

„Egy szerzetes ezt kérdezte: Azt mondják, minden dolog visszavezethető az Egységre, de hova lehet az Egységet visszavezetni? – Csao Csou, a mester válaszolt: „Mikor Cs’ing tartományban jártam, esináltattam egy köntöst, amely hét csin-t nyomott.” E koan abszurditása nyilvánvaló. Ezen túl megfigyelhető rajta a kérdésnek és feleletnek bizonyos kettőssége is. Ez a kettősség sok koannál megtalálható. Abban áll, hogy míg a koan első része, a tanítvány kérdése logikai, metafizikai vagy dialektikai elmélkedésre csábít, addig a második rész, a mester válasza valami egészen más, oda nem illő, például köznapi dolgokról beszél. A megfejtés most már a kettő közötti kapcsolat megtalálásában állna. S bár a zen szakírói, mindenekelőtt maga Suzuki, nem hagy kétséget aziránt, hogy ilyen logikai kapcsolat nincs, a nyugati világ racionális szellemét és logikai elemző készségét újra meg újra kihívják e koanok. Egy német kutató például odáig megy, hogy a koanok megfejtésének matematikai-logikai és szemantikai módszerét javasolja.¹⁹

Az ilyen törekvésekkel szemben, melyek véleményünk szerint a misztika meg nem értéséből adódnak, azoknak adunk igazat, akik a misztikus élményt annak természetére kezelik és ítélik meg. Érdekes ebből a szempontból magát a satori élményt is átél nyugati szakértők álláspontja. Ezek közül is kiemelkedik az amerikai Alan *Watts* józan és reális megközelítése. Neki annál is inkább hihetünk, mert a misztikus élmény zen válfaján, a satorin kívül annak egyéb válto-

zait is kipróbálta, a kábítószeres extázist is átélte, és valamennyi válfajt lényegében azonosnak találta.

Álláspontja szerint a misztikus élmény nem metafizikai vagy természetfeletti, hanem beelátás a természetnek azon részébe, amely fogalmakkal, számokkal és szavakkal nem ragadható meg. A satorit így érteli:

„Valójában a satori azt jelenti, hogy hirtelen és intuitíve belátást nyerünk valamibe, legyen az egy elfelejtett név felidézése, vagy a buddhizmus elveinek mélységeibe való betekintés. Az ember keres, keres és nem talál. Egyszer aztán feladja a keresést, és a válasz magától adódik. Így sok alkalommal bekövetkezhet satori a gyakorlás során, nagy satori és kis satori, és sok koan megfejtése semmi másan nem működik, mint egyféle »cselfogáson«, azon, hogy megértsük, milyen a buddhista elvek kezelésének zen stílusa.»²⁰

Watts itt a „mindennapok pszichológiájának” oldaláról közelíti meg a misztikus élmény rejtélyét. Ez a megközelítés azonban csak akkor kap megfelelő súlyt, ha itt egy kis kitérőt teszünk és utalunk arra, hogy távol-keleti története során hogyan foglalkozott a zen az úgynevezett „mindennapok pszichológiája” kérdéskörébe tartozó jelenségekkel, valamint a művészi átélés kérdéseivel.

A zen a pszichológiai spontaneitás álláspontján állt

Távol-keleti történetének fénykorában – Kínában a VI–X., Japánban a XII–XV. században, de később is – a zen hatása kisugárzott a nyíllal való céllovás, a kardvívás, valamint a festői és általában a művészi ábrázolás „mesterfogásainak” értelmezésére. Mindhárom területen a spekuláció, a fogalmi elmélkedés nélküli spontán beleélés jelentőségét hangsúlyozta. Az ötvenes évek Amerikájában egyes művészek és műkritikusok ezt nyugati értelemben az „ösztonökre való hagyakozásként” fogták fel, a zen szakértők véleménye szerint teljesen leegyszerűsítve és eltorzítva. Ugyanis nem a nyugati művészi ösztönösség szétszórtóságáról és fegyelmetlenségéről volt ott szó. A távol-keleti művészi és gyakorlati spontaneitás azt jelentette, hogy a tárgynak, illetve a tevékenységnek megfelelő lelki képesség koncentrált működését érik el. A fogalmi gondolkodás az eredményes vívásnak, céllovásnak csak gátja, mert ilyen szituációkban lelki erőnket a reflexek hajlékonyságára, gyorsaságára, illetve pontosságára kell összpontosítani. Egy tájkép megfestésekor sem a táj fogalmi rögzítése a fontos, hanem jellemző vonásai kiemelésére, reprodukálására kell összpontosítani a figyelmet, „át kell élni a tájat”, „össze kell olvasni vele”. Jól értsük meg: az ilyen értelemben felfogott spontaneitás nem a művészet eszmeiségének, „elkötelezettségének” tagadása, ahogy Nyugaton az ösztönösség hívei hirdetik. Hanem az

emberi gyakorlatnak a közvetlenség síkján történő kifejtése úgy, hogy e gyakorlat a tárgyának megfelelő spontán lelki készségeket hozza mozgásba. Az ilyen értelemben spontán műalkotás még kifejezhet magasfokú eszmeiséget. Ugyanakkor a nem művészi hitelességgel megformált alkotás még akkor is hitelét veszti és hatástalan marad, ha alkotója a fogalmi szférában magasfokú tudatossággal és elkötelezettséggel rendelkezik. Ahogy ez az ötvenes évek zen művészetéről folytatott amerikai vitáiban megmutatkozott, a művészi spontaneitás és az eszmei tartalmasság egysége az, ami együtt és egymástól elválaszthatatlanul a mű rangját adja. A spontaneitás nem elég, gyökerekkel kell rendelkeznie, – ez volt a zen esztétikájának válasza az amerikai bohémek és beatnikék felszínes zen-majmolására.

Az olyan reflexcselekvések terén, mint a kardvívás és a céllovás, könnyű megérteni a fogalmi szféra kiküszöbölését, és vele együtt a fogalmi ellentétek egybeesését és az egységben való elnyelődését. Még az is érthető, hogy a művészi alkotásnak azon a síkján, ahol az ihlet és a tehetség működik, nem a fogalmi ellentétekben mozog az emberi lélek világábrázoló és visszatükröző tevékenysége. Tudjuk azonban, hogy spontán ösztöneselekvéseinket is ellentétes idegműködések, serkentő és gátló hatások együttműködése szabályozza fogalmi tudatunk „alatti” szinten. Felmerül a kérdés, vajon ad-e betekintést e mechanizmusba a misztikus élmény vizsgálata? A misztikusok önvallomásait ebből a szempontból még nem vizsgálták, így a kérdés eldöntésétől még messze vagyunk. Valami támpontot e kérdésben az az etnográfusok és mítosz kutatók által jól ismert jelenség nyújthat, hogy a fejlődés kezdetleges fokán álló társadalmak világábrázoló és tárgyához és jelenségekhez kapcsolódó érzelmek: szeretet – gyűlölet, öröm – bánat stb. ambivalenciája áll fenn. Az ilyen fokán álló társadalmakban a tárgyi szimbólumok jót és rosszat, pozitívát és negatívát egyaránt jelenthetnek. Ha feltételezzük, hogy a misztikus élményben a tudat még ősbib szintjeit éri el, a misztikusoknál ezek az érzelmi töltések még közelebb kell kerüljenek egymáshoz. A zen ezt teljes érzelmi ürességként, örömteli közönyként értelmezi. Mivel a pozitív vagy negatív érzelmi töltések nagy valószínűséggel a serkentő és gátló reflexekhez kapcsolódnak, ez az üresség arra enged következtetni, hogy maguknak a reflexek ellentétes működésének hatásai az élmény időtartama alatt teljes egyensúlyba kerülnek, és az egyensúly érzelmi emelkedettségként kerül be a misztikus érzelmvilágába és tudatába. A misztikusok által kiemelt nyugalom, öröm, megbékélés stb. érzéseiből arra következtetünk, hogy az élmény időszakában a serkentő és a gátló folyamatok teljes egyensúlya és harmóniája jön létre. Az élmény idegpihentető, frissítő jellegét talán ez magyarázza.

A morális értékközöny és az ellentmondás problémája

A misztikus élmény ürességéről, azaz pozitív és negatív érzelmi feszültségektől való mentességéről a misztikusok és hozzájuk kapcsolódó távol-keleti filozófiai értelmezések néha az erkölcsi értékközöny formájában adnak számot. Suzuki is említi, hogy a satorit elért zen mester „túl van a jón és a rosszon.” A keresztény misztikából is ismeretes az a kitétel, hogy a jó és a gonosz ellentéte megszűnt, minden jó, és istennek a jón és a rosszon túli magasabb akaratóból származó. Az ellentétekben való mozgástól az ellentétek összeesésén alapuló teljes értékközönyig vezető út a legszemléletesebben azonban talán az Upanisádokból rajzolódik ki előttünk. Az emberi életnek itt négy korszakát veszik fel, és feltételezik, hogy e korszakok végigjárása a misztikus élményhez, az ellentétek nélküli abszolútummal való egyesüléshez vezet:

A fiatal ember a *káma* útját járja, élete a gyönyör és a csömör, az öröm és a bánat ellentétes és ambivalens kategóriái között hányódik. A családalapítás után még mindig ellentétes, de már bonyolultabb, nem ambivalens, de egymásba átmenni képes kategóriák szabályozzák az életét. Ilyenek a jogos és a jogtalan, a hasznos és a káros, a szerzés és a pazarlás kategóriái. Ezek alkotják az *artha* világát, a gazdasági-társadalmi élet szféráját. Az érett korú ember a *dharma* útjára lép, a törvényt keresi, mely a maga belső ellentéteivel a dolgok lényegét meghatározza és mozgásukat szabályozza. A mi fogalmaink szerint ez az ellentétek egységének, harcának és magasabb egységbe való feloldódásának naiv dialektikus felfogása. A *dharma* keresésétől végül az ember eljut a dolgok lényegébe való intuitív belelátáshoz, a közvetlen átéléshez. Ez egyúttal az előző szintek érték kategóriáival szembeni közönyt jelenti, azt, hogy e fokon az ember „túljut a jón és a rosszon.” A *moksha* útja ez, melynek során az ember *brahmaná*-vá válik, még életében eljut a nirvánába.²¹

Az elmondottak arra utalnak, mintha a naiv dialektika elképzelései az ellentétek átcsapásáról és a misztikusok által átélt ellentétek egybeesése között csak fokozati különbség lenne. Nicolaus Cusanust, aki a középkorban az ellentétek egybeeséséről és átcsapásáról elmélkedett, hol a misztikához sorolja a filozófiatörténelem, hol naiv dialektikusnak tartja. Mégis az a véleményünk, hogy a naiv dialektikát és a misztikát nem fokozati különbség választja el, hanem minőségi. Még abban az esetben is áll ez, ha feltételezzük, hogy a két világfelfogásmód a régi korokban, egyes embereken együtt vagy egymás után lépett fel. A minőségi különbséget abban látjuk, hogy a naiv dialektika a részletek kidolgozatlansága ellenére már fogalmi szinten mozog, a misztikus élmény pedig minden bonyolultsága ellenére még az ösztönök és az érzelm szintjén marad, illetve visszaesést jelent oda. Bármilyen célszerű és hasznos is e „visszaesés” bizonyos értelem-

ben, bizonyos élethelyzetekben, s bármennyire megférhet is a magasan fejlett tudatosság szintje mellett, az emberiség fejlődési útja mégis az ösztönöstől a tudatoshoz, a világ érzelmi átélésétől az értelemmel való megragadáshoz vezet. Kerülnünk kell azonban a száraz és egyoldalú racionalizmus szélsőségét is a misztikus élmény megítélésében. Az érzelmi szférának és az ösztönvilágnak magasan fejlett tudatú századunkban is megvan a maga szerepe és jelentősége. Az ösztönökre hagyatkozás önmagában még nem vezet irracionalista filozófiai eltévelyedésekhez, ha ösztöneinket és érzelmeinket ott használjuk, ahol ez helyénvaló, azaz ahol a mozgósított ösztön vagy érzelm adekvátan működtethető valamely objektív feladat megoldására. Fontos viszont, hogy az ellentéteknek a dialektika értelmében való egybeesése, egymást áthatása és a misztika értelmében vett összeolvadása és eltűnése között fogalmi különbséget tegyünk. Minden meghatározás korlátozás. Két dialektikus ellentét viszonyába állított fogalom, az ellentétek dialektikus egysége és harca legtöbbször és végső soron egy folyamat lényegének meghatározása, a konkrét általános síkján való leírása. Az egymást korlátozás mozzanatának konkrét mibenlétét feltárni: éppen ez itt a lényegi feladat. Az emberi tudat mint szubjektum behatol a természetbe mint objektumba, és ugyanakkor az objektív természet tükröződik az emberi tudatban, a szubjektumban. A pólusok – akár az ismeretelmélet, akár a gyakorlati cselekvés síkján értelmezzük az ellentmondást – nem válnak ambivalenssé, hanem megszüntetve megőrzik magukat ellentétükben. Ezzel szemben a modern irracionális visszatekintés az ellentétek összeolvadásának és eltűnésének misztikus élményével. Itt emlékeztünk arra, hogy a szubjektum és az objektum misztikus összeolvadásának megtapasztalása egészen más, mint az irracionális és az egzisztencializmus álláspontja, amely a szubjektum-objektum viszonyban első lépésként nem az egységet emeli ki, hanem éppen a kettő ellentétét abszolutizálja: az objektív világ emberellenes, az ember viszont épp szubjektivitása miatt, tudata miatt reménytelenül elvesztett, nem talál kapcsolatot az objektív világgal. Csak miután ember és világ között ezt a kínai falat felépítette, folyamodik a modern irracionális és egzisztencializmus ahhoz a csöfölgáshöz, hogy „a szubjektum-objektum viszony zárójelbe tétele”, „a tapasztalatban adott leírása” és hasonló jelszavak fedezéke alatt az emberi érzelmvilág ambivalenciáját és káoszát rávetítse az objektív világra, s ugyanakkor annak hideg közönyt az ember érzelmvilágának integráns részeként adaptálja. Így az ellentét mindkét pólusára oda nem tartozó mozzanatok kerülnek, amelyeknek szembeállításából az emberi lét paradoxonait már nem nehéz elővarázsolni. Az utolsó lépés a túljutás a paradoxonokon, jón és rosszon, az értékközöny. A misztikában ez ténylegesen pozitív. A jó és a rossz a mindennapi világi élet értékeihez,

gyönyörhöz és fájdalomhoz, hasznoshoz és károshoz, jogoshoz és jogtalanhoz kapcsolódik. Ezeket túljutva a misztikus ráébred arra, hogy mindezeket túl az élet mégis csak jó. Azaz az emberi életösztön és érzelemvilág mélységei jutnak szóhoz itt. Ezzel szemben a modern irracionális ösztönösség kultusza nem az ösztönöknek és az érzelmeknek a maguk körében való érvényesítését jelenti, hanem olyan területekre való átvitelét, ahol az értelemnek, a tudománynak kell a problémákat megoldania. A modern irracionális helyett a spontaneitásra, az érzelmre, az intuícóra hivatkozva tagadja és látszólag kiküszöböli a valóságos ellentéteket a természet és a társadalom objektív szféráiból. Ezzel azonban csak azt éri el, hogy ezek az ellentétek mitizált formában és paradoxonná torzítva jelentkeznek. Pólusaikon pedig az etnográfia által feltárt szimbólumok ambivalens tartalmihoz hasonló kétértelműségek és abszurdítások jelennek meg.

A végtelenség, az űr és az érzelmi telítettség misztikus átélése

A misztikus élmény harmadik tartalmi sajátossága az, hogy a tér köznapi átélése helyett egészen különleges térképzetek és -élmények állnak elő. Az objektumszubjektum kettősségének megszűnése miatt a tér mint külső tér és mint belső lelki valóság egymástól elválaszthatatlan egységben jelentkezik. Tehát a víziók nincsenek kivétve az objektív térbe. Ugyanakkor az élmény mégis megvan, és ez vízió jellegű, amennyiben mindent betöltő fényesség képzete kapcsolódik hozzá. Ez a mindent betöltő fényesség egyes misztikusok önvallomásaiban úgy szerepel, mint a mindent betöltő „fekete fényesség”, mint végtelen fény sugarak küllője, melynek bárhol lehet a közepe, de a küllők a végtelenbe nyúlnak, nincs a körüknek kerülete. Az utóbbi a buddhizmus, az előbbi a kereszténység és a hinduizmus körében elterjedt kifejezési forma. A fényküllők képzetének egyik szimbóluma a kerék (mandala) gyakran szerepel a buddhizmus szimbólumrendszerében.

A térélményhez nemcsak a végtelen kiterjedés, hanem az üresség érzete is kapcsolódik. Ugyanaz az üresség érzés ez, amely, mint fentebb láttuk, az ellentétek egybeesésével is összefüggésben lehet. Az üresség érzése nem bántó, nem nyugtalanító. Nem párosul az elhagyatottság, az elveszettség képzetével, amely éber állapotban kapcsolódni szokott az űr fogalmi elgondolásához. Ellenkezőleg: a mindent betöltő űr átélése a misztikus élményben a megnyugvás, a megbékélés, sőt a begyökerezettség hangulatával kapcsolódik össze. A misztikus egy nem geometriai értelemben vett centrummal összeolvadva érzékeli önmagát. Úgy érzi, hogy végtelen erők forrásával került kapcsolatba. Ez a mozzanat az, amit vallásos formában a Brahmával, az istenséggel, az abszolutummal való egyesülésként

fejeznek ki a misztikusok. Személyes istennek azonban nyoma sincs az élményben. Ez teljesen érthető. A személyes isten a magasán fejlett osztálytársadalmi viszonyok között és azok hatására személyiséggé fejlődött ember gondolkodásának a terméke. Az érzelem és ösztönvilágnak az a szintje, ahova a misztikus élmény behatol, az emberi tudatfejlődés sokkal régebbi szakaszainak a halvány visszfénye. A távol-keleti meditáció összes formái – amennyiben céljuk a misztikus élmény elérése – arra irányulnak, hogy a meditáló a fogalmi tudatához kötődő személyisége mögé hatoljon, „megszabaduljon” önmagától és a környező világtól. Attól a természeti-társadalmi világtól, amelyhez éppen gyakorlati tevékenysége és erre épülő fogalmi gondolkodása által van kötve. A kereszténység keretében, mivel a misztikus élményt isteni sugallatnak tekintették, módszeres meditáció nem alakult ki. Helyettesítőjének nem az ima, hanem az aszkézis tekinthető. A köznapi értelemben vett keresztény imádság ugyanis a mindennapok ügyes-bajos dolgaiban elfoglalt ember személyes segítségkérése istenétől. Benne az isteni gondviselés képzetének forrása az a vágy, hogy istene az ő saját személyes ügyeiben, vágyainak teljesítésében legyen segítségére. Az aszkézis viszont éppen a személyes vágyaknak ettől a burkától kell hogy megszabadítsa a keresztény misztikust, aki élményében istenét nem a tőle várt személyes gondviselés miatt, hanem önmagáért, a szeretet élményéért szereti. A tér végtelen kiterjedésének élményével nemcsak a keresztény, hanem a távol-keleti misztikában is összekapcsolódik valami olyan érzés, amit keresztény fogalmakkal „tisztá, önnesség nélküli szeretetnek” lehetne nevezni. A zen buddhizmus azonban az élménynek ezt a felemelő mozzanatát minden szentimentalizmus nélkül fogalmazza meg: A satori élménye – mondják a zen mesterek – az az élmény, amely az embert közönséges hétköznapi fickóból örömteli, önzetlen, gazdag, nyugodt egyéniséggé teszi, képletesen szólva „kőbor kutyából aranyszőrű oroszlánná” változtatja.²²

Az örökkévalóság átélése és filozófiai ellenképe: „sub specie aeternitatis”

A misztikus élmény negyedik sajátossága az idő átéléseivel van kapcsolatban. Az időélményre az a jellemző, hogy az adott pillanatba az örökkévalóságot látszik belesűríteni. Nem lenne helyes ezzel kapcsolatban az idő megállásának képzetéről vagy az időérzéklés elvesztéséről beszélni. Ezek a térérzéklés zavaraival együtt a pszichiátriából ismert formáikban bizonyos elmebetegségek tünetei vagy előzményei. A térben és az időben való tájékozódás képessége a misztikus élményben nem szűnik meg és nem torzul el, ahogy az elmebetegéknél. A misztikusok önvallomásai szerint térben és időben való tájékozódásuk normális marad, a világhoz való gyakorlati viszonyukat azonban az

élmény tartama alatt olyan belső érzés kíséri, mintha az adott pillanat, és minden adott pillanat maga az örökkévalóság lenne, amihez képest az idő múlása csak látszat.

Hasonlóságot lehet felfedezni az ilyen leírások idő-képzele és a filozófiából jól ismert *sub specie aeternitatis* formula között. A filozófia története során kialakult értelmezése szerint a világ intuitív szemléletének velejárója, hogy a világot *sub specie aeternitatis*, azaz az örökkévalóság szemszögéből lássuk. Ennek a szemléletmódnak az elérése a filozófiában többnyire csak az eszmei modell szerepét játszotta. A fogalmi gondolkodás időbeli diszkurzivitását lett volna hivatva helyettesíteni, kiküszöbölve ennek azt a korlátozottságát, hogy a tárgyat egyszerre csak egy vonatkozásból tudja megközelíteni. Gondoljunk Spinozára, aki szerint ez az intuíció az értelem és az ész fölötti legmagasabb gondolkodási forma. Ezzel ismerjük fel, hogy a világ mint szubsztancia: önmaga oka.

Az okság fogalma kettős értelemben szerepel Spinozánál: az attributumok világában, a természet, a társadalom és a gondolkodás konkrét jelenségeiben valami egy vonatkozásban ok, egy másik vonatkozásban okozat, s az oksági sorok az időben folynak. A szubsztancia a világ egésze a maga általánosságában. Benne a világnak valami másra való vonatkozása, ok vagy okozatként való tételezése, logikai úton eleve ki van küszöbölve. Tehát a világ egésze mint szubsztancia nem lehet időbeni oksági sor része. A világ a spinozai szubsztanciáként tekintve elveszti időbeliségét. Gondolati örökkévalósággá merevedik, s csak ezen az áron lehet „önmaga oka”. A spinozai intuíció csupán ennek a spekulatív logikai elfogásnak a szemléletessé tételére szolgáló segédfogalom.

Kant ugyancsak az értelemmel fel nem érhető összefüggések szemléletessé tétele céljából folyamodott az intuitív szemlélet fogalmi modelljéhez. Az *ítélőerő kritikájában* feltételezi: ha létezne egy intuitív elme, ez a világot az összes lehetséges vonatkozásban egyszerre képes lenne áttekinteni. Az ilyen elme számára a világ ok-okozati meghatározottságának megértése és célszerű felépíttetésének felmérése között nem lenne semmi különbség, nem merülne fel a kettő összeegyeztethetlensége. Számára az okság és a célszerűség egységet alkotna a világban. Ezzel szemben a diszkurzív értelmi gondolkodás vagy az ok-okozati összefüggést emeli ki, s elsikkad számára a világ célszerűsége, vagy pedig a célszerűséget látja meg, s ezt nem képes az oksági meghatározottsággal összeegyeztetni. Messzire vezetne a filozófiatörténet során felmerült intuíció-elméleteket végigelemezni és a modern irracionálisban szereplő intuíciófogalomnak az idő problémájával való összefüggéseit levezetni. Itt csak arra akarunk felhívni a figyelmet, hogy a filozófiai intuíció *sub specie aeternitatis*-ről alkotott elképzelései kapcsolat-

ban állnak a misztikus élményben átélt időtlenségi érzéssel, lehet, hogy indíttatásukat eredetileg ez utóbbiból merítették. Ez azonban ismét nem jelenti a misztikus és a filozófiai intuíció azonosságát. A minőségi különbség ugyanaz, amit az ellentétek naiv dialektikus és misztikus kezelésmódjának megkülönböztetésekor tettünk. Az ellentétek egységét a misztikus átéli, a naiv dialektikus elgondolja. A pillanat örökkévalósága a misztikus számára belső tapasztalat, a filozófiai intuíció számára fogalmi modell.

A misztikus élmény tartalmának egysége és az érzelmi színezettség

Összegezve a misztikus élmény tartalmi sajátosságairól mondottakat, fontos rámutatni arra, hogy a fenn felsorolt mozzanatok az élményben együtt, egyszerre és egymástól elválaszthatatlanul lépnek fel.

Ezt az egységet kíséreltük meg mozzanatokra bontva, a diszkurzív értelmi elemzés segítségével feltérképezni. A misztikus élmény formális meghatározásaiban ugyan azt láttuk, hogy ennek az élménynek a tartalma szavakkal kifejezhetetlen. S bár már az ősi taoista tétel is azt állítja, hogy „akik ismerik, hallgatnak, akik nem ismerik, beszélnek róla”, bátorságot merítettünk ehhez az elemzéshez a misztikus átélők számtalan önvallomásából. Nem a kifejezhetlent akartuk itt kifejezni, hanem ezeket az önvallomásokat elemezve, meg akartuk ragadni a bennük közös tartalmi elemeket. Ez teljesen lehetséges és szükséges objektív elemzés, függetlenül attól, hogy maguk az anyagát szolgáló misztikus önvallomások azzal a tudattal születnek, hogy olyant fejeznek ki, amit elmondani lehetetlen. A kifejezhetlen kifejezésének dilemmája a misztikus élmény és nem a leírt vallomás elemzésének dilemmája. Ez azonban nem jelenti, hogy e dilemma létét tagadjuk. Forrását abban látjuk, hogy a misztikus élmény nem értelmi aktus, hanem alapjában az érzelmi élet pszichológiájának körébe tartozó jelenség. Az érzelmeket és átéléseket pedig nehéz fogalmi nyelvre áttenni. Eredetileg ugyanis a nyelv nem belső érzelmevilágunk, hanem objektív külvilágunk viszonyainak kifejezésére teremt, az embernek az objektivitással való érintkezése során keletkezett kifejező eszköz.

Éppen ennek tudatában kell újra hangsúlyoznunk, hogy a misztikus élményben leírt érzelmek, a nyugalom, a megbékélés, az élet iránti szeretet, a belső biztonság átélése elválaszthatatlan, és tartalmi eleme a fenn felsorolt mozzanatoknak. Úgyannyira, hogy az objektum és a szubjektum összeolvadása, az ellentétek egybeesése, a tér, valamint az idő szemléletének sajátos jellege mellé akár ötödik tartalmi mozzanatként vehetnénk fel az érzelmi telítettséget. Ha az emberi lélek funkcióit a hagyományos módon értelmi, érzelmi és akarati funkcióra osztjuk, úgy azt mondhatjuk, hogy a misztikus átélés az érzelmi funkció egy sa-

játos megnyilvánulása, mely akarati mozzanatot egyáltalán nem tartalmaz, az értelmi megismerésnek pedig csak halvány nyomai fedezhetők fel benne. Ez utóbbit is csak akkor tehetjük hozzá meghatározásunkhoz, ha elfogadjuk vagy feltételezzük, hogy a misztikus élmény fent kifejtett négy tartalmi eleme a szubjektum-objektum összeolvadásának, az ellentétek egybeesésének, a tér végtelen ürességének és mellette az idő pillanatnyi örökkévalóságának az élménye, az emberi lélek valami objektív sajátosságának a visszénye, visszatükröződése. Az utóbbi feltételezés nagyon valószínű. Csakhogy nem abban az értelemben, ahogy a pszichoanalízis fogta fel, amikor a tudattalan tartalmának tudatosodási formáját látta a misztikus élményben. Ez az élmény nem önmagunkra ébredés, nem „megvilágosodás”, nem a fogalmi tudásnál magasabb ismeret, hanem éppen az értelmi-gondolati tevékenységgel megszerzett vagy megszerzhető ön- és világismerettől való eltávolodás, lelkünk érzelmi szférájának egy sajátos üresjárata, a tárgy nélküli, absztrakt érzelmek sajátos megnyilvánulása, az „érzelmi spontaneitás” különös formája.

C. G. Jung analitikus pszichológiájának fogalomrendszere és a misztikus élmény

Ezen a ponton kell visszatérnünk az analitikus pszichológiához és igazolnunk azokat a bíráló megjegyzéseket, melyeket a misztikus élmény tartalmi elemzésének bevezetéseként tettünk. Ott azt állítottuk, hogy ez a pszichológiai irányzat nem egy már meglévő, kipróbált lélektani személyiségelmélet fogalomrendszerével és módszereivel nyúlt a misztikus élmény lélektani rejtélyének a megfejtéséhez, hanem éppen a misztikus élmény elemzéséből akart egy személyiségelméletet és lélektani tipológiát kialakítani. Ez önmagában még nem volna kárhoztatható, legfeljebb annyiban, amennyiben a tudattalan lelki szférájára koncentrált lélektan fogalomrendszerében, tipológiájában és módszertanában szükségképpen eltúlozza a tudattalan szerepét, s ezzel eltorzítja a tudatos és a tudattalan lélekrész közötti viszonyokat és arányokat. Az analitikus pszichológiában, mindenekelőtt megalapítójánál, C. G. Jungnál azonban ennél többről van szó. C. G. Jung a misztikus élményt egyrészt nemcsak a tudattalanról alkotott fogalmainak modelljévé teszi, hanem az ember lelki életében juttatott szerepének értékelésében is súlyos hibát követ el. A freudi pszichoanalízis az elfojtott, tudat alá szorult emlékek tudatba való visszaidézésével hisztériás betegeket kívánt gyógykezeltetni. C. G. Jung lélektanában e mozzanatnak, a tudatba való idézésnek a központi szerepe megmarad, sőt egyszerű gyógymódból személyiségelméleti jelentőségűvé válik. C. G. Jung nem tudatalattiról, hanem tudattalanról beszél. Ezzel egyrészt azt akarja jelezni, hogy nem egyes benyomások és emléktörődé-

kek föld alatti raktáráról van szó, mint S. Freudnál – aki saját lélektani elképzelését szemléltetve a lélek tudatalatti részét egy épület pincéjéhez hasonlítja –, hanem ennél jóval többről. Hiszen nála a tudattalan a személyiség alapja, centruma és igazi hordozója. A tudatos én-nel szemben ez alkotja azt, amit igazi önmagunknak, *Selbst*-nek nevez. Másrészt ez az igazi, tudattalan énünk, személyiségünk forrása mégsem személyes. Nem specifikus, csak ránk jellemző egész, hanem személytelen. Épp olyan személytelen, amilyennek a misztikus élményben leírják. Az általános lélektani tipológia síkján Jung az *Es*-nek (semleges harmadik személyű személynévadás) nevezi a *Selbst*-et, a személyiségelmélet síkján pedig arról beszél, hogy a konkrét személyiség az *Es* általános személytelen jegyének a keveréke. Ez a koncepció szembevetően mechanikus jellegű, s emellett az emberi személyiség társadalmi meghatározottságának félreértelmezéséhez vagy tagadásához is elvezet.

S szinte filológiai pontossággal lehetne kimutatni, hogy a személytelen tudattalan lelki szféra C. G. Jung-féle elképzelésének a misztikus élmény eltorzított értelmezése volt az alapja, forrása és a későbbiekben a legfőbb bizonyító anyaga is. Két műve is van C. G. Jungnak, ahonnan ez világosan kiderül. Az egyikben a taoista misztika anyagát elemzi a „I Ging” és a „Ji Ging” ősi kínai könyvei alapján, a másikban a kora középkor talmudista misztikájának egy különös formáját vizsgálja.²³

Az analitikus pszichológia személyiségelméleti modellje: a misztikus élmény

C. G. Jung mindkét esetben úgy értelmezi át a misztikus élményt, mintha az az ember önmaga személyiségéért vívott harcának eszköze lenne, benne és általa egy magasabb személyiség és öntudat jelenne meg. Mintha a misztikus élmény valóban „megvilágosodás, önmagára ébredés”, a személyiségformálás ideális esete lenne. A *Das Geheimnis der goldenen Blüte*-ben így ír erről:

„Az ember ugyan szeretne ejutni egy filozófiai vallás (a misztikus élményt nevezi így) csúcsaira, de nem képes erre. Legfeljebb fel lehet nőni odáig. A germán emberiség köldökesei még nem gyógyultak be és fausti szétszaggatottsága még nem talált orvoslásra. Tudattalanja még meg van terhelve azokkal a tartalmakkal, melyeknek előbb tudatosakká kell válniuk, mielőtt megszabadulhat tőlük.” (54. o.)

S hogy itt nem másról, mint a misztikus élményről van szó, tanúsítja, hogy más helyen ennek a tudattalannak a megvilágosodását a lélek transzcendens funkciójának nevezi.

„Ha azonban sikerül létrehozunk azt a funkciót, amelyet transzcendensnek nevezek, akkor megszűnik önma-

gunkkal való meghasonulásunk és örvendezhetünk a tudattalan kedvező oldalainak. Akkor ugyanis a tudattalan megadja nekünk mindazt a támogatást és segítséget, melyet egy Jóságos Természet túlradó bőségben adhat az embernek."²⁴

S hogy a lélek tudatos részének arányairól Jungnál fogalmat alkothassunk, idézzük még a következőket:

*„Egy lelki mozzanatot annyiban tekintek tudatosnak, amennyiben az az én-komplexumra van vonatkoztatva. Mivel azonban az én csak a tudat terének centruma, nem azonos a lélek egészével, hanem pusztán egy komplexus más komplexusok mellett. Ezért különbséget tesz az én és a Selbst között, amennyiben az én csak a tudatomnak a szubjektuma, a Selbst azonban az egész léleké, tehát a tudattalané is.”*²⁵

Igaz, Jungnál a tudatosság szférájába tartozik minden olyan lelki tevékenység, amelynek vonatkozása van az énrre, tehát nem csak a fogalmi gondolkodás és az érzékelés, hanem az érzelmvilágnak én-vonatkozású része, valamint az úgynevezett „intellektuális intuíció” is. Az én-vonatkozás nélküli „transzcendens funkcióknak”, azaz a misztikus átélésnek pedig tudatosodnia kell, mert ez jelenti a személyiség gazdagodását és harmonikussá fejlődését. Csakhogy mint láttuk, a misztikus élmény egyrészt valóban személytelen jellegű, „én-vonatkozás nélküli”, másrészt a tudat is részt vesz benne, hiszen az érzéki bizonyosság átélésével jár. Az érzéki bizonyosság átélésének pedig C. G. Jung definíciója szerint is van vonatkozása az én-komplexumra.

S valóban, minden korok misztikusainak önvallomásaiból kitűnik, hogy élményüket személytelen jelleggel ugyan, de nem személyes vonatkozás nélkül élték át. A zavar oka az, hogy az én-vonatkozás fogalma C. G. Jungnál nem eléggé differenciált, hiszen még vitathatatlanul a fogalmi tudat részeit alkotó tartalmak is más-más jelleggel vonatkozhatnak az én-komplexusra! E vonatkozás jellege szempontjából nemcsak a misztikusan önzetlen szeretet és az önérdék vezérelte, vágyak diktálta szeretet között van különbség, hanem teszem azt egy elvont matematikai tétel is másként vonatkozik az én-komplexusra, mint az e tételen alapuló olyan konkrét számítás, mely saját anyagi-gazdasági hasznomat van hivatva kifejezni és szolgálni.

A távol-keleti hagyományban van egy példázat a százlábúról, „akinek” azt a kérdést tették fel, hogyan „tudja” az összes lábait olyan szép összhangban mozgatni, hogy azok soha sem keverednek össze? A történet csattanója az, hogy a százlábú addig gondolkodott ezen a rejtélyen, míg „elfelejtett” jární és lábait össze-zavarta. Ebben a történetben annak a felismerésnek a kifejezését láthatjuk, hogy a Távol-Kelet ősi bölcsesége egyáltalán nem tartotta kívánatosnak az ösztönök „tudatba emelését”, hanem felismerte azok helyét

és szerepét olyan tevékenységek vezérlésében, ahol a fogalmi tudat nem illetékes. Emellett a misztikus élmény tudatosodására vonatkozóan még azt is ki kell emelni, hogy az érzelmi és ösztönszféra tudatosításának fogalma általában sem azonos a személyiség és jellemformálás fogalmával. Az utóbbi fogalom ugyanis elválaszthatatlan összes lelki képességeink harmonikus fejlesztésének eszméjétől. A misztikus élmény tudatba emelése általi jellem- és személyiségformálás koncepciója lényegében csak a „belső Krisztus feltámasztásáról” szóló keresztény „személyiségelmélet” vallási köntöstől megfosztott, szekularizált változata. Személyiség- és jellemformáló ereje azonban nem magának a misztikus élménynek vagy utólagos tudatosodásának van, hanem legfeljebb az élményt megelőző és kiváltó lelki munkának, a koncentrációs és akarat-edző gyakorlatoknak, amit közönségesen meditációnak, aszkézisnek hívnak. Ez utóbbi tétel közvetett bizonyítását azonban csak a misztika titkát új oldalról feltáró ötvenes évek kábítószeres extázissal való kísérletei és tapasztalatai adták. Kiderült ugyanis, hogy bizonyos kábítószerek (mescalín, heroin, marijuana, psylocybin – Ami dimethyl triptamin, LSD) hatására olyan lelki átélésekre kerülhet sor, melyek pontosan megegyeznek a misztikus élménnyel. Személyiségfejlesztő szerepük azonban nincs ezen élményeknek, sőt jellemformáló hatásuk erősen negatív.

A misztikus élményt megkísérelték felhasználni társadalomkritikai és mozgalmi célokra is

D. T. Suzuki, aki a harmincas években kifejtett eszméiben még maga is hajlott arra, hogy a zen satori élményét C. G. Jungnak a tudattalan és tudatos viszonyáról alkotott elmélete alapján magyarázza, az ötvenes években Erich Fromm-mal folytatott eszmecseréi során már elhatárolta magát az analitikus pszichológiai állásponttól. Erich Fromm a jungi analitikus pszichológiában körülírt „transzcendens funkciót”, a lelki „megvilágosodást” s annak állítólagos személyiségformáló hatását a kapitalizmus társadalmi bajainak orvoslására kívánta felhasználni. Történelmileg rég túlhaladott kispolgári szocializmusában odáig ment, hogy az eljövendő kommunista társadalmat az öszö-vetségi próféták jóvendőléseire hivatkozva úgy vetítette fel, mint olyan kort, ahol a „farkasok együtt legelnek a bárányokkal, ahol egy akol lesz és egy pásztor”, s megvalósul az általános béke és szeretet világa. E. Fromm az öskereszténységet a mai szocializmussal rokon törekvésű mozgalomnak értékelte. Csak míg az emberben lappangó „belső Krisztus” felébresztésére törekedve az előbbi a helyes úton haladt, a mai szocialista mozgalmak szerinte „elmerültek a kor anyagiasságában és a világias érdekhajzásában”. Fromm az elméleti együttműködés mellett egy ilyen prófétai szocialista mozgalom elindításában is segítséget várt

Suzukitól és a zen buddhizmus USA-beli intézeteitől. Az ötvenes évek USA-jában számos ilyen volt. Csak a főbb központokat említjük: New York, San Francisco, Los Angeles, Washington, Philadelphia.

D. T. Suzuki ezekben az években eltávolodott az analitikus pszichológiától, nem tartván azt a miszticizmus lényegét megközelítő elméletnek, és nyíltan kifejezte azt a nézetét, hogy a zen satori a misztika területére tartozó élmény, és a zen mozgalomnak ez az élmény a kizárólagos célja. Társadalmi-politikai reformmozgalommá Suzuki nem kívánta tenni a zen mozgalmat. A zen más képviselői az ötvenes években ugyancsak a zen nem evilági érdekelttségét hangsúlyozták, mintegy védekezésésként az Erich Fromm féle „átpolitizálási” törekvésekkel szemben, valamint a beat mozgalomnak a zennel való összeolvadása ellen.²⁶

Suzuki az 1949-ben megjelenő *The Zen Doctrine of No-Mind* című művében az analitikus pszichológia tudattalan-értelmezésével már nem vállalt közösséget. Helyette a *Hui-nengtól* származó ősi kínai *Wu-nien* vagy *wu-hsin* fogalmához tért vissza, ami „nem-gondolat”-ot illetve „nem-tudatot” jelent. E fogalmak jelentését magyarázva a következőket írja:

„Nehéz más angol kifejezést találni, mint a tudattalan szót, azonban ezt a fogalmat erősen körülhatárolt értelemben kell venni. Nem a megszokott pszichológiai értelemben vett tudattalan ez, sem nem az az értelmezés, melyet az analitikus pszichológus ad a tudattalannak, aki sokkal mélyebbnek tekinti a tudatosság puszta hiányánál, hanem talán a középkori misztikus értelmezése szerint »mélyseges szakadéknak« kell ezt venni, vagy abban az értelemben kell felfogni, hogy az Isteni Akarat ez, mielőtt a Szót kimondotta volna.”²⁷

Ugyanakkor C. G. Jung, előszót írva Suzukinak egy másik munkájához, a satorit továbbra is saját elméletének jegyében interpretálja, és kifejti, hogy az „a tudattalan tartalmaknak a tudatba való teljes áttörése” és a zent a pszichoterápia távol-keleti formájaként értelmezi.²⁸

Az ötvenes, hatvanas években egyébként tömegével jelennek meg művek, melyek az indiai és a kínai múlt misztikus irányzatait és meditációs módszereiket a pszichológiai, illetve a pszichoterápiái ismeretek tárházaként értelmezték. Távol-Keletről jött szerzők is részt vettek ebben a kampányban. Így pl. a hindu S. *Akhilamanda* „Mental Health and Hindi Psychology” címen jelentet meg könyvet.²⁹

Ezekben az évtizedekben a távol-keleti meditáció mesterei az USA-ban már üzleti alapon népszerűsítik tudományukat. Orvosságot kínálnak a modern ember félelmeire, szorongásaira, ígérik, hogy módszereik alkalmazása stabilizálja az érzelmvilágot, megnyugtatja az elmét, erősíti az akaratot és levezeti a negatív

lelki feszültségeket. Az USA hindu *guru*i így a hatvanas évekre a praktizáló pszichoanalitikusok és analitikus pszichológusok üzleti versenytársává váltak.

A távol-keleti filozófia a nyugati lélek fejlődési rendellenességeit emeli ki

A távol-keleti eszmevilágnak azok a képviselői azonban, akik nem merültek bele ősi kultúráik lelki örökségének amerikai kiárusítási kampányába, hanem megmaradtak a tudomány színvonalán, népeik múltjának szellemi örökségeként nem a misztikus élmény tudatba emelésének egyedül üdvözítő voltát hangsúlyozták, hanem azt, hogy ősi kultúráikban az emberi lélek értelmi, érzelmi és akarati oldala harmonikusabban fejlődött, mint a Nyugaton, ahol szerintük mindhárom területen szélsőségek és erős kilengések figyelhetők meg. A japán *Yoshiro Nagayo* így ír erről:

„A lélek keleti értelemben vett begyakorlását a nyugatiak lelki kultúrája általában nem foglalja magában. A nyugati ember nyilvánvalóan három dologgal rendelkezik – vallásos hittel, erkölccsel és a tudomány különböző fajával. E három területet szigorúan elkülöníti az, hogy különböző értékek és tulajdonságok hordozóját látják bennük, s így nem egyesítik őket, hogy az emberformálás átfogó módszerévé, az élet sokoldalú gyakorlati vezérfonalává válhassanak. Ebben a nyugati kultúra fejlődésének sajátos vonását lehet felismerni.”³⁰

A mai nyugati kultúrának ezt a lelket széttagoló hatását Erich Fromm is erősen bírálta. Ez a mozzanat kapcsolta őt az úgynevezett „frankfurti iskolá”-hoz. Ismeretes, milyen fontos szerepet játszottak az esztétika problémái, a művészi átélés, a mű hangulatába elmerülő kritikai elemzés az iskola más képviselőinek gondolkodásában is. Ismeretes, hogy mind ez a mozzanat, mind a kapitalizmus érzelmileg átélhető felszíni ellentmondásainak bírálata a humanizmusnak egy sajátos ellentmondásokkal terhelt, ugyancsak érzelmekkel átfűtött formájával kapcsolódott össze a frankfurti iskola gondolkodóinál.³¹

A tudományos szocializmus elutasítása, az a törekvés, hogy valami mással helyettesítsék, valami olyannal, ami az ember spontaneitásából nő ki, ami nem a racionális tudományos elemzés terméke, és nem az eleve emberellenesnek tekintett szervezetekben és szervezett mozgalmakban ölt testet, a frankfurti iskola gondolkodóinál épp úgy megtalálható, mint a zen buddhizmussal szövetkezni akaró Erich Frommnál. Ezek a gondolkodók elméleti oldalról ugyanazt jelentették, mint amit később az úgynevezett „újbaloldal” mozgalma a gyakorlatban képviselt: az érzelem spontaneitása alapján álltak szemben a fennálló, konformitást követő, szervezetekben testet öltött monopolkapitalista rendszerrel. Erich Fromm az elmélet síkján, az újbaloldal a gyakorlati magatartás jelszavainak vonalán kereste a kapcsolatot a zen szellemével. Jellemző,

hogy az elmélet oldalán ez a kapcsolat a zen képviselőinek „bölcességén” szenvedett hajótörést. Ők tudták, hogy az érzelmi spontaneitástól nem vezet közvetlen út a társadalmi-politikai gyakorlat felé. Ők rámutattak, hogy a Távol-Kelet „bölcessége” nem az érzelmi spontaneitás racionalizálásával, a fogalmi tudatba való beemelésével egyenlő. Hanem azzal, hogy az értelemnek, az érzelemnek és az akaratnak egyaránt megadjuk az őt megillető helyet az ember lelki-világában és gyakorlati tevékenységében. Ugyanezt a gondolatot – a Nyugat meghasonlottságát általában bírálva – megtaláljuk már az európai polgári gondolkodás olyan kiváló alakjánál is, mint Jacob Burchardt, aki így ír erről a kérdésről:

„Az emberben általában sohasem csupán valamelyik oldal tevékeny, hanem mindig a lélek egésze, ha egyes oldalai csak gyengébben, tudattalanul is. Egyebekben ezt a kérdést nem korunk elaprózott munkamegosztása és specializálódása szerint kell megítélni, hanem azon korok modellje alapján, amelyekben még mindezek az oldalak közelebb voltak egymáshoz.”³²

Ha a misztikának az emberi lélemben elfoglalt helyét és az emberi kultúra története során játszott szerepét mélyebben meg akarjuk érteni, valóban messzire kell mennünk. Időben azokba a korokba, amikor a lelki élet oldalai még közelebb voltak egymáshoz, térben pedig azokhoz a kultúrákhoz – a távol-keletiekhez – amelyek ebből a közelségből egyet-mást korunkig megőriztek és közvetítettek számunkra.

A zen sajátos formában tükrözi a lelki funkciók egységét

A lelki oldalak egymáshoz való közelsége a zen buddhizmusban egészen speciális formában őrződött meg. Suzuki egyenesen, „racionális misztikának” nevezte a zent, utalva az értelmi és érzelmi lélekoldalt együttes tevékenységére. Az akarat mozzanata, mint láttuk, magában a misztikus élményben nem tükröződik ugyan, az előkészítő koncentrációs gyakorlatokban azonban annál nagyobb szerepe van. Így a zen joggal mondhatja magáról, hogy gyakorlása egész embert kíván. Egészen különleges formája azonban a zen a misztikának annyiban, amennyiben meghatározatlanul hagyja viszonyát az emberi lélek értelmi és akarat oldalából kiinduló eszmélkedési és tevékenységi formákhoz. A vallás és a filozófia tanaival és elméleteivel szemben teljesen közömbös, képviselői bármely vallással és filozófiával összeegyeztethetőnek tartják. Ugyanúgy közömbös az akarat szférából kiinduló társadalmi-politikai döntésekkel, a világi cselekvéssel vagy nem-cselekvéssel szemben is. Számára a buddhizmus két ideálja, az archa és a boddhisattva egyaránt lehetséges magatartásmód szimbóluma. Az archát, a megvilágosodást elérve már evilági életében belép a nirvánába, a boddhisattva, miután elérte a megvilá-

gosodást, visszatér a világba, hogy embertársainak segítségére legyen a megvilágosodás felé vezető úton.

Az adott társadalom vallási-filozófiai nézeteihez és társadalmi-politikai berendezéséhez való viszonyát tekintve tehát a zen nem tipikus, hanem sajátos formája a misztikának. De éppen ez tette lehetővé, hogy miután a nyugati világba került, a misztika lényegi jegyeit rajta tiszta formában tanulmányozzák. A taoista misztika erre a célra azért nem volt alkalmas, mert egy, a naiv dialektika magas színvonalán álló filozófiával fonódott össze. Az Indiából származó hinduista misztika pedig része egy bonyolult filozófiai-vallási rendszernek, melyhez hozzátartozik a mágia, a szuggesztió, a hipnózis is, nem is beszélve a Védák mitológiájának örökségéről és arról, hogy mindez együtt hajdan az indiai kasztrendszer elméleti és érzelmi megalapozását szolgálta. A nyugati világban pedig, mint láttuk, a középkor óta a vallás anynyira „elnyelte” a misztikát, hogy az utóbbi vallási jelenségeként való felfogása, kezelése és értékelése vitathatatlanak tűnt. Általános volt ez a megítélés, függetlenül attól, hogy – mint a vallás képviselői – pozitív vagy – mint a felvilágosodott racionalizmus képviselői – negatív jelenséget láttak-e benne. Hogy pedig a görög antikvitásban a titkos misztikus társaságok éppen úgy szemben álltak a polisz államvallásával, mint később az őskeresztény szekták a római birodalom hivatalos kultuszaival, hogy sok esetben ezek a görög misztikus áramlatok a filozófia legelvontabb irányzataival fonódtak össze, mint a pythagoreus társaságokban, vagy a mágikus szertartásossággal vegyültek, mint az eleusisi misztériumok esetében, az európai filozófia- és vallástörténeti kutatás csak akkor vette észre, amikor e tény eltorzított interpretálása már alapjául szolgált Nietzsche irracionalista etikájának, egyik pillérévé vált az „Übermensch”-ről kialakított elméletének.³³

*A misztikus élmény viszonya a valláshoz
a nyugati közfelfogásban egyoldalságokat mutat*

A nyugati világ átlagemberének tudatában azonban a misztika még ma is elválaszthatatlan a vallástól. Függetlenül attól, hogy ennek az elválaszthatatlanságnak pozitív, a vallást alátámasztó, vagy negatív, a vallást diszkreditáló jelentőséget tulajdonít-e. A valláseméleti szakmunkák többsége legfeljebb odáig megy el, hogy a vallás teológiai-dogmatikus és szertartási-mágikus mozzanatai közé beiktatja a misztikát, mint az érzelmi átélés mozzanatát. Olvashatunk leírásokat arról, hogyan lesz az ősi mítoszról teológiailag racionalizált dogmatika, hogyan fejlődik az ősi társadalmak primitív mágiája jelképes vallási szertartássá, hogy hogyan vesztették el a különböző vallások szertartásai eredeti mágikus értelmüket. A misztikát azonban többnyire legfeljebb a vallások

érzelemlilág lecsapódási helyeként veszik számba, fel sem vetve, hogy a vallással való kapcsolatának jellege tisztázásra szoruló probléma. S az a tény, hogy a vallás képzetvilága mítoszról dogmává fejlődött, miközben szertartásai elvesztették mágikus jellegüket és racionális magyarázatokat kaptak, teljesen elfedi azt a másik tény, hogy a misztikának a kifejezési formái hozzáidomultak ugyan az adott kultúra vallási képzeihez, sőt sok esetben forrásaivá váltak ezeknek. Pl. „az örök világosság fényeskedjék neki” halotti áldás-formulában kifejezésre jutó fényképzet változott formában, de ugyancsak a túlvilági élethez kapcsolódva majd minden ismert vallásban megtalálható. De maguk a misztika alapképzetei és alapélményei annyira nem fejlődtek, hogy egy mai misztikus önvallomását ebből a szempontból alig lehet egy középkori vagy ókori leírástól megkülönböztetni. Többnyire az is rejtve maradt a kutatók előtt, hogy a „misztika érzelemlilágának” fogalma csak félig azonos a „vallásos érzelemlilág” fogalmával. A keresztény ima és az askézis szembeállításakor egy vonatkozásban már utaltunk erre. A vallásként funkcionáló buddhizmusban, a taoizmusban és a hinduizmusban ugyancsak ki lehet mutatni a nem misztikus eredetű, az értelmi vagy az akarati szférához kapcsolódó, a gyakorlati élet előnyeiben és hátrányaiban elfoglalt érzelmek jelenlétét is, ha ez nem is társul egy gondviselés képzetével.³⁴ A népi taoista vallás kínai hívője például a kettős könyvelés viszonyában áll az Éggel jó és rossz tettei vonatkozásában. Mind a jó tettek, mind a rossz tettek bizonyos pontszámokkal jellemzett értéket kapnak. A „tartozik” és a „követel” oldalon csak el kell végezni a szükséges összeadásokat és kivonásokat, hogy az ember megtudja, milyen fogadtatásra számíthat, földi útját hogy fogja értékelni az Ég.

Ugyanakkor a misztika érzelemlilága nem kapcsolódik a közvetlen előnyökhöz és hátrányokhoz, viszont ihletője lehet egyes művészeknek, akik egyáltalán nem vagy csak a felszínen vallásosak, ahogy ezt a zennek a japán művészi kultúrára gyakorolt hatása mellett az európai reneszánsz művészetének a misztikával való kapcsolatai is bizonyítják. Az olasz reneszánsz még a szobrászat eszközeivel is megkísérelte a misztikus extázis belső élményének kivetítését az emberi arca és testre. Gondoljunk Michelangelo Pietájára.³⁵

Ha pedig a zennek a japán művészi kultúrára gyakorolt sokoldalú hatását vallási hatásnak ítéljük, akkor elkerülhetetlen a következtetés, hogy a japán élet a középkor századaiban, sőt még ma is jobban át volt és át van itatva a vallással, mint története során a világ népeinek bármelyike. Ezt feltételezni azonban, tekintettel a zen vallástalan jellegére, nyilvánvaló képzelenség volna. Miután magának a misztikus élmény-

nek a kábítószeres extázissal való tartalmi azonossága lényegében beigazolódott, s ezzel a kutatók figyelme a kábítószeres extázis ősi használatára vonatkozó etnográfiai adatokra és az ősi hagyományban, s kultikus könyvekben a kábítószerekre vonatkozóan fellelhető utalásokra is ráirányult,³⁶ ma már a vallást védelmező szakírók is csak erős fenntartásokkal és megszorításokkal vallják magukénak a misztikát. Írásaikban megisméltödik az a színjáték, amit a korakeresztény középkor egyházatyái a mágiával folytattak. Kezdetben az egyház szertartásait és bevett babonáit „fehér mágiaként” üdvösként elismerték, és elkülönítették az úgynevezett „fekete mágiától”, az egyházzal versengő más szekták, a kuruzslók és a varázslók mágiájától. Majd a mágiát általában egyház- és vallásellenesnek bélyegezték, és az egyház szertartásait igyekeztek nem mágikusan értelmezni. Ma a misztika már a vallás oldaláról kezd „gyanúsá” válni, és nem vagyunk messze a vallás keretében elférő misztikának, a „fehér misztikának” a misztika többi megnyilvánulási formáitól való elkülönítésétől. A fő kritérium: „gyümölcsikről ismerhetitek meg őket” – a kábítószeres extázisnak ugyanis nincs jellem- és erkölcsformáló hatása, amit a misztikus élménynek tulajdonítanak. A kábítószerezés részleteire még visszatérünk.

A misztika és a mágia ősi múltja nincs tisztázva

Ha az emberiség ősi múltját az emberi társadalmi lét primitív formáiban vizsgáló etnográfiahoz fordulunk, hogy gondolatban rekonstruáljuk azt a kort, amikor az emberi lélek minden oldala még „közelebb volt egymáshoz”, ismét a misztika körüli kérdések elméleti megoldatlanságának következményeivel találkozunk. A Lévi-Bruhl által feladott leckét mindmáig csak részben sikerült megoldani. Azt már tudjuk, hogy Lévi-Bruhl kérdésfeltevése pontatlan és hibás volt. Mert amennyiben a primitív ember gondolkodott, ezt a lelki funkciót többé-kevésbé ugyanazon logikai törvények szerint nyilvánította, mint a későbbi korok embere. Feltéve persze, hogy gondolkodásának tárgya a gyakorlatával ellenőrizhető jelenségek körébe tartozott. A különbség csak az, hogy ott e kör még rendkívül szűk. S ahogy tágul, annak arányában különülnek el egymástól azok a szférák, amelyeket a modern ismeretelmélet terminológiájával objektivitásnak, „objektumnak”, és szubjektivitásnak, „szubjektumnak” nevezünk.

Ahogy mármost a hegeli ismeretelmélet a már kialakult szubjektumnak az objektumhoz való viszonyát eleve feltételezi, s csak ezen az alapon fejt ki a logikai kategóriák történelmi egymásutánját, az ősi társadalom lélektanának kutatása is gyakran megfeledezett arról, hogy a szubjektumnak az objektumtól való gondolati elkülönülése, a különválás felismerése maga

is történelmi termék. Ugyanúgy, ahogy az értelmi, érzelmi és akarati szféra viszonylagos elkülönülése is történelmi utat tett meg az egységes emberi pszichikai fejlődés során.

Ez azonban még csak a kérdés egyik oldala. Mert ha fel is ismertük, hogy a primitív ember „gondolkodásának” a miénktől eltérő sajátosságai nem abból erednek, hogy a gyakorlati ismeretei szférájában másként gondolkodott, hanem abból, hogy e szféra a mi gyakorlatunknál lényegesen szűkebb volt, még mindig megoldatlan marad, mi indította a primitív embert arra, hogy érzésvilágát és gyakorlatát úgy vigye át az ismeretlen, a tevékenységi körébe közvetlenül nem tartozó világra, ahogy ezt tette, misztikus beleéléssel és mágikus gyakorlattal. Lévi-Bruhl „participation mystique” fogalma ugyanis a későbbiek során egymástól különböző, sőt ellentétes értelmezéseknek adott alapot. C. G. Jung belső lelki élménynek értelmezte ezt a jelenséget, a természettel való teljes misztikus összeolvadást látott benne és a „participation mystique”-ot úgy tekintette, mint az általa feltételezett tudattalannak, a *Selbst*-nek ősi megnyilvánulási formáját. Az etnográfiai kutatás a másik oldalon e fogalomtól elindulva a primitív ember úgynevezett részesedésmágiájának jelenségeit írta körül. Ennek lelki mechanizmusa a következő: ha birtokomban van a rész, hatalmam van az egészen, ha rontást eszközölök a képmáson, az az eredetit is utoléri, ha ismerem a varázsszót, ismerem és irányítom a dolgot vagy személyt, aki e nevet viseli.³⁷

A mágia és a misztika különbsége. A mágia marxista értelmezési kísérlete

Lévi-Bruhl megcáfolása az etnográfia síkján ezzel megoldott feladatnak látszott. Feltételezték egy a miénkkel azonos logikus gondolkodást, amit a primitív ember a gyakorlatilag hatalmában levő tárgyak és jelenségek szűk szférájában gyakorolt, és egy prelogikus megalapozottságú mágikus cselekvést, amivel a primitív ember a hatalmában nem levő jelenségeket kívánta „manipulálni”. Azután a negyvenes években George Thomson angol marxista régész és etnográfus a primitív népek aratást és vadászatot megelőző táncait elemezve³⁸ arra a következtetésre jutott, hogy ezek a „szertartások” mintegy előre eljártsszák a közösség tagjaitól elvárt és feltételezett cselekvést vagy munkatevékenységet, s ezzel mintegy készítetik „ráveszik” a közösség tagjait a megfelelő tevékenység valóságos elvégzésére. A mágikusnak tekintett szertartásoknak tehát eredetileg volt „racionális magja”. Ha az ősi mágia elképzelései nem is igazak az ember és a természet vonatkozásában, van értelmük az emberek egymás közti „manipulációjának” vonatkozásában. Az ember hat embertársára a szó, az ábrázolás mágiájával, sőt a részesedés mágiájával is. Köztudott, hogy

a primitív társadalmak embere eszközeit és szerszámait saját teste „részének” tekintette, a tárgyak birtoklását és használatát a tabukról és fétiszekről alkotott képzetek formájában tudatosította. E képzetek mélyén kielemezhető a tárgyak átengedését és másoktól való megszerzését kísérő kezdetleges érzésvilág. Egészen leegyszerűsítve, az adás és a kapás emberi képzetéről és az ezt kísérő kölcsönös érzelmekről van szó. Ezekkel hatni lehet az embertársakra (pl. ha társamnak átengedek valamit a magam részéből, megnyerem, ha valamit elveszek tőle, magamra haragítom őt.)

A másik „felfedezés” a mágia nem ősi, hanem az írott történelem korába tartozó formáinak elemzése során tudatosodott. Miután Oswald Spengler, „*Der Untergang des Abendlandes*” c. művében az arab kultúrával kapcsolatban „mágikus kultúráról”, egész történelmi korszakot jellemző mágikus világszemléletről beszélt, a kutatók figyelme ráirányult e korszak (az i. e. II. századtól az i. sz. XII. század) „mágiájára”. A primitív „mágiának” itt már csak a nyomait találták, amulettel, talizmánok és varázsigék formájában. Ezt is beleágyazva az alkímia, az asztrológia, a korabeli orvoslás eredetét és elméleti alapját tekintve egyaránt nagyon vegyes anyagába. Az etnográfiai ismert primitív mágiával közös vonást találtak azonban ott, ahol nem is várták. Az ősihez hasonlóan ez a mágia is

● gyakorlati eredmények, emberi részecskék elérésére szolgált;

● tárgyi közvetítéssel rendelkezett a mágikus eszközökben (csak hogy ezek most nem képezték vallási szertartás eszközeit vagy részét);

● a szavak szuggesztív erejére épített (de a szavak most nem vallási szertartás részei, hanem adott esetben pl. az aranycsinálás segédeszközei voltak.)

Megállapították továbbá, hogy a mágia körében felhasználtak olyan természeti jelenségeket, melyek okai még ismeretlenek voltak. Így a mágnestűt, valóban gyógyhatású füveket, optikai illúziókat keltő füstöket és más vegyi reakciókat. A tárgyi-manipulatív jelleg kidomborodása a mágia mindkét formájában így élesen felveti a misztikától való megkülönböztetés szükségességének kérdését.

A misztikus élmény ugyanis

● nem tárgyi-gyakorlati célok elérésére irányul, hanem elfordul a gyakorlati világtól;

● nem tárgyak és szavak közvetítik, hanem a személyes belső átélés,

● sem szertartási része nincsen, sem a hatékonyság

vagy hatástalanság okairól szóló képzetek nem kapcsolódnak hozzá.

Az ókor végi, középkor eleji mágiához viszont például a titkos természeti erők kisugárzásába vetett hit járult. E hit elméleti indoklását a neoplatonista emanáció-elméletben kapta meg.

Időközben az is tisztázódott, hogy a középkori mágia eltűnését csak részben magyarázza az egyház ellenes magatartása. Ahogy a kísérleti-tapasztalati tudományok feltárták a rejtélyes jelenségek valódi okait, elenyésztek a középkori mágia légvárai.

A vallás, a misztika és a mágia nem azonos rendbe tartozó jelenségek

Mindez azonban egyértelmű azzal, hogy a misztika nemcsak a vallás, hanem a mágia oldaláról tekintve is különálló jelenségeként tűnik elénk. Összefonódhat, sőt kölcsönhatásba léphet mind a vallással, mind a mágiával, de lényegét tekintve nem azonos velük, s nem is alkotja azok valamilyen alesetét vagy alosztályát. A vallás és a mágia az embernek a világhoz való elméleti, illetve gyakorlati viszonyával kapcsolatban, e viszony fejlődésével változik. Mind a vallás, mind a mágia társadalmilag determinált. A vallástól még annak mitikus fokán elkülönül a filozófia, mint az elméleti tudományok összessége, s ezzel az emberi lélek értelmi funkciója megtalálja adekvát kifejezési formáját. A vallás pedig a hit szférájaként határozódik meg a tudás szférájával szemben. A mágiától fokozatosan elkülönül az emberi akarat szolgálatába állított gyakorlati tudás a kísérleti természettudományok formájában, majd a mágia megszűnik létezni akkor, amikor az ember megtanulja, hogy az ember-társaira való ráhatás manipulatív szerkezetét nem szabad átvinnie természethez való viszonyára. A modern tőkés világban alkalmazott manipuláció, pl. egy hatásos reklám megtervezése azért nem mágia, mert lélektanilag determinánsok elemzésére épül, és nem az ismertnek az ismeretlenre való analógiás átvitelére. A misztika élménye ezzel szemben tárgyi – manipulatív módon nem közvetített, nem spekulatív sem a tudomány, sem a vallásos dogmatika eszmeisége értelmében. Eddig minden valláshoz, minden kultúrához hozzásimult, miközben belső tapasztalati tartalma hozzáférhetetlen maradt az értelmi elemzés, az elméleti megközelítés és a tudományos kísérleti kutatás számára. Csak századunk hozott e téren haladást. A misztikus élmény most úgy áll előtűnk, mint egészen sajátos, sem a vallás vagy a filozófia, sem a mágia vagy a gyakorlati alkalmazott tudományok körébe be nem sorolható, a lélektanra tartozó jelenség. Míg a vallások, a filozófia, az elméleti és gyakorlati tudományok fejlődtek, a mágia pedig visszaszorult majd eltűnt a történelem során, a misztikus élmény tartalma – úgy

tűnik – minden korban azonos volt, s csak e tartalom közlési, kifejezési formája változott attól a társadalmi-történelmi közegtől függően, amelyben az illető misztikus élt. Ugyanakkor a misztikus élményből fakadó, mindig azonos tartalmak nagyon különböző módokon gyakorolhattak hatást a társadalmi-történelmi világra. Egyaránt lehettek ihletői haladó és retrográd emberi magatartásoknak, művészeti-kulturális irányzatoknak, filozófiai iskoláknak, társadalmi-politikai eszméknek és irányzatoknak. Még inkább beleszővődött a misztika azon korok történelmi-társadalmi valóságába, amely korokban az emberi lélek értelmi, érzelmi és akaratoldala még közel állt egymáshoz, azaz az ősi társadalmakban. S ezen belül is annál erősebben ható tényező lehetett az emberek életében, minél kevésbé voltak azok még képesek arra, hogy saját szubjektumukat az objektív külvilágtól gondolatilag elkülönítsék, akaratukat az objektivitás meghódításában érvényre juttassák, alkotó tevékenységükkel pozitív irányba formálják környezetüket.

A ma embere képes milderre, misztikus átélők azonban ma is akadnak, sőt a misztikából kisugárzó spontaneitás ma is társadalmi feszültségek kifejezési formája és levezető csatornája lehet. Mégpedig a mai tőkés társadalomnak mindkét pólusán. Mert ha a társadalom alsóbb rétegeinek és potenciálisan forradalmi elemeinek spontán elégedetlensége, a fennálló elleni tiltakozása az egyik oldalon úgy érintkezik a misztikával, hogy annak spontaneitás-igényét írja zászlajára, úgy a másik oldalon a hatalmon levőket közvetetten támogató modern irracionalista filozófiai iskolák is érintkeznek a misztikával, még pedig úgy, hogy fogalmi formába öntik, a filozófiai transzcendencia megalapozására használják élménytartalmait, átveszik tér- és időszemléletét, belső tapasztalásait felhasználják az ellentétek problémájának elkódósítására, a szubjektum és az objektum közötti határok összemérésére.

A felsorolt jelenségek tekinthetők ugyan a misztika hatásának, „kisugárzásának” az adott kor kultúrájára, művészetére, vallásos nézeteire vagy régebben, mágiájára is. De ezekkel a kisugárzó hatásokkal szemben maga a misztikus élmény mindig elkülönült, csak kevesek számára hozzáférhető jelenség maradt, amely még a saját fent jelzett hatásaival sem „olvadt össze.” Nemcsak a zen buddhizmust zászlajára írta elméleti és társadalmi mozgalomnak a zen élményétől való elkülönülésére áll ez a tétel. A keresztény középkor misztikusainak és szentjeinek „vallásossága” sem olvadt össze teljesen a kor vallási képzeteivel, vagy vallásos színezetű politikai-társadalmi mozgalmával. A Távol-Kelet kultúráinak fejlődésében is ugyanezt a jelenséget figyelhetjük meg: van misztikus, és van filozófikus buddhizmus, a taoizmusnak is vannak misztikusai és van magasfokú naiv dialektikus filozó-

fiája. A hinduizmusban még bonyolultabb kapcsolatok és összefonódások lépnek fel. Mindhárom fenti eszméáramlat vallások elméleti alapjává is vált története során. De a misztikus élmény tényleges átélői és az arra törekvők csoportja mindhárom eszméáramlaton belül elkülöníthető még akkor is, ha feltételezzük, hogy a Távol-Kelet e három eszméáramlata többet vett át a misztikus élmény eredeti tartalmából és kevésbé teologizálta és rendelte alá azt a vallásos dogmatikában kifejeződő társadalmi és osztályérdekeknek, mint ahogy ez a kereszténység története során végbement.

S mindennek tudatában kell ma számbavennünk egyrészt a misztikus élmény tényleges tartalmát, másrészt a misztikát, mint társadalmi, kulturális, művészeti, vallási, filozófiai mozgalmakat ihlető és megtermékenyítő erőt az emberiség múltjában. Jövőjét nem ismerjük még, s jóslások helyett most arra szorítkozunk, hogy titka lelepleződésének utolsó fázisát áttekintsük századunk ötvenes és hatvanas éveinek amerikai tapasztalatai és elméleti vitái alapján.

A zen misztika a beat mozgalom zászlajává válik

Az ötvenes évek fő jellemzője az, hogy a zennel való foglalkozás intellektuális divatból tömegérdeklődésre számot tartó jelenséggé nővi ki magát, elsősorban az USA-ban. Hal Bridges az amerikai miszticizmus történetét feldolgozó művében így ír erről:

„Több mint fél évszázad során a zen Amerikába kerülő képviselői viszonylag kevés amerikaiat találtak, aki érdeklődött a miszticizmus eme formája iránt. Valóban előre-látó prófétának kellett volna lennie annak, aki meg tudja jósolni, hogy az ötvenes évekre a zen élénk pezsgésbe hozza Amerika értelmiségi köreit és a sajtó, a rádió, a televízió tömegközönsége is számottevő érdeklődést tanúsít iránta.”³⁹

Hal Bridges szerint a zen mozgalommá válásában nagy szerepet játszott az a tény, hogy az USA távolkeleti háborúi során sok amerikai első kézből, a Távol-Keleten ismerkedett meg a zen-nel és annak a japán kultúrára gyakorolt mély hatásával. Rámutat azonban arra is, hogy az amerikai szociológusok elemzése szerint a zen mozgalom egy általános, különösen az ifjúságot érintő, spontán elégedetlenséget kifejező mozgalom részévé vált, az amerikai konformista életforma elleni tiltakozás eszköze lett. A zen mozgalomnak az úgynevezett újbaldal amerikai szárnyával és ennek irodalmával való kapcsolatai alátámasztják ezt az állítást. Rá kell azonban mutatni, hogy e spontán mozgalmak számára a zen lényegében csak az egyik zászló volt, nem tanai, hanem a felszínesen felfogott konformizmus ellenes, a spontaneitást előtérbe helyező jelszavai jutottak el a mozgalom tömegeihez. Ezt a „beatnik zen”-t Hal Bridges így jellemzi:

„S a nagyvárosok bohém negyedeiben New Yorktól San Franciscóig a konvenciókat elvető fiatal emberek, akik mint »beat nemzedék« vagy »beatnik« váltak ismertté, a zent költészettel, festészettel, szabad szerelemmel, alkohollal és marijuanával keverték. Fő szószólójuk Jack Kerouac felhasználta a zen eszméit Dharma csavargók című, széles körben olvasott regényében.”⁴⁰

A zen komoly képviselői és szakértői – látván e mozgalom sekélyességét és rájuk nézve kompromittáló jellegét – hamarosan szembefordultak a „beat zen”-nel. Suzuki Jack Kerouacnak arra az állítására válaszolva, hogy a beat költők gyermekek, gyermeteg öszszakállú Homéroszok módjára énekelnek az utcákon, a következővel vágott vissza:

„Igen, elég sok gyermekség van bennük, de mégsem olyanok, mint a gyermekek. A spontaneitás nem elegendő az embernek, begyökerezettséggel is kell rendelkeznie.”

Hal Bridges ehhez hozzászói, hogy ezt a tanácsot a beat nemzedék nem fogadta meg, és „érdeklődése a zen iránt a rövidéletű beat mozgalommal együtt hamarosan elenyészett.” (id.m. 113–114 o.)

Philip Kapleau, az amerikai zen autentikus képviselője még mélyebben bírálta a „beat zen”-t.

„A felszabadult zen férfi szabadsága ég és föld távolságra van a »zen beatnik« »szabadságától«, akit szabados, önző vágyai mozgatnak. Az az elszakíthatatlan kötelék, amit a valóban megvilágosodott ember embertársai iránt érez, kizár minden olyan önközpontú viselkedést, amilyen a beatniké.”⁴¹

Az autentikus zennek az úgynevezett „beat zen”-től való elhatárolódása számunkra új oldalról tárja fel a spontaneitás és a tudatosság dialektikáját. A misztika spontán gyakorlata a zen igazi képviselőinél – bár Kapleau „az embertársi kötelek elszakíthatatlanságának” átérzéséről beszél – nem kívánt és nem is volt képes egy gyakorlati politikai mozgalom eszmei irányítójává válni. A zen misztika spontaneitása, gyökerezettsége ellenére sem válhatott egy politikai ideológia kiinduló pontjává, elméleti alapjává. Ezen a téren, a misztikától ihletett spontaneitás terén is beigazolódott tehát, hogy magából a spontán mozgalomból századunkban sem nő ki a tudományos, sem a politikai elmélet.

Pityirim A. Sorokin és Aldous Huxley utópiái a misztikus élményre építenek

A két világháború közti időszakhoz képest a misztika elmélete vonatkozásában a következőt figyelhetjük meg: A húszas-negyvenes években az analitikus pszichológia legalább a tudomány oldaláról közelítette meg ezt a jelenséget, s csak miután személyiségformáló erővé értelmezte át, tette meg az így felfogott „megvilágosodás-élményt”, az igazi öntudatra ébredés

élményét egy kispolgári szocialista utópia kiinduló mozzanatává. Erich Frommot, aki a misztikus élményt „átpolitizálva” arra tett kísérletet, hogy a tudományos szocializmus elméletével egy az emberi pszichéből kiinduló szocializmus-elméletet állítson szembe, legalább mindvégig a tudományos érvelésre való törekvés jellemezte. Az ötvenes évek elméleti kísérleteire már a formájában is tudománytalan fantaszti-kusság, mondhatni a nyílt messianisztikus vonások a jellemzők.

Egyik illusztratív példája ennek Pityirim A. Sorokin rövid életű vállalkozása, az úgynevezett „alkotó altruizmus” elméleti bázisának és kutató intézményeinek a létrehozására, egy altruista értékelmélet megalapozására. Sorokin 1954-ben könyvet jelentetett meg: „A szeretet hatalma és útjai. A morális átalakítás típusai, tényezői és technikái” címmel.⁴²

Ebben laposnak és üresnek bélyegezte és elvetette a pszichoanalízis személyiségelméletét és lélekmodelljét. A tudattalan-tudatos megkülönböztetése helyett négy szintet tételezett fel a teljes személyiségben:

- a biológiai értelemben tudattalant,
- a biológiai értelemben tudatosat,
- a szociális-kulturális értelemben vett tudatosat,
- a tudatfelettit, az én-tudat nélküli misztikus állapotot.

A fogalmak teljes zűrzavara ez, bár azt a helyes törekvést tartalmazza, hogy a társadalmi szférájának is helyet biztosítson a személyiség szerkezetében. A tudatosság misztikus állapotát, a „tudatfeletti” működését Sorokin úgy értékelte, hogy ez a forrása minden nagy emberi vívmánynak és felfedezésnek mind a tudomány, mind a vallás, a politika, a filozófia, a technológia, az etika és a jogfejlődés, valamint a művészet és a gazdasági élet területén. Sorokin kutatóközpontjának a célja az lett volna, hogy a misztika összes technikáit összegyűjtse és közhasznúvá tegye egy altruista szeretetmozgalom keretében. Sorokinnál lényegében a különböző meditációs módszerek elterjesztése az, aminek az összes bajaitól meg kell váltani a világot, illetve az emberiséget.

Az ötvenes évek misztikával foglalkozó legjellegzetesebb személyisége Aldous Huxley. A misztika nála is közvetlenül és kritikátlanul magává az „elméleti alappá” válik, akárcsak Sorokinnál. Amit Huxley kutat, az a következő:

- milyen az istenség természete,
- hogyan egyesülhetünk vele,
- milyen akadályok állnak ennek útjában.

Alapfeltételezéseit a következőkben lehet összegezni:

- létezik egy istenség vagy Alap, amely minden jelen-ség rejtett forrása;
- ez az istenség egyszerre transzcendens és immanens is;
- az ember számára fennáll a lehetősége annak, hogy ezt az alapot megismerje, szeresse és egyesüljön vele;
- ennek a végső egyesülésnek az elérése az emberi lét célja és értelme;
- hogy ezt a célt elérje, az embernek alá kell vetnie magát a Szeretet, a Dharma, a Tao törvényének és engedelmesen követnie kell ezt a törvényt;
- a törvény azt tartalmazza, hogy minél több bennünk az önszeretet, annál messzebb vagyunk ettől a törvénytől, s mennél több bennünk a szerénység, az együttérzés, annál közelebb vagyunk az ént leküzdő tudatosságához, a törvényhez, a Tao-hoz, a dharmához.⁴³

Huxley javára irandó, hogy ha kritikátlanul el is fogadta a misztikát, mint a transzcendenciával való érintkezés eszközt, az analitikus pszichológiánál mélyebben értette meg, hogy annak lényege nem a tudattalan tartalmak tudatba emelése, hanem éppen fordítva: a tudatos önzés és önszeretet elfojtása. Huxley rámutat, hogy a misztikus élmény elérésének előfeltétele az önző énünk vágyairól való lemondás, a személyiségünkötől való megszabadulás. Csak ez mentheti meg az embert attól, hogy elmerüljön az élet felszínes és üres forgatagában.

*Aldous Huxley: a kábítószer-
a társadalmi visszasságok orvoslásának eszközei*

S Huxley társadalomkritikai-irodalmi munkásságában ezzel a mértékkel mért. A misztikus átélés én-nélküliségének ideálja alapján ítélte el a társadalom presztizsrendszere előtt hajbókolókat, a konform módon élőket, a bálványimádás különböző válfajait, a szerelem nélküli nemiséget, a képmutató vallásosságot, az üzleti sikerekért folytatott hajsztát, a tudományos nagyképűséget. Ha a társadalombírálatnak ezt a formáját a frankfurti iskola vagy Erich Fromm társadalomkritikájával hasonlítjuk össze, kitűnik, hogy a misztika talaján álló Huxley társadalombírálata az *emberi visszasságok felfedése terén* mélyebb és találébb amannál, annak ellenére, hogy Huxley az, akinek a társadalombírálata formailag távolabb áll a tudományosságtól, és még inkább a társadalmi ellentmondások felszínén mozog. Huxleynél, mint általában a misztikában, az ember és a társadalom történeti jellege már teljesen elvész. Ami rossz, az már nem a

modern társadalom szervezetei és szervezettsége, hanem maga a társadalom, maga a történelem, maga az idő, mint olyan. Ugyanakkor azonban élesen jelennek meg és lepleződnek le nála a kor emberének torzulásai. Az a kérdés persze, hogy hogyan hozzák létre ezeket a jellembeli torzulásokat a monopolkapitalizmus struktúrái, nála közvetlen tudományos formában már fel sem merül. A frankfurtiaknál a társadalmi – történeti érzék élesebb, rámutatnak arra, hogy a konformizmus eluralkodásáért milyen társadalmi struktúrák felelősek. De a frankfurtiak végelemzésben oda jutnak, hogy az emberek tehetetlenek a társadalmi manipulációval szemben és a maguk részéről visszavonulnak a harcától egy esztéticista humanizmus elefántesont tornyába. Huxley számára viszont a harcolni vagy a visszavonulni kérdése már nem is létezik. Az ő „harc” már nem a társadalombírálat és a társadalmi bajok orvoslásának módjai körül forog, hanem az ember lelkének megváltására irányul. Huxley ezt a megváltást a misztikus élmény általánossá tételében, „demokratizálásában” kereste. De míg Sorokin a meditáció Távol-Keletről örökölt formáit kívánta mindenki számára hozzáférhetővé tenni, Huxley egyszerűbb módok után kutatott. 1953-tól kezdve egészen haláláig kísérletezett önmagán kábítószerrel, kezdetben a mescalinnal. A mescalinnal hatást rokonnak találta azzal, amit a misztikusok írnak le élménybeszámolóikban, de a kettőt teljesen nem tudta azonosítani. Ennek ellenére a kábítószerhasználat népszerűsítésének útjára lépett azzal a megfontolással, hogy egyedül ez képes megnyitni a kaput a transzcendens világ felé minden ember számára. Utópiája szerint a jövőben a kábítószerrel olcsóvá válnak, élvezetük minden ember számára lehetővé teszi az egyetemes szeretet átélését. 1958-ban az LSD hatásáról a *Saturday Evening Post*-ban a következő nyilatkozatot adta:

„Eltávolítja a tudatos és a tudatalatti közötti sorompót és lehetővé teszi, hogy mélyebben és nagyobb megértéssel tekintsünk bele saját elménk rekeszeibe. Az önismeret elmélyülésének háttere egy víziós, sőt misztikus átélés.”¹⁴

1962-ben *Island* című utópikus regényében a szentség rangjára emelte a pszichofarmakonokat. Egy olyan társadalmat írt le, amelyben mindenki kábítószerélvező, egyetemes béke és szeretet uralkodik, s a haladók a kábítószeres extázisban lépi át a „transzcendens világ” küszöbét. Írói és gondolkodói realitásérzéke mégis jelentkezik abban, hogy leírja, amint ez a szigettársadalom egy szép napon ellenállás nélkül áldozatul esik a külső ellenség véres támadásának. Maga Huxley 1963 novemberében, a Kennedy gyilkosság óráiban LSD mámorban várta a rák miatt elkerülhetetlen halált. Utolsó óráiról irodalmi értékű beszámolót adnak felesége emlékiratai: „a fénybe menve” halt meg.¹⁵

Huxley életútjában, irodalmi munkásságában a misztika XX. századi nyugati, különösen amerikai fejlődésének mindhárom fentebb elemzett szakasza nyomon követhető. Benne testesül meg és fejeződik ki az a felismerés, hogy a misztika keresztény és távolkeleti változata tartalmi lényegét tekintve azonos. Már 1945-ben *Perennial Philosophy* címen megjelentetett egy gyűjteményt különböző korok nyugati és keleti misztikusaitól, és hozzájuk fűzött kommentárjaiban kiemelte közös lényegüket. Bár ezeken az általánosító kommentárokon kissé érződik a keresztény szentháromság-tan hatása, a mű egésze azt sugallja, amit a címe: a misztika örök, változatlan, minden korban azonos tartalmú filozófia. Olvasottsága miatt ez a könyv nagy szerepet játszott a misztika lényegének tudatosításában Amerika olvasóközönsége számára.

A kábítószeres élmény keresése, és a kábítószeres elterjedésének társadalmi okai

Huxleynak a kábítószeres amerikai propagandájában való részvétele is tipikus. A hatvanas években a misztika „üzletágában”, a lelki gyógykezelés „szakmájában” az analitikus pszichológusok, a hindu guruk és yogik a maguk pszichoanalitikai, illetve meditációs módszereivel már nem tudták többé kielégíteni az érdeklődőket, a vígaszra és megnyugvásra vágyókat. A beat mozgalom leáldozásával ugyanis nem csökkent a misztikus élmény iránti kereslet. A beat mozgalom csődje csak annak a jele volt, hogy ezt az igényt a zen jelszavak és külsőségek felszínes majmolásával nem lehet kielégíteni. A misztikus élmény utáni vágyban kifejeződő konformizmus-ellenesség számára más levezető csatornákat kerestek az üzleti élet azon tényezői, melyek lényegében a beat mozgalom divatjából is megesinálták a maguk „biznisz”-ét.

A spontán keresésnek és kielégülésvágynak most, a hatvanas években a beat zeneörlet terjesztése helyett a kábítószerélvezet jól jövedelmező „divatjával” jöttek segítségére. Ezen az üzletágon, a kábítószer gyártáson és kereskedelmen, valamint az új hippie divatkampányon keresztül történt most a belső társadalmi feszültségek levezetése. A beilleszkedni nem akaró elemek ezeken a kerülő utakon keresztül váltak a fennálló rend üzleti hasznát hajtó eszközeivé, mint kábítószerélvezők és a hippie divatcikkék tömegfogyasztói. A misztikus élmény keresői számára a kábítószerélvezetire való áttérés egyébként kézenfekvő volt. A meditációs és koncentrációs gyakorlatok hosszú és fáradtságos akarati munkával járnak, és nagyon időigényesek. Az „amerikai életforma” rohanó tempójával ezért összeegyeztethetetlenek. A kábítószerpropaganda pedig gyors, biztos és pompás eredményeket ígért. A zen eszméit felszínesen ismerő amerikai számára ez az ugrás a meditációtól a kábítószerhasználatba egyál-

talán nem tűnt botránkoztatónak. Legfeljebb azzal nyugtatta meg a lelkiismeretét, hogy külső behatásokat a régi zen mesterek is igénybe vettek, hogy segítsenek tanítványaiknak a satorit elérni. Igaz, hogy a zen gyakorlatában ez a külsődleges hatás egy a meditáció előrehaladott szakaszában alkalmazott hirtelen botítás vagy pofon volt, ami a tanítvány lelki feszültségét meglepetésszerűen feloldhatta és a misztikus élményhez való áttéréshez vezetett. Nos, a kábítószeres eleinte ennek a külső eszközt igénybe vevő gyakorlatnak modernizált és hatékonyabb változatának tűntek. A hatvanas évek eleje a kábítószerkampány csúcspontja. A sajtóban, a rádióban, a televízióban, az üzleti körök a kábítószerfogyasztás érdekében Huxley mellett Allan Ginsberget, Gerald Heardot, Allan Wattsot és más neves személyiségeket is megszólaltattak.

A kábítószerkampány tipikus lovagja azonban Timothy Leary. Mint a klinikai pszichológia harvardi előadója 1960-ban Mexicóban az ősi indián törzsek sáman szertartásaiban használt gombafajtával kísérletezve, saját magán fedezte fel annak csodálatos extázis-élményt keltő hatását. Felismerve az ebben rejlő üzleti lehetőségeket, a pszichofarmakonok előállítására specializálta magát. Egész sereg üzletember és tudományos kutató bekapcsolódott ebbe, és hamarosan megszületett az LSD, majd az LSD-25, létrejött a kábítószeripar és a kábítószerkereskedelem hálózata. A kábítószerőrület első számú áldozata az ifjúság lett. A hippy generáció ifjúsága még talajtalanabb, még inkább kiüresedett eszméileg, emberileg, mint egy évtizeddel előbb a beatnikék. Míg a beatnikék spontán keresése arra irányult, hogy valamilyen eszményben legalább megkapaszkodjanak, a hippik az eszmények, célok és értékek keresését feladva céltalanul ödöngtek a nagyvárosok utcáin, vagy időnként összeverődve minden különös ok vagy cél nélkül felvonulásokat és táborozásokat kezdeményeztek. A hippy mozgalom 1967-ben érte el tetőpontját. Egyedül San Francisco egyik negyedében 50 000 fiatal sereglett egybe és ütött tanyát. 1968 után a hippy mozgalom is leáldozott, a hippy közösségek felbomlottak, sokan vidékre mentek közülük és falusi viszonyok között megkísérelték az ősi nemzeti-törzsi-közösségi életformához való visszatérést. Sokan kivándoroltak Indiába, mert vonzotta őket a kábítószer, amit immár nélkülözni sem tudtak, de a közben életbeléptetett szigorú kábítószer-törvények miatt Amerikában sem tudtak már beszerezni. Züllés, nyomor, betegség, erkölcsi fertő – ez lett a kábítószerkampány gyakorlati gyümölcse.

A kábítószerkampány tapasztalatai alapján azonosítják a misztikus és a kábítószeres élményt

Elméleti síkon a kábítószerkampány első eredménye a kábítószeres úton elért extázis tartalmának és a misz-

tikus élmény tartalmának az azonosítása lett. Ez az azonosítás a szakértők többségének véleménye szerint csak a két élmény csúcspontját tekintve áll fenn. Az előkészítő és a befejező szakasz azonban mind tartalmilag, mind formáját tekintve különböző lehet, s további vita tárgyát képezheti, hogy e különbség miben áll, és milyen okokra vezethető vissza.

Nézzük először a két élmény csúcspontjának egybevetéséről szóló nyilatkozatokat. Alan Watts, az amerikai misztika és a zen szaktekintélye már 1962-ben a vallásos misztika kábítószeres extázistól való különállását védelmezőkkel szembeszegezve a következőket állítja:

„Nem tudok lényeges különbséget találni azon élmények között, amelyeket kedvező körülmények esetén ezek a kemikáliák (LSD, mescaline, psilocybin) váltanak ki, és a »kozmosz tudatosság« azon állapotai között, melyeket R.M. Burcke, William James, Evelyn Underhill, Raynor Johnson és a miszticizmus más kutatói írnak le.»⁴⁶

Az 1969-ben megjelent *A vallási állapot* című munkájában ismét azonosítja a természetes és a kábítószeres extázis élménytartalmát. A San Franciscó-i Langley Porter klinikán, orvosi felügyelettel, sajátmagán végrehajtott két kábítószeres kísérlet eredményeit összegezve ezt írja:

„Csodálkoztam és kissé meglepődtem, mikor úgy találtam, hogy olyan tudatállapotokat élek át, amelyek pontosan megfelelnek a misztikus élmény minden jelentősebb leírásának, amit valaha olvastam. Továbbá ez élmények úgy mélységben, mint váratlanságuk különös sajátosságát illetően meghaladták azt a három természetes és spontán ilyen típusú élményt, melyeket az előző években éltem át.»⁴⁷

1962-ben Walter Pahnke és Timothy Leary a harvardi egyetem tíz teológia szakos hallgatójának psilocybin-t adott a nagypénteki szertartások közben, és azok misztikus élményekről számoltak be.⁴⁸

1964-ben Sidney Cohen LSD kutatásait összegezve megállapítja, hogy e szer alkalmas a zen által leírt pszichotikus állapot előidézésére, a mennyország megjárására, de olyan víziókat is okozhat, melyek a poklot idézik.⁴⁹

1966-ban R. E. L. Masters és J. Houston 206 emberen lefolytatott kábítószeres kísérlet eredményeit összegezve megállapítják, hogy a kísérleti személyek közül csak hat számolt be autentikus és bensőséges misztikus élményről.⁵⁰

1969-ben Walter Houdson, az Andover Newton Theological School valláspszichológia tanára azonosítja a kétféle extázist, és azt állítja, hogy a Nyugat jobban megismerheti a keleti misztikát a kábítószerrel való kísérletekre támaszkodva. A kábítószeres „sok emberben olyan élményeket váltanak ki, melyeket nem lehet

megkülönböztetni a miszticizmus szabályosabb eseteitől." . . . „A kábítószeresek nyújtják a legkönnyebb hozzáférést ahhoz, amit William James úgy írt le, mint a vallás gyökerét, nevezetesen a misztikus élményhez, a legmegragadóbb és legátalakítóbb élményhez, melyet az emberiség ismer. Nem mondom, hogy az LSD felfedezése feltétlenül felér a kopernikuszi forradalommal, csupán azt állítom, hogy felérhet vele.”

Szerinte az, aki tagadja a kábítószeres misztikus élményt kiváltó hatását, úgy jár el, mint azok, akik kételkedtek Galilei távcsövében anélkül, hogy belenéztek volna. A kábítószer széles körű használatát javasolja a bűnözők és alkoholisták rehabilitációjában, az elmebajban és gyógyíthatatlan betegségekben szenvedők kezelésére, és követeli, hogy a kábítószer-törvények hajlékonyan vegyék figyelembe ezeket a szempontokat.⁵¹

A kábítószeres extázis negatív oldalai és hatásai

Míg azonban a hatvanas évek kábítószerirodalmának egyik pólusán lecsapódtak a kábítószerrel és a misztikával szembeni többé-kevésbé elfogulatlan tudományos érvek és vizsgálati eredmények, és összeolvadtak a kábítószerpropaganda érdekei által diktált nyilatkozatokkal,⁵² a vita másik pólusán a kábítószerhasználat fiziológiai, pszichológiai és morális ártalmait lepleződték le. E pólus tudományos vizsgálati eredményekkel megalapozott érveléséhez csatlakoztak aztán azok, akik a kábítószeres élményt vallási megfontolásokról igyekeztek elkülöníteni a „természetes” misztikus élménytől, arra törekedvén, hogy a kettő azonosítása ne idézze elő a vallás diszkreditálását.

A tömeges és nagymértékű kábítószerhasználat tapasztalati anyagán nem volt nehéz kimutatni annak fiziológiai, pszichológiai és morális síkon egyaránt romboló hatását. S erre hivatkozva nem volt nehéz a vallásos-„természetes” misztika pozitív „gyümölcseit” a kábítószerhasználat mérgezett és meddő eredményeitől elválasztani. Ezen a vonalon haladt Richard Blum érvelése, aki a kábítószerelvezők kikérdezése és megfigyelése alapján már 1964-ben arra a következtetésre jutott, hogy az LSD nem út a „személyiség újjáformálásához és a nirvána eléréséhez”.⁵³

1968-ban Donald Louria összegezi a kábítószerhasználat káros következményeit: Kromoszóma-rendellenességek léphetnek fel, idült és kiújuló pszichózisok állhatnak elő következményként. A kábítószerhasználat közben szorongó pánikhangulatok jöhetnek létre, önszonkítási, öngyilkossági kényszerképzetek, gyilkolásvágy jelentkezhetnek. A kábítószerelvező pszichológiailag mindig függésben marad a méregtől. Ha egyszer élvezetével megismerkedett, lelki kényszer folytán újra meg újra meg akarja szerezni azt.

Szerinte az az állítás, hogy az LSD transzcendens valóságos élményt vált ki, nem állta ki az idő próbáját:

„Bizonyára igaz, hogy az LSD élményt gyakran jellemzik olyan hallucinációk és illúziók, melyeknek vallási színezete van, de ha egyszer az LSD élmény elmúlt, semmi jele nincs annak, hogy az élmény vallási oldala bármilyen jótékony hatást gyakorolt volna a kábítószerhasználóra. A transzcendens élménynek a meghatározásához tartozik, hogy mély és tartós hatást kell gyakorolnia, sajátos pozitív változásokat kell előidéznie a viselkedési módban. Mivel ez az LSD hatására nem történt meg, helyesnek látszik az a következtetés, hogy bár az LSD kaland vallási oldala kellemes lehet, és bizonyos egyének számára, különösen a vallási tréninggel rendelkezők számára értelemmel bírhat, de a szó hagyományos értelme szerint ez az élmény nem transzcendens.”⁵⁴

E hosszú idézetben jól megfigyelhetjük a fogalmak keveredését. Az érvelés logikája az, hogy ami transzcendens, az vallási, ami vallási, az jótékony jellemformáló hatású. Mivel ez utóbbi hatás az LSD-nél hiányzik, az nem vallási, tehát nem transzcendens. Az előzőekben már kimutattuk, hogy a „természetes” misztikus élmény nem vallási, hogy benne az átélő a transzcendencia látszatában saját immanens érzésvilágának sajátos tartalmait éli át. Utaltunk arra is, hogy a „természetes” misztikus élménynek önmagában nincs jótékony hatása, sőt az a teljes értékű érzését tartalmazza, s nem tételezi a jó és a rossz erkölcsi ellentéteit sem. A jótékony morális és személyiségformáló hatást nem magának az élménynek, hanem az előkészítő lelki munkának, az akaratkoncentrációnak tulajdonítottuk.

Kábítószerelvezet, meditáció és valóságos alkotó tevékenység nem azonos morális értékű

Az aszkézis, a meditáció, és az akaratkoncentráció gyakorlatok személyiség- és jellemformáló hatásának részletes elemzését azonban itt mellőznünk kell. Csak annyit, hogy még ha ezeknek az eljárásoknak, illetve az általuk teljesített „lelki munkának” a személyiség- és jellemformáló hatása egybe is esik a valóságos gyakorlati alkotótevékenység önnevelő és fejlesztő hatásával, a kábítószerelvezetet megelőző lelki tevékenységben minden esetben mind a külső, valóságos alkotó, mind a befelé forduló kontemplatív meditatív lelki munka ellentétét kell látnunk. A kábítószerelvező ugyanis *passzívan átadja magát* a méreg okozta örömteli vagy felemelő élménynek, a kábítószer bevétele minden esetben elbukás a kísértéssel szemben, erkölcsi kudarc. Ezzel szemben a vágyak és csábítások legyőzése mind a nyugati aszkézis, mind a távol-keleti meditáció sarkköve, fő követelménye. Sőt mi több, a távol-keleti meditáció legtöbb változatában külön hangsúlyt kap még az a követelmény is, hogy magát a misztikus élmény elérését sem szabad a köznapi ér-

telemben vett vágyakozás és az akarati erőfeszítés tárgyává tenni. A keresztény aszkézisban ez a módszertani utasítás azért nem szerepel, mert itt a misztikus élményt eleve úgy tekintették, mint az isteni kegyelem adományát, okozatilag nem kapcsolták össze a megelőző aszkétikus gyakorlatokkal.

A világtól elforduló, „introvertált”, vágy-leküzdő lelki tevékenység a misztikus élményben a siker átélésének egy rejtett formáját tartalmazza. Rejtett ez a siker-élmény már csak azért is, mert mint az imént láttuk, nem szabad a hozzá vezető lelki munkával a közvetlenség és nyíltság azon fokán összekapcsolni, ahogy az ember gyakorlati „extrovertált” erőfeszítéseit az őket koronázó siker átélésével kapcsolja össze. A személyiségfejlesztő hatás szempontjából ez lényeges különbséget jelent: a valóságos, a külvilágra irányuló alkotó tevékenység a világ megváltoztatása során valóságos változásokat eredményez a személyiségben, hozzákapcsolja azt konkrét világához, társadalmi közegéhez. A misztikus élményt előkészítő belső lelki munka most már ennek megint csak az *ellenkezője*. Mert aktivitás és győzelem ugyan egy bizonyos szempontból a lélek „alacsonyabbrendű erői”, az önző vágyak és a világiás törekvések fölött, de ez a győzelem egyúttal ki is kapcsolja a misztikus átélőt a maga társadalmi közegéből. Igaz, miután a megvilágosodást elérte, visszatérhet a világba és jó tetteinek példájával hathat embertársaira.

A konkrét társadalmi-történelmi világ, a kor emberei azonban ezt a hatást már nem a misztika világidegen, elvont erkölcsi magaslátán állva értelmezik, nem képesek felemelkedni egy „filozófiai vallás” magaslátára, hanem amint láttuk, legjobb esetben saját koruk problémáinak megoldását célzó mozgalmak zászlajává teszik a misztika egyik-másik megnyilvánulását. S maga a misztikus ebből a folyamatból már kimarad, sem vezetni nem képes azt, sem alárendelődni nem tud konkrét céljainak. A misztikából ösztönzést merítő mozgalom pedig vagy kiemelkedik a spontaneitásból, és elveszti misztikához fűződő kapcsolatait, vagy nem képes erre és kudarcba fullad.

Így tehát a misztikus élmény előkészítő szakaszán végzett lelki munka mindenképp *kárba vész*. A misztikus példája nem „váltja meg” a világot, az megy a maga útján, maga a misztikus pedig önmagába húzódik vissza.

A misztikus élmény öröme és vigasza így végső soron jellem- és személyiségformáló tényezőtől kárpótlással fokozódik le a személyiségnek a gyakorlati világban elszenvedett kudarcaiért. A különbség ebből a szempontból legfeljebb az, hogy míg a kábítószerrel való bevalottan, tudatosan ezt a kárpótlást keresi a kábítószeres extázis-élményben, és esetleg tudja, hogy egy illúzió rabja, addig a nem kábítószeres élmény át-

éltői előtt többnyire rejtve marad, hogy amire életüket, személyiségüket feltették, az végső soron nem a transzcendenciában való gyökerezettség, hanem csak lélektani illúzió. Mindebből azonban kitűnik, hogy a kábítószerrel való negatív vagy semleges morális hatására való hivatkozás nem érv a kábítószerre és a „természetes” misztikus élmény tartalmi azonosságá ellen.

A kábítószeres élmény elő- és utószakaszának problémái

Úgy tűnik, a kábítószer-vita során is akadtak olyanok, akik ezt belátva, érvelésüket magának az élménynek a tartalmára korlátozták, s ezen a területen kísérelték meg a kábítószeres és a közönséges misztikus élmény elkülönítését.

A morális utóhatásokra való utalást pedig legfeljebb mellékesen alkalmazták. Így például Jane Dunlop *A belső tér kutatása. Személyes élmények LSD-25 hatására*⁵⁵ című művében a misztikus élmény elő-, csúcs- és utószakaszát különbözteti meg. A csúcsszakaszban autentikus misztikus istenségélményt említ, az érzelem- és énnélküliség, tér- és időnélküliség átélését írja le.

Az elő- és utószakaszt azonban pszichotikus zavarokként elemzi. Az előszakaszban az élmény kialakulását a legkisebb külső érzéki behatás, egy hang vagy egy árnyék közbejötté is megzavarhatja, pánikká vagy dührohammá torzíthatja. Ebben a szakaszban kaleidoszkópszerű víziók lépnek fel, a hangulatok és látások állandóan tovasiklanak, de lenyűgöző erejűek. Aztán „kikristályosodik” a misztikus extázis, majd újra víziókra bomlik. Ezt a folyamatot a csömör, az undor, az önmegvetés hangulatai kísérik. Egy megbocsátó és feloldást adó leki kalauz jelenléte ilyenkor erősen kívánatos. Az élmény elmúltával halálos fáradtság, kimerültség és lelki szárazság érzése marad vissza. Tegyük hozzá: az utóbbi nyilván a kábítószernek az idegekre gyakorolt romboló hatása következtében. A kétféle úton elért misztikus élmény tartalmi azonosságának feltételezését azonban az előbbi érvelésmód sem cáfolja. Víziók a közönséges misztikus élmény előkészítő szakaszában is fellépnek. A zen mesterek még a satori elérése előtti lelki összeomlás és megőrülés veszélyére is felhívják a figyelmet. Az utószakaszban fellépő víziók ritkábban szerepelnek a misztikusok önvallomásaiban, de létezésük kimutatható, vagy elmaradásuk oka megfejthető abban, hogy aki a misztikus élményt kábítószer nélkül, saját erőfeszítése árán érte el, vagy isteni kinyilatkoztatásként élte meg, az már kevés figyelmet szentel az utána fellépő vízióknak, még ha esetleg ezek rossz érzésekkel párosulnak is.

Egyébként a kábítószeres élmény következményeként

leírt kimerültség és szárazság érzéséért nem maga a kábítószer által kiváltott élmény tartalma lehet a felelős, hanem az, hogy a legtöbb kábítószerélvező túlságosan gyakran és túlságosan nagy adagokban használja e szereket.

Laura Huxley férje emlékének szentelt könyvében hívja fel erre a figyelmet. Szerinte férje utolsó tíz évében összesen kevesebb kábítószer fogyasztott, mint egy hippi egyetlen napi adagja!⁵⁶

A kábítószer vita nincs lezárva e ponton. Nem valószínű azonban, hogy a kábítószeres és a közönséges misztikus extázis tartalmi azonossága ellen meggyőző érvek kovácsolódnak.

A misztikus élmény transzcendenciájának titka így

JEGYZETEK

¹ Albert Camus, *Der Mythos von Sisyphos*. Rowohlt's Deutsche Enzyklopädie, 1960. 57—58. o.

² Uo. 57. o.

³ Soyen Shaku, *The Sermons of a Buddhist Abbot*. Chicago: Open Court Publishing, 1906. 128. o.

⁴ William James, *The Varieties of Religious Experience*. 1902. Új kiadás: New York: Modern Library, 1929.

⁵ Az elmondottak tömörített összefoglalását adják D. T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism II. Series*. Boston: Beacon Press 1952. 28—34. oldal anyagának.

⁶ Lásd pl. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science I*, II. 1929.

⁷ A mélyteológiai álláspont klasszikus munkája: Gerschom G. Scholem, *Major Trend in Jewish Mysticism*. — A keresztény változatok lényegében ezen alapszanak.

⁸ James H. Leuba, *Psychology of Religions*. 1926.

⁹ Plotinos, *Enneades*. Stephan Mac Kenna transl. London: Faber and Faber, 1962. 624. o.

¹⁰ St Augustine, *The Confessions*. E. B. Pusey transl. New York: E. P. Dutton and Co., 1951. 145. o.

¹¹ Idézi: Swami Prabhavanda, *The Spiritual Heritage of India*. New York: Doubleday—Anchor Books, 1964. 346. old.

¹² Meister Eckhart, *Blakney transl.* New York: Harper Torchbooks, 1957. 13. o.

¹³ Thomas Merton, *New Seeds of Contemplation*. 1961. 226. o.

¹⁴ Hegel, *A filozófiai tudományok enciklopédiája I. Bp.*: Akadémiai, 1950. 316. o.

¹⁵ Lásd e kérdésről Wendell Thomas *Hinduism Invedes America* c. művét. (New York: Beacon Press, 1930.)

¹⁶ Lásd erről N. I. Konrad, *Zapad i Vosztok*. Moszkva, 1972. 89—90. o., 143—146. o., 200—203. o., 227—235. o.

¹⁷ *Essays in Zen Buddhism. First Series*. 1927., *Second Series*. 1933., *Third Series*: 1934., valamint: *An Introduction to Zen Buddhism*. 1934.

¹⁸ Lásd D. T. Suzuki *Essays I*. 7. old.

¹⁹ Kanitscheider Bernoult, „Zur Analyse »Mystischer Sätze.«" lásd: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1966. 227—243. old.

²⁰ Alan Watts, *The Way of Zen*. 1957. 11—12. o.

²¹ Az Upanisádok fogalomrendszerének kitűnő elemzése található A. Ja. Szirkin, *Nyekotorie problemi izucsenyija upanisad*. Moszkva, 1971. Lásd különösen a 232—241. oldalakat.

²² Vesd össze pl. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism. II. Series*. 28—34. o.

²³ A nevezett két mű: C. G. Jung — Richard Wilhelm, *Das Geheimnis der goldenen Blüte*, a másik C. G. Jung, *Psychologie und Alchemie*.

²⁴ C. G. Jung, *Das Unbewusste im normalen und kranken Seelenleben*. 162. o.

²⁵ C. G. Jung, *Psychologische Typen*. 629. o.

²⁶ Ruth Fuller, *Saskai Zen — A Method for Religious awakening* (Kyoto 1959) c. művében például már egészen világosan kidomborodik, hogy a vallásosnak nevezett érzelmi spontaneitás nem kíván átmenni társadalmi — politikai elméleti tevékenységbe.

²⁷ I. m. 12. o.

feltárt. Az élmény úgy határozódott meg, mint sajátos, az emberi lélek érzelmi szférájából kiinduló olyan jelenség, amely a pszichózisok bizonyos fajai-val rokon, bizonyos kábítószerrel is előidézhető, tartalmában minden időben azonos képzeteket és átéléseket tartalmazó élmény. Hatásában a misztika kisugárzott ugyan; A vallással, a mágiával, a filozófiával, művészeti sőt társadalmi mozgalmakkal voltak kapcsolatai a történelem folyamán. Lényegét, magját tekintve azonban a misztika nem vallás, nem mágia, nem filozófia. Kultúrtörténeti hatásainak kutatása a jövőben még újabb tanulságokkal szolgálhat. Azt is a jövő mutatja majd meg, hogy a pszichológia és a pszichiátria, az etnográfia és a vallásemélet hogyan fogják gyümölcsöztetni és továbbfejleszteni a misztikáról századunkban felhalmozódott új ismereteket.

²⁸ Lásd D. T. Suzuki, *An Introduction to Zen Buddhism* előszavát.

²⁹ London: Allen — Umin, 1952

³⁰ Yoshire Nagayo, „Beauty in Contrast”. In: *Contemporary Japan*, 1944. 538. o.

³¹ Lásd pl. Henry Marcuse, *Der eindimensionale Mensch*.

³² Jacob Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*. Bern, 1941. 116. old.

³³ V. ö.: F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra* (1881/82); *Jenseits von Gut und Böse*. (1885/86).

³⁴ A keresztény érzelemlvilágnak az egyén mindennapi életében való elfogultságát már Feuerbach kiadósan elemezte. Részletesen tárgyalta ezt: „Feuerbach ateizmusa és a marxista valláskritika.” *Világosság*, 1962/7—8.

³⁵ A reneszánsz misztika elemzéséről lásd még V. I. Konrad, *Zapad i Vosztok*. Moszkva, 1972. 228—29. o.

³⁶ Ilyen utalás pl. a Chando ghaya Upanisad III. 11., ahol az „ötödik nektár”-nak a boldogsághoz és a Brahma-val való egyesüléshez vezető hatásáról van szó.

³⁷ Lásd pl. W. W. Skeat; *Malay Magic*. New York, 1966

³⁸ George Thomson, *Aischylos és Athén*. Bp.: Gondolat, 1958.

³⁹ Hal Bridges, *American Mysticism from William James to Zen*. New York: Evanston and London, 1970. 97. o.

⁴⁰ I. m. 113. o. A nevezetes regény 1958-ban jelent meg: *The Dharma Bum* címen.

⁴¹ Philip Kapleau, *Three Pillars of Zen*. New York 1966. 83—84. o.

⁴² Pityirim A. Sorokin, *The Ways and Power of Love. Types, Factors and Techniques of Moral Transformation*. Boston: Beacon Press, 1954.

⁴³ Aldous Huxley, *Time Must Have a Stop*. 293—295. o.

⁴⁴ Lásd: *Saturday Evening Post*, okt. 18. „Drugs that Shape Men's Minds.”

⁴⁵ Lásd: Laura Huxley: *The Timeless Moment*. New York, 1968.

⁴⁶ Alan Watts, *Joyous Cosmology*. 1962. 17. old.

⁴⁷ Alan Watts, *The Religious Situation*. Boston: Beacon Press, 1969. 617. old.

⁴⁸ Lásd: *International Journal of Parapsychology*, VIII. 295—320. o. New York: Athenaeum, 1965.

⁴⁹ Sidney Cohen, *The Beyond Within*, 1964. 102. o.

⁵⁰ R. E. L. Masters, I. Houston, *Varieties of psychedelic Experience*. New York, 1966.

⁵¹ Walter Houdson Clark, *Chemical Extasy*. 1969. 54—56., 129., 155—157. o.

⁵² Timoty Leary pl. a Playboy magazinban (1966) így ír: „Nem kétséges hogy az LSD a leghatékonyabb nemi vágyat serkentő szer, melyet az ember valaha is felfedezett.”

⁵³ Richard Blum, *Utopias. The Use and Users of LSD—25*. New York, 1964. 287. o.

⁵⁴ Donald Louria, *The Drug Scene*. 1968. 147—148. old.

⁵⁵ Jane Dunlop, *Exploring Inner Space. Personal Experiences under LSD—25*. New York, 1961.

⁵⁶ *This Timeless Moment*. 1968.