

Eugen Herrigel

A zen-út

UR 1997

A zen-út

A zen mesterek örök vándorok

A szó önmagában véve kevesebb, mint a gondolat, a gondolat pedig kevesebb, mint a tapasztalás. A szó már meg van szűrve, s abból, ami benne lecsapódik, már hiányzik a legjava. Platon írja a 7. Levélben: a komoly embernek, aki komoly dolgokkal foglalkozik, nem szabadna írnia.

Az embernek sok életre volna szüksége, hogy a zen igazságát megérthesse, hogy azonosulhasson vele.

A zen és a klasszikus buddhista elmélyedés

A buddhista misztika már a misztikus lét módszeres megalapozása tekintetében is feltűnő módon különbözik a világ minden más hasonló eszméjétől. A buddhista misztika az elmélyedést olyan művészetté emelte, amelyben a technika – nemcsak az őt megillető szerepet játssza, mint minden művészetben, hanem – igen tág teret ölel át. Ezzel azonban szinte beláthatatlan érdemet szerzett magának, mivel a misztikus gyakorlatból száműzött minden esetlegességet. Az elmélyedéshez vezető erőfeszítések összességét a buddhizmus »Útnak« nevezi. Mindenesetre sehol másutt nincs ilyen alapvető jelentősége az útnak, tehát az elmélyedés módszerének.

Kelet-Ázsia végtelenül sokat köszönhet a *Buddha* útjának. A megszentelt ember egyedülálló típusát alkotta meg. Nem dolgozunk itt föltenni a kérdést, hogy a valaha elért szintet sikerült-e a buddhizmusban mindmáig mindenütt megtartani. Azt sem kérdezzük, nem lett-e néhol a szigorú módszerből rutin, a megvilágosodásból – tanulható ismeret.

Az alábbiakban a zen-buddhizmussal foglalkozunk; ennek tárgyalásán belül sem taglaljuk, hogy mikor, hogyan és ki által jött létre, hanem csak azt, hogy miért tért más útra, mint a klasszikus buddhista medi-

tációs misztika – úgy, hogy mindeközben a buddhizmuson belül maradt.

Meglepő, hogy a buddhizmusban a *megvilágosodás* éppen azon igazságok tiszta meglátásában rejlik, amellyel a meditációs munka kezdetét veszi, absztrakt formában, minden érzelmi hatástól megfosztva azon felismerések térnek vissza, amelyek a világtól való elkülönülésre készítetnek – tehát szentesítetik a Buddha alapélménye abból az időből, amikor még nem volt megvilágosodott, csupán először lépett az útra. Akkor hát vajon nem az magyarázza-e az eredményt, hogy a téma a meditáló számára, hogy úgy mondjam fixa-ideává válik?

A buddhista abból indul ki, hogy az élet szenvedés. De mi lenne akkor, ha az alapélmény más lenne? Ha az életet örömtelinek látnák, és a világot boldogító harmóniaként élnék meg? Nem kellene-e ekkor a megvilágosodásnak is ennek megfelelően alakulnia? Akkor nyilván érthetetlen lenne, miért kell megkísérelnünk, hogy eloldódjunk ettől a szép és harmonikus világtól. Így tehát a meditáció ezen útján nyilvánvalóan nem jutunk túl önmagunkon. Nem jutunk el a gondolkodás és a nem-gondolkodás, az öröm és a szenvedés és más hasonló ellentétpárok valamiféle túlnanjához, hanem pusztá zérusponthoz jutunk, amelyről csupán azt állítjuk, hogy az túlnani. Ebben az esetben mivel jön létre unió? Erről csak ennyit mondhatunk: az elmélyedő eloldódik attól, ami nem tartozik önmaga valódi lényegéhez, és ezáltal pusztán önmagát találja meg, bár önnön lényegének legmélyebb alaprétégében.

Így tehát képesnek kell lennünk arra is, hogy meditációs és koncentrációs gyakorlatot végezzünk előre megadott téma nélkül, tehát úgy, hogy nincs sem-

mi szilárd, objektív támpontunk, így »világ szemléleti« előfeltevések nélkül maradunk, és ezáltal az emberlét, habár múlandó, nem tekinthető sem szenvedésnek, sem örömtelinek, sem gyűlölni-, sem szeretni-valónak. A »világ szemléletnek« sokkal inkább a megvilágosodásból magából kell támadnia! *Hogy* megvilágosodás létezik, arról maga a Buddha biztosít. Lehetséges talán, hogy egészen másképp megy végbe, ha előre semmit sem vetítünk bele, de hogy lehetőségének meg kell lennie, az a Buddha útjából következik. Elérkezik az ember az indifferencia olyan stádiumába, amikor a tudás és a nem-tudás közötti zérusponton áll, és lénye nem kötődik már semmihez sem. Csakhogy a buddhista elmélyedésben az embert eleve megterhelik azok a fokozatok, amelyeken korábban áthaladt.

Mi lenne, ha kerülők nélkül, kezdettől fogva egyszerűen azt gyakorolnánk, hogy elmélyedünk, teljességgel kiüresítjük magunkat, mindenféle program nélkül? Mi lenne, ha mindjárt az elejétől így tennénk?¹

¹ Cfr. ERNST BENZ, *Zen in westlicher sicht*, 17. p. erre a szöveghelyre támaszkodva kísérli meg a zen nyugatiasra formálását. Szerinte itt Herrigel azt ajánlja, hogy onnan induljunk el, ahová a zenszerzetesek erőfeszítéseik végén jutnak el. Ezzel szemben a szerző itt nyilvánvalóan nem ajánl nekünk valamit, nem valamiféle módszerről van szó, amelyet Herrigel saját használatra hozott volna létre, hanem azt mérlegeli, hogy miként magyarázhatjuk és miként érthetjük meg, hogy ama folyamat során, melyben a buddhizmusból létrejött a zen-buddhizmus, letértek a klasszikus buddhista meditáció útjáról, amelyhez hozzátartoztak a különböző fokozatok és a pontosan rögzített program, továbbá a világ szemléleti-dogmatikai előfeltevés, hogy az élet szenvedés. Mindenesetre a zen történetében ez tény, mégpedig meglepő tény, és az érdeklődő ember e történeti folyamathoz keres magyarázatot. Herrigel kísérletet tesz

Ez volt a zen útja. Nem tudjuk megállapítani, milyen hosszan kísértették a Semmit. De hogy a kísérlet sikerült, azt a zen léte bizonyítja Kínában és Japánban. Hogy ragyogóan sikerült, arra bizonyosság, hogy a zen él és elevenen hat mind a mai napig. Innen tekintve csak az marad érthetetlen: mi oka lehet a zen-követőnek a léttől való eloldódásra, ha világszemlélet tekintetében a létezés iránt teljesen indifferens? Először is történeti magyarázatot lehet erre találni: a zen-követő tudja, hogy létezik megvilágosodás, és van út, amely hozzá vezet. Utólag azonban elmondhatja: az általa megélt tapasztalatok – *a nagy megszabadulás. Mitől?* Milyen értelemben?

Erre a mindenség ad választ.

erre, mégpedig úgy, hogy eltekint minden történelmi mellék- és kísérő jelenségtől, csak az alapvető dologra figyel.

E pontról visszatekintve viszont a zen nyugatiassá formálását illetően juthatunk igencsak érdekes következtetésre: a korai korszak »klasszikus« buddhizmusától való eltávolodásban, a Buddha személyétől való viszonylagos függetlenné válásban, a buddhizmusnak dogmáitól való megszabadításában csupa olyan vonással találkozunk, amelyek némely európai számára a buddhizmusnak éppen ezt a formáját teszik vonzóvá.

A Zen sajátossága

(szemben az európai misztikával)

A zen-buddhizmusban az ember egyáltalán nem tölt be olyan középponti szerepet, mint az európai misztikában, amelyben az *unio mystica* az ő – túláradó – an boldogító, s egyben kötelező erejű – előjogaként jelenik meg. Minden lény között az ember az egyetlen, aki erre az egyesülésre hivatott s amikor ezt eléri, kilép a világon belüli létezés állapotából. *Ek-stasis*-nak nevezik ezt a kilépést, önmaga elvesztését és az új önmagára találást, eltávozást és újjászületést. Amint az ember ennek során újra megtalál, nem más, mint saját igazi középpontja, alapjában elidegeníthetetlen önmaga, amelyet az *unio* felold és mégis megőriz. Istenségben, az istenségben – vagy bármi másnak nevezék is az európai misztikában azt, amivel és amiben az *unio* végbemegy – az én (*Selbst*) nem szűnik meg, nem oldódik fel végérvényesen, hanem megmenekül, kegyelemben részesül és kiválasztatik. De csak átmenetileg és az eggyé válás érdekében – amely nem viseli el a kettősséget – kívánják az éntől való megszabadulást, mivel Isten csak abban a lélekben születik meg, amely önazonosságának képességét végső és legnemesebb áldozataként odaadta, és többé nem tanúsít ellenállást. Ha végbement a születés, akkor a lélek az az Istentől hatalommal felruházott középpont, amely által az ember önmaga erejéből képes létezni és élni, mint egy magából előgördülő kerék.

A *zenben* viszont az ember léte mint olyan már eleve extatikus és excentrikus, attól függetlenül, hogy ez tudatosul-e vagy sem. Minél inkább önmagának érzí magát az ember, minél inkább fokozni akarja, és végtelen – valójában soha el nem érhető – mértékben tökéletesíteni kívánja magát, annál határozottabban és véglegesebben kilép a *lét* középpontjából, amely immár nem önnön középpontja – annál jobban eltávolodik attól.

A zen-buddhista számára minden emberen kívüli létező – az állatok és növények, a kő és a föld, a levegő, a tűz és a víz – magától értetődően létének középpontjából meríti életét, de anélkül, hogy elhagyná és el tudná hagyni ezt a középpontot. Ha a tévelygő és zavarodott ember el akarja érni a létezés ama védettségét és ártatlanságát, amely e lényeknek oly természetesen kijut – mivel ezek természetüknél fogva szándék nélkül élnek – akkor nem marad számára más, mint a radikális visszafordulás. Vissza kell fordulnia azon az úton, amelyet ezer szorongás és szükség közepette tévútnak ismert fel, le kell vetnie mindent, ami azzal kecsegtette, hogy őt önmagához visszavezeti, meg kell tagadnia a saját erejéből élt élet csábító varázsát, hogy hazatérhessen az »Igazság Házába«, amelyet fantomokat kergetve – alighogy kinyílt a szeme – önfeledten elhagyott. Nem az a dolga, hogy »olyan legyen mint a gyermek«, hanem mint az erdő és a szikla, mint a virág és a gyümölcs, mint a zivatar és a vihar.

A *zenben* az *unio* hazatérést jelent: egy eredendő, de elveszett állapot helyreállítását. Így ahhoz, hogy az ember az állathoz és a növényhez, és általában minden létezőhöz hasonlóan a középpontból meríthes-

se életét, el kell indulnia azon az úton, amely mind-
annak tagadása, ami benne excentrikus.

Kelet-Ázsiában ezt a visszafordulást és hazatérést
nem bízzák a véletlenre, elő lehet készíteni, életre
lehet hívni. Mindenekelőtt így van ez Japánban.

A zen-buddhizmusban módszeresen indulnak el
ezen az úton.

A zen-buddhizmus fentebb vázolt lét-értelmezésé-
vel szemben ellenérvként a következőt lehet felhoz-
ni: a kelet-ázsiai ember hosszú történelme során még
a jelenkorban sem szakadt el a természettől oly re-
ménytelen mértékig, mint az európai ember. Ez két-
ségtelenül igaz, nyilvánvalóan bizonyítva látjuk, ha
akárcsak egyetlen pillantást vetünk is a mindennapi
életre, s még egyértelműbben, ha a kelet-ázsiai mű-
vészetet tekintjük. Világosan kell látnunk azonban,
hogy az érintetlen természetközelség távolról sem je-
lenti a zenhez való közelséget. A természet – bárhog-
y is értelmezzük fogalmilag – semmiképp sem azonos
azzal a mindent átfogó igazsággal, amelyet élnünk
kell, a zen lényege szerint. Azzal sem jutunk semmire,
ha utalunk rá, hogy a kelet-ázsiai ember, különösen a
japán, nem képes és nem is kísérli meg kivonni magát
a hagyomány – számára előírt – kötelezettségei alól,
még életének gazdasági, politikai és technikai moder-
nizálása ellenére sem. Ez az ellenvetés nem áll, és nem
is érinti a lényegét. Habár a régiek zavartalan termé-
szetközelségben és a meg nem kérdőjelezett tradíció
szerint éltek, ez a legkevésbé sem tartotta vissza a zen-
buddhizmust attól, hogy ezt a védett létet excentri-
kusnak tekintse: hanyatlásnak, végső soron véteknek.

A zen-buddhizmus számára a süllyedés – így a vé-
tek is – az ember ama szabadjára engedett lehetősége,

hogy elsősorban önmaga határozza meg életét. Az ember *énként* érzi és éli meg magát. Az én-szerűség énközpontúsághoz vezet, önmagunk érvényesítéséhez, úgy hogy élesen elhatárolódunk minden nem-éntől, ennek végső eredménye pedig az, hogy megkeményedik a szívünk. Az ember középpontnak érzi és azá teszi magát, még ha nem is tudatosan, de titokban. Ezen elkülönülési folyamatnak nem kell szükségképpen szélsőségesnek lennie. A zen-buddhizmus szerint már a gyermek legelső önző mozdulatai kikerülhetetlenek és kártékonyak. Ezért nem tekinthető ellenvetésnek, ha azt mondjuk: a keleti ember sosem távolodott el a természettől, mint az európai, és továbbra is tradicionális keretek között él. Ez azonban nem zárja ki azt, hogy állandó harcot vívjon önösségével, minek következtében ő is igencsak távol van még attól, hogy magától úgy éljen, ahogy élnie kellene – és fordítva.

A különleges veszély azonban máshol leselkedik: az ember naiv módon minderről nem vesz tudomást; ha fel is hívják rá a figyelmét, nem képes megérteni, amit mondanak neki. Énközpontúságához a létezés valóságának eltorzulása járul. Látása megzavarodik. Nem képes sem összehasonlítást, sem különbséget tenni jelen állapota és az elérendő állapot között. Nem lehet ugyanis előre megmondani, mivé kellene lennie és miként kellene léteznie. Amit keres, nem valami eltérő stílus, nem mindennapi életének iránya, nem valamiféle elképzelés, amelyet megvalósíthatna; semmi olyan, amit öntudattal és akarattal, komolysággal és felelősségtudattal képes lenne keresztülvinni, hanem teljesen más: valami, ami mindenestől megfoghatatlan számára, amit csak léte alapját megváltoztatva képes elérni: a *visszafordulás* által.

Emiatt a buddhizmus nem prédikál. A prédikáció

sem több, mint szavak együttese. A buddhizmus azokra vár, akik szorongattatva érzik magukat, bizonytalanságban, titkos sóvárgástól hajtva.

A következőkben azon emberek iskolázáson és a döntő megváltozáson keresztülvivő útját írjuk le, akik így indultak el: akik Japánban zen-buddhista kolostorokban tették meg ezt az utat. Előbb azonban álljon itt egy általánosabb megjegyzés: akinek lehetősége nyílt rá, és volt olyan szerencséje, hogy a japán zen-buddhistákhoz sokéves meghitt kapcsolat fűzze, aligha térhetett ki a kísértés elől, hogy figyelemmel kísérje őket egészen mindennapi életük legszerényebb megnyilvánulásaiig, mintha imígyen sikerülhetne rejte-lyük nyitját megtalálni. Ugyanis akinek módja van minderre, azt lényéig ható felismerés éri: rájön, hogy egészen sajátos karakterű emberekkel van dolga. Nemcsak minden megnyilvánulásuk, viselkedésük, beszédük és hallgatásuk közben tűnnek olyannak, mintha más csillagzaton élnének, hanem akaratlan cselekvéseik közben is: ahogy állnak és járnak, az a mód, ahogy teát isznak, vagy ahogy egy szemtelen szúnyogot elhessentenek. Úgy tűnik: ez a világ, amelyből élnek, összehasonlíthatatlan módon áthatja őket. Olyannyira, hogy semmi nem történik bennük és körülöttük, ami ne került volna érezhető kapcsolatba eme világgal, vagy ne készülne kapcsolatba lépni vele – azzal a láthatatlan középponttal, amely meghatározza létezésük rangját és sorsát. Ők maguk nem beszélnek arról, ami lényük legmélyét vezérli (vagy nem vezérli), nem éreznek késztetést arra, hogy hitvallást tegyenek. Kifürkészhetetlen mosollyal vonják ki magukat a vizsgálódás alól, meg nem hallottá téve a kíváncsiságból fakadó kérdéseket. Titkukhoz csak az közelíthet, aki maga is az úton van már, hogy önmaga ezt a titkot megélje.

Oktatás a zen-kolostorban

A kolostorokban tanuló fiatal növendékek, mint az már Távol-Keleten szokás, rendszerint nem saját elhatározásukból kerülnek oda, hanem általában szüleik akaratának engedelmeskedve. Mindazonáltal annyira magukévá teszik szüleik kívánságát, hogy az akár saját vágyuknak is tekinthető. Különben soha nem lehetnének elégedettek. Mivel a szerzetesnek nincs éppen vonzó sorsa – rigorózus, szűkölködéssel teli élet az osztályrésze –, a szegénységet olyan belső gazdagság ellensúlyozza, hogy azt semmi pénzért el nem cserélné. A fiatal növendékeken kívül mások is járnak a zen-buddhista kolostorok termeibe meditálni: mindenféle rendű-rangú tanítványok, akik vagy csak készülnek a szerzetességre, vagy már befejezték tanulmányaikat; többek között különféle művészek – őket különösen szívesen fogadják. Ideiglenesen tartózkodnak ott, saját akaratukból, mert valamiképp megragadta őket a zen szelleme, és azt gondolják: ha szorosabb kapcsolatba kerülnek vele, olyasmiben részesednek, ami nélkülözhetetlen nemcsak hivatásuk, de saját életük szempontjából is.

Ezek az idősebb tanítványok már szert tettek némi élet- és hivatásbeli tapasztalatra, és ennek révén valamiképpen hitelessé váltak. Ez kiválasztásuk, tanítványul fogadásuk szempontjából fontos – hozzájárul ahhoz, hogy a mester figyelme rájuk irányuljon. Ők már többé-kevésbé kiterjedt kötelezettségi körben élnek, és megtanulták, hogy valamilyen ügy szolgálatát ma-

gukra vállalják, így legtöbbször kiállták már az akarat-erő és tudatosság kemény próbáit. És erre – bármily meglepő – nagy súlyt fektetnek, mivel az, amit a kolostorban akarnak elsajátítani – a meditációhoz szükséges koncentrálóképeség – megköveteli, hogy órákig, napokig, hetekig tudjanak egyfolytában összpontosítani egy és ugyanazon tárgyra. Ez erős akaratot és állóképességet feltételez, továbbá tiszta tudatot. A döntően érzelmi beállítottságú személyek igen nehéznek találják e gyakorlást, bizony előfordulhat, hogy egyáltalán nem jutnak előre. Mindamellettt könnyebbséget jelent, hogy a japán ember eleve megtanulja, hogy kötelességeit magától értetődően teljesítse, ha kell, hajlama ellenére is. Úgy tűnik, megállapíthatom: ez az egyetlen pont, amelyen a japán ember megérti és helyesli a »kell«, a »kategorikus imperatívusz« etoszát. Így tehát nagy értéke van az erkölcsi karakternek, hasonlóképp a társadalmi-etikai rend betartásának is, nem mintha a növendék eme ponton meg akar-na állni, de ez a kiindulópont – a zen majd túllép ezen.

Itt tehát az etikus magatartás nem öncél, hanem pusztán eszköz, amely létrehozza azt az állapotot, amely a kezdéshez elengedhetetlen.

Az akarat és az értelem fejlesztését támogatja és egészíti ki a szegényes, egyszerű táplálkozás és a felüdülést célzó gyakorlati, testi munka. A zen-tanítványok csak a legszükségesebb időt töltik alvással, kemény fekhelyen. A zen-kolostorokban rendkívüli fegyelem uralkodik: szigorúan megkövetelik a pontosságot, a lelkiismeretességet és az önuralmat, a hőség és hideg elviselését, legyen bármilyen is az időjárás.

Már mindezekből is világos, hogy milyen befolyást gyakorolt a zen-buddhizmus a szamuráj-erkölcsre; sőt egyenesen azt mondhatjuk: a szamuráj-szellemet a zen-buddhizmus formálta. Az íjászat és a kardvívás

tanítását mindmáig szigorú fegyelem jellemzi. A gyakorlatok időpontja jobbára a korahajnali órákra esik: ekkor leginkább éber az ember. Az évszakok változását nem veszik figyelembe, sőt éppen a leghidegebb és legforróbb időszakot választják.

A fiatal növendékre más stílus vonatkozik, hiszen ő még minden tekintetben kezdő – üres lap. A mesternek előbb meg kell ismernie, mielőtt elindítaná a zen-úton. Ezért a növendék tevékenysége kezdetben egészen más, mint amit várnánk: az ő feladata a helyiségek takarítása, a konyhai, a mezei és kerti munka. Mindeközben a mester titkon szemmel tartja. De nemcsak a munka tempója, a közben megmutatkozó ügyesség és ízlés számít, hanem sokkal fontosabb a készséges magatartás, a szorgalom, a lelkiismeretesség, az önzetlenség és szolgálatkészség. Tehát a fiatal növendék ebben a szakaszban mintegy próbaidejét tölti, miközben állandóan követi a mester tévedhetetlen pillantása, aki a legkevésbé arra figyel, hogy a tanítvány vele szemben miként viselkedik. Az ugyanis, hogy tisztelettel közeledik hozzá, magától értetődik, de ez nem elegendő. A társaival való bánásmód, beszélgetéseinek témája sem ad kielégítő jellemzést. A kolostorban is éppúgy lehet alkalmazkodni, mint bárhol – »úgy tehetünk, mintha«. Sokkal inkább arra kell figyelni, hogy mi az, amit valaki elmulaszt – ez gyakran lényegesebb, mint az, hogy mit hajtott végre. Továbbá nagyon sokat mond, hogy miként használja a növendék a tárgyakat és eszközöket, amikor senki sem figyel rá. Ez árulkodó jel. A mester számára igen fontos. Olvas e jelekből, talán többet, mint a mi grafológusaink az írásból. A mester kérlelhetetlen, szigorú és kemény, olyan, mintha a növendék ellenfele volna a szó legtisztább értelmében. Ez azonban jóságos szigor, amely független a hangulatoktól és érzelmektől.

A mester tévedhetetlen és következetes. A zen-buddhizmus történetéből ismerünk eseteket, amelyek a mester részvétlen keménységét mutatják. Ekkor a növendék még nem ismerheti fel, hogy mindez, miként majd később kiderül, együttérzésből fakad.

Ha pedig a tanítvány eljutott már idáig, kezdődhet a tényleges tanítás, amelyet – bizonyos fenntartásokkal – szelleminek nevezhetünk. A sajátosan szellemi fegyelmezés a *szemlélet* megtisztításával kezdődik. Legelőször is azt kívánják a tanítványtól, hogy minden jelenvaló dolgot tulajdonságainak teljes érzékletes valóságában legyen képes felfogni, gyakran sértő és taszító vonatkozásaival együtt, és képes legyen mindezt tartósan elméjébe vésni. Végig az a feladat, hogy újra meg újra elmélyedjen az érzékelés tartalmában, míg csak bármikor emlékezetébe nem tudja idézni, úgy hogy az teljes érzékletességében megjelenjék.

Ha ez már magától értetődővé vált, akkor a növendéknek meg kell tanulnia mindezek fölé emelkedni, mintegy belülről szemlélni a dolgokat, átlátni rajtuk és úgy felfogni őket, ahogy a művész néhány vonással a dolog lényegét összesűrítve látja és ábrázolja. Ebből már érthető, milyen sokat köszönhet a *művészet* a zen-buddhizmusnak.

Ha ez mesteri szinten képességgé vált, akkor lehet célként kitűzni e képesség fokozását: tájat, virágos mezőt, nyájat, sokadalmat szemlélni, mégpedig úgy, hogy az erdőtől lássa azért a fát is, azután pedig a dolgok valóságtartalmának finomodásával képes legyen az egyes részletekben az egész karakterét felfedezni, és ezt mintegy végtelenül egyszerű formában emlékezetébe vésni. Végül pedig a dolgok tiszta lényegének ezt az idealizáló szemléletét is meg kell haladni: el kell képzelni a világot magát, az üres tereket, végül a végtelen teret, és ezáltal ki kell tárgítani a szemlélőképes-

séget is. Lehetséges, hogy ezen a ponton minden bizonytalanná válik. Mindenesetre ezen gyakorlatok nem maradnak nyom nélkül.

A szemlézőképesség gyakorlása nem pusztán a szellemi koncentráció készséget fokozza, hiszen – miként majd később látni fogjuk – a misztikus tapasztalatokat megélt embernek is, aki az élet valóságában mozog, fokozott szemlézőerőre van szüksége.

Csak ha már mindez sikerült, akkor kezdődik a tényleges meditációs munka.

Légzésgyakorlatok

A bizonyos fenntartásokkal »szellemi«-nek nevezhető alapozó tanításoknál a lótuszülésben végzett légzésgyakorlatokon van a hangsúly. A japán ember számára könnyen elsajátítható emez ülés mód, mivel kicsei korától fogva maga alá húzott lábbal, selyempárnán helyezkedik el, csak az iskolában tanulja meg, hogy széken vagy padban üljön. Az európai embernek azonban ez a pozitúra kezdetben gyötrelmes, és így zavaró lehet, mivel nem szabad, hogy valami is elvonja a figyelmet a gyakorlatokról. Ezért előbb meg kell elégednie a fél-lótusz pozícióval vagy a széken ülés-sel. Akinek azonban a lótuszülés könnyen sikerül, elismeri, hogy ez a teljes egyedüllét érzését kelti. Azért olyan fontos a kényelmes elhelyezkedés, mert a légzésgyakorlat során el kell érni a test teljes ellazulását, mégpedig úgy, hogy magára a légzésre koncentrál az ember. A ki- és belégzés természetes ritmusban történik, de minden egyes légzését tudatosítja a gyakorló, eleinte még számolja is, a hangsúly a kilégzésen van, annak lazító hatása miatt. Minél inkább ellazul, annál érzékletlenebbé válik a gyakorló a külső benyo-

másokra. Végül ezeket már alig veszi föl. Ezzel egy időben következik be az ellazulás, már magad is puszta lélegzés vagy – téged lélegeznek ki-be. A légzés önmagában – úgy tehát, hogy a lélegző már nem figyel rá, nem is veszi észre – megtalálja a maga ritmusát, minimálisra csökken, annyira, amennyi még épp elég az embernek. (Ekkor persze fennáll az elszenderedés veszélye, amely ellen a kolostori nevelésben a botütést alkalmazzák, vagyis egy hosszú bottal fölriasztják a tanítványt.)

Egyszersmind ez ama pont, ahol minél erősebben van kizárva a külvilág, annál erősebb hangsúlyt kap a belső. A külső ingerek kikapcsolása után a mesternek ezt az érzékelési forrást is el kell zárnia: nem szabad semmin sem csodálkoznod, ami így napvilágra kerül, legyen az bármilyen szégyenteljes is; végy nyugodtan tudomásul mindent, mintha pusztán érdek nélküli szemlélő lennél, egy történés megfigyelője, amelyben nem kell részt vened, hagyd a dolgokat elsuhanni, míg azok unalmassá nem válnak, míg végül már csak fél füllel hallgatsz oda. A végső eredmény: teljes csend, amely lélegzik, észrevétlenül. Mindazonáltal ez a csend is teljesen eltűnik, mihelyt figyelmed újraébred és teljesen új dolgokra irányul. A figyelemnek emez új felébresztésével egy olyan gyakorlatsozrat kezdődik, amelyben a koncentráció és a meditáció összekapcsolódik. Ezek a gyakorlatok a meditációs teremben folynak, vagy egy külön helyiségben, ahol félhomály, hűvösség és nyugalom honol; mindennek teljes zavartalanságban kell történnie. A gyakorlatokat néha szünetek szakítják meg, ilyenkor a tanítványok a kertben sétálnak, de ekkor is a feladattal vannak elfoglalva.

A koan

A meditáció tárgya az úgynevezett koan. Az erők végső megfeszítését kívánja, nem lehet közben kényelmesen álmodozni. Néhány példa a koanra:

– Milyen a születésed előtti, igazi arcod olyankor, ha elméd már túljár jón és rosszon?

– Ha találkozol valakivel az úton, aki már elérte az igazságot, úgy kell elmienned mellette, hogy nem is szólsz bozzá, de nem is hallgatsz. Mit teszel?

– SHUSAN feltartotta szerzetesi botját† az összegyűltekek előtt, és így szólt:

– Ha DORONGnak bívjátok, az felháborító, ha azt hiszitek nem DORONGOL, tévedtek. Mit mondotok bát?

– Hakuin fél kezét a levegőbe emelte, és megkérdezte tanítványait: hallják-e, milyen hangot ad.

Ez utóbbi koan segítségével igyekszem megmagyarázni, amennyire csak képes vagyok rá, hogy a meditáló milyen nyomon halad, mi a gyakorlat kulcsa.

A tanítvány órákon, napokon, heteken át elmélkedik a feladaton. Igazi koncentrációba merülve végiggondolja minden lehetséges irányból. Egy dolog világos: csak ha mindkét kezét üti össze az ember, az ad hangot, tehát a válasz: senki a világon nem hallhatja, amint egyetlen kéz tapsol.

De nem lehet ilyen egyszerű a megoldás. Nem kelene-e inkább aggályosan így kifejeznie magát: az egy kéz keltette hang emberi füllel nem felfogható. De ez a megállapítás nem viszi előre. Nyilvánvaló, hogy a probléma nem a hangban és annak hallhatóságá-

† SHIPPEN-nek nevezik, amelyet a régi idők mesterei vándorbotként, majd méltóságuk jelvényeként vittek magukkal.

ban rejlik, ezt csak azért szőtték bele, hogy megnehezítsék a dolgát. A feladat lényege tehát: mi jellemző az *egyetlen* kézre, a két kézzel szemben? Vajon nem ugyanaz-e, mint ami az Egy-ség és a Kettősség közötti alapvető különbség? A kéz lehet az »Egy más(odik) nélkül« *princípium* jelképe. Ez a megoldás magától értetődőnek látszik a tanítvány számára, mert ez a különbségtétel kulcsszerepet játszik a buddhizmusban, és igen gyakran hivatkoznak rá. E megoldással, úgy tűnik, valami döntő mozzanatra sikerült rájönnie.

Mikor rátalált e jeles megoldásra, a tanítvány máris mesteréhez siet vele. Egy kérdést tehet föl egy nap. Büszkén és lelkesen adja elő a maga megoldását. A mester meghallgatja, megrázza a fejét, és az elkeseredett tanítványt egyetlen szó nélkül visszaküldi a meditációs terembe. Sőt olykor a fiatal növendék még ki se nyitotta a száját, már az ajtóból visszazavarják; ilyenkor újra magára maradva előlről kezdi a koncentrációt. Ezúttal majd abban tünteti ki magát, hogy meglepi a mestert. Kitartóan meditál, szeretné kierőszakolni a megoldást. De hiába, bárhogy csúri-csavarja, nem jut más eredményre. Akkor miért küldte el a mester? Minden bizonnyal rosszul fejezte ki magát. Újra és újra a megfogalmazáson rágódik. Ismét a mester elé járul, az pedig megint elküldi, ezúttal már nyilvánvaló rosszallással. De a növendék ismét nem találja, miben hibázott. Kétségbeesett állapotba kerül.

Ha egyszer ilyen távol van a megoldástól, elérheti-e a célt valaha? Összeszedi magát, életre-halálra. Szenvedélyes energiával vág bele feladata megoldásába, nem csupán értelmét mozgósítja, hanem teste, lelke és szelleme összevont erejét is, tehát a probléma sosem hagyja nyugodni. Gyötri pihenő idejében, evés közben, napi munkája közepette. Még álmaiba is elkíséri. Már nem kell kényszerítenie magát, hogy

rá gondoljon. Mikor szeretné megszakítani, akkor is tovább gondolkodik benne. Mindhiába: csak nem leli a megoldást. Kétkedni kezd saját képességeiben, elkeseredik, nem tudja, kihez forduljon. A végső kétségbeeséstől csak a mester intése menti meg: összpontosítson még erősebben, amíg csak meg nem szabadul mindenféle hangulattól. Meg kell tanulnia várni, türelmesen és hűségesen, amíg csak a megoldás meg nem érik, magától, mindenféle erőltetés nélkül.

Most tehát másként kezd hozzá. Nem kell már elemeznie a kérdést, nem kell kitalálnia semmit: már eleget csinálta. Nem gondolkodik többé sem ebben, sem abban a körben, sem fél kézről, sem két kézről, sem semmiféle elvekről; a megoldásról sem gondolkodik, abban az értelemben legalábbis nem, hogy kipréselje magából, de mégis állandóan kapcsolatban van vele, különleges szellemi feszültségben. Úgy vágyik rá, mint szomjat oltó itatra. Úgy viselkedik, mint aki emlékezetébe akar idézni valamit, amit elfelejtett, valamit, amire mindenáron emlékeznie kell, mert az élete függ tőle.

Amikor ilyen szellemi állapotba jutott a tanítvány, akkor következik be, hogy a megoldás hirtelen, akaratlanul eszébe jut. Vagy más esetben: valaki szól hozzá, erős zajt hall, különösen makacs ellenállás esetén – korábban ettől sem riadtak vissza – egy fájdalmas ütés robbanásig fokozza a feszültséget. Megrendítő pillanat! A növendék teste remeg, kiveri a verejték, ez mutatja a hirtelen változást. De ez egyben boldogító esemény is. Hirtelen eszébe jut, amit hiába keresett, világosan lát ott, ahol addig mindent zűrzavarosnak érzett: látja az erdőt a fáktól. Mintha hállyog hullana le szeméről. Úgy érzi – megváltották. Villámszerű ez az esemény, de hatása annál tartósabb! A tanítvány mégis képtelen felfogni mindezt.

Ebben a lelkiállapotban a növendék a mester elé járul. Immár nem büszke és lelkesült, hanem zavarban van és bizonytalan. Elnémul a mester színe előtt, mert nem képes számot adni arról, ami pedig teljesen világos előtte. Vagy pedig bukdácsoló szavakkal, összefüggéstelenül dadog, nincs hozzá bátorsága, hogy ezeket a szavakat megoldásként adja elő.

A mester rögtön átlát rajta. Talán már amikor a tanítvány az ajtót nyitotta, talán már akkor felismerte, hogy most igazi élménnyel, valóságos tapasztalással van dolga: SATORI, MEGVILÁGOSODÁS. Megnyugtatja, megerősíti.

Mi történt tehát a tanítvánnyal? Nem talált új értelmezést, sem új gondolatot. Ezzel szemben rájött arra, hogy immár látja a megoldást, mintha új – szellemi – szeme keletkezett volna. Nem lát mást, mint korábban, hanem másként lát mindent. A látása lett más, sőt, talán ő maga is átalakult.

Éppen ezért nem vezet egyenes út a látás és a felfogás szokásos módjaitól ehhez az új, a satori által meghatározott, átalakult látáshoz. Sokkal inkább úgy kell látnunk, hogy a tanítvány egy új dimenzióba ugrott át, ezért ez az új látás semmihez sem hasonlít, pontosabban: leírhatatlan.

Kilátás sincs rá, hogy legalább utalásszerűen jellemezzük ezt az új látásmódot? Ha nincs, vákuum marad –, és a következő, az előzővel oly szorosan összefüggő állapot még inkább érthetetlen. Mert ebben az alapvető intuícióban, ebben az első pillantásra való megértésben gyökereznek a zen későbbi és magasabb fokozatai. Épp ezért ezen új belátást annak az embernek, aki maga nem járja végig az utat, és csak

hallomásból kaphat hírt róla, valamilyen, ha mégoly hiányos módon is, de körül kell írunk. Hiszen az ujj, amely a holdra mutat, nem maga a hold, mondják a zen-mesterek, mégpedig joggal.

Suzuki világosan felfogta ezt az igényt. »A dolgok igazi természetébe bevilágító szemlélet«-nek nevezte². »A *satori* belső tapasztalás – nem külön tárgy meg-tapasztalása, hanem mintegy magának az igaz való-ságnak érzékelésére való képesség«³, »a legmagasabb rendű tapasztalás«⁴. »Ha el akarunk jutni a dolgok igazi valóságához, úgy kell szemlélnünk őket, mint-ha ezt a világot még meg sem teremtették volna, mint-ha az Ez és Az tudata még föl sem ébredt volna«⁵.

Ezen megjegyzések helytállóak ugyan, de éppoly rejtélyesek, mint maga a *satori*. Fennáll tehát a veszély, hogy az olvasó fantáziáját és képzelőerejét megmoz-gatja, aki olyan képet alkot magának, amely minden-képpen félrevezető. Épp ezért – hogy legalább sejtes-sem, miről is van szó – más úton próbálok elindulni.

Legelőször az tűnik számomra az új szemléletmód-ra leginkább jellemzőnek, hogy az ember minden dol-got egyformán fontosnak lát, a megszokott értéke-lés szerint legjelentéktelenebbek sem kisebb súlyúak, mint a legjelentősebbek. Úgy tűnik, mintha mind ab-szolút értéket kapott volna: mintha minden dolog át-láthatóvá vált volna, olyan kapcsolatok tárulnak fel, amelyeket a közönséges szemlélet soha nem képes észrevenni. Az ilyen kapcsolat nem vízszintesen ha-lad az egyik dologtól a másik felé saját világán belül, hanem függőlegesen, a többen át, azon végső mély-

² Cf. *An Introduction to Zen Buddhism*, London, 1948. 47 p.

³ *Op cit* 93. p.

⁴ *Op cit* 109. p.

⁵ *Op cit* 52. p.

ségekig, amelyekből mindenek erednek. Ily módon mindent az eredet, azon lét felől szemlélnék és fognak fel, amely azokban megnyilvánul. Ennyiben minden dolog azonos rangú, mind birtokolja eredetének nemesi levelét. A dolgok tehát nem önmagukban nyugvó tárgyak, túlmutatnak önmagukon létük alapjára, úgy azonban, hogy az alap csak a létezőben magában fogható fel, amelyet megalapoz, és mindig csak e létezőn keresztül.

Teljes világossággal kell látnunk: ez a szemlélet szemnyi reflexiót sem tartalmaz, nem is a reflexiók titkos támogatásával jön létre. Ne úgy képzeljük el, hogy ezt az eredményt valamely *koanon* való tartós meditációtól várják és kívánják, vagy feltételezik, hogy abból következhetne úgy, hogy a meditáló végül »hiszi«, hogy látja azt, amit feltételez. Eme látás villámfényszerűen éri a meditálót, egy csapásra, olyannyira érzékletes és világos, hogy végső bizonyosságot ad: a dolgok tehát épp azáltal »vannak«, amivel nem azonosak, s hogy létüket ezen nemlétnék köszönhetik, mint önnön alapjuknak és eredetüknek: éppen ez az, amit közvetlenül »látnak« és értenek.

Hogy miről is van itt szó, talán megvilágíthatja az a történet, amelyet szívesen alkalmaznak *koan*ként:

Baizhang (jap.: Hyakujo) egy napon mestere, Mazu (jap.: Baso) kíséretében kilépett a házból. Vadkacsák cserregése ütötte meg fülüket. Mazu megkérdezte: »Hová száll a hang?« »Elszállt, mesterem« – hangzott a válasz. Erre Mazu visszafordult, megragadta Baizhang orrát és jól megcsavarta. Baizhang felordított fájdalomában. »Még mindig azt mondod, hogy már elszállt? De hiszen mindig is itt volt!« – mondta Mazu. Baizhang e szavakra nyomban megvilágosodott.⁶

⁶ Cfr. Suzuki, *Zen and the Japanese Culture*, 8. p. A fordítás a *Dainippon Zokuzokyo* 118. kötetében a 161–180. p. szövege alapján;

E két állítás közt oly nagy különbség feszül, hogy szinte lehetetlen összeegyeztetni őket. »Elszállt« – ez az egészséges emberi értelem szinte magától értetődő megállapítása. Többé nem látható–hallható, eltűnt valahová, tehát nincs már itt, számomra már nincs jelen. Ennek megállapításához nincs szükség megvilágosodásra.

Mazu ezt egészen másként látja.

Tapasztalni természetes szemünkkel, amellyel mindannyian születésünktől fogva rendelkezünk, csak azt jelentheti: megállapítjuk azt, hogy mi került minden létező közül adott pillanatban a szemünk elé. Annak, hogy valami a szemünk elé kerüljön, az a feltétele, hogy létezzék. Harmadik szemünkkel, amelyhez csak az újjászületés által jutunk, a létezőnek éppen ezen létét látjuk: létének *alapját*. Ezért a megállapításnak így kell hangzania: »Még mindig azt mondom, hogy már elszállt (természetesen nem innen, a térnek erről a helyéről, ugyanis ezen szemlélet szerint a tér és az idő nem játszik szerepet)?« Ami tehát oly értelmetlennek, kitekertnek, rossz tréfának tűnik, valóban igen egyszerű tény, amelyre Mazu rákérdez. Tény, amelyet ő éppoly egyértelműen és érzékletesen lát, mint Baizhang.

A tények közül egyik sem zárja ki a másikat, olyanra különböző dimenziókban rejlenek, és Baizhang kitartó gondolkodással és mérlegeléssel sose találhatott volna rá a megoldásra. Csak a heves fájdalom pillanatában, amely elűzte gondolatait, találta meg a megoldást, miként az elbeszélésből kiderül –, a *satori* által. Jóllehet most azt gondolhatja az ember, hogy valamit kivett Mazu kérdéséből, valamilyen mó-

don megértette, sőt igazolta is, de azt ne képzelje senki, hogy átveheti Mazu szemléletmódját, és hogy kérdésértelmesnek, sőt mélyértelműnek találhatja. Az egész azon áll vagy bukik, hogy Mazuhoz hasonlóan lássunk, mégpedig közvetlenül és első pillantásra, és amit látunk, azt eszerint fogjuk fel, és ne másként. Mazu a maga részéről természetesen érti, amit Baizhang mond: korábban ő is ezen a véleményen lehetett, és normálisnak tarthatta ezt, de mindazonáltal többet is tud: tudja, hogy ez a felfogás szellemtelen, sőt egyenest erőltetett.

Félreértés lenne, ha azt gondolnánk, hogy a megvilágosító szemlélet, bármily alapvető nyereséggel járna is, következményekkel terhes veszteséggel fenyeget. Hiányzik belőle a jelenlévő létező tapintható testi teljessége, amelyet érzéki csalódás ért, és épp ezért meg van fosztva eredeti értelmétől. Bármily fontos legyen is a dolgokat nemes eredetük felől látni, éppoly fontos, hogy olyanokként fogjuk fel őket, amilyenek *valójában*. Nemcsak az a lényeges, hogy valami megmutatkozik bennük, hanem az is, hogy milyen formában és milyen alakban. Csakhogy ez az ellenvetés nem érvényes. Épp azért nem, mert a megvilágosító szemlélet szempontjából az jellemző, hogy a szemlélt dolgot nem arról vallatja, mit jelenthet a szemlélőhöz való viszonyában, hanem engedi, hogy a létező az legyen, ami – aminek eredete szerint lennie kell, és így a dolgokat úgy fogja föl, ahogy képletesen szólva »elgondoltattak«.

Azon mértékben ugyanis, amely mértékig formánélküli ősalapjuk hozzáférhetetlen és megragadhatatlan, ugyanazon mértékben a dolgok formaszerűségükben egyaránt hozzáférhetetlenek. Amennyiben magasztos eredetük fényében fürdenek, annyiban maguk

is megvilágítottak. Minél titokzatosabb az alapjuk, annál nyilvánvalóbban tárulkoznak fel előttünk. Minél hallgatagabbak a végső kérdéseket illetően, annál kevésbé hallgatják el saját magukat. Ez okozza, hogy a szemlélő saját útjukon indítja el őket anélkül, hogy maga terhét rájuk hárítaná. Szó sincs róla, hogy ezen dolgokat ebben a szakaszban a még hozzáférhetetlen és megragadhatatlan ősalap pusztá jelenségeiként tekintené: minden dolgot elfogulatlanul önmagaként hagy érvényesülni. Ez csodálatos mértékig sikerül ezen önzetlen szemlélet sajátossága révén: az eleven természet határain jóval túllépve a szemlélő a legbensőségesebb érintkezésben áll a dolgokkal és azok sorsával – még azokkal is, amelyek teljesen föloldódni látszanak az anyagi létezésben – és ezt a kontaktust olykor a teljes egyesülésig fokozhatja. Ekkor úgy érzékeli, mintha a dolog ebben a látásmódban nem hozzá, a szemlélőhöz járulna, hanem önmagához, és csak ezáltal jelenne meg teljes valóságában, mintha a létezés a létezőben önmagát pillantaná meg, átfogná és hordozná a szemlélés folyamatát. A szemlélő ekkor nem szubjektív pólusként fogja föl magát, amellyel a dolgok tárgyakként állnak szemben, hanem a létet felfoghatatlan lényegű pólusként érzékeli, önmagát pedig – mindazzal együtt, amivel csak találkozik – úgy éli át, mint alakban létező másik pólusát, amely így – mint ő maga – az eredetből származik.

Mert az, ami bármely tetszőleges dologra érvényes, érvényes az ún. *énre* is. Ebben a szemléletmódban az *én* is áttetszővé lesz, átlátható azon végső mélységéig, amelyekből alapját nyeri. Összevetve a következő *koannal*:

Milyen a születésed előtti igazi arcod, ha elméd már túljár jón és rosszon? Vagyis mielőtt individuális lényként, ezen

meghatározott emberként a megsokszorozódás és az ellentétek világába léptél volna.

E *koan* megoldása is az, hogy az eredeti arcot a szellemi – harmadik – szemmel kell »látni«, meg kell találni, vagyis nem szabad reflexió által kitalálni, kigondolni. Amit ekkor az ember saját énjével kapcsolatban tapasztal, azt nem viszi át a másik évre, még kevésbé más dolgokra – mintegy analógiaként –, hanem mindezen más alakokat, mindegyiket önmagában az eredet felől közvetlenül érzékeli.

Elképzelhető, hogy ez a szemlélet egy magatartásmód megismétlése, új életre keltése, fokozása és megerősítése, amely magatartásmódot gyermekkorunkban nagy néha magunktól is gyakoroltunk. Úgy tűnik, hogy gyermekkorunk idején a dolgot, amellyel játszottunk, teljesen viszonyítások nélkül és a viszonyítás lehetősége nélkül, önmagaként éltük meg, olyanmódon, mintha minden cselekvés belőle származott volna, mintha ő játszott volna velünk. Bárhogynem legyen is, akár úgy, hogy a *satori*-ban visszatérünk valami régen volt dologhoz, vagy valami teljesen újjal, soha meg nem történttel találkozunk, mindenképpen valami váratlanul hatalmas, minden szubjektív erőt előhívó, önmaga szolgálatába állító élményben van részünk, amely a teljes bizonyítás- és különbségtétel nélküli valóság élménye, szemlélés, élmény, megragadás és megragadtatás egyszerre. Így aztán érthető, hogy a zen-mesterek először legfeljebb effajta felkiáltásokat engedélyeznek: *Dorong! Hó! Vadkacsák!* – Ezzel szemben az ilyesféle állításokat: *Ez egy dorong! Ezek vadkacsák!* éppoly elhibázottnak tartják, mint az ellentétes állításokat: *Ez nem dorong! Ezek nem vadkacsák!* Miként amaz állítás, hogy »Elszállt!« éppoly téves, mint a másik: »Nem szállt el!« Aki így ítél, a dolgokat egymástól és saját személyétől elhatárolja, s ezáltal összefüggé-

seikből kioldja, eltépi őket, egyiket a másikatól, az már nem látó, hanem szemlélő, aki a képen kívül áll, aki a szemlélt tárgyat átellenben állóként éli meg. Ez az ember nem érzi már egynek önmagát azzal, aki szemlél, hanem a dolgok mintegy kívülről szólítják meg, ő pedig válaszol nekik, és megfordítva is: kérdezi őket, hogy válaszoljanak. A kérdés és válasz ezen kölcsönös váltakozásában véli megragadni a »tárgy« teljes valóságát, úgy vélekedve, hogy ki is meríti azt, nem véve észre, hogy mily silány pótlékokkal kénytelen megelégedni. A tárgy és ő közé tükörkép tolat-szik, amelyet jelentéssel ruház föl, és közben nem is sejti, hogy a látó számára a látás önmagától jelentéssel teli, és neki nincs más dolga, mint nyitottnak maradni, hogy azt felfoghassa.

A szemlélő számára, aki tudatosan viszonyba állít mindent mindennel, minden tapasztalható dologban és minden ilyen dolog mögött a múlt és jövőendő tisztán elválasztva jelenik meg. A látás ezzel szemben egészen másként viselkedik, viszony nélküli jelenvalóság, egyenest időtlen történés reflexió nélküli jelen ideje. A ritmust nem valami külső jelenséggként fogják fel, hanem a maga valójában tapasztalják, mint olyat, ami elevenen együtt rezeg a dolgok kimeríthetetlen, végtelen változásaival.

Ha mindezek után a zen-mesterek elutasítanak minden kijelentést a megvilágosító látásról, ezt nem azért teszik, mintha azt tartanák feladatunknak, hogy visszatérjünk a kiskorúság szellemi törekvéseihez.

Nemcsak azt kívánják, hogy szellemileg eredeti módon gondolkodjunk, hanem azt is, hogy megőrizzük ezen képességünket. Eredetiségünkről nem mondhatjuk például azt, hogy primitív, bármilyen egyszerű és együgyű legyen is, hiszen hallatlan szellemi fe-

gyelem következménye; olyan szabadsághoz vezet, amely számára valóban semmi sem lehetetlen. De ez egyáltalán nem jelenti, hogy a *zen* ezt a logika-ellenes magatartásmódot alapjában megkövetelné és igyekeznék kiterjeszteni az élet minden területére. A *zen* egyáltalán nem ismer »alapvető« dolgokat. Éppen ezért nemcsak azt fogadja el, hogy vannak területek, amelyeken a kijelentés, az ítélet, a tervezés, a célszerű cselekvés szerepet játszik, hanem odáig megy, hogy ezen magatartásformákat a létezés számára megkövetelendőknek tartja, és ezzel együtt jóváhagyja a dolgok eredeti egységének szubjektumra és objektumra hasadását – egészen ama határig, amíg az veszélyessé és ártalmassá nem válik.

További koan meditációk

A megfelelő időpontban a mester újabb *koan*okat bíz a tanítványra. Nem avégett, hogy a megvilágosodást fokonként kiegészítse – ugyanis a *satori* egy csapásra, oszthatatlan egésként következik be, mert minden *koan*ban az egész *zen* jelen van – hanem hogy megszokottá tegye a megvilágosodást, engedje gyökeret ereszteni, begyakorlódni. Hiszen a két régi szem továbbra is működik, működését életfogytiglan fenn tartja. Sugyanakkor a *koan* segítségével mintegy lehetővé válik a létezők széles körének letapogatása: a *koan*okat ebből a szempontból még osztályozni is lehet.

A tanítvány immár nem esik bele ugyanazon hibákba a meditáció során, immár nem keres értelem szerinti megoldásokat; mivel a kudarcok révén megtanulta, hogy a gondolkodás teljesen használhatatlan, ezért kikapcsolja. Lehetségessé válik, hogy a koncentrált meditáció megkezdése után a *koan* megoldása egy csa-

pásra sikerül. Szinte torkon ragadja, villanó fényben látja, amit kérdeztek tőle. Ekkor megint a mesterhez fordul, hogy az megvizsgálja őt, jóváhagyja vagy elvesse a megoldást. Aláveti magát a mester döntésének, még akkor is, ha tévesnek vagy rossznak tartja a döntést, de nem alázatosan vagy engedelmesen, hanem olyan önkéntelenséggel, mintha az sorsszerű volna. Lehetséges, hogy az ilyesfajta engedmesség nem kezdettől fogva magától értetődő a tanítvány számára; megtörténhet, hogy dacosan szembeszegül a mester azon törekvésével, hogy az átláthasson rajta, míg egy napon be nem látja, hogy mennyire nincs igaz. Végül önként átadja magát a mesterébe vetett rendíthetetlen bizalomnak.

Miből látja a mester, hogy a tanítvány megtapasztalta a satorit?

Honnét szerzi a mester eme tekintélyét, amelyre nem is törekszik, amelyet nem is igényel a maga számára, de amellyel akarata ellenére felruházzák? Hogyan képes bepillantani a tanítvány lelke legmélyébe, amikor az némaságba burkolódik a mester jelenlétében, vagy kétségbeesetten motyog valamit? Honnét tudja, miből látja, hogy a tanítvány valóban megtapasztalta a satorit? Ezt éppoly nehéz megmagyarázni, mint magát a satori folyamatát.

Ismételten hangsúlyoznunk kell: eme megvilágító látomás természetéből következik, hogy a tanítvány nem tud értelmes választ adni a koanban foglalt kérdésre, mivel az szavakban kifejezhetetlen. De még ha föltételezzük is, hogy analógiák segítségével le tudja írni a látomást (erre gyarapodó tapasztalatai birtokában néhány év alatt képes lehet), a mester nem

lesz vele elégedett. Mert lehetséges, hogy a tanítvány valódi tapasztalat híján csak azt ismételteti, amit másoktól hallott, s ezáltal soha meg nem élt tapasztalatokat mímél. Igen élénk fantáziával abból a néhány tényből, amely rendelkezésére áll, összerakhatja a látomás legfontosabb alakzatait, és csupán azért, mert szavakkal ki tudja fejezni, azt szeretné, ha elismernék, hogy neki *satoriban* volt része.

Hogy kiséperje az ilyen opportunistákat, akik a zen-gyakorlók körében éppoly gyakoriak, mint bárhol másutt, és ahelyett, hogy ékes szavakat hallgatna, a mester saját szemével akarja »látni«, amint a tanítvány megtapasztalja a *satorit*. És ő, a *satori* mestere valóban látja is ezt: pillantása tévedhetetlen. Még amaz időből származó tapasztalatai teszik képessé rá, mikor maga is tanítvány volt, majd tanítóként és végül mesterként sok éven át tapasztalatokat szerzett. De mit is lát a mester? Egy analógia segítségével adhatunk megközelítő választ e kérdésre: akár a festő, aki egyetlen pillantást vet csak tanítványai munkájára, és meg tudja mondani, ki közülük a született művész, s ki nem az. Egyszerűen csak »látja«, de hogy miként látja, azt soha nem tudná megmagyarázni vagy megtanítani annak, aki nem festő, úgy, hogy az maga is lássa és ellenőrizni tudja ezt a különleges tapasztalatot. Hasonlóképpen a zen-mester is »látja«, hogy mikor találkozik igazi, nem pedig képzelt *satorival*. Természetesen valami »által« látja, és bár nem tudom megmagyarázni, hogyan teszi, megpróbálok néhány dologra utalni, ami segíthet.

A szellemi ellazulás, amely a *satorit* lehetővé teszi, s amely azután megerősíti azt, és valódi belső átalakuláshoz vezet, tükröződik a test ellazulásában. Jellemző, hogy a *satori* nem jelenti, hogy az ember hir-

telen elevenséget, izgatottságot vagy általános felaj-
zottságot érez – ezeket az állapotokat más okok is
előidézhetik –, mivel a megvilágosodott személy ko-
moly, és semmi feltűnő nincs rajta. A *satori* hatását
inkább alig észrevehető mozdulatokon lehet észlel-
ni, amelyek cseppet sem akaratlagosak. E mozdula-
tokat nem lehet imitálni, mivel a zenben nincsenek
elleshető és utánoszható, tipikus viselkedésformák pél-
dául az ›áhítat‹, az ›alázat‹ vagy az ›extázis‹ kifeje-
zésére. Az egyetlen kivétel a meditációban való el-
merülés, amelyet valamennyire lehet imitálni, de nem
a végtelenségig, mert ha tettetik, az magától lelep-
leződik: nem vezet el a *satori*hoz.

Éppen csak emlékeztetek rá, hogy milyen sokat
elárul a másik ember tekintete. Ez igaz az élet más te-
rületein is: az emberiség világszerte kialakította a te-
kintetből olvasás művészetének módjait. De hogy ol-
vasni tudjon abból, ahogy a tanítvány a teával teli
csészét a szájához emeli, ki tudja olvasni belőle, va-
jon megtapasztalta-e valóban a *satorit*, ez csak a zen-
mester tudománya.

Megmaradok ennél az egyetlen példánál – való-
színű, hogy ez érthetőbb a nyugati ember számára.
Mindenesetre meglehetősen bizonyos, hogy az, aki-
nek a *satoriban* része volt, nemcsak másként látja a
dolgokat, hanem másképp is ›nyúl‹ hozzájuk a szó
közönséges értelmében, akár tudja ezt, akár nem. De-
hát miként nyúl akkor a dolgokhoz? Nem úgy, hogy
a mester jelenlétében zavart és ügyetlen. Nem úgy,
hogy a dolgok formáját csodálja, mérlegeli értéküket.
Nem a csészét mint olyat tekinti; a csésze jelentőse-
ge attól függ, hogy mi van benne. Másfelől pedig nem
mintha nem venné észre a csészét, mert elmerült gon-
dolataiban, hanem inkább úgy fogja, ahogy a faze-
kas mester tenné, aki érzi, miként kel életre a csésze

– rávall a mester formázó kezére; úgy fogja, mintha keze egybeforrna a csészével, mintha egy volna vele, és amikor leteszi a csészét, az még tovább viseli keze nyomát.

Másként is issza a teát, mint a közönséges ember. Úgy issza, mintha maga sem tudná már, hogy ő iszik-e, vagy ő maga az ital; teljesen megfeledkezik önmagáról, magába vész: aki iszik, eggyé válik az itallal, az ital azonosul azzal, aki issza.

Ebben az értelemben a mester azon hatalma, hogy »látja« a *satorit*, egyszerűen egy készség kiteljesedése, amellyel mint keleti ember eleve rendelkezik: készség minden mozdulat és gesztus legapróbb részleteinek érzékelésére. Ez a megdöbbenően kifinomult megfigyelőképesség talán a piktografikus írás miatt alakult ki, vagy talán azért, mert a japánok hajlamosak mindenben elmerülni, ami megeshet velük, és végül minden bizonnyal a természet iránti szeretetük miatt is. Akármit is szemlélnek, belemerülnek és szomjasan kortyolják. A japán élet sok vonatkozását hozhatjuk fel példa gyanánt: gyönyörködést a cseresznyevirágzásban, virágkiállításokat, a virágrendezés művészetét, gyönyörködést a táj, vagy akár egyetlen fa szépségében. Mindez érzékenyebbé teszi a japán embert, ha mozgó állatot vagy embert figyel meg. Az egyik japán császár még olyasmin is törte a fejét, hogy vajon a daru melyik lábával lép először, mielőtt a lépcsőn fölfelé indul. Éppen ezen akaratlan és jelentéktelen mozdulatok fontosak a mester számára, mert a valódi lelkiállapotot tükrözik, amelyet nem akaratlagosan hozunk létre.

Igazolásképpen vegyük szemügyre azt a művészetet, amelyben az expresszív mozgás iránti igény kulcs szerephez jut: a színjátszást.

A színész nem feltűnő és gyakorta üres pátosz, nem széles gesztusok, hanem visszafogott játék által éri el a hatást, amelyet »hangtalan«, »belső« művészetként ismerünk. Nem merül bele az érzelmekbe, alakításának minden részlete tökéletesen kidolgozott. A néző nemcsak a puszta mozdulatot látja, mintha csak magában állna; tudja azt is, milyen különféle érzelmeket, hangulatokat rejthet ez, s a színész nagyságát aszerint ítéli meg, hogy az mennyire képes az apró részletekben kifejezni magát. Néhány szó, félrehajtott fej vagy kézmozdulat – olykor csak egy ujjrezdülés – elég lehet számára, hogy ékesszólóbban fejezze ki magát, mint szavak segítségével bármikor is tehetné. A japán színház – a *nō* és a *kabuki* egyaránt – nem a szóra épül, hanem – s itt tetten érhetjük buddhista gyökereit – a csendre; olyannyira, hogy a történet is csak utalásszerűen van jelen benne, nem elbeszélésként. Vannak olyan darabok, amelyekben a színész, anélkül, hogy egy szót is szólna, megbabonázza a nézőközönséget kifejezőerejével, oly visszafogott eszközökkel, hogy azt megfagyott vagy el nem táncolt táncnak is nevezhetjük.

Épp ezért a japán színdarabot nem olvasásra szánták, mint az európaiat, amelynek minden szépsége, ragyogása, mélysége első olvasásra feltárul; az előző csak a színész tehetsége révén »változik át« színdarabbá, aki éppen azt az elemet adja hozzá, amelyet szavakkal, a nyelv minden hatalmával sem lehet kifejezni.

A játék folyamán a színész arca szinte teljesen mozdulatlan, kifejezéstelen; tekintete merev. Nincs eb-

ben semmi meglepő: egyfelől a *nō*-darabokban a leg-
régibb időktől fogva maszkot használtak, másfelől a
kabukiban a színész igen sokat köszönhet a bábszín-
ház hatásának, ahol a kifejezőerő a lehető legtaka-
rékosabb mozdulatokban rejlik. Mindezt szinte tö-
kéletes művészetté fejlesztették. Csak így érthetjük
meg, hogy miért őrzik oly gondosan a némajáték ha-
gyományát, amelyet fiatalságától (sőt gyermekkorá-
tól) fogva fokozatosan sajátít el a színész.

Fennmaradt egy több száz évvel ezelőtti színielő-
adásról szóló feljegyzés, amelyben a legkülönösebb
egy nagy színész által előadott némajáték legapróbb
részletekig való pontos leírása. Úgy látszik, a színi-
kritika tárgya és célja éppen ez volt. Ebből minden
színész megtanulhatja tehát, hogy nagy elődei mi-
ként játszották éppen az ő szerepét, s miként kell to-
vább dolgoznia, hogy a színjáték időtlen tökéletes-
ségét elérje, mert ez az, ami igazán fontos. A mai To-
kió első számú színészét atyja így tanította: »Semmi
eredetiség, ez mindennél fontosabb«. Az eredetiség
a középszerű színész tulajdonsága. Könnyű feltűnő-
en játszani, de a jó színész arra törekszik, hogy minél
kevésbé legyen feltűnő. Az eredmény, a körülmények
miatt csöppet sem meglepő módon az, hogy *sub spe-*
cie aeternitatis (az öröklét színe előtti) színház jön lét-
re. Minden egyes mozdulat, tűnjék bármily lényegte-
lennek, jelent valamit, különösen így van ez a *nō*-
táncokban. A legapróbb variáció vagy jelentés-árnya-
lat nyomán más-más színjátékos iskolák jöttek létre:
a köztük lévő különbség számunkra majdnem felfog-
hatatlan. Csakis azért lehetséges ez, mert e lehetet-
nyi mozdulatokat a tökéletességig finomították, oly-
annyira, hogy a legapróbb eltérés is számít. Hogy
miért nem tűnik sablonosnak annak ellenére, hogy
alapvetően egyetlen mintát követ a játék, hogy miért

nem fokozódik le rutinná, amelyben a gyenge színész is hasznossá teheti magát? A választ a japán természetben, életben és művészetben lelhetjük fel, amelyek egymásba folynak. A művészet nem a látszat tartománya, amely elkülönülne vagy felette állna a természetnek és az életnek, hanem épp a természet és az élet kiteljesítése a művész által, aki ura a kifejezés technikájának, tehát már megszabadult tőle. (Hasonlókat mondhatnánk az íjászat és a virágrendezés művészetéről is.) Éppen a színjáték művészete az, amely szinte megközelíthetetlen az európai ember számára, nemcsak azért, mert nem tudja a nyelvet – annak elsajátításához egy élet is kevés – , hanem azért is, mert nem fejlődött ki benne a keleti vizuális érzék.

Hiába tudja erőfeszítés nélkül követni a legösszetettebb dialógust egy európai játékban, teljesen tanácstalanná válik egy japán színielőadás vagy némajáték legegyszerűbb jelenete láttán, és így nem tagadhatja, hogy kultúrája a *logoson* alapul, a távol-keleti művészet alapja pedig a szemlélet és az intuíció.

A gyanút elkerülendő, hogy a *satorinak* és rejtett háttérének illusztrálása során túlzásokra ragadtatom magam, hadd emlékeztessenek egy, a színművészet két nagy mesteréről szóló régi anekdotára, amelyből az derül ki, hogy egyikük a másik nagyságát és fölényét arról ismeri föl, hogy az mekkora kifejező erővel játszik egy olyan jelenetben, ahol egyetlen szó sem hangzik el. Mindez természetes tulajdonsága a zen-mesternek, amely következik ama tényből, hogy sorsa szerint kelet-ázsiaiinak született. Ha mindehhez még hozzáadódik, hogy a *satori* révén megnyílik harmadik szeme, akkor beláthatjuk, milyen messzire vezet látóképességének e gyökeres átváltozása.

Ha zenmesterem olvasná, hogy miket írok itt, minden bizonnyal megkérdezné: »Miért kell ilyen bonyolultan magyarázni azt, ami oly egyszerű, miért kell erre ennyi szót vesztegetni? Hogy valaki mást megérthessünk, hogy lelke legrejtettebb zugába is belelássunk, az csak két ember napfonata (közvetlenül a rekeszizom alatt húzódó idegfonatról van szó, amelyet *plexus solaris*nak neveznek) közötti kapcsolatteremtés által lehetséges. »Azaz: hosszú gyakorlattal olyan képességre tehet szert valaki, amely segítségével a másik embert bevonhatja saját, maga körül körkörösén kiáradó erőterébe. Nemcsak az embernek, hanem az állatnak, növénynek, sőt a tárgynak is van ilyen erőterük. Senki és semmi nem kerülhet ki annak hatóköréből. Ami pedig belekerül az erőterbe, annak – akár akarja, akár nem – megmutatkozik igazi neve és természete.

A mester tehát átlát tanítványán már annak külső megnyilvánulásai nyomán is, de még többet tud meg róla azáltal, hogy miképp fejezi ki magát, ha kérdezik. Az ugyancsak lehetetlen volna, hogy valami olyat próbáljon elhitetni magáról, amivel nem rendelkezik, mivel a *satoriban* semmi sem foganhat meg, semmi sem fejeződhet ki objektív tényként; nincsenek benne olyan igazságok, amelyeket valahonnan fölszedhet, aztán rutinszerűen elismételhet valaki; csak újszerű látás és új felfogás van. Vagy része van valakinek a *satoriban*, vagy nincs; azt nem lehet kitalálni. Bárki, aki éveken át tanult egy zen-mester keze alatt, nem utasítja többé vissza a mester igényét arra, hogy belelásson a tanítvány lelkébe, hogy tudja hol tart, és mindenek előtt, hogy mennyi viselkedésében a valódi tapasztalat és mennyi a fantázia.

A satoriban az ember egész lényét átformáló változás rejlik. Aki megvilágosodott, ezt először nem is veszi észre; csak mesterének tűnik föl, ő pedig nem beszél róla, hagyja, hogy beérjen, kiteljesedjék. Lassanként azonban a tanítvány is felfigyel a változásra a többiekkel való kapcsolatában. Mikor találkozik valakivel, már nem úgy értik meg egymást, mint korábban, és nem tagadhatja, hogy a többieknek joguk van rá, hogy megértsék. Mindazonáltal ez nem teszi bizonytalanná, a szemlélet, amelyre jutott, túlon túl meggyőző. Csak éppen tartózkodóbban viselkedik a többiekkel szemben, egyre inkább átadva magát látomásainak, mintha álmok volnának, kedveli, keresi a magányt.

Ami előbb hátránynak tűnt, hogy félre kellett húzódnia – még fiatal lévén, szívesen van együtt azokkal, akikkel összehozta a sors –, az most nyereséggé válik: mert az egyedüllétet nem távoli és csendes helyeken keresi és találja meg, hanem megteremti azt önmaga körül, magából hozza létre, bárhol legyen is, egyszerűen mert szereti a magányt. Csendben, lassan érik. E csend az épp meginduló belső történés kibontakozása számára rendkívül fontos. Immár megszűnt annak veszélye, hogy ha másokkal beszél, az elpusztítja a benne sarjadó, új hajtásokat. De aminek átadja magát a tanítvány, nem hiú önélvezet, csak éppen tisztába akar jönni önmagával. Mindez arra ösztönzi, hogy a megvilágosodott látást kitegye a még megvilágítóbb fényességnek, amely meghatványozza az eredeti megvilágosodás élményét. Ez természetes, önmagát mindig ismétlő folyamat, amely azáltal jön létre, hogy a valóságról alkotott, megvilágosodott látomást képpé formálva, úgy őrizi meg, hogy

majd ezt a képet visszacsatolja a látomásba. Ezt az utat sem szabad elszánásból választja az ember, hanem mintegy magától elindul rajta.

Ezen út a művészethez vezet. És ez az út a művészet útjává lett.

A zen a művészetben

Most azonban nem arról kell beszélünk, hogy – amint Suzuki kimutatta – a zen tartósan befolyásolta a japán művészetet, benne lelte fel hatása fő területét. E helyt utalhatnánk az egyes művészetek tanításában alkalmazott módszerre, a művészeti munkához megkívánt koncentrációra, arra, ahogyan egy, a kulturális cselekvésből származó esemény értelemmel ruháztatik föl, végül pedig arra a belső lelki munkára, amelynek során a művész mesterré emelkedik. Mindezzel egy másik helyen már foglalkoztunk, nevezetesen *A zen az írászat művészetében* című munkánkban, vizsgálódásunk körébe vonva a kardvívás művészetének tanítását is.

Mindezen vonatkozásokban tehát arról kellene szólnunk, hogy miként hatott a zen mint egész az egyes művészetekre. A jelen összefüggésben azonban más a fő kérdés: nevezetesen az, hogy miként hat a *satori* –, az az út és mód, midőn képi formában megmutatkozik, mindennek előtt a zen festészetben.

Létezik ugyanis speciális zen festészet is! Vagyis: olyan művek, amelyekben a létezés megvilágosodott szemlélete a kép tartalmává lesz.

Mi jellemzi a zen-festészetet? Legelőször is a tér. Az a tér, amely a zen-festészetben szerephez jut, semmiképp sem azonosítható az európai festészet terével, amelynek dimenziói vannak, vagyis azzal a homogén közeggel, amelyben a dolgok állnak, amely körülfogja és elválasztja őket egymástól. Arra a holt térbeliségre gondolunk, amelyet a valós dolgok kiszorítanak, amely a jobb és bal, fönt és lent, elől és hátul szemléletes viszonyaivá oldódik. Ez a tér csak a dolgok felszínét érinti, héjként veszi körül őket, és így mindeütt, ahol üres, egyben jelentés nélküli és igénytelen. A zen-festők tere ezzel szemben örökkön mozdatlan és mégis mozgalmasan hat, szinte él, szinte lélegzik, alaktalan és üres, mégis eredete minden formának; névtelen és mégis alapja mindennek, ami nevet visel. E térben minden dolog abszolút hangsúlyt hordoz, mind egyformán fontos, egyformán jelentőségteli, kifejeződése ama mindent átfogó életnek, amely benne megnyilatkozik. Innen származik e képeken a tér üresen hagyásának nagy jelentősége. Amire nem történik utalás, ami kimondatlan marad, amit elhallgatnak, az fontosabb és beszédesebb, mint amit kimondtak.

Éppúgy, mint a színjátékban, alakot ölt táncnélküli tánca annak, ami minden létezőt éltet, áthat, ami minden létezőn keresztültáncol. Így aztán a tér nem homogén, nem végtelen messzeségekig önmagával azonos, üres közeg, hanem a létezésnek magának megfoghatatlan teljessége végtelen lehetőségeiben. A zen-festő nem ismeri a *horror vacui*: számára az üresség az, ami a legnemesebb tiszteletre érdemes: ez az őselebenség, amely túlcsorduló dússága folytán nem ölt alakot; ahhoz, hogy megmutatkozzék, a kimeríthetetlen körforgásban kell külön, saját alakhoz jutnia. A

tér tehát nem az, ami a dolgok bőrért körülöleli, hanem a dolgok magva, alapja, legmélyebb lényege és létalapja. E képekből az üresség mágiája szól hozzánk: magához vonzza tekintetünket, áhítatot parancsol. És valahányszor valaki képet szemlél, előbb mindig az űrt szemléli meg.

Az európai festészetben a szemlélő kívüláll a képen. Amit szemlél, azt vele átellenben állóként éli meg, tekintetétől távolodóan bontakozik ki, és a térbelit egészen a horizontig föltárja előtte. Úgy tűnik, mint ha már a pusztta tekintet is alkotóerő lenne. A szemlélés ezen módjánál minden, ami átellenben van velünk, valami más, valami lényegében idegen, és a szemlélőnek éppen azáltal idéződik tudatába, hogy ő nincsen ott, hanem távolságot tart tőle. Ezzel szemben a kínai és japán festészetben nem kívülről tekintünk valami másba, hanem a dolog és annak minden részlete belülről ábrázoltatik, mégpedig úgy, hogy a szemlélőnek benne kell lennie, benne kell élnie, csak így felelhet meg neki. Így nemcsak a perspektíva válik tárgytalanná azáltal, hogy egyben el is tűnik, hanem a szemlélő és a szemlélt rendje is megszűnik. A tér mintegy összezárul a szemlélő körül, aki ily módon középre kerül, anélkül, hogy ő lenne a közép: belül van, egy a dolgok szívverésével. Mindez egyszersmind a következőt is jelenti: az, ami körülveszi és magába zárja őt, olyannyira egyenrangú vele, hogy megérezheti: nem az ő számára, nem övégette van jelen. Nem a más, hanem ő maga, mintegy örökké változó alakban, olyannyira egy vele, hogy neki magának már nincs is saját jelentése, hanem alámerül ebben a másban, és ezen alámerülésben önmagával találkozik, és mégsem önmagával: lebegve elillan a létezőben.

Ami pedig tárgyi a képvilágban, az ősalapból útjára bocsátott alakkal rendelkező létező – amelyet

éppen ezért az üresség felől kell szemlélnünk –, a hegyek és az erdők, a szikla és a víz, a virág, az állat és az ember létükben mintegy feltárulkoznak, és belemerülnek az *itt és most* konkrét helyzetébe – egyszerűs mind azonban puszta *itt és most* jellemzi létüket. Innen származik e művészet lebegő és tűnékeny jellege, amely úgy látszik, mintha visszavenné a meghatározottat a meghatározatlanba, az alakkal rendelkezőt az alaktalanba és tárgyyszerűen megjeleníti az eredetet és a származást.

Találunk olyan tusfestészeti tankönyvet, amely a legegyszerűbb fűszáltól a nagy tájképig mindenfajta festmény lényeges vonásait elénk tárja és mintegy egyszerűsítve elősorolja mindazt, ami a természetet az elevenség vonásaival ruházza fel. Éppen hogy nem sablonokról van szó, amelyeket utánozni kellene, bármennyire csábítson is erre egy-egy ilyen tankönyv. Amit tartalmaz, az sokkal inkább stílus- és ecsetgyakorlat, felmutatva a képírás és a festés közti szoros rokonságot. Aki ezen gyakorlatok alapján készséget szerzett, mégpedig úgy, hogy meghaladta saját képességét, szabadon és éretten képes már érzékelni a legfinomabb árnyalatokat is; az ilyen személy már valóban eljutott arra a szintre, amelyen képcs ábrázolni mindazt, amit a megvilágosodással nyert harmadik szemmel lát és értelmez. A zen-festészet hatalmas tradíciók folytatója: gondolunk itt a buddhizmussal való találkozás előtti kínai tájképfestészetre. Ebben a művészetben már mintegy előképként jelen vannak – vagy legalábbis utalásszerűen megmutatkoznak – a zen-festészet jellegzetes vonásai. Ez talán visszavezethető a taoizmus valamiféle mély és néma hatására. Amikor a buddhizmus India felől Kína földjére lépett és szinte forradalmasító módon hatott, a taoizmus lassan, de annál mélyebben átformálta. Miként

a történelem során Kína a behatoló idegen törzseket bekebelezte és beolvasztotta, ugyanúgy szellemi síkon minden idegen elemet is sajátjává tett, hogy azután annál szebb és gazdagabb formában adja tovább a következő nemzedékeknek. A zen minden bizonnyal egyike a kínai gényűs hatalmas és rejtélyes teremtményéből támadt virágoknak, sőt talán ez a legszebb és legtitokzatosabb virága e gényűsnek. Így aztán nincs okunk csodálkozni, hogy a zen-festők joggal hivatkoznak a buddhizmus előtti Kína taoizmusból táplálkozó festészetére. Lao-ce taójában ugyanis jelen van számos olyan motívum, amely a zen számára mindenképpen alapvető jelentőségűnek tekinthető. Ami a taóban sejtelemként van jelen, az nyilvánvaló valóságként jelenik meg a zenben.

Mindaz, amit a tájképfestészetre érvényesnek találunk, éppúgy érvényes a táj és a természet kicsiny és legkisebb metszeteire is, gondolok itt azon hallatlanul eleven képekre, amelyeken néhány vonással varázserővel jelenítenek meg mondjuk egy kevés ágból és levélből álló bambuszszárat vagy egy virágzó ágat, vagy valami más hasonlót. Ezeket is csak úgy érthetjük meg, ha tudjuk, hogy az üres, alaktalan tér felől szemlélte őket a festő. Itt is a rajz és az üres felület aránya közti viszony a döntő, sőt úgy tűnik, még meggyőzőbben jelenik meg rajtuk e festők sajátos térérzékelése. Alapjában hibásan látnánk a dolgot, ha úgy vélnénk, hogy e képeken a létezés szép nyugalma rögzítik és a nézőt mintegy felszólítják: időzzön el a szüntelen szemlélődésben. Aki e képírást valóban »olvasni« tudja, az megéri a látszólagos nyugalmon át a keletkezés és elmúlás, a sarjadás és a lét alapjába való visszatérés, feltűnés és eltűnés izzó feszültségén keresztül azt, miként a létrejövő a keletkezés és elmúlás folyamában vibrál – tűnékenyen és mégis abszolútként.

Ezen nagyon egyszerű és együgyű képek, amelyek oly tűnékenyen kevés mutatkozik meg, telítve vannak a zennel, úgy sugározzák azt, hogy igézetükbe vonják a szemlélőt. Akinek valaha része volt abban az élményben, ahogyan egy órákon át tartó teaszertartás során a szünet után egy függő kép és egy virág kicserélése meghatározza az atmoszférát, ahogy a vendégek mély koncentrációban szavakkal soha ki nem fejezhető titkokat látnak föltárulni e kép által, és hatalmas belső gazdagodás érzésével hagyják el a szertartástérmet –, az tudja, milyen hatalma van e képeknek.

Satori a költészetben

Csak érintőlegesen, de azért megemlíjtük, hogy a *satori* a költészetben is kifejezési formát keresett magának. E feladathoz különösen illik és alkalmas a rövid vers, mert hasonlóan a tusképhez, amelyet selyemre vagy papírra festenek, nemcsak külsődlegesen, a látható elrendezés módja által tekinti értéknek a térhez való viszonyt, hanem bensője szerint, legbensőbb formája okán is azt, ami érvényes és fontos, éppen hogy nem mondja ki, hanem a sorok között utal rá. Vegyük például BASHŌ híres rövid versét:

Tó, békalencsés.

Béka ugrik, zsupsz, bele!

Vén vize csobban.⁷

Ennyi az egész. És mégis: nincs-e benne az egész mindenség? Mozdulatlan nyugalom, hirtelen moz-

⁷ TANDORI DEZSŐ fordítása: *Japán Haiku versnaplár*, Magyar Helikon, 1981, 27. p.

gás támad, élet, amely zajt csapva kiterjed, hogy újra eltűnjön. Micsoda hát mindeme zaj a nyugalom, a csend színe előtt, amely kezdet és vég?

Ha ezek után megkérdeznénk a festőt vagy a költőt, a színészt vagy az íászt: hogyan férközhetnénk szavakkal közelébe annak, ami minden létezőnek létet és lélegzetet kölcsönöz, táncatlan táncban létrehozza, majd lététől megválni segíti azt, ami újra meg újra megmutatkozik, akkor bizonyára ezt válaszolnák: Ez az Az, ami minden járásban és állásban, cselekvésben és nem-cselekvésben ott van, miközben nincsen ott. Ezzel talán kissé suta, de jól közelítő megjelölését adjuk annak, ami nem rendelkezik ugyan ilyen vagy olyan alakkal, de ami minden alakkal rendelkezőben rejtett módon jelen van.

A satori élményén alapuló spekulációk

Azok számára, akik nem képesek magukat festőként vagy költőként kifejezni – bár lehet, hogy korábban alkottak kísérletképpen olyan műveket, amelyeket később elvetettek –, kiútként a reflexió kínálkozik, vagy akár a spekuláció. Hogy milyen irányba haladhat e reflexió és hová vezet, megmutathatja az itt következő néhány részlet *TOSAN RYŌKAI Ōt lépés* című művéből.

ELSŐ LÉPÉS

*A harmadik, vagy talán az első éjjeli őrősváltáskor
mielőtt feljönne a Hold
ki csodálkozna rajta
ha nem ismerik föl egymást, akik szembejönnek
És mégis rejtve megmarad
Az elhunyt nap nyoma.*

MÁSODIK LÉPÉS

Egy öregasszony, aki átaludta a reggelt, áll
szemben az ódon tükörrel

Egymást tükrözik tisztán

Íme, nincs többé valóság

Elég, ne veszítsd el újra a fejedet
ne keltsd életre az árnyakat!

TOSAN RYŌKAI (IX. század) e verssel a következőt akarja mondani: A megvilágosító szemlélet azon természetére, hogy a nappal megmutatkozó egyéni különbségek eltűnnek az éjszaka egyformaságában, amelyben semmi sem különbözik, ama alaktalan ősalap éjszakájában, minden létező anyaölében. Ugyanis azt a rejtélyes és mégis elháríthatatlanul megélt azt egyformaságként értelmezi, amelynek közegében semmi sem különbözik. A különbségek eltűnnek anélkül, hogy teljesen feloldódnának, azaz megsemmisülnének, a semmibe visszalépnének. Csak gondolatban tagadják őket, hogy a különbségeket elmosó egyformaság elgondolható legyen. Aki elmulasztja a reggelt, amely ismét megjeleníti a különbségeket, amelyekké a megkülönböztethetetlen egyformaság szétválózik, az az igazsággal mint tükörrel találja magát szemben. Nem szabadul meg az Az gondolatától, az alaktalan semmiétől, önmaga immár megöregedvén (mivel belépett az igazság időtlen éjszakájába), a semmivel áll átellenben, tehát még mindig mint Egyik a Másikkal. Kettejük között immár nem marad semmi tükrözött, semmi valóságos. Mindazonáltal még mindig ketten vannak: egyik oldalt a szellem, amely a semmit gondolja, másik oldalt pedig a semmi mint az elgondolt igazság.

Aki tehát úgy véli, hogy a semmiben, amely minden különbséget kiolt, már elérte a végső igazságot,

aki fölébe helyezkedni vél a művészeknek, aki nem szabadulhat a feladattól, hogy a nappal dolgaiban az egyformaságot, a létrejött dologban annak nemes eredetét, a megformáltban a formátlan ősalapot pillantssa meg, aki tehát egyszóval még nem elég elvonatkoztatottan gondolkodik, a megvilágító szemléletet még nem elég radikálisan gyakorolja, az Ryōkai szerint kis híján elveszti a fejét, szellemtelenné válik. Az, aki így jár el, nem sejtí, hogy az a semmi, amelyhez eljutni vél, csak árnyéka az igazságnak, nem maga az igazság. Ez a semmi ugyanis még mindig a különbözőségben található: ellentéte ennek és annak, az egynek és a soknak, amelyhez gondolkodói erőfeszítéssel jutunk, és így nem több üres semminél, agyszüleménynél. Ide vezet a spekuláció.

A mesternek ugyan nincs kifogása az ilyen gondolati kísérletek ellen, habár a *koan* eredetileg arra való, hogy kiűzze a gondolkodást. Az ilyenfajta reflexió az átmenetet jelzi. Nem lehet megszüntetni pusztán azáltal, hogy megtiltjuk. A mester meghagyja a művészt képeinél, a gondolkodót gondolatainál, mert az út még tovább vezet és folytatódásában eleve benne rejlik a kiigazítás.

*A zen-buddhista ember magatartása
a kolostoron kívüli élet gyakorlatában*

Bármily alapvető legyen is az a mindent megmozgató szellemi átalakulás, amelyet a tanítvány a *satori* által megtapasztalt, az egész ember egyelőre nincs ebben benne. Szellemileg szabad ugyan, de távol van még attól, hogy abban az átfogó értelemben legyen szabad, amely lehetővé teszi számára, hogy az igazságból – és csak abból – éljen. Mert ez az igazság,

ha így akarjuk nevezni azt a végső dolgot, amelyről itt szó van, nincs jelen a tanítvány horizontján. Még csak halad az igazság irányába. Szemléli, hogy a dolgok miként vannak, hogy ő maga miként van, de még mindig más lény, mint az, amit szemlél; még mindig nem azonos önmaga alapjával, azaz önmaga alapjának alapnélküliségével.

Erre mindenki, aki a *satori* állapotába jutott, kénytelen fájdalmasan ráébredni, mihelyt elhagyja a nyugalmas meditációs termet, hogy visszatérjen világi hivatásához, vagy ha még pályája kezdetén tart, hivatást válasszon. A kolostorban is sor kerül persze bizonyos sűrlődásokra, a stréberek irigykednek, feszültségek támadnak különböző rendű-rangú hívek között. Mindezeket azonban rendszerint elsimítja a mester jelenléte. Így aztán alapjában a harmónia, a tolerancia uralkodik. Amint azonban kilépnek a kolostorból, elkezdődik az élet, amely hirtelen rohanja meg az embert, s a különösen érzékeny embert különös hevedéssel ragadja magával. Az életbe kilépő ismét a célok és szándékok világában találja magát, az értelem, amely mindeddig ki volt rekesztve életéből, ismét jogot követel magának és ismét eszközzé válik.

A művészt sem – aki pedig saját szférájában független a szándékok világától – kíméli meg az étellel való érintkezés – hát még a többieket. Még a világi pap is bekerül ebbe az örvénybe. Megházasodik, s ezáltal – Kelet-Ázsiában különösen erősek az effajta viszonyok – sokrétű kötelmek hálójába kerül, amelyek néha nagy súlyként nehezednek rá. Odavan a kolostor védettségét élvező, szándékoktól független létforma. Szakadék támad a mindennapi élet és a félrevonultságban folytatott lét között. Az ilyen ember olyan viszonyok közé kerül, amely ellenkezik hajla-

maival, még akkor is, ha nem lép ki abból a körből, amelyben mozognia kell, nem törekszik nyilvános szereplésre. Nem vállalkozik erőszakos átalakítások véghezvitelére, a türelmes kivárást választja abban a meggyőződésben, hogy a világban helye van a réginek éppúgy, mint az újnak; hogy a régi magától elmúlik, ha eljött az ideje, hogy az új azonban nem kialakult, teljes formában lép a világba, hanem a régi kezdeményekből bontakozik ki.

Épp ezért arra törekszik a kolostorból kikerült ember, hogy kritika nélkül, de egyszersmind önzetlenül a neki rendelt szolgálatba álljon; ne a dolgokat alakítsa magához, hanem előbb ő alkalmazkodjék ezekhez, kevésbé figyeljen arra, hogy *mit* tesz, inkább arra, hogy *miként* teszi – minden állapotot hagy a maga módján alakulni, igyekszik minden helyzetből a legjobbat előhívni.

Mindeközben csendesen önmagán munkálkodik, másokkal szemben elnéző, önmaga iránt azonban nem. Eme munkálkodás az apró és jelentéktelennek tűnő dolgokkal kezdődik, ezeket mindig komolyan veszi, tudván tudva, hogy csak így lesz majd képes, hogy a nagyobb és nehezebb dolgokat is megoldja.

A kolostori nevelés hatása megmarad és ennek megfelelően alakul egész magatartása: nem panaszkodik másokra, sem emberekre, sem dolgokra, nem *azokat*, hanem *magát* akarja megváltoztatni, azaz ellentétes erőket bontakoztat ki önmagában.

Kifinomult lelkiismeret fejlődik ki benne, hallatlan egyenesség sajátmagával szemben. Nem értéke-li túl önmagát, és önkényessé sem válik cselekedeteiben. Hiszen amivel értékesebb másoknál – jól tudja ezt – nem önmagának köszönheti. Hálás a sorsnak, s alázattal vállalja az előtte álló utat; így aztán mind-

erről nem beszél, nem tesz hitet szóval a zen mellett. Ha konfliktusa támad, a mesterhez fordul, emellett, ha módja van rá, meditációs gyakorlatokon vesz részt, hogy elmélyítse és kiszélesítse látását. A mindennapi meditáció magától értetődő dolog. (A meditációs gyakorlatok egyetlen életszakaszban sem maradhatnak abba, azok korántsem csak a képzés szakaszában játszanak szerepet, hogy azután félre lehessen tenni őket. A mesternek is újra meg újra el kell ismételnie, hogy mindez már nem az eggyé válás elérését szolgálja, hanem annak megerősítését.)

Tehát a meditáció minden egyébnél fontosabb. Minden, amit csak elért az ember, pusztán előgyakorlat ahhoz, amit majd azután akar elérni, és senki sem mondhatja el magáról – még az sem, aki már a teljesség birtokában van –, hogy az út végére ért.

A zen szerzetes

Az ifjú szerzetesnek a legnehezebb. Tudja, hogy milyen hosszú és gyötrelmes út áll előtte, előre akar jutni, ameddig csak lehetséges, – vagyis ameddig képességei engedik. Minden erejét erre a célra összpontosítja. És kiderül, hogy saját életének beteljesítése helyett mások megmentésén kell fáradoznia! Önként teszi, amit kell, amennyiben ő maga olyan messzire tart már, hogy a teljességből képes meríteni. De úgy látszik, a pillanat még korai. Ő maga is csak kezdő még.

Kemény feladat még az is, hogy emlékezetében tartsa fogadalmát: a mások megmentésén való munkálkodást. Felszólították, hogy hagyja el a gyümölcsöző nyugalom »házát«, és vegyüljön el a mindennapi életben, vagyis abban a zaklatottságban, amelytől éppen fogadalma tiltotta el.

Itt aztán van mit tennie. És nem is gondol arra, hogy vonakodását valaki talán hálátlanságként magyarázná. Ő nem teheti meg, mint a többi ember, aki a *satorit* megtapasztalva lépett ki az életbe, hogy csendben és minden tolakodás nélkül tevékenykedjék abban a körben, amelybe az élet éppen vetette. Idegen régiókba kell behatolnia, olyan emberek között kell elvegyülnie, akiknek társaságát mindenki a legszívesebben elkerülné.

Fájdalmas próbák elé kerül, az udvarias közönytől a nyilvánvaló elutasításig, megvetésig, gúnyolódásig mindenféle magatartásba ütközhet.

Sőt gyűlölettel is találkozhat – irigységből fakadó gyűlölettel. Akaratlanul is megkérdi önmagát: mi jogon avatkozik be a társadalom kitesztottjainak életébe, minek zavarja őket? Persze sok mindenben előrébb tart, mint amazok. Egész lényében átalakult, ezt látni rajta. Aki nem élte meg ezt az átváltozást, az ott maradt bezárva ösztönös lelki életének párás homályába. Ezért azt, hogy ő más, rossz néven veszik.

Mit képes adni a megvilágosodott? Üdvöztető látomást, mint a művész festményeivel? Prédikálja, hogy az ember a vágyak igájában soha nem lehet szabad? De hiszen a prédikáció azt jelenti, hogy »szóval szól«, az pedig a zen szelleme ellen való. Az egyetlen dolog, amit tehet – azon kívül, hogy mint a jó barát vagy jó szomszéd segít –, hogy megmutatja: a vágyak igájából, az ok-okozati összefüggések univerzális törvényéből ki lehet törni. Megmutathatja – ha annak, aki nézi, van szeme rá, hogy meglássa: ő maga megoldotta e kötöttségek csomóját. Mivel pedig aláztossága lefegyverző, a többi ember valójában nem zárkózik el előle. Ennek eredményeképpen elkötelezi magát a példás életnek; felmutatja a többieknek azt, amiben ő kitűnik: fáradhatatlanul dolgozik ön-

nön jellemének csiszolásán. A zen-szerzetes nem térhet ki kötelességei elől puszta szavakkal. Nem prédikálhatja, hogy másoktól követel belátást, türelmet, részvétet és szeretetet, csak ha maga is gáncstalanul és tökéletesen teljesíti ezeket. Mert nem aszerint ítélik meg, amit mond, hanem amit tesz és amivé lesz. A szép szavakat a zenben nem tartják sokra. Nem az dönt, hogy tudsz-e épületesen beszélni, hanem az, hogy képes vagy-e fölépíteni magadat.

Következésképpen a zen-szerzetesnek a legszigorúbb önkontrollra van szüksége. Nem engedheti meg magának az olyan kifogást, mint például: »Jaj, épp elvesztettem a türelmemet!«, mint azelőtt megtehetette. S nem várhatja meg, amíg valaki figyelmezteti, hogy ő maga sem szabadult még ki a vágyak és szenvedélyek hatalmából.

Amint maga is ráébred saját hibájára, nyomban önként felhagy nyilvános tevékenységével, elvonul és magányosan, a korábbiánál is intenzívebben meditál, amíg csak nem nézhet újra a világ szemébe, s főként szembe önmagával. Még akkor is, ha ez azt jelenti, hogy mellőznie kell ama gyakorlatokat, amelyek tovább vinnék őt a zen útján, mert fontosabbnak tartja, hogy megtisztítsa lényének gyökereit.

Ily módon szakadatlan kemény munkával hallatlan fegyelmezési folyamaton megy át; nem számít az idő, de támaszkodhat mestere segítségére. Mind ezt csak akkor hagyja abba, ha tudja: elég messzire jutott. Itt a puszta feltételezés csalóka lehet. Mindezek által valamiféle kikezdhetetlenség, rendíthetetlenség állapotába jut, mintha nem is volna hús-vér ember, mintha mindaz, ami az embereket általában mozgatja és ösztönzi, leperegne róla.

Most a vágyva vágyott külső sikert is megkapja: sokkal készségesebben elfogadják mások is. Ered-

ményeit az emberek elismerik; úgy vélik, hogy mindez bárki számára elérhető, csak akarni kell. Nem látnak már ebben semmi rendkívülit, nem idézi fel bennük a kolostor atmoszféráját, sem titokzatos szertartásait. Inkább atlétához hasonlít, akinek eredményeit bárki elérheti, aki ezt teszi fel magában, és aki aláveti magát a szükséges edzéseknek, hogy így csúcsteljesítményekre legyen képes. Nyilvános tevékenységét sem találják már gyanúsnak, könnyebben teremtek kapcsolatokot. A többi ember érzi: mégsem más, mint mi vagyunk! Mindennek eredményeképpen kivívja a világi rangját, aki a legnagyobb csapások idején képes az embereknek bajaik leküzdésében. De – vajon nem árulta el hivatását? A *satori* – vagyis a hosszú és nehéz út –, amelyet megtett, csupán erre való? Ezért kellett zen-pappá lennie? Olykor azért – azon túl, hogy segít és bátorít – beszél a megvilágosodáshoz vezető útról, a vágyaktól való megszabadulásról, és ezen áldozat értelméről.

Így néha talán meghallgatják, de ez minden. És csak most látja igazán, milyen nehéz is a dolga.

A legtöbb ember olyannyira a szenvedélyek rabja, a vágyak oly nagy teret töltenek be életében, hogy minden erőfeszítése hiábavalónak tűnik. S ami még rosszabb: nemcsak abba ütközik, hogy a vágyak uralkodnak, hanem talál valami még súlyosabbat: a rossz ösztönt – kegyetlenséget, önzést, álnokságot etc. Hiszen jól tudjuk, a naiv, érzéki ember könnyen hozzáférhető, könnyen kezelhető. Igencsak másként áll a dolog a rosszakaratú emberrel, aki tudja, mi a jó és mi a rossz, s tudatosan elutasítja, sőt gyűlöli a jót. Nem rendíti-e meg bizonyosságában, ha ilyesmit lát?

Talán nem hallott minden dolgok eredendő Buddha-természetéről? Hiszen ténylegesen megtapasztalta azt mindenütt: a fáknak és köveknek, a hegyeknek

és a vizekben, a virágokban és növényekben egyaránt. Épp az emberben ne lenne meg? Igen, éppen most, amikor emberekkel találkozik, megvilágosodott látása cserben hagyja. Látja – azt, ami a növény- és állatvilágban nem létezik – a tengermély hazugságot az emberben. Az állat nem színlel, nem játszik szerepet, nem visel maszkot. Az ember Buddha-természetű? Hogy is van ez? Mi is hát az ember? Nem romlott-e eredendően?

Az ilyenfajta tapasztalat kételkedni tanítja és kétséget támaszt benne. Azután visszavezeti az ifjú szerzetest a mesterhez tisztázó beszélgetésre. Az ilyen beszélgetés tényleg helyénvaló, hiszen ezek a problémák értelemmel megragadhatók. Tanítási folyamat kezdődik, amely hosszan elhúzódhat, formája nem annyira a magyarázat, előadás, tanítás, nincs is állandó módszere, pontosabban a módszer mindig a tanítvány egyéni tulajdonságaihoz igazodik. A mester kiválaszt néhány odaillő *koant*, amelynek segítségével a tanítvány maga rájöhet, hogy miről is van szó igazán. Mindenesre a tanításnak tartalmaznia kell bizonyos útmutatásokat a szerzetesi életmódot és hivatást illetően, és hamarosan szavakban is megfogalmazódik az, ami a tanítványt foglalkoztatja: milyen nehéz dolog a kezdő szerzetesnek egy másik embert megmenteni, ha az a segítséget kényszernek, háborgatásnak, sőt majdnem árulásnak tekinti. Ebben a szakaszban a szerzetesben még nem teljesen eleven a belső ösztönzés, még nem magától értetődő számára, hogy másokért kell fáradoznia; szó kell, hogy essék a kezdő szerzetes helyzetének furcsaságáról: olyanak tűnik önmaga előtt, mint egy orvos, akit képzése közepén beteghez irányítanak.

Ennek a szerzetesnek be kell látnia: még nem ismeri ki magát és ezen egyelőre nem is tud változtat-

ni. Nem a világot kell hibáztatnia, hanem önmagát – azt, hogy még nem elég kiegyensúlyozott. Olyan még belsőleg, amilyennek őt a *világ* látja. A kudarc, az elkedvetlenedés épp csak arra való, hogy minderre ráébressze őt. Annak, hogy útján továbbjusson, az a feltétele, hogy önmagával rendbe jöjjön. Így tehát kudarcra egyenesen üdvös. Feladata, hogy lelki-
leg szilárd maradjon, épen tartsa magát, miközben emberekkel és dolgokkal bánik, hiszen ez a feltétele annak, hogy másokat képes legyen megmenteni – mindehhez azonban hosszú próbákon kell átesnie.

Aki ezen az úton jár, arra veszélyek és kísértések leselkednek. Természetesen érthető és megkerülhetetlen, hogy az, aki a legfőbb igazság útja mellett döntött, arra törekszik, hogy az igazságból éljen, ahogyan az igazságot látja és értelmezi. Alapelvek szerint él és éberen őrködik, hogy ezeknek megfelelően is cselekedjen, gondolkodjon, hasson. A jó és a nemes mellett döntött, a rossz és a silány ellenében. – Nem is sejti, hogy e felelős döntéssel már el is dőlt a sorsa. Döntése egyszerű: egyik oldalon áll az a jó, amelynek fölajánlotta életét, az a szent elv, amelyet szolgál, másik oldalon pedig az a rossz és szentségtelen, amelyet ki akar irtani; nyilvánvaló, hogy a mérleg merre billen.

SOSAN (kínaiul: ZENG CAN), a zen-buddhizmus harmadik pátriárkája *Shinjimei* [A hit pecsétje] című művében írja:

*Az igazság nem nehez
és nem választhatsz kettő között*

Ez a »választás« és ez a »kettő között« – ahogy a zen-mesterek kifejezik magukat –, abban mutatko-

zik meg, hogy ha valaki az egyik mellett dönt, akkor a másikat el kell vetnie. Így azután létrejön az állásfoglalás, amely mindig egy-oldalú. Az ember, aki választ, a jó mellett dönt, de az ellenkező pólusnak is hatalma van rajta. Amikor ragaszkodik a jóhoz (az eszményekhez, az értékekhez), éppúgy elveszti szabadságát, mint a másik, aki a vágyak rabja. Őrá is igaz nehezedik. Aki elveti az élet iránti sóvárgást, mert az eszmények iránti sóvárgásnak adta át magát – igazából még nem jutott előre. Bár messzebb tart, mint a naiv ösztönember, hiszen mindkét oldalt átfogja a lény, és fölfogja a két oldal feszültségét, összeegyeztethetlenségét, de másrészt: még nem jutott elég messzire – nincs még túl ezen a feszültségen. Nem áll az ellentétek fölött, nem él még legyőzésük pátozából. Ezért tehát elutasítás jut neki osztályrészül. A zen-szerzetes ebben az elutasításban rosszindulatot lát, ezért még többet követel, úgy érzi, sikerül önmagán fölülkerekednie. Így nem érez mást a rosszindulatúak iránt, mint keserűséget, nem viseli el őket, nyilvánvaló tehát, hogy még nem kerekedett felül az elismerés és tisztelet iránti sóvárgáson. Vagyis munkál benne a be nem vallott hatalmi ösztön, lelki élete nagyrészt ennek megnyilvánulása, ami szent buzgalomban és erkölcsi fölényben ölt formát. Nem tagadhatjuk, hogy ő most a szó legnemesebb értelmében alkalmas a vezetésre, mégsem képes minden vonatkozásban a vezető szerepre: arra, amely szellemi szintkülönbségen alapul; ez is *batalom*, de teljesen más jellegű hatalom. És a szent buzgalom akkor sem jogosult, ha az eme hatalom által vezetettek és részben félrevezetettek *káromolják* a Buddhát és a legfőbb igazságot: a szerzetes maga nem szószólója ennek az igazságnak és óvakodnia kell a Buddháról vagy a zenről szóló prédikációtól.

Mit mondhatunk ezek után a rosszindulatú ember-ről? Arról, akit értelme félrevezet, középpontnak érzí önmagát, amelyhez mindent viszonyítani kell. Ez az önmagából táplálkozó akarat és értelem az oka annak, hogy benne a buddha-természet teljesen elhomályosul. Itt már nem elegendő a megvilágosult látás, úgy tűnik, hogy az önmagából táplálkozó akarat eredendően sajátja az embernek. Ezen a ponton a zen-szerzetesnek nincs más választása, mint hogy elfogadja a Buddha és a tanítók hagyományát, amely szerint a gonosztevőben is buddha-természet lakik. Mindaddig hinnie kell ebben, míg csak nem képes saját erejéből látni és tudni, míg csak függetlenné nem válik a Buddhától és a mesterektől. Ahhoz, hogy eljusson e tudásig, amelyet mintegy legmagasabb fokú *satorinak* tekinthetünk, megint csak gyakorlatokra van szükség. Mint ahogy korábban a *satori* eléréséhez különleges légző- és koncentrációs gyakorlatokat végzett, most olyan gyakorlatok szükségeltetnek, amelyek egész lényét átfogják: nemcsak szellemileg, hanem lelkileg és testileg is igénybe veszik. Általuk olyan szintre kell jutnia, ahol fölülemelkedik az egész belső ellentétet tartalmazó valóságon, amelynek egyelőre még foglya. Ez gyakran csak megközelítőleg lehetséges, alkalmankénti visszaesésekkel: mindez előfeltétele egy nagy átalakulásnak, amely immár nem az ő személyes műve, hanem mintegy megtörténik vele, véglegesen. Ha a zen-szerzetest kedvezőtlen tapasztalatok érik, ez csak fokozza a nagy változásra való készségét és hajlamát. A tét az, hogy gyökeresen értelenné váljék, vagyis: az *én-magam* sem mint kimondott szó, sem mint hangulat ne jelenjék meg többé benne, hanem mintegy felfoghatatlanul kicsiny mennyiséggé változzék. Az »én-magam«-nak mint viszonyítási pontnak – minden eddigi köznapi élmény

és hivatásbeli tapasztalat tüköri vagy tudatos viszonyítási pontjának – el kell tűnnie.

Ez korántsem jelenti, hogy az *én* valami elmosódott *mi* váltaná fel vagy pótolná. A csoportos élmények is tehát még mindig *énként* érik az embert, még akkor is, ha nem egyénileg, személyesen, hanem a csoport stílusában és tempójában reagál rájuk. Az *én* sokkal inkább az *aznak* kell felváltania.

Kiindulásul elég eme követelménynek eleget tenni: Légy *én-telen*, *ön-zetlen* a személytelenség értelmében, ami nem jelent ugyanakkor karakter-nélküliséget.

Az újabb gyakorlatok a korábbiak folytatásai, el kell hogy vezessenek a teljes egy-kedvűséghez, az a feladat, hogy egykedvűen szemléljen az ember mindent, ami történik, leginkább is azt, ami vele történik, mintha igazából egyáltalán nem őt illetné. Például: ha valami boldogító történik *velem*, annak ne örüljek másként, mintha az valaki mással történt volna. És megfordítva: a másokat ért szenvedést éppúgy érzem *én* is, mintha az engem ért volna. Sőt akkor is legyek képes örülni mások örömének, ha az nekem szenvedést okoz (például ha valakit többre érdeme-sítenek nálam); hasonlóképpen: zavarja lelkemet a másik ember szenvedése, még akkor is, ha az nekem jó lehetne.

Most már magától adódik, hogy a Buddha-tanítványnak nem szabad gyűlöletet éreznie, és végül már nem is képes gyűlölni. Hasonlóképpen: a szó köz-napi értelmében már nem szabad *szeretnie*, és végül már nem is képes szeretni. Mindazonáltal nem válik érzéketlenné, közönyössé. Gazdag szeretni tudásából mindent és mindenkit részesít, bármivel vagy bárkivel is találkozék, anélkül, hogy viszonzszeretetre igényt tartana. Pártatlanul szeret, teljesen önzetlenül,

szeret pusztán a szeretet kedvéért. Mindezt nem azért, mert az személyes élvezet számára, mert valamilyen belső késztetését kielégíti, hanem mert így kell cselekednie. Ez a szeretet tehát – ha egyáltalán nevezhetjük annak – már nem képes gyűlöletbe átcsapni, túl van szeretet és gyűlölet ellentétén. Nem olyan, mint a lobogó láng, amely fellobban majd elemészttve önmagát, kihuny, hanem mint a csendes izzás, amely egyenletesen táplálkozik önmagából. Ez a szeretet nem okoz csalódást, de ezért kívülről jövő buzdításra sincs szüksége, nem hódít, nem tolakszik, nem állít követelményeket, nem üldöz, nem nyugtalanít, nem azért ad, hogy kapjon. Ez a szeretet éppen azért csodálatos hatalom, mert nem törekszik hatalomra. Gyengéd, finom és hosszú idő után is ellenállhatatlan. Még az úgynevezett élettelen dolgok is megnyílnak neki és az állatok, akik egyébként tartózkodóak és félénkek, megbíznak benne.

Ez a magyarázata annak, hogy a japánok természet iránti szeretetét át-meg áthatja a zen. Ez a szeretet legtisztább formája, amely ösztönösen fordul a dolgok felé és soha nem vált gyűlöletre. Sok példáját láthatjuk, elég ha arra gondolunk, ahogyan a japánok a virágot szeretik. A szeretet legtisztább lényegével, nem várva jutalmat: nem azért szeretem a virágot, mert nekem nyílik, hanem mert teljes pompájában virágzik, semmi köze hozzám, de csatlakozhatom a létezése iránti örömhöz, bár nem az én tulajdonom.

Ha valaki kijárta ezt az iskolát – szinte nincs is olyan japán nő, aki ne értene az *ikebanához*, a virágrendezés művészetéhez, sőt bármely férfi is hódolhat ennek a művészetnek, amely korábban a szamurájok előjoga volt –, ha tehát komoly kísérletet tett arra, hogy a világot jellemző belső ellentétek fölé emel-

kedjék, akkor teljesítette a feltételeket, amelyek által gyümölcsöző lehet találkozása a *másikkal*, felfoghatja *önmagában* első pillantásra, attól függetlenül, rokon- vagy ellenszenves-e számára, ösztönösen, miként a gyakorlott orvos ránézésre tudja, hogy betegének mi a baja. Ebből a perspektívából az emberi lény teljes valójában átlátható, mindazzal együtt, ami romlott vagy kifordult benne, többé nem lebecsülőleg és megvetéssel, hanem nyugodtan elfogadja a másikat olyan-
nak, amilyennek e pillanatban mutatkozik. Amint tehát a szerzetes erőtere kibontakozik, a másik ember számára egyre inkább képtelenségnek tűnik, hogy becsapja vagy olyannak mutakozzék, amilyennek a másik látni akarja. Ez az erőter lesz a közeg, amelyben a másik akaratlanul is átadja magát és kibontakozik a sejthető középpont, amelyre ráhagyatkozik, hogy az vezesse őt.

Nem az történik, hogy a szerzetes ezen *másikkal* való érintkezésben *elnyeri önmagát*, hanem megerősíti és jóváhagyja a *másikat* önnön lényében. Érzí magán, hogy erők hordozzák, amelyek nem azonosak vele.

Úgy segít másokon, hogy jelen van a maga nem-cselekvésében, pusztán magatartásával, amely azonban egyértelműen szellemi, sajátosan alkotó magatartás, amelyben a testi, a lelki és a szellemi mozzanat eggyé olvad.

Aki eljutott erre a fokra, az már önnön pusztá példájával hat a másokra, úgy segít neki, mint a jó szomszéd, minden papos bőbeszédűség nélkül. Nyugodtan kívárja, amíg a másik megtorpan és tanácsot kér. Meglehet, hogy útmutatással szolgál: teljesítse kötelességét lelkiismeretesen, híven és önzetlenül. Egy szót sem ejt a zenről, hanem kívárja, amíg rávezetheti a másikat az útra, amely immár szilárd talajon halad tovább. Ha már eljutott eddig, talán itt az ideje,

hogyan felvilágosítsa tanítványát: fő tévedése az volt, hogy személyét tekintette »középpont«-nak, s ehhez viszonyított mindent. Ragaszkodott saját akaratához, s ezzel a világtörvény ellenében haladt, mivel a dolgokat idomította *önmagához* ahelyett, hogy *önmagát* idomította volna a dolgokhoz. Ezután az élet apró dolgain át végigvezeti a tanítványt ama tapasztalatokon, amelyeken ő maga is átment, óvatosan rávezeti arra az útra, amelyen haladva megszabadulhatunk önös akaratunktól és szenvedélyeinktől.

Magasabb fokozatok

Azáltal, hogy elméjében szilárd maradt, a zen-tanítvány megtalálta életének új alapját. Amit korábban elsajátított, az megszilárdult benne, ezzel valódi belső változásokat élt meg. Innentől fogva új meditációs gyakorlatokba merülhet, most már minden könnyebben és gyorsabban megy. Ekkor meg lehet kökáztatni a gyakorlatok stílusváltását is: határozott téma nélküli, tehát *koan* nélküli elmélyedés következhet. Eljutott a tanítvány azon fokra, amelyen immár a szellem határozott téma nélkül is éber, mindenre fogékony. Immár nem egy bizonyos fölötti kérdés iránt érdeklődik, hanem az iránt, amit föl se tettek, egy végső kérdést kérdez, amelyet szavakkal nem lehet kimondani. Immár nem az a tét, hogy megvilágosodjék valami *tekintetében* (tehát szemlélés által), hanem: megvilágosodás *eggyé válás* által.

Az elmélyedő szelleme tehát tökéletesen éber, vagyis: nemcsak a szellem, hanem minden, ami az embert alkotja – a teste, az érzékei és a szelleme – minden, ami a kialakuló erőterben szerephez jut. Az így elmélyedő ember tökéletesen éber, mint aki várakozik, mint aki fülel, mint akinek az élete múlik azon, hogy érzékelhessen. De nem akaratlagosan figyel (ha így tenne, akkor valami meghatározotthoz kötődne), hanem úgy, hogy nem tud róla és így üressé válik. Még csak nem is tudja, hogy üres. Ebbe az állapotba csak az juthat, aki hosszan gyakorolta a meditációt. Ha kívülről nézzük, a meditációban ülő ember

olyan, mintha halott lenne. Belülről tekintve a legtisztább szabadság (üresség) és a legtisztább eleven-ség állapotában, feszültséggel telítetten és koncentráltan; azonban mindez nem irányul már valamely alakra, hanem csupán az a célja, hogy a személy az alaktalanság erőterébe kerüljön.

És ekkor megtörténhet, hogy a meditáló, mikor teljesen elmerül, mintha mélységes sötétség venné körül, fényjelenséget tapasztal. Sejtelme sincs, honnan származik ez és mit jelent. Annyi bizonyos, hogy csak átmeneti vízió, hamar eltűnik, nyilván nincs jelentősége, mivel sehová se vezet. Amikor eltűnt, az ember levertnek, fáradtnak érzi magát.

Ekkor azonban, nem tudni hogyan, történik valami – a meditáló nem tudja, vajon álmodik-e – úgy érzi, mintha örvény ragadná magával, végtelen mélységekbe zuhan, azután hirtelen kiszabadul az örvényből: magához tér. Mint amikor valaki hirtelen fölébred – néha még a verejték is kiveri.

Az ilyen ébredés után azonban nem érez semmiféle levertséget, nem kell az álmodat kitörölnie a szeméből, úgy érzi, mintha új erőre kapott volna, mintha újjászületett volna.

Az történik tehát, hogy visszatalált önmagához és a világba. Több ilyen tapasztalat után új belátáshoz jut az ember. Ez a *satori* valamifajta tudásban nyilvánul meg: az, amit kerestem, *bennem* van és mindezen *dolgokban*. Az *igazság* nem más, mint a világ, mint *ez a dolog itt, az a dolog ott*, és mégis mindezekkel *nem* azonos. Ez vagyok *én*, és egyszersmind *nem* ez vagyok *én*. Vagy: ez itt az, és mégsem az. Ez itt valami, és mégsem a lét, ez itt semmi és mégsem maga a semmi. Ez itt a lét és a semmi, a semmi és a lét: minden igaz és minden hamis, amint elgondolom és kimondom.

Én tehát vagyok és nem vagyok: ez az én lényem

és ez az én nem-lényem. A jó a rossz. A rossz a jó. És megint csak: mindez nem igaz. A szent profán és a profán szent, és megint csak mégsincs így. Vagy más szavakkal: a szent és a profán együtt a teljes igazság és mégis a nem-igazság igazsága.

A gondolat szükségképpen belegabalyodik önmagába. Egy korábbi szinten még úgy vélhettük: az ellentétek és az ellentéteken kívüliek – két külön régió. De íme most megtapasztaltuk, hogy az ellentéteken kívüli éppoly kevésbé »létezik«, mint az ellentétekkel terhes. Egyik sem létezik önmagában, csak a másik által. Eljutottunk valahová, de ez a hely sem nem a pantheizmus helye, sem pedig entheizmusé. Nem mondhatjuk, hogy az istenség be van zárva a világba, de azt sem, hogy a világon kívüli. Tehát egyszerre kell gondolkozni és létezni.

Íme minden olyan egyszerű, mint egy játék, olyan magától értetődő, immár miénk a szuverén szabadság. De ez nem azt jelenti, hogy nem érhet bennünket öröm vagy bánat, szeretet vagy gyűlölet, hanem érezzük ezeket lényünk legmélyében, és mégis függetlenek maradunk, nem veszünk el, nem oldódunk fel érzéseinkben és ez az, amiben az itt leírt állapot különbözik a sztoikusok »nulla-pont« élményétől: fölötte vagyunk és benne is vagyunk, s ugyanakkor mindez együtt nem igaz. Aki ebbe az állapotba jutott, azt nem tisztítja meg a szenvedés, nem zilálja szét a gyűlölet, nem serkenti az öröm és nem ajándékozza meg a szeretet. Ő maga magának ajándék, nem *ő* az ajándék. Állapotának alaphangja a tiszta jóság – ez az egyetlen, ami minél többet ad, annál gazdagabb – ráhagyatkozás, bizalom, mintha hullám emelné; bármi, ami következik, jókor és jól jön. Aki elért erre a pontra, igényesen él igénytelenül; olyan, mint egy átlagos ember, mégis

mindenben rendkívüli, mert mindenben más. Ösztönből cselekszik helyesen, szerény anélkül, hogy büszke lenne szerénységére. Mentés minden komplexumtól, éli az életét, minden napja teljes egész, az eljövendőket hagyja a jövő homályában nyugodni. A kutyák is, a gyerekek is szeretettel fogadják.

Így tehát az, aki elérte ezt a létfokot, a személytelenségen át jut el önnön személyiség-mivoltához. Nincs halálfélelme, hiszen már többször megsemmisült. A halál is csupán az *eloldás* állapotát jelenti számára a *sublatus, elevatus* és *conservatus* – a megsemmisített, magasba emelt és megőrzött – értelmében (mintegy erőter gyanánt). A személyes halhatatlanság kérdése számára többé nem kérdés.

De az út itt sem ér véget, újabb gyakorlatok várják, mindig úton van, és lehet, hogy az eddigieket új tapasztalatok tetézik. Ha úgy történik, hogy ő ama kivételesek közé tartozik, akiknek több jutott osztályrészüül, mint az átlagembernek – feltéve, hogy lelki ismeretesen továbblépett a gyakorlatok során, és buzgalma nem vezette tévutakra – olykor új élmények várják, amelyek kezdeti határozatlanságok után végül minden előzőhöz képest másnak mutatkoznak, ez az új mód valamiféle lét a semmiben és nemlét a létben. Amivel itt találkozik, az semmi másból le nem vezethető történés, nem rajta múlik, részvétele csak annyit jelent, hogy készen, éberén tartja magát a befogadásra.

E rejtélyes történést csak stílusát, ritmusát követve lehet körülírni. Ezzel azonban nem érintjük az esemény magvát. Hiszen a képek és hasonlatok, amelyekkel élünk, más szférákból származnak. A misztikus csak azért képes oly sokat beszélni erről, mert annál, amit kimond, még több az, amit elhallgat.

Legelőször is: a meditáció technikája immár oly tökéletes, hogy bizonyos körülmények között a teljes elmélyedés, koncentráció eléréséhez néhány perc elegendő. Megfigyelhetjük, hogy sem a ki-, sem a belégzés nem különösen hangsúlyos, hanem egyensúlyban vannak egymással. Ez az igazi szellemi légzés.

Az *ürességből* való kivettetés és kiűzetés (ezen igazi *ek-stasis*) immár nem olyan heves; a meditálónak egyre hosszabb ideig sikerül megmaradnia az üresség nyugalmaiban, amelyben elmerült. Az üresség ekkor már nem világító sötétséggént, tapintható hallgatásként jelenik meg; immár semmi sincs, ami kifejezhetné. Olyannyira túl és kívül van minden elmondhatón, mindenén, amivel és amire akárcsak utalni lehetne, hogy az egyetlen hozzá méltó kifejezés mód a rezzenetlen némaság.

Ezen a ponton a meditáló új élményt tapasztal meg: apránként magához tér. Nem úgy, mint az első fokozat után, mikor olyan magasságba röpült, hogy a nap fényéhez és a létezés sokszínűségéhez szoktatnia kellett magát, mint fájdalmas tapasztalathoz; nem is úgy, mint a második szint kezdetén, amikor a meditáló úgy érzi, mintha nyugtalan álomból ébredne, mintha épp kiszakadna ebből, s ezért hasztalan igyekszik fölidézni valamit, amit elfelejtett, valamit, amit »elvesztett az úton«, ahogy a mesterek mondják és most mindenfelé keresi – ti. a világ dolgait. A meditáló olyan, mint aki álomból ébred – mély, üdítő álomból, kinyitja a szemét, s mint magától értetődő dolgot tapasztalja, hogy régi, meghitt környezete változatlanul a helyén van, minden úgy, hogy nem is lehetne másként.

Ez tehát a döntő; mindazonáltal a tapasztalásnak csak a módjáról, stílusáról, ritmusáról mondtunk el valamit, a lényegéről még semmit. Se megrázkódta-

tás, se megrendülés, egyszerűen visszaért oda, ahonnan elindult, mintegy belesiklik a létezésbe, mintha el se távolodott volna, se innen oda, se onnan ide.

Ez a váratlan tapasztalat felkavarja a gyakorlatot végzőt. Önmagában keresi az okát: talán a koncentráció foka nem volt megfelelő (oly hirtelen következett be az elmélyedés!). Így azután a korábban megszerzett lelkiismeretességgel folytatja tovább az iskolázást: annyit már tud, hogy a fejtörés igyekezete nem segít. Annyi mindenhez hozzá kellett már szoknia az idők során, miért éppen ezt ne szokná meg? Csak hogy a gondosan előkészített koncentráció sem segít, pedig már órákkal előbb megtett mindent, hogy semmi ne terelhesse el figyelmét. A kifejezhetetlen tapasztalat nem szűnik.

Nem kérdezheti mesterét felőle, hiszen ő engedte el a kezét. A mester legfeljebb mosolyogva jegyezné meg: »Ez a *mód nélküli mód!*« Így tehát a tanítvány csak saját magára támaszkodhat. Mindenféle segítség és tanács nélkül haladhat csak tovább. Egyedül a nagy Mester segíthetne, ő pedig elvből nem teszi, mert tudja, hogy épp ez a fordulópont. Ha a tanítvány most megtalálja az előre vezető utat, akkor eljut a csúcshoz. Ha nem, marad mesterember. Tehát géniusz kell az áttöréshez?

Végleg magára maradna, ha nem az üresség »ekszztatikus« tapasztalata kedvéért választotta volna a magányt, amely megragadja és magába öleli. Nem tehet mást, mint hogy folytatja – vágytalanul és céltalanul.

Mindazonáltal elméje megszabadul e nyugtalanságtól a mindennapi élet során szerzett új tapasztalat révén, amelyre korántsem a koncentráció állapotában talált rá és amely még zaklatóbb, mint az előbbi volt.

Úgy találja, hogy egyre inkább vonakodik beleavatkozni mások életébe. Nemcsak durvának és tapintat-

lannak, de rossznak is találja a beavatkozást. Ösztönös ellenkezés támad benne az ilyen cselekedettel szemben. A gyakorlatok megtanították, hogy odafigyeljen az effajta előjelekre, akármilyen gyengék legyenek is azok, ne pedig szembeszálljon velük – például a kötelesség szavára hallgatva. Hallgat a figyelmeztető szózatra, és belső tiltást érez.

Miért kell ennek így lennie? Vajon feladta már korábbi céljait? A tény azonban tény marad: minél előbbre jut, annál közönyösebb az emberi aljasság és kicsinyesség iránt, annál kevésbé lelkesíti mindaz, ami jó és magasztos az emberben. Magától értetődőnek tekinti, akár az időjárást. De miért tartja vissza mind-
ez attól, hogy segítsen?

Ezt az új látásmódot nem lehet egyszerűen a kiábrándulásból adódó szkepticizmus terhére róni, mintha minden erőfeszítése, hogy segítsen, kétes értékűnek bizonyult volna. Itt vagy ott igazít az élet dolgain és amikor nyugalom van, úgy látszik, mintha valami tartós átalakulást sikerült volna elérni. Válsághelyzetben azonban nyilvánvaló, hogy az ember egy cseppet sem változott, váratlan szakadék tátong előtte. Minden erőfeszítés hiábavaló.

Mindazonáltal fölmerül egy nehéz kérdés: miért kell tehát minden erejét arra összpontosítania, hogy lelkét kiválóbbá tegye, karakterét megváltoztassa? Nincsenek-e más instanciák, amelyek ezt a célt szolgálják (a nevelés, a szülői ház, az iskola, a hivatás etc.)? Miért kellene közbeavatkoznunk, bíraskodnunk világi dolgok fölött?

A zen-szerzetes számára azonban csak egy feladat marad: a mélyreható változásokra való törekvés, ezek elősegítése, nem pedig akadályozása; s hogy ez legyen az egyetlen célja. De nem úgy – és itt a tiltás igen nyomatékos –, hogy üldözi, győzködi a mási-

kat, míg csak az be nem adja a derekát. Többé semmi sem készíti arra, hogy lelkekre vadásszon, mint-ha érdemeiről a megmentés ténye nyomán, vagy aszerint ítélnének, hány lelket mentett meg.

Segít – de csak úgy, hogy nem keresi meg a másikat, hanem kivárja, míg az a maga ritmusában segítségért folyamodik, amíg a szabad és szellemi élet iránti sóvárgás gyöngé lángja fellobban benne, s fényével elhomályosítja az önös akaratot.

Nem azt adom a többieknek, ami az enyém, hanem azt, ami az övék. Így azután olyan minden, mint-ha ők volnának azok, akik az én szellemi erőimmal élnek, hogy szabadok legyenek: nem én nyúlok bele az ő életükbe, hanem ők maguk, belevágnak a saját húsukba. Nem az én szavam, nem az én tettem, hanem pusztá létem kell meggyőzze őket. Minél inkább vágyak és szándékok nélkül élnek, annál ellenállhatatlanabban vonzódnak a középpont felé azok, akikben – ha nem is tudnak róla – fölizzott a rejtett sóvárgás. Ha azonban már közelebbi kontaktusba kerültek a középponttal, nincs visszaút. Olyan az egész, mintha valaminő hatalom, amely mindkettőnkön uralkodik, énrajtam keresztül megragadná a másik embert: hozzám utalná, hozzám vonzaná. Egymáshoz közelít bennünket, az így létrejött kontaktus immár valódi, mindkettőnk létének végső mélységeit érinti. Itt nincs többé csalatkozás és csalódás; ami itt támad, az már nem múló hangulat, hanem tartós átalakulás.

E folyamat előrehaladtával egyre élesebben és ellenállhatatlanabban bontakozik ki ama felismerés, hogy a lényünkig hatoló átalakulás nem valakinek a saját akaratától függ – sem azétól, aki segít, sem azétól, akinek segítenek –, hanem rendelés, sors dolga. Egyszerűen osztályrésze valakinek, akár akarja, akár nem; másvalaki elől pedig elzárva marad, bármilyen erő-

vel törekedne is rá. Az utolsókból elsőik lehetnek, a legkisebbekből a legnagyobbak, ha ez a sors rendelése. Így tehát amikor figyelmesen óvakodunk attól, hogy közbeavatkozzunk, ez korántsem jelenti, hogy a másik embert közönyösen magára hagynánk, hanem – és innen nyeri minden segítség felülmúlhatatlan erejét – segítünk nem-segítés által, meggyőzzük a másikat anélkül, hogy meggyőzni akarnánk. Csak ezáltal emelkedik a segítés mesteri szintre.

Effajta segítséget a tanítvány mindaddig a mestertől kapott.

E történet egyben a válogatás folyamata is, mégpedig hatékonyabb és alaposabb annál, mint ahogy a kolostorban kiválasztották a megfelelő tanítványokat. Most már könnyen megérthetjük tehát, hogy miért utasít el a zen mindenféle missziót.

Ezen új, most leírt tapasztalás hosszú távon érthetetlen maradna, sőt nyugtalanító lehetne, ha nem járna kézen fogva egy másikkal, persze kevésbé szembeötlővel, amelyet azonban egyértelműen fölismerhetünk –, és éppen ez és csak ez képes megvilágítani e tapasztalat belső szerkezetét.

Már az eddigiekből is kiviláglott, hogy egy dolog jellemzi igazán az embernek a külvilághoz mint belső különbségek nélküli létezőhöz való viszonyát: hogy lemondunk minden ítélet-jellegű kategóriáról. Ez tulajdonképpen magától értetődik. Hogy képesek vagyunk egykedvűen fogadni örvendetes és nem örvendetes dolgokat (miközben az, amit örvendetesnek tartunk, megmarad annak, de oly természetesen fogadjuk, mint az időjárást) –, ez mindig is alapvető képességnek számított, amelyet nem lehet eleget művelni.

Ekként tehát megalapoztatik és kibontakozik valamiféle jellegzetesen személytelen és tárgyian-tárgyilagos magatartásmód. Az eddigiekben néhol már

utaltunk ama képességre, amely által egyszerű, elfogadó szemlélet útján megpillanthatjuk mindenben, amivel csak találkozunk, annak lényegi karakterét és ki is tudjuk fejezni —; külön is hangsúlyoztuk, hogy milyen fontos ez a művészetben. Csakhogy az ilyen magatartásforma az itt leírt buddhista misztikán kívül, a már azt jóval megelőző időkben is létezett, így nem lehet a zen kizárólagos sajátja. Mindazonáltal az ítékezés egykedvű elutasítása, valamint az ideákat létrehozó absztrakció pusztán előszobája egy igen-csak sajátos magatartásformának, amelynek óriási a jelentősége. Negatív módon annyit állapíthatunk meg róla, hogy túl van a szubjektív és objektív, személyes és tárgyias-tárgyilagos jelentéspárokon. Ennek megfelelően ama személynek, aki tapasztalja a dolgokat, a hozzájuk való viszonya sem nem szubjektív, sem nem objektív, sőt valójában nem is viszonyul hozzájuk. Hanem: a tapasztalás során az a benyomása, mint ha nem is ő tapasztalná a dolgokat, hanem a dolgok önmagukat, mintegy csak igénybe véve az ő érzékszerveit, hogy jelen lehessenek és így elérhessék a léttel való telítettség maximumát.

Amit itt elmondunk, éppen hogy nem homályos és összerosódó. Annak tűnhet az európai ember szemében, aki a *zen* által kínált feltételek és előkészítő gyakorlatok híján képtelen ezt az állapotot önmagában létrehozni és így nem képes érzésvilágával felfogni, hogy a tárggyal való azonosulás ezen közvetlen módja a szó legtisztább értelmében világos és egyértelmű. Olyannyira így van, hogy az effajta érzékeléshez képest hiányosnak, másodlagosnak és torznak kell hogy mutakozzék az, amelyben az érzékelő tudata és az érzékelés tárgya különválik.

Ezáltal — a tapasztalás tárgyával való közvetlen azonosulás által — a létezés sajátos dimenziója jön létre:

az ontikus értelemben vett ősz-szféra, amelyben minden dolognak formája, alakja, értelme van, túl minden elméleti artikuláción.⁸ Ezt a gondolatmenetet azonban itt nem követhetjük tovább. Sokkal fontosabb ennél a tapasztaló és a tapasztalt közvetlen eggyé válása, amelyben a létező mintha önmagát ragadná meg, fontosabb eme eggyé válás jelentősége és ami ebből az életre vonatkoztatva következik.

Aki képes így tapasztalni, ilyen tapasztalás tárgyává lenni, érvelését inkább a dolgok, nem pedig önmaga felől indítja. Számára anélkül, hogy erre külön kellene őt ösztönözni, egyszerűen követhetetlen annak az embernek a magatartása, aki számító és mindezt a saját érdekére kíván fordítani. Ezt illetően ő immár nem »szabad«, hanem úgy érzi, amennyiben kedve van utánagondolni, hogy valamilyen kényszerítő hatásra cselekszik.

Ez a beállítódás – amely minden irányban igazságos – szépen megjelenik például a virágrendezés vezérelvében: nem a saját belátásunk szerint helyezzük el a virágot, hanem mindegyiket annak belső természetének szerint. Az a dolgunk, hogy minden lényt hagyjunk eljutni saját teljes létezéséhez, amelyhez joga van. A zen-buddhista ember képes erre, mégpedig hosszú időn át szerzett tapasztalatai révén. E tapasztalatok elvezették odáig, hogy úgy tiszteljen mindent, ahogyan van. Úgy találkozik minden létezővel, hogy nem erőlteti rájuk saját akaratát, de nem is hagyja befolyásolni magát a másik akaratától (amennyiben annak egyáltalán van akarata). Tisztelettel közeledik hozzá, mintha e létező megnyilvánulása lenne annak,

⁸ Az »ősz-szféra« fogalmának kidolgozása volt E. HERRIGEL törekvésének célja már első nagyobb filozófiai munkájában: *Urstoff und Urform* (Ősanyag és ősforma).

amiből kinőtt, ami hordozza. Az Egy, az Istenség, a Semmi, a Mindenség mindent, ami van, magába ölel és hordoz. Ennyiben elmondhatjuk róla, hogy magáévá teszi a pantheizmus alapformuláját.

Mindez látszólag világos és egyértelmű, mégis sok minden szól ellene, különösen az embervilágban (alapjában *csak* az embervilágban). Ha nem állna rosszul az embervilág szénája, mivégre kellene a zen, mivégre a szigorú munkálkodás önmagunkon, hogy létrehozuk a kapcsolatot a létezés szívével? Ezen a ponton a reflexió elakad, képtelen bevilágítani a sötétségbe.

Mégis, ahogyan kibontakozik a misztikus tapasztalás, szerkezete mind átláthatóbb: az elmélyedés során a létező helyére a semmi lép, és éppígy, átmenetek nélkül lép a semmi helyére azután a létező.

Ezen folyamat mindaddig tart, míg egy napon – e tapasztalás kiteljesedésével, amelynek során a valami Semmivé és a Semmi valamivé lesz –, elkövetkezik a megvilágosodás: a Semmi közvetlenül azonos a Mindenséggel. A Semmi közvetlenül azonos a létező létével – és nem azonos vele; közvetlenül azonos a Semmivel, és nem azonos vele.

Ez a dolog itt: ez és mégsem ez; és az ott: önmaga és mégsem önmaga. Röviden tehát: minden egyes létező a Semmi kifejeződése és nem-kifejeződése.

Ez tehát az igazság. – Ilyen egyszerű lenne? Olyannyira egyszerű, hogy ehhez mérve a pantheista értelmezés – habár hamis – bonyolultnak tűnik. Tehát egy egész életet áldoztunk arra, hogy végül ilyen egyszerű dologra bukkanjunk? Igen, de előbb el kellett jutni hozzá: ez az igazán kézenfekvő igazság. Nem férhet kétség abszolút bizonyosságához. Hiszen *látjuk* nem-látó látással, *tudjuk* nem-tudó tudással.

Akinek egyszer osztályrészéül jutott ez a tapasztalás, ez a megvilágosodás, amelyben a Semmi ön-

magát világítja meg, immár képtelen akárcsak megérteni is azon kérdések értelmét, amelyekkel a teoretikus kíváncsiság áll elő: miért a Semmi a létező léte, hogyan lesz a Semmiből valami. Azt, hogy miként lesz a valami semmivé – jól tudjuk a gyakorlatból. Mindenesetre jól tesszük, ha megmaradunk minden ilyesfajta spekuláció elutasításánál. Minél inkább meg hagyjuk a tapasztalást a maga bonyolultságában, annál jobb. Így van ez ebben az esetben is: hagyjuk a tapasztalást olyannak, amilyen; ne gondoljuk azt, hogy valami még sajátosabb tartozik hozzá.

A zen-buddhista ember nyitott minden dologra és minden egyesre, semmi sem korlátozza, semmilyen tekintetben nem kötik dogmák; ez vonatkozik a tudományokhoz való viszonyára is. Hiszen nem mondhatjuk, hogy általában elutasítja a rációt, azt azonban igen, hogy a ráció szerepet játszhatna a misztikus szférában. Még a legegyszerűbb viszonylatok között is hatatlanul gazdag, szellemiekkel telített életet él. Nem is lenne képes másra. Hiszen az ember immár nem a »saját« életét éli, hanem ő maga *azonos* az élettal, annak legszélsőségesebb lehetőségeivel is, miközben ismét csak nem ő maga az, aki a középpontban áll. Nem őt hordozza a világ, hanem ő hordoz *mindent* a *nem*-hordozás által. Számára minden pillanat örökkévaló érték hordozója.

Mindenestül a jelenben él, a pillanatban. Nem a tegnapban és nem a holnapban és mégis megint csak a tegnapban és a holnapban, amennyiben az emberi lét, az időbeli és a múlandó kerete.

A zen-buddhista praxis

Néhány megjegyzés a zen-tanítvány fejlődéséről

Amikor a tanítványt bevezetik a zen-buddhizmusba, eleinte a legegyszerűbb mindennapi dolgokkal kell foglalkoznia. Csak egészen lassan, évekig tartó gyakorlatok során, fokról-fokra emelik a követelményeket.

Eredménytelen volna, ha a teljes elmélyedéssel kezdenék a tanítást. Az oda vezető utat meditációval kell előkészíteni, előzetes terhelés pedig ne akadályozza a tanítványt, hogy elinduljon ezen az úton.

Egyetlen előfeltétel adott: a koan. A koan nem kigondolt példázat, hanem korábban szerzett tapasztalat kifejeződése – olyan tapasztalaté azonban, amely paradox módon átláthatatlan és így a koanból közvetlenül nem visszafejthető.

A koannal végzett gyakorlatok során minden kérdésessé válik, ami valaha érvényes volt (még a Buddha léte is!). A tanítványban növekvő nyugalanság, rosszérzés támad, ugyanis a gyakorlás során végül már a »kétkedő én« létezése sem marad bizonyos. A világtól való eloldódásban szinte minden kialszik, mint ha zárójelbe kerülne.

Egyetlen dolog marad a helyén: nevezetesen a koan. Csak egyetlen történés: a gondolkodás.

Lassan-lassan azonban a gyakorlatot végző tanítvány is megérti, hogy alapállásából csak terméketlen igyekvés következik. A megoldáshoz tehát ezen az úton nem lehet eljutni. Lassacskán, vagy pedig akár hirtelen villanásként világossá válik, hogy föl kell adnia a fáradságos elmélkedést és az értelmetlen töprengést – hogy végül már csak a koan maradjon szellemi látó-

terében. Tehát már csak a *koan* van, nincs többé én, amely kérdezne.

Ezt az állapotot a megfelelő lélegzés segíti elő.

Mindeközben a mester megdöbbenő léleklátásával folyton vizsgálja a tanítvány magatartását, amíg az a gyakorlatot végzi. A tanítvány immár feltétlen bizalommal fordul hozzá, akár elismeri őt a mester, akár eltaszítja.

A *koan* gyakorlása által bekövetkező belső átalakulás teljesen új világképpel ajándékozta meg a tanítványt. Ez az új világkép a tanítvány életvezetésében jelenik meg: egy gesztusban, a mindennapi viselkedésformákban, a művészi megnyilvánulásokban etc.

E belső megújulás során az eddig visszafogott »gondolkodás« is újra feléled. Eljön a számvetés ideje. A tanítvány bizonyos dolgokban immár világosabban lát. Így esetleg már megkockáztathat egyes értelmezési kísérleteket a jelenség-jelleg és a valóság, a végesség-jelleg és a múlandóság, a változhatatlan és az örök, a hordozó és a hordozott tárgyában.

A mester nem bocsátkozik mindezek részletes tárgyalásába. Még azt is magára vállalja, hogy gőgösnek tartsák, a tanítványban pedig az benyomás támadhat, hogy a meditációs gyakorlat kikapcsolja a gondolkodást. Természetesen nem igaz, hogy a gondolkodást úgy ahogy van, el kell vetni. Mindazonáltal létezik egy másik, a fejlődés ezen szakaszához illeszkedő eszköz, amely megóvjá a tanítványt a túlhajtott spekulációtól: a türelmes *elengedettség*, amely a buddhista ráhagyatkozás gyökere. Erre nem az jellemző, hogy a tanítványt hamar a magasba lendíti, hanem kitartó, olykor egyenesen fájdalmas gyakorlással kell megtanulni. El kell jutni arra a pontra, ahol már nem tesz föl kérdéseket, nem kételkedik, nem számol és nem hadakozik, nem remél és nem csik két-

ségbe, hanem bizalommal átadva magát, hagyja, hogy egyik pillanattól a másikig hordozza az élet.

Hogy a *satorit* megtapasztalhassa, külön meg kell tanulnia, hogy elengedje magát.

Ha pedig már megtapasztalta a *satorit*, akkor immár az a feladata, hogy újra megállja helyét az életben. Ha már eljutott ebbe az állapotba, új célokat érhet el, új élményeket él meg és tudatossá válhat lelki életének irányításában.

Igy például az is kiviláglik, hogy a misztikus extázis önmagában csak önmegváltáshoz vezet, ha nem adódik hozzá a kérdés: hogyan folytathatná életét tovább termékeny módon.

Ezért azután a tanítvány visszatér a gyakorlati munkához, újra foglalkozni kezd a megfogható valóság dolgaival. Elindul a gyakorlatok útján, mintegy kiszakad elmélkedéseinek köréből, most mindenekelőtt ugyanis az a tét, hogy megállja a helyét a dolgokkal és az emberekkel szemben, felismerje és elismerje ezek sajátos karakterét – egész egyszerűen úgy, hogy »hagyja őket létezni«. Mindeközben továbbra is nyitottnak kell maradnia, bárkivel találkozzeék is, türelemmel és alázattal kell közelednie hozzá.

Azt is kénytelen belátni, hogy milyen messze van még a kiegyensúlyozottság állapotától, cselekvései-be milyen erősen beleavatkozik és előtérbe tolakszik saját önös akarata és önös gondolkodása. Egyre világosabban fölismeri azt is, hogy szemben a növényekkel és az állatokkal az emberben – ezen önös akarata által – mennyire el van temetve a »buddha-természet«.

Végül a mester alapmagatartása lassan átsiklik a minden tolakodástól mentes lélek gondozás területére. A mester színe előtt csak a tanítvány önnön jellemén végzett munkája érvényes, a magyarázkodás nem ér-

dekli. A mester mint eleven példakép egyszerre szilárdan és oldottan hat tanítványára.

Személyisége meggyőző erejével állandóan a tanítvány közelében van és csendes odafigyeléssel föl fogja a gyakorlatot végző minden rezdülését és óháját. Újra meg újra föltámad az önös gondolkodás, az önös akarat, az önérvényesítés és az önkultusz veszélye. Kialakulhat a tanítványban az a vágy, hogy mindentől elvonulva magányba meneküljön.

Épp ezért olyan fontos a helytállás a való világban; persze ez nem jelenti, hogy lemondhatna a belső tökéletesedésről, hiszen az minden erejének forrása.

Így tehát továbbra is egymást váltják az elmélyedési gyakorlatok, amelyek célja a világtól és önmagától való eloldozódás egyrészt és a tevékenység a világban másrészt, s amelynek intenzitása egyre fokozódik és forrásává lesz ama látásnak, amelynek révén megpillanthatja a dolgok tiszta szívét.

A haladottabb fokra jutott zen-zarándok elérheti a *téma-nélküli* elmélyülés állapotát.

Ez az elmélyedés a gyakorlatot végzőt távoli utakra vezet: magával a *Semmi*vel érintkezik. Belép az űr egységébe, a nagy hallgatásba.

Mindezek után mégis minden, ami körülveszi, megmarad annak, ami volt, olyannak, amilyen mindig is volt: a virág virágzik, a hullám a partnak csapódik. E tisztulás után azonban szeme mindent más fényben lát: az Ég és Föld eggyé lesz, a szív együtt dobog a lét és nemlét, az idő és örökkévalóság összhangjával.

A tanítvány elfelejt minden régi értelemben vett »tudást«: e »nem-tudás« révén új élet támadt. Visszatérve az eredethez, bárhol járjon is, egyszerűen és a világ szeretetéből részesedvén, megajándékozott, boldog emberként járja az immár egyszerű utat.

A zen-buddhista jól tudja, mi az, amit kultiválni érdemes, mi az, amiről le kell szoknia és mi az, amit fejlesztenie kell magában. Éppen olyan jól tudja, mint ahogy a kertész ismeri a fákat, amelyeket metsz. Kezdetben a zen-szerzetes nem vár tanítványától olyan átfogó tudást, mint amilyenrel ő maga rendelkezik, hanem rávezeti, hogy eme tudást lépésről-lépésre szerezze meg.

Jól tudja, hogy nem lehet a gondozatlan lélektől rögtön a legmagasabb teljesítményt és tudást követelni. Így aztán – miközben mestere finom érzékkel megérti a kudarcokat is – a tanítvány letről indul el: látszólag jelentéktelen, közönséges gyakorlatokkal, amelyek során a mester apró dolgokban segítő kezet nyújt, de közben a tanítvány az engedelmesség és a szolgálat gesztusai által kezd eleget tenni a türelem, az alázat, a kitartás és az önfegyelem követelményeinek.

A gyakorlatok emelkedő skáláján elengedhetetlennek bizonyulnak az önfegyelem legapróbb gyakorlatai is, hiszen ezek is részei a kiteljesedésnek. Ha a kezdeti szakaszban hiányzik ez a fegyelem, a végpontot sem tudja soha elérni. A végpontot az a magatartásforma jelenti, amelyben minden a zenből következik. Mindez előre nem kiszámítható. És ha ezt nem is mindenki érheti el, mindenképpen érdemes a tanítványnak megpróbálnia. Magatartását jellemzi, hogy hová jutott el az önmagán végzett munkában. Jellemzőül egy példa: japáni tartózkodásom során egy szép napon felkeresett régi barátom, egy ismert japán professzor. Megmutattam neki újonnan szerzett *tansunkat* (komódunkat), amelyet szép vasveretek díszítettek. Azt mondta, ha őt kérdezték volna, még pompásabban díszítette volna ezt a bútor-

darabot. Többet nem is beszéltünk erről. Európai gondolkodásunk szerint ugyanis ez volt a helyes reakció. Csakhogy barátunk utólag heves szemrehányással illette magát én-központú fölényességeért. Másnap megjelent nálunk cilinderrel a fején, ünneplőben, hogy szertartásosan bocsánatot kérjen előző napi »nagyzoló« beszédéért. Először nem értettük. Hamarosan kifejtette azonban, hogy megjegyzését a fölényesség diktálta, s ez őt most utólag zavarja. Ma is emlékszem rá, hogy milyen egyszerűen, tiszteletudóan és egyenesen mondta és érezte mindezt.

Az effajta belső történés nem számít kivételnek Japánban.

A gyakorlást legalulról kell kezdeni

Mint láttuk, a tanítvány egészen alul kezdi gyakorlatait. Az első időben ezek nagyon egyszerűek. A zen-mesterek egy legyintéssel elhárítják azt az állítást, hogy az ember lazíthat, ha a kicsiny és szerény tettekről van szó, feltéve ha gondja van rá, hogy a nagy és döntő dolgokat szilárdan kézben tartsa. Csakhogy aki a kicsiny dolgokban fegyelmezetlen, a döntő feladat színe előtt rendszerint csődöt mond és akkor még nem vettük számba, hogy nincs biztos mérce arra, hogy adott helyzetben mit kell kicsinynek és jelentéktelennek, mit fontosnak és döntőnek tekintenünk. Egyetlen, haraggal odavetett rossz szó akár a legsúlyosabb következménnyel is járhat, s visszavonni már nem lehet, kimondtuk – már hat. Sőt, olykor csak ha elgondolunk is ilyesmit és az utolsó pillanatban mégsem mondjuk ki, ez akkor is pusztá gondolatként, visszavont rossz szándékként erősebb és károsabb hatással van, miként általában képzeljük.

Így tehát az a feladat: ha az ember az ideges türelmetlenségnek, kedvetlenségnek vagy a haragnak akár csak a leghalkabb érintésével találkozik magában, szálljon szembe vele, de ne úgy, hogy nagy energiával elfojtja magában, hanem gondos tanulással szoktassa le magát róla.

Ennek megfelelően a lelket gondos tréningnek vetik alá, amelynek során kezdettől fogva, és végig emelkedő fokozatok alatt elengedhetetlen követelmény a szüntelen önvizsgálat. Mindez nem vezet a lélek megdermedéséhez, sem pedig az értékes belső rezdülések elfojtásához. Ha itt az ideje, a mester biztos kézzel beavatkozik és éppen ez a keménység és kérlelhetetlenség az, ami által a zen-buddhizmus a szamurájok körében elterjedhetett. Csak ez tette lehetővé, hogy a zen a *bushido* (a szamuráj útja) része lehessen. Neves hagyományos művészeket is találunk azok között, akik magukra vették a zen-buddhizmus fegyelmét.

Egykedvűség

A japán emberre – anélkül, hogy tanulná vagy gyakorolná – jellemző az a magatartásmód, amelyet az európai gondolkodás számára jobb szó híján *egykedvűségnek* nevezhetünk. A szülők példás magatartása, a nevelés, a hagyomány, a mindennapi létezés egész atmoszférája már a gyermek lelkét is sajátos és számunkra csodálatos módon formálja. Ez az egykedvűség korántsem lelki restség vagy szellemi tompaság tünete, ahogyan felszínes megfigyelés nyomán könnyen hihetnénk. Inkább lelki-szellemi erő, amely segítségével a japán embernek módja nyílik rá, hogy úrrá legyen a létezésen, és dolgai így vagy úgy, de sikerüljenek. Igencsak kemény csapásokat kell tartogatnia

a sorsnak ahhoz, hogy ezek az emberek kilendüljenek tartásukból, vagy különösen, hogy megsemmisítő csapást mérjen rájuk.

A zen-buddhista ember egykedvősége még más je-
gyeket is mutat. Léven sok évig tartó tudatosan ki-
dolgozott gyakorlatok drága gyümölcse, nem marad
meg pusztá magatartásformának. Ahogyan fölépül a
személyiségben, kezdetben szerzett, kibontakozva
pedig mintegy ajándékba kapott tökéletességgént je-
lenik meg.

A zen-buddhista azért egykedvű, mert kemény mun-
kával odáig jutott, hogy fenntartás nélkül átadja ma-
gát tanítómestere vezetésének, mert napról-napra egy-
re könnyebb számára, hogy az előírt úton lépésről-
lépésre haladjon előre, csak a mának élve, a holnap
gondját hagyva a holnapra. Alázatával kiérdemelte,
hogy meggyőzzék: saját erejéből képtelen elérni, kép-
telen kikényszeríteni a megvilágosodást, az újjászü-
letést, s hogy le kell mondania az érzelem, az érte-
lem és az akarat segítő erőiről, hacsak nem akar csú-
fosan megbukni.

Mindazonáltal amaz egykedvűség, amelynek álla-
potát a hajdani tanítványnak szüntelen gyakorlás ré-
vén sikerült elérnie, még mindig nem egyéb, mint ár-
nyéka annak a végérvényes, meg nem tanulható, de el-
sem veszíthető egykedvűségnek, amely a megvilágo-
sodott személynek az újjászületésben ajándékként jut.
Azon ember egykedvűsége, aki minden útján, minden
cselekedetében, mindenben, ami megtörténhet vele,
érzi, hogy erők hordozzák, mindazonáltal nem törő-
dik azzal, hogy megértse, miként is történik mindez.
Immár nem önmagából él – hiszen minden valaha volt
személyes, önös tulajdonsága alámerült, és ismét meg-
elevenedett újjászületett alakban –, hanem a mindent
átfogó igazságból, vagy ahogyan a zen-buddhisták

mondják: saját »buddha-természetéből«. Ez nem más, mint a lét név- és forma-nélküli alapja, az ember Önmaga-nélküli gyökere, amely a megvilágosodásban föltárul, és nyomban útjára indítja hatóerőit.

Megvilágosodás, újjászületés, buddha-természet

A megvilágosodás hirtelen érkezik, szellemi földindulásként – ebben minden megvilágosodott egyetért. Hirtelen minden érték, amely életedet szabályozta: önbizalmod, értelmed, erényeid, lelkiismereted, meggyőződésed, mércéid és értékítéleteid, mindaz, ami erre eddig életedet építetted, haszontalanná lesz. Nem félretetted őket próbaképpen, hogy majd újra felidézzed, mint azelőtt, hanem megsemmisülnek mind, mint ha soha nem is lettek volna. Ilyen feltartóztathatatlan a megvilágosodás átalakító ereje: életed mintha más dimenzióba kerülne általa, s új, váratlan lehetőségek nyílnának meg előtted.

Emez újjászületés révén a megvilágosodott nyomban figyelmez arra, ami létének alapjában jelen van: felfogja buddha-természetét. (De ellentmondana a tapasztalás tényeinek, ha ezt »jobbik énnek« vagy »valódi egónak«, sőt »superegónak« próbálnánk nevezni. Ebben az »ős-szférában« többé nincsen sem *ego*, sem önmagam, sem semmi hasonló. Ez az eredeti természet inkább maga az éntelen, önmaga-nélküli *alap*, a lény névtelen és forma-nélküli gyökere.)

Ha megkérdeznénk a zen-szerzetest, hogy mi is a buddha-természet, talán ezt válaszolná: »A mozdulatlan«. Ha azonban ragaszkodunk a fogalmi meghatározáshoz, utalunk arra a dialektikus nehézségre, amelyet a lélek ezen mozdulatlan alapja és a lélek belső mozgalmassága közötti viszony jelent, akkor a szerzetes bizo-

nyára egyetlen határozott kézmozdulattal félresöpri az egész diskurzust és úgy magyarázza meg: a buddha-természetről nem állíthatjuk sem azt, hogy mozgalmas, sem azt, hogy mozdulatlan. Sem ez, sem az és mindkettő egyszerre és mégsem mindkettő. Hogy mi is valójában, azt csak megtapasztalni és megfogni lehet, de elmével felfogni és fogalommal kifejezni lehetetlen.

Együttörvendezés, együttsszenvedés

A zen-buddhista szerzetes magatartását a teljes önzetlenség jellemzi, ebből következik érzelmi életnek szilárdsága és állandósága. Úgy örül és úgy szenved, mintha nem is ő maga örülne vagy szenvedne. Olyasféleképpen érzi magát, mint mondjuk amikor lélegzik. Nem ő lélegzik, mintha a lélegzés tőle és az ő beleegyezésétől függene, hanem mintegy őt lélegzik, legföljebb ha a tudatos szemlélő szerepét tölti be. Csakhogy az öröm először és közvetlenül nem egyéb, mint az *én* öröme, s a szenvedés csak az *én* szenvedésemként van jelen.

Az öröm csak annyiban öröm, amennyiben *engem* boldogít, a szenvedés csak annyiban az, amennyiben *engem* kínoz. Az érzelmek, éppen mert az *én*re vonatkoznak, válnak gyanússá a megvilágosodott ember szemében. Ameddig és amennyiben az ilyen érzelem az *én*re vonatkozik, nem több felszíni jelenségnél, amelyhez igazából nincsen köze. Csak akkor érinti, indítja meg lénye legmélyéig, ha képes minden egyéni örömet és szenvedést megérteni és kimondhatatlanul világosan az egyetemes öröm és szenvedés megnyilvánulásaként felfogni. Ekkor már tudja, hogy nem ő az, aki örül vagy szenved, ami történik, az nem jellegzetesen egyéni és végzetesen szubjektív esemény,

amely épp ezért a világban mit sem számít, hanem maga a világ az, a létező mindent átfogó létezése, ami benne és általa örül, illetve szenved. Hogy mindez mit jelent, szükségképpen félreértjük mindaddig, amíg úgy véljük, hogy ez a létérzés valamiféle gondolati interpretáció eredményeképp jön létre, tehát gyökere a reflexió. Ez semmiképp sem lehet így. Ahol most járunk, az nem az értelmezés, nem a következtetés, nem a dolgok logikai elrendezésének helye, hanem ama hely, ahol az ember egyszerűen érez, lát és felfog, azon a módon, miként a megvilágosodott ember képes érezni, látni és felfogni. Értelemmel itt nem jutunk messzire. Eljutottunk a logikai mérlegelés határáig, amelynél semmiféle mérlegelés, semmiféle tudós gondolat nem juthat tovább. Van azonban egy másik erő, szavak nélküli érzés, amely ha több, mint a lélek felszínének fodrozódása, nevezetesen az emberi szív mélyéből támadó megérzés, akkor minden korlátot átlépve, még a néma teremtmények bensőjéig is elhatol és képes megragadni rejtett lényegüket, olyannyira, hogy az ember az előtte megnyíló valóság váratlan ígézetében meglátja mindennek, ami eleven, azt a mély és kölcsönös rokonságát, amelyet értelme képtelen belátni, s amelyről én-tudata nem akar tudomást venni.

Ábíttatos tartózkodás a szavaktól

Mindannak alapján, amit eddig elmondtunk, kézenfekvő lenne, hogy a zen-buddhista szerzetest érzelmekben szegénynek, vagy akár érzelmek nélküli embernek tartsuk. Természetesen nem azért, mert lény legmélyében rezdületlen marad, ugyanis ezt a rezdületlen magatartást nem tapasztalhatjuk, ahogy

a tenger hullámzó felszíne sem árul el semmit mélyének nyugalmaiból. E benyomásnak sokkal inkább az az oka, hogy egy zen-buddhista felettébb óvakodik attól, hogy érzelmeit közszemlére tegye, és arra sem nagyon hajlandó, hogy szavakba öntse őket.

A szótól, a beszéd-től való tartózkodás mögött különböző mozgatóerők húzódnak.

Először is a túlzásban rejlő hamisság kerülése, előbb tudatosan gyakorolt hajlamként, később pedig ösztönösen. A zen-buddhista szerzetes hosszú képzése során képessé vált ama veszély pontos megérzésére, amely az érzések kimondásának szükségszerű velejárója: nevezetesen, hogy az ember többet mond, mint amennyit érez, tehát kevesebbet gondol, mint amennyit mond. Másrészt túlonként ki-finomult a hallása ahhoz, hogy ne vegye észre, mily könnyű úgy megszabadulni a szorongástól, hogy kibeszéljük. Ha valakinek, akit súlyos csapás ért, elmondjuk, hogy milyen mély részvétet érzünk sorsa iránt, úgy tapasztalhatjuk, hogy a másik ember – részvétünk szavai által – megbizonyosodva együttérzésünkről, erőt merít ebből; ám igen könnyen úgy vélhetjük, hogy érzelmeink pusztán kimondása által már eleget is tettünk mindannak, amivel neki és a saját iránta való érzelmeinknek tartozunk. Közben szem elől tévesztjük őt magát, hamarosan már csak messziről gondolunk rá és rögvest zavartalanul visszatérünk saját ügyeinkhez: ezzel mintegy semmissé tesszük érzésünk valódi értelmét, észre sem vesszük, hogy napról napra egyre felületesebb emberré válunk. Itt ütközik ki a döntő mozgató erő – a zen-buddhista ember nem olyan, aki a részvétet, az együttörvendést és az együtt-szenvedést az emberekre és az emberi létezéssel összefüggő dolgokra korlátozná csupán. Nem – ő érzéseivel átölel mindent, ami él és mozog: az állatokat, növényeket

s még a legapróbb, legjelentéktelenebb lényeket sem zárja ki. Márpedig a velük való közlekedésben a szó teljesen tehetetlen és még ha igaz is, hogy e lények némelyike érzékeli az emberi hang lejtését, engedelmeskedik az ember parancsszavának, vagy meglepően finom hallása révén megérzi urának hanghordozását, választ semmiképp sem ad.

Társalgás minden létezővel

Ezek szerint tehát nem engedhetjük meg magunknak, hogy mert a szó hidat épít ember és ember között, elhanyagoljuk, vagy akár meg is vessük az élet azon területeit, amelyeken a szó összekapcsoló szerepe nem érvényesül, nem hoz létre eleven kontaktust, épp ellenkezőleg: szakadékot támaszt. Mintha joggal vélhetnénk úgy, hogy mindazon létező, amely nem érte el az *ember* fokozatát, csak melleleg létezne és így nem kellene számba venni.

Így tehát az érzelmek mit sem veszítenek, ha nem nevezzük néven őket. Sőt, éppen hogy bensőségebben és intenzívebben érvényesülnek, ha aki megtapasztalja, kevésbé törekszik rá, hogy nyelvi kifejezés dimenziójába helyezze át őket. A zen-buddhista ember ugyanis újra és újra tapasztalja, hogy létezik valamiféle *alap-kommunikáció*, amely magába foglalja az élet minden létformáját, az emberlét területeit is és éppen e kommunikációs forma közvetlensége végett kerül el – el is kell kerülnie – a szó, a beszélgetés, a párbeszéd kínálta utat.

Csak a fent elmondottak fényében válik érthetővé, hogy a zen-buddhista nem valamiféle megszépítő hitként, hanem egyszerű tapasztalati tényként ve-

szi tudomásul, hogy az őszinte érzések képesek át-
lépni az értelem által állított minden akadályt. Még
ennél is fontosabb, sőt döntően fontos, hogy a rész-
vét – ha másokkal együtt örül és osztozik szenvedé-
sükben – nem magánérzelem, amely arra volna hi-
vatott, hogy az ember lelki életének rangját mutas-
sa, meghatározza lelki-szellemi színvonalát, de vég-
ső soron hatástalan maradjon és újra eltűnjék, mint-
ha sosem lett volna. Hanem – ahogyan ezt egyértel-
mű tapasztalatok újra meg újra megerősítik – pusztá
létezése által megváltoztatja a világ arculatát. A zen-
buddhista tehát megelégszik vele, hogy érzelmei tá-
madnak és ő ápolja azokat. Nem zárja őket önmagá-
ba, önnön élvezetére, hanem minden szándék és kü-
lön akarat nélkül hagyja, hogy mindennapi magatar-
tásában továbbrezegjenek.

Mindeközben a zen-buddhista ember ilyen módon
teljesen önzetlenül és összhangban a környező világ-
gal arra is ráébred, hogy csak akkor viheti sikerre éle-
tét, ha önmagát is helyesen érti és ápolja. Tapasztá-
latai ráébresztik: ha boldogság jut osztályrészéül, az
nem a sors érdemektől független ajándéka, hanem
művészet, amelyet el lehet sajátítani és egyre hatéko-
nyabban lehet élni. A megfelelő életvitelhez elenged-
hetetlenül szükséges, hogy nyilvánvalóan felfogja:
valójában kicsoda is *ő maga*, nemcsak azt kell tehát
megtanulnia, hogy önösség nélkül lépjen kapcsolat-
ba környezetével, hanem azt is, hogy ugyanilyen mó-
don tekintsen önmagára. Az a feladata, hogy torzítás
nélkül szemlélje nemcsak a rajta kívül létezők lény-
gét, hanem azét is, ami *ő maga*.

Miközben ezt megérti, kérdése a létező »létére«
vonatkozik, tehát arra az átfogó igazságra, amelyből
minden lény, így *ő maga* is létét meríti.

Nincs rá módunk, hogy tovább taglaljuk, milyen utakon kell a törekvőnek elindulnia ahhoz, hogy választ kapjon. Egyetlen dolgot mondhatunk csak bizonyossággal: ha a kérdező egyáltalán választ kaphat, egyértelműen azt tapasztalja, hogy bármennyire meg-alapozottak legyenek is a világot értelmező fáradozásai, ha lelkiismeretesen munkálkodik is rajtuk, kitartóan követi is őket, semmiképp sem vezetnek el az igazság megismeréséhez, valamiféle végleges tudáshoz.

Az igazságot megragadni annyit jelent, hogy az ember túllép saját létezésének korlátain és megragadja őt az igazság. Ezen egyértelműen kötelező érvényű tapasztalati tény leírására hozta létre a zen-buddhista gondolkodás a 'megvilágosodás', azaz *satori* fogalmát. Ezen azt a fundamentális eseményt érti, amelynek során egyfajta emberen túli valóság hirtelen birtokba veszi az embert. Eredetét tekintve ez az esemény leírhatatlan, tartalmát tekintve levezethetetlen, hatása ellenállhatatlan és nem mérhető hozzá semmiféle magunkkal hozott megszokás, semmiféle mégoly éleselméjű megfontolás sem. A tapasztaló és érzékelő én megmagyarázhatatlan, de egyben ellenállhatatlan módon áttetszővé válik mindazon létállapotok számára, amelyek benne összegyülekeznek és önmagukban világossá lesznek.

Szinte lehetetlen belátni ezen áttetsző állapothoz vezető belső változás horderejét. Attól fogva, hogy az ember maga mögött hagyta régi, torz öntudatát, már nem is rabja ama tévképzetnek, hogy ha kapcsolatba akar lépni az életkörén kívül eső többi emberrel, a kontaktust előbb keresnie kell, mintha tőle függene, hogy emberi kapcsolatai tágabbak vagy szűkebbek.

A megvilágosodás által ráébred, hogy eredeti, saját szándékaitól független, titokzatos kapocs fűzi a világon élő minden emberhez, sőt minden élőlényhez és

így minden szándékosan létrehozott vagy akaratlanul létrejött viszony valójában nem egyéb, mint amaz összefüggés megnyilvánulása.

Hogyan érti a zen-szerzetes a világot?

Az eddigiekben már utalásszerűen leírtuk, miféle háttással jár a tanítványnak osztályrészéül jutó megvilágosodás a környezetével és önmagával való kölcsönviszonyban; most arról kell szólnunk: miként viszonyul segítőként a többi emberhez. Részvétellel – mondtuk –, úgy, hogy együtt örül és együtt szenved velük.

Az önzetlen öröme is kevés ember képes magától és még nehezebb a szenvedés művészete. Még ha sok, súlyos szenvedésen esett is át valaki, akkor sem egykönnyen találja meg a helyes utat. A szenvedés értelme ugyanis mélyen elrejtetik, csak azelőtt nyílik meg, aki magát a szenvedést kiállja.

A zen-követő, aki tudja, hogyan kell kiállni a szenvedést, képes a szenvedő mellett állni.

Ha egy zen-hívőnek, különösképpen a szerzetesnek egy szenvedővel való törődésében attól kell tartania, hogy az nem nőtt még fel saját szenvedéséhez, újra meg újra fel kell őt keresnie. Ezen ismételt látogatásoknak immár nem az a céljuk, hogy levegyék a szenvedő válláról az önmagáról való gondoskodás terhét, hanem hogy látogatója lényében megérintse őt. Mégpedig úgy, hogy rávezeti: miként állhatja ki a szenvedést; s tudatosítja benne, mennyi gyötrellem vár rá. Ráébreszti, hogy a nehéz szenvedést nem azáltal vagyunk képesek elviselni, hogy dacosan elzárkózunk előle, sem pedig úgy, hogy kétségbeesetten kiszolgáltatjuk magunkat neki.

A zen-buddhista óvja a szenvedőt attól, hogy vi-

gasztalással hagyja elterelni a figyelmét bajáról, és attól is, hogy arra várjon: az idő majd meggyógyítja. A szenvedő csak azáltal lehet egészséges és egész ember, hogy *igenli* és a sorsra hagyatkozva elviseli, ami rámeretett, nem kérdi, miért éppen őt éri ennyi baj. Aki erre képes – a zen-szerzetes ráébreszti erre a beteget –, növekszik a szenvedés által és eloldódik tőle, egyre kevésbé érzi-érezkeli, hogy ez a saját szenvedése.

A zen-szerzetesnek az a dolga, hogy megmagyarázza: ebben az eloldódásban már a gyógyulás készülődik és annak mértékében teljesedik be, ahogy az ember egyre érzékenyebben fogja fel *mások* szenvedéseit, bárhol találkozók is vele, vagyis minél önzetlenebbül vesz részt a másik bajában. Így tehát ez a részvét, ez az együtt-szenvedés egészen más, mint amit az emberek szentimentálisan mások iránt éreznek: a felszínes részvét mások szenvedése iránt oly gyorsan semmivé foszlik, amilyen gyorsan támadt, és hatástalan marad, mert nem eléggé önzetlen. A valódi részvét ezzel szemben létrehozza a legmélyebb és legbensőségesebb kapcsolatot két ember között, egyetlen feltétellel: hogy nem szavakban nyilvánul meg. Ez a kapcsolat létrejöhet az ember és más élőlények között is. A szenvedés igazi értelme – ezt mutatja meg a zen-szerzetes – csak annak számára tárul fel, aki a helyes úton indult: a részvét művészetének útján.

Ilyesféle utalások segítségével tanít a zen-szerzetes, gondosan óvakodva attól, hogy egyenesen ki mondja, amiről szó van, de még inkább attól, hogy prédikáljon róla.

Ha a szenvedő állapotának átvilágítása révén *fölbred* és hallása kellően kifinomodik, meglepődve tapasztalja, hogy az eloldódás útja nem a létezésből való menekülés, nem is a szenvedés megszakadása.

Az ekkor immár magára hagyott beteg ráébred arra, hogy ideje magára vennie sorsát, és késznek mutatkozik arra, hogy elfogadja és önmaga által bontakoztassa ki, teljesítse be. – Ekkor jön el az ideje annak, hogy a segítségére siető szerzetes ismét foglalkozzék vele. Kérdéseire válaszol, természetesen továbbra is csak pusztá utalások által.

Akármilyen formát is ölt a beszélgetés, sokkal fontosabb, amikor a segítő szerzetes lassanként teljesen elnémul és sokáig hallgatagon, magába mélyedve egyszerűen csak ül a beteg mellett. És csodák csodája, ezt a hallgatást a másik nem részvétlenségnek érzi, nem sivár ürességnek, amely inkább földúlja az embert, semhogya lecsillapítaná, hanem sokkal tartalmasabbnak, sokatmondóbbnak bármiféle beszédnél. A beteg úgy találja, hogy valamiféle erőterbe került: tiszta erő áramlik felé. Mintha ritkulna a sötét erdő, amelyből – úgy tűnt neki az imént – nincs kiút. Sajátos bizakodás veszi körül s megmarad még hosszú ideig azután is, hogy látogatója már távozott. E hosszú, boldogító órák alatt megtörténhet, hogy a szenvedő emberben vágy támad elindulni egy olyan úton, amelyen a szegényes létezésből teljes élethez juthat.

*A zen-szerzetes élete a világban
a mindennapok közepette*

A zen-buddhista jól tudja, hogy vannak olyan emberi magatartásformák, amelyeket kívülről kell meghatározni, sőt szabályozni is, mert csak így jöhet létre elviselhető mértékig rendezett, súrlódásmentes együttélés az emberek között. Ezen kívül azt is tudja, hogy képesek vagyunk akaratunkat belülről irányítani és ennek általában morális értéket tulajdonítunk. Épp

ezért heves tiltakozás él benne azzal szemben, hogy a segítő részvétet követelménynek tekintse, amelynek az ember köteles magát akár technikai, akár morális okból alávetni. Annak, aki a részvétet úgy tekinti, mintha az kötelesség volna, mintha gyakorlásához előbb mellette kellene döntenie, annak sorsa már eleve eldőlt, természetesen a szó igencsak negatív értelmében. A részvét csak akkor lehet igazi, ha lelki-szellemi hajlam és állapot önkéntelen kifejeződése – a zen mintegy előhívja ezt az emberből –, szándékolatlanul és teljesen önmagától támad, olyan, mint a lélegzés: csak ha ilyen, akkor eleven és gyógyító erejű. Kielevezve tehát azt mondhatjuk, hogy aki tudja, hogy részvéttel van a másik iránt, az valójában – már vagy még – nem érez részvétet iránta. Aki valóban részvétet érez, annak eszébe sem jut, hogy cselekedetét valamilyen érdemnek tulajdonítsa. Ez éppoly képtelenségnek tűnne számára, mintha valaki kiválasztottnak tudná magát pusztán azért, mert lélegzik. És miként a lélegző ember nem mondhatja magáról, hogy ő az, aki lélegzik – hiszen őt lélegzik –, ugyanígy az igazi részvétet érzőnek sem szabad azt mondania, hogy ő az, aki minden szenvedő szenvedéséből részt vállal, mintha ez érdemként volna neki tulajdonítható.

Van olyan, hogy – bármikor és bárhol is találkozunk szenvedővel – szenved az ember, akár igenli ezt a részvétet, akár nem. Csak az aggódhat másokért, aki maga aggálytalan.

Habár a zen-buddhista egész életútján szüntelenül azon munkálkodik, hogy eloldódjék önnön saját akarató lényétől, attól a végzetes ösztöntől és cselekvéstől, hogy önmagát mint ént fogja fel, ez korántsem jelenti, hogy elfordulna a világtól, még kevésbé azt, hogy menekülne belőle. Szilárdan jelen van a világban, ami történik, azt sorsként magára veszi,

és fordítva is: a világ is óvja és rejti őt, hogy a lét kiteljesedhessen általa. Nem valamiféle megfontolt elhatározásból, vagy valaki más tanítását követve kell mozogjon ekképpen a világban, hanem egyértelmű zen-tapasztalatai alapján cselekszik így. Ezen tapasztalatok nyilvánvalóvá teszik számára, hogy bármivel találkozék is, az magából a létből támad, a lét megnyilvánulásaként. Sokféle változáson át is tapasztalja, hogy a létező közvetlenül kötődik a lét alapjához, és ez akkor is átlátható számára, ha *emberi* lényként oly messze távolodik a léttől magától, hogy úgy látszik, mintha megtagadná eredetét.

Mivel így viszonyul a világhoz, a zen-buddhista lelkiismeretesen és pontosan végzi a munkáját, ami-be belefog, azt végig is viszi, és eközben meglepő energikusság és kitartás jellemzi. Ha valamit föltesz magában, azt meg is csinálja, nem órához igazodik.

Mindazonáltal számára nem a munka az élet döntő tartalma. Minden nap szakít saját maga számára szabad időt, nem zajos szórakozásra valót, hanem arra, hogy csendes elmélyülésben összegyűjtse erőit, úgy például, hogy íjász-gyakorlatot végez, virágot rendez, fest vagy meditációba merül. Mégpedig nem azért, hogy megőrizze munkaerejét vagy fokozza a munkavégzés örömeit. Része ez annak az útnak, amelyen zen-buddhistaként járnia kell, az útnak, amely önmagához és önmagán túl vezet.

Miközben tehát örömeire szolgál, ha hivatásában előrejut, ha sikerei vannak és munkáját elismerik, e külső sikereket nem tekinti *mértéknek*, amely szerint megítélik, hogy ki is ő valójában. Ami ugyanis igaz a művészre, az igaz minden valamiképp tevékeny emberre is: a láthatatlan belső mű dönt emberi rangjáról, bensőjét tekintve egy koldus is lehet király és megfordítva. Hiába keresnénk olyan zen-buddhistát,

aki egy embertársa megítélésében a külső sikerektől s a lekenyerező teljesítményektől hagyná magát félrevezetni. A zen számára elveszett ember, aki magának akar tetszeni, aki ügyesen tettetí magát és görcsösen fél, hogy elnéznek fölötte. Nincs az a mester, aki az ilyet meggyógyítaná, egyetlen dolog segíthet rajta: a sors hatalmának kell kilendítenie őt meggyökeresedett gőgjéből.

A zen-szerzetes mindennapi munkálkodása és gyakorlatai ezt a belső művet szolgálják. Így ő az év minden napján, a nap minden órájában mindig *úton* van, egyszerű a lelke és gazdag a szíve, időtlenül él és mégis az időben, egy az élettél, a sorssal és a halállal is.

*A zen,
ahogy Európából látjuk*

Tűrelem és önuralom a kicsiny dolgokban

A kicsiny dolgokat kell legelőször is a fegyelem igája alá hajtani. Úgy kell kezdenünk, hogy már a mellékes dolgokban is rendet teremtünk, hogy azután erőnk támadjon a nagy dolgokban is győzedelmeskedni.

Megdöbbentő és az európai számára szinte felfoghatatlan, mennyi időt fordítanak a zen-buddhisták olyan emberi viselkedésformák tompítására, illetve kézben tartására, amelyeket mi legföljebb ha szépséghibaként volnánk hajlandók elfogadni. Mondjuk valaki dühösen bevágja az ajtót. Ezt Kelet-Ázsiában semmiképpen nem tartják a karakter megnyilvánulásának, erős személyiség kifejeződésének, nem tekintik afféle kisiklásnak sem, amelyet nem érdemes komolyan venni. A kelet-ázsiai ember – az európaival ellentétben – nem tartja az effélét a helyzethez illőnek, vagy nem mondja mentegetőzésként: hát, elpattant a húr, hanem: aki bevágta, visszamegy az ajtóhoz, kinyitja, halkán újra becsukja, s így szól a közelében tartózkodóhoz: kérlek, bocsáss meg. Ettől fogva aztán önkéntelenül odafigyel, hogy miként csukja be az ajtót. Vagy egy másik példa: valaki csomagot kap. Kíváncsiságában türelmetlenül tépi el a zsinórt, szakítja szét a papirost. Csak későn veszi észre, milyen rosszul áll neki a kíváncsiság és a türelmetlenség. Azon túl, ha majd megint csomagot kap, összeszedi magát, gondosan kioldja a zsinórt, széthajtogatja a csomagoló papírt, rendben félreteszi, s csak azután kezdi kirakni a csomag tartalmát. Vagy íme egy harmadik példa: valaki fontos levelet vár. A levél megérkezik. Ilyenkor könnyen megeshet, hogy

ösztönös készítésnek engedve gyorsan felbontjuk, sebtében átfutjuk a tartalmát. Aki egyszer ezen kapta magát és azután tért észre, ha megint levelet kap, arra ítéli magát, hogy a várva várt hírt félretéve, valami mással kezd foglalkozni, míg csak le nem küzdi magában a sietséget, meg nem feledkezik a levélről, s ha azután később újra előveszi, úgy bontja ki, mintha a boríték is valami kincs lenne.

Az európai ember bizonyára csak legyint erre, s azt gondolja magában: »Jó sok idejük lehet!« Pedig nem ez az igazság, nem arról van szó, hogy sok idejük volna, hanem hagynak maguknak időt. Az európai azt mondja: »Micsoda gondjaik vannak!« Nem, ezzel szemben meg akarnak szabadulni a gondtól. Az európai ezt kérdezi: »És mire jutnak mindezzel?« Arra jutnak, hogy aki a kicsi és jelentéktelen dolgokban türelmes és képes uralkodni magán, az egy napon eljut oda, hogy minden nagy és döntő dologban is türelmes lesz és tud magán uralkodni.

Az európai embernek nem kell mást tennie, mint hogy végignézz magán és a magához hasonlókon, s máris láthatja, mire jutott a saját módszerével, amelyről igazán nem mondhatjuk el, hogy aggályosan pontos volna.

A zen nem törekszik hatalomra és nem térít

A szerzetes, a mester megvárja, amíg megkeresik. A türelmes várakozást igazán megtanulta. Másfelől pedig: mágikus erővel vonzza mindazokat, akik számára terhes az élet. Nem is fogad mindenkit tárt karokkal. De ha a mester valakit kiválasztott a zen útjának követésére, akkor ez meghatározza a kiválasztott egész további fejlődését. Minél lassabban érik

valaki, annál jobb. A zen érvényességét nem a hívek száma szerint ítélik meg. Aki kudarcot vall, az úgysem marad a zen mellett. Aki kérdezni tud, amikor felfogja, hogy milyen felfoghatatlan a zen, ezzel már közelebb is került az igazsághoz.

A zen-iskola – ahogyan Európából látjuk

Bármily titokzatos, elgondolthatatlan, elmondhatatlan is az egyszer majd elérendő misztikus tapasztalás, a hozzá vezető út semmiképp sem szabad, hogy ilyen legyen. Olyannak kell lennie, hogy minden jó-akarátú ember járhasson rajta – lehet, hogy csak egy-egy szakaszán, amelyet a sors számára kimért. Ez tehát azt jelenti, hogy a zen világában bizalmat ébresztő tárgyilagosság uralkodik. Ha ezt megértjük, már nem csodálkozunk rajta, hogy ugyanazon okból, amiért az utat, sémát és témákat követve szakaszokra kell tagolniuk, ugyanúgy mintegy mechanikussá teszik, amit e szakaszok megtanulásáért, elsajátításáért tenniük kell. Egyenest azt mondhatjuk, hogy katonás fegyelem uralkodik, amely meglehetősen szellemtelennek hat. Mindennek feltétlen pontossággal illeszkednie kell.

Az európaira eleinte fájó tapasztalatként hat, hogy a mester a képzés során látszólag egyáltalán nincs tekintettel a tanítvány személyes tulajdonságaira. A mesterek nem engedik meg, hogy kialakuljanak a fejlődés különleges formái, s az ennek megfelelő, egyének szerint differenciált következmények; egyenest elnyomják ezeket, megvetéssel sújtják, látszólag mindent egy kaptafára akarnak húzni. De ha valóban meg akarjuk érteni, miről is van itt szó, nem igazán bölcs dolog, ha valami ilyesmit gondolunk: a távol-keleti ember már ilyen, ti. személytelen. Épp az ellenkezője

igaz: a mester nagyon is jól tudja, hogy az emberek között mély egyéni különbségek vannak és azt is – s ebben is különbözik az európaiától –, hogy hol vannak azok a pontok a misztika területén, ahol e különbségek előbukkanhatnak, sőt akkor ott nemcsak tűrni kell, hanem jogos különbségként érdemes elismerni őket. Mindenesetre nem a misztikus tapasztaláshoz vezető úton; ott ugyanis éppen az a tét, hogy megtagadjanak minden egyéni és személyes mozzanatot, ártalmatlaná tegyék, megfosszák erejétől, hogy ledöntsék a korlátokat, és létrehozzák a teljes »ürességet«, amely a személyes mozzanat nélküliséget is jelenti. Ráadásul valójában igencsak kérdéses, hogy azon sajátosságok, amelyeket az ember születésétől fogva magával hordoz, önmagukban igényt tarthatnak-e a »személyesség« rangjára és értékére. A mester mindezt tagadja, és pedig – legalábbis én így látom –, mindaz a szöglezetesség és élesség, amire mi oly büszkék vagyunk, talán éppenhogy »személytelen«. A tanítónak azért sikerül keresztülvinnie ezt a látszólag személytelen fegyelmet, mert meglepően éles pszichológiai tapasztalattal rendelkezik – hiszen ő is bejárta ezt az utat –, keze ügyében van több száz év felhalmozódott ismerete. A nagy mester e tekintetben nemcsak meglepő, hanem akár hihetetlen dolgokra képes. Ha a tanítványban kétely támad, hogy mestere valóban képes-e belelátni lelke legrejtettebb zugaiba is, hamarosan belátja, hogy hiába ellenkezik, teszi ezt akár tudatosan, akár öntudatlanul. Persze a Távol-Keleten a tanítvány ritkán kerül ilyen helyzetbe. A mester iránti feltétel nélküli tisztelet szinte a vérében van: része az ősrégi kelet-ázsiai hagyománynak, hiszen a mester lényé legjavát adja neki, azt, ami az ő lényének is a legjava lesz: legnemesebb szellemi tulajdonságait. Ezek a javak nem gondolati természetűek, amelyek mint-

egy váltják egymást és így hagyják, hogy elfelejtsük eredeti hordozójukat; ezek olyanfajta szellemi erők, amelyeket csak egyéni tapasztalás útján lehet megszerezni, tehát csak egész lényünkkel.

Ha egyszer majd megadatik a tanítványnak, hogy saját tapasztaláshoz jusson, azt kizárólag a mesternek köszönheti. A mesternek tanítványa sorsa éppoly fontos és értékes, mint a sajátja. A hit, hogy vezetésre termett, nem hagyja el a tanítványt, a mester pedig föláldozza magát a szent kötelesség oltárán. És még valamit külön ki kell emelnünk: a mesternek mindig van ideje tanítványa számára.

Következésképpen a tanítvány fenntartás nélküli bizalommal járul a mester elé, az ifjú lélek minden tüzével hisz benne, megesküdné minden szavára, feltétel nélkül átadja magát neki. A mester érzi és tudja ugyan, hogy *őneki magának* nem jár a tanítvány hála, tisztelete, bizalma és szeretete, hiszen erőteljes lénye nem saját személyiségéből támad, nem abból, amit saját magából szorgos munkával alkotott, hanem az *unióból*. Épp ezért nem rátarti, másrészt viszont nem tiltja meg a tiszteletet és rajongást, hanem finom mosollyal tudomásul veszi: hiszen amíg a tanítvány a mester szellemi irányítására hagyatkozik, neki magának nincsen még oly szilárd tudása, amelyre teljes szívvel támaszkodhatna, ő még csak keresi (ha pedig majd egyszer maga is megszerzi e tudást, akkor e viszony immár nem hit és bizalom lesz, hanem bizonyosság!). De még ha a tanítványnak nem sikerül is elérnie a teljes bizonyosságot, a hála és a tisztelet egész életén át megmarad (a hit immár elvesztette tárgyát).

A mester kívánhat, amit csak akar, a tanítvány bizonyosan teljesíti. Nem az oktan törekvő külsődleges, mások szeme elé tárt gyakorlottságával (ez a magatartásforma hamar kivész az iskolából), hanem

legbensőbb készletéből. Hogy ezt megérthessük, fontos tudnunk, hogyan beszélnek a tanítványok egymás között mesterükről: egyfajta szent áhítattal. Számukra ugyanis a mester példakép és ősképp, a tanítvány e tekintetben különösen éles és érzékeny tekintete nem talál hibát benne, pedig nap mint nap jelenlétében forgolódik. Baj is lenne, ha ez nem így volna! Egy világ omlana össze a tanítványban. A tanító pedig, ha akárcsak egy kicsinyke téves lépésének tudatára ébredne, önként föladná magas hivatalát, azaz lemondana róla, hogy másokat vezessen. A tanulás hosszú és sok lemondást követelő útján ugyanis oly gyakran találkozik akadállyal, csalódással és kudarcral, hogy a tanítvány, ha nem lehetne vak bizalommal mestere iránt, nem találkozna újra meg újra e bizalom megerősítésével, egyszerűen képtelen volna végig kitartani. Csak ez a hit tartja felszínen; nem az a meggyőződés, hogy el fogja érni a célt, hanem az, hogy mestere helyesen vezeti őt addig a pontig, ameddig eljutnia rendeltetett. Ha pedig kénytelen lenne a cél elérése előtt megállni, annyit mindenképpen tud, hogy ezen út akárcsak egy részének a bejárása is fölér egy egész élettel. Ami tehát a tanítványban tartja a lelket, az nem közvetlenül valamilyen célba vetett hit: maga a cél messze van, így hatása még nem elég erős, bár a tanítón keresztül mégis érzeteti hatását; következésképpen a tanítóba vetett hit közvetve egyben a célba vetett hit is.

Ha mindezeket együtt tekintjük: az út sémákra bontását, a tanítás gépiessé tételét, a tanító és a tanítvány viszonyát, akkor megérjük, miért alakultak ki a Távol-Keleten a misztika területén kezdettől fogva »iskolák«, miért tehették meg, hogy sem az utat, sem az igazság megtapasztalását, sem a beavatottak életét

nem bízták a véletlenre, hanem keményen hozzáálltak a nevelés és a befolyásolás rendszeres műveléséhez. Ilyen értelemben vett misztikus képzés Nyugaton soha nem volt, sem ilyen iskolák – még tapogatózó kísérlet formájában sem. Ha eltekintünk a misztikus koroktól, azt kell mondanunk, hogy Nyugaton türelmesen megvárják, amíg egy misztikus mester aláhull az égből, aki azután, mint valami meteor, rövid ragyogást követően újra eltűnik. Ha hagyott hátra följegyzéseket, ezeket egy ideig sokat olvassák és csodálják, s így bizonyos hatást gyakorol egy kicsiny, ragaszkodó közösségre, amely azonban hosszú távon csak ahhoz igazodhat, amit a mester éppen csak elkezdett. E tanításból mindenki azt emeli ki, ami éppen hozzá illik, s végül a közösség szétaprózódik a mester szavainak eltérő értelmezései mentén. Sikerül ugyan fellobbantania a szíveket, de ez a láng nem lobog tovább, mert a tanítványok nem indulhattak el azon az úton, amely elegendő tapasztalatot szolgáltatna a fény örök izzásához.

Azt mondhatjuk talán, hogy az európai embernek épp azokon a pontokon kellene a legtöbbször új tudás által átalakítania addigi gondolkodását, ahol a zen-út előfeltételekbe ütközik és így »elméleti« problémákkal kellene foglalkoznia: mondjuk az ember én-szerűségével. Mit is mondhatunk erről?

Az ember én-szerűsége

Az én-szerűség kétségtelenül az ember lényéhez tartozik, miként a szárny a madárhoz. Ennyiben minden rendben is volna. Mégis: az ember bukása éppen ebben az én-szerűségben és ezáltal kezdődik. Mi-

közben megtanulja, hogy egyre mélyebb különbséget tegyen önmaga és minden egyéb között, ami nem hozzá tartozik, az Én és a nem-Én közötti feszültséget ellentétként érzékeli. Ha mindennel, ami van, mint objektív valamivel lépünk szembe, ez – minél tudatosabban történik, annál inkább – elvezet oda, hogy az én kívül helyezi magát – kívül azon, ami vele »szemben« áll. A gondolkodás tekintetében ez a magatartás rendben is volna. Ez ugyanis éppen az a híd, amely az élet kiteljesítéséhez vezet, egyre táguló horizontok közé életünkben, a létezés számtalan alakját egészen a felfoghatatlanul kicsiny lényekig látómezőnkbe emelve, hogy méltóan bánjunk velük és mindeközben ne veszítsük szem elől az egészet. Ezáltal egyszerre válik lehetővé az emberi személyiség visszavonulása a legszűkebb körbe és annak végtelen kitágítása is. Csakhogy mindeközben ez a magatartásforma mintegy áttevődik minden viselkedésmódra, így azokra is, amelyekben az énnel szemben nem szabadna a dolgokkal »szemben« megmaradnia, hanem föl kellene oldódnia, sőt el kellene tűnnie a nem-énben. Azt ugyan nem tagadhatjuk, hogy az európai emberrel is megtörténik néha, hogy önzetlenül valamely ügy szolgálatába szegődik. Csakhogy ilyenkor tudatában van emez önzetlenségnek, és érdemnek szeretné tudni azt. Még a szeretetétől is azt kívánja, hogy meggyarapodva kapja vissza, minél inkább feltétel nélkül szeret, annál inkább. Csakhogy: minél inkább mindenben, amit az ember szemlél, érez, szeret és gyűlöl, mint ő maga van jelen, minél inkább úgy érzékeli a létezés ezen tudatosságát, mint valami kitüntetést és feladatot, minél inkább felelősnek érzi magát minden cselekedetért és szorgoskodásáért, annál könnyebben jut el oda, hogy végül az ént nagy kezdőbetűvel írja. Akár tud erről, akár nem, mindenütt kí-

sért ez az *én*, megzavarja a dolgokat, s így szétzilálja az ember és a sokrétű létező közötti igencsak érzékeny viszonyokat. Így azután minden, amit fölfog, minden, amihez hozzáfog, már eleve romlott. Íme kiderül, hogy az ember útja önmagához – amely éppoly kalandos, mint amilyen veszélyes – lejtős út. Ahogy múlik az idő, napról napra egyre jobban elfelejti a pusztára létező iránti tiszteletet, annak mértékében, amennyire *én* akar lenni. Önmaga körül forog; miközben az önmaga iránti gond gyötri, napvilágra kerül, hogy létének igazi témája önnön személyének java vagy kára, az öröm és a szenvedés, az érvényesülés és a hatalom. Abban a büszke tudatban él, hogy mindent elrendezett, ti. önmaga felé irányuló rendbe illesztett, s egyre inkább sikerül korlátoznia a kiszámíthatatlan, kaotikus elem játékterét; és éppen ezt nevezi haladásnak, kultúrának!

Ha pedig néhanapján elszorul a szíve, ezt pusztán valamiféle terhes hangulatváltozásnak tekinti, amilyen értelmével úrrá kell lennie. Még az sem zavarja meg magabiztosságában – és nem készíti arra, hogy megtorpanjon, mert találva érzi magát –, amikor ráébred, hogy álmai tagadják nappali tapasztalatait.

Önnön lényének vonzásában, saját jogán akar *én* lenni, ezt karakternek, személyiségnek nevezi, büszkén vallja, hogy önnön középpontjából él, hogy ő maga a középpont, amely egyszer *itt*, másszor *ott* van, tegnap volt, ma van és holnap is lesz, és végül igényt tart rá, hogy legsajátabb halálát halja. E határhelyzethez érkezve, lehetőségeinek csúcsára érve azonban alaptartása kifejezett gonoszságba fordul, az életre szóló bátorság gőgre és fennhéjázásra vált.

Az ilyen ember ha akarná, sem érthetné meg, mily rosszul állnak dolgai minden tekintetben. Hiszen a

szíve megkeményedett. Ez a legmélyebb oka annak, hogy a zen-buddhizmus lemond az ember felébresztéséről, nem vázol fel képet arról, hogy milyennek is kell lennie az embernek mint autentikus létezőnek, és nem hisz a beszéd építő erejében. A beszéd nem több és nem is lehet több, mint szavak halmaza, amelyek elérnek az ember füléig, de nem hallja meg azokat. Az emberformálásnak csak két, egymásnak megfelelő módja áll rendelkezésére: egyrészt a meggyőző példamutatás, másrészt a várakozás. A zen-tanító türelmesen kivárja, hogy itt vagy ott egy-egy szív abroncsai meglazuljanak, hogy egy-egy emberben, amikor elbizonytalanodik, vágy ébredjen egy más létforma iránt és önnön jószántából kontaktust keressen vele. Csak ekkor érkezik el az ideje annak, hogy a mester a rendelkezésére álló eszközökkel a tanítvány felé forduljon, készen arra, hogy őt saját útjára vezesse.

A visszatérés útja

Ez az út a radikális megváltozás útja, amelynek célja a visszatérés. A helyes útra térésnek nem az a módja, hogy az ember egyes pontokon változtat az életén, a nevelés, az oktatás, az életviszonyok megváltoztatása által közeledik a célhoz, hanem radikálisan tagad minden korábbi, mindenben kételkedik, az élet egész stílusát a feje tetejére állítja. Mindez keménységet és bizonyos könnyörtelenséget kíván. Aki nem bírja szuszszal, az lemarad. Nem a tanítványok száma a tét. Aki elakadt, annak várnia kell, amíg *vágyakozása* annyira megerősödik, hogy már képes fölülkerekedni minden akadályon. A félszívvel megtett lépéseket mintha megse tettük volna. A félig-meddig zen-követő rosszabb, mint a zen ellenfele, vagy az, aki semleges iránta.

Éppen ez a Távol-Kelet nagy és mély felfedezése, hogy van út, megtalálható a módszer, amely számtalan tapasztalatból jött létre, és számtalan esetben érvényesnek bizonyult. Már magánál a Buddhánál is az Út a tanítás kvintesszenciája. Méginkább így van ez a zen-buddhizmusban.

A távol-keleti ember évszázadokat fordított arra, hogy érvényes módszert dolgozzon ki, élen járt ebben a japán zen, mégpedig sikerrel: ott – nem úgy, mint Kínában – a zen eleven hagyományként maradt fenn. Évszázadok erőfeszítéseit fordították arra, hogy az ember lelki–szellemi lényét végső mélységéig kikutassák azért, hogy képesek legyenek alakítani azt. Mindennek azonban éppen nem az uralom volt a célja. Az uralom gondolata ott egyenest torz agyszüleménynek tűnne. Amilyen kevésbé támadhatott a távol-keleti embernek olyan szándéka, hogy a külvilágot és a természetet uralma alá hajtssa, ily módon állítva szolgálatába – épp ezért nem fejlesztették sem a tudományt, sem a technikát, hanem kívülről hozták be –, éppoly kevésbé törekednek arra, hogy lelki–szellemi eszközökkel uralmuk alá hajlítsák az embert, hatalmat szerezzenek rajta, az erő kötelékeivel kössék össze őket egymással, és ezáltal a zen-buddhizmust külső, látható hatalommá tegyék.

Aki elindul a zen útján s elég messzire jut, egyszer csak észreveszi, hogy magára maradt. Hogy *vallja-e* a zent, teljesen közömbös. Lényeg az, hogy *tegye* és *azonosuljon vele*. Egyedül az a döntő, hogy eljusson arra a szintre, ahol már a mindent átfogó igazságból él olyan emberként, aki eggyé lett ezzel az igazsággal. Tehát, hogy visszatérjen az »Igazság Házába«, mégpedig úgy, hogy önmaga gyökereiből táplálkozzék, a világ élete élje magát benne, és hogy miközben önmagából él, eggyé legyen benne a szabadság és a szükségszerűség.

Ugyanitt találjuk meg a különbséget a művészetekben gyakorolt zen és a zen útja között. Az egyes művészetekben is az a cél, hogy a tanítvány ellazuljon testi és szellemi értelemben és ezáltal belső átalakuláson menjen keresztül. Mindez azonban nem olyan alapos módon megy végbe. A művészetekben is bekövetkezik a túlsúlyra törekvő én visszaszorítása, de teljesen nem tagadják meg azt. Mindazonáltal a művészetek mindegyike túlmutat önmagán, egy-egy út a zen felé – a művészettelen művészet felé –, amelyet a zen-út teljesít ki. A zen-út a maga előnyére fordíthatja a művészetek minden eredményét.

A lét középpontja

Igaz ugyan, hogy az ember én-szerűvé válása utat nyit a középpontból való kihullása felé, az én-szerűség önmagában mégis hozzátartozik az ember lényegéhez, mint madárhoz a szárnya, fához a formája. Így tehát ezen én-szerűség önmagában még nem gyanús, nincs benne semmi, amiből következne az emberlét önnön középpontjából való kibillenése. Csak ha rosszul élünk ezen én-szerűséggel, akkor következik be a kibillenés. Ugyanezt mondhatjuk el az én és a nem-én feszültségéről, arról az izgalmas kölcsönhatásról az egymásra vonatkoztatottság és a különválasztottság között, amelynek eredményeképpen létrejön az egyre nyilvánvalóbb különállás és szembenállás, a létező döntő kettéválása, alapvető felosztása két területre: szubjektív és objektív területekre – úgy tehát, hogy minél magabiztosabban halad előre a különbségtétel művészete, annál rejtélyesebbnek tűnik,

miként lehetett képes az egy létező magát e két különálló sorban megjeleníteni.

Széles körben elterjedt spekuláció révén szorgoskodnak, hogy a rejtélyt így oldják fel: az ember bukott állapotának igazi alapja magában a szubjektumra és objektumra hasadásban lelhető föl. A boldog, önmagában nyugvó létet a magára ébredt és önmagát birtokló tudat kikezdte, és eleve torzult képekben tükrözi.

Így azután a belsőleg szakadt, ellentétektől szabdalt, diszharmonikus léttel szemben a töretlen egység, a szubjektum-objektum azonosság a létezés *összejelenségeként* mutatkozik meg, és misztikus tisztelettel tekintenek rá.

Bármily helyesnek kell is tartanunk, ha elébe helyezzük az azonost a különbözőnek, az egységet a sokságnak, a differenciálatlant a differenciáltnak, az ellentétektől menteset az ellentétekkel terhesnek, mindezen ellentétpárokkal sem jutunk el a *misztikus* felülemelkedéshez. Amikor kimondjuk, hogy az értelem nem képes elgondolni az önmagával azonos *egy*et, hacsak nem a *kettő*ség közege által, ezzel még nem mondtuk azt, hogy szükségképpen a misztikus eggyé válás és belül kerülés tárgya és témája is kell, hogy legyen.

A zen-buddhista számára, aki nem engedi, hogy spekulatív indítások megzavarják, a szó igazi értelmében vett misztikus tapasztalás nemcsak a *sok*, az *ellentétektől szabdalt* és a *differenciált* túlpártján áll, hanem túlpártján a következő ellentétpároknak is: egység – sokság, azonosság – különbözőség, ellentéteken túli állapot – ellentéteesség. Valójában még ezt sem állíthatjuk: ezzel ugyanis ellentétbe kerülnénk bizonyos, egyértelműen misztikus tapasztalásokkal, azokat tehát csak torzítva adhatnánk vissza.

Ha a zen-buddhizmus egyáltalán fontosnak tartaná, hogy e probléma tárgyában az itt alkalmazott terminológia mentén nyilatkozzon, akkor csak egyetlen módon, mégpedig a következőképp fejezhetné ki magát: a *lét középpontja* annyiban van *túl* egységen és sokságon, azonosságon és különbözősége, amennyiben *nincsen*. És mivel továbbá az, hogy valaki *túl van* vagy *nincs túl* – megint ellentét, éppen ezért magyarázatként még azt fűzném hozzá, hogy a *lét középpontja* sem nem az egyik, sem nem a másik, sem mindkettő, sem *nem*-mindkettő, ezért a gondolkodás eszközeivel nem leírható, még utalásszerűen sem. Aki tudni akarja, hogy mi a *lét középpontja*, annak el kell indulnia a zen útján; más választása nincs.

Az ember bukása és lényegének kiteljesítése

Mi vezethet az ember bukásához? A bukást az készíti elő, hogy az ember nem hallja meg, vagy félreérti, hogy mit akar a természet általa. Minden más lénytől különbözik abban, hogy sorsa szerint nemcsak elfogulatlanul él a *lét középpontjából*, hanem az élet elfogulatlan megértése által megnyilvánítja minden létezés titkos értelmét. Számára végső lehetőségként nyitva áll, hogy fölpattantsa személyiségének bűvkörét, bensőséges kontaktusba lépjen minden létezővel, mindenütt a tőle idegen világban önmagával rokon dolgokkal találkozzék, a vele rokon dolgokban magát pillantsa meg, s ebben a megtalált önmagában a *lét középpontjába* kerüljön oly módon, hogy nemcsak ő maga él, hanem az élet is éli őt.

A létezők rangsorában az ember alatt elhelyezkedő minden lényre az jellemző, hogy nem egyszerűen maga él, hanem az élet éli őt. Az alvajáró bizton-

ságával önmagába fordult létezést folytat, és a viszonyok, amelyek közé lép, nem válnak számára átláthatóvá. Nincs módja, hogy megnyíljék és nyitva is maradjon, hogy feltáruljon és más lényeket feltárással késztesen. Bármit tesz és bármit szenved is el, minden tette és minden, amit elszenved, nem saját maga számára van jelen. Névtelen létében boldog foglya önmagának, de nem jut el létének átélésig.

Az emberrel azonban valami hallatlanul új kezdődik: feladata, hogy beteljesítse azt, ami lényében ígéretként jelen van, odahajol minden lényhez, szeretettel átfogja, bárhol vagy bármiként találkozik is vele. Olyan szeretetben, amely nem számol és nem ismer számítást, hanem eltékozolja magát, és pusztán e tékozlás által egyre gazdagabb és mélyebb lesz. Csak így lesz osztályrésze, hogy lépésről-lépésre kiszabaduljon az individualitás fogságából, amelybe az állathoz és növényhez hasonlóan be van zárva. Önmagát kapja ajándékba, azon lényként, amelyben a létezés SZÍVEKÉNT a létezés önmagát megmutatja.

Amit elszenved, amit megtesz, képes szóval hirdetni, *szóvá emelni* azt, amivel találkozik. S ami még lényegesebb, szenved mások szenvedésétől, örül mások örömének s összekapcsolja egymással és önmagával a létezők világát, amely nélküle szertehullana, mint valami, amivel senkinek sincs dolga. Ugyanígy fontos az is, hogy szeretettel átfogja nemcsak azt, ami élőlényként útjába kerül, hanem szeretetének körébe vonja a holt, pusztán anyagi világot is. Minden lény iránti TISZTELET – ez a zen-buddhizmus alapformulája, ebben rejlik a zen titka.

Bármily merész gondolati konstrukciókat építsünk is, éppen azt nem tudjuk előtalálni és posztulálni, amit csak az eredeti misztikus tapasztalás ajándékeként kaphatunk meg, és csak közvetlenül érthetünk. Csak utólag, a misztikus tapasztalásaihoz kapcsolódva állítja a zen, hogy a gondolkodást nem lehet megfosztani attól a lehetőségtől, hogy megragadja a misztikus tartalmakat. Mindazonáltal az így megfogalmazott állításokkal csak a már tapasztalattal rendelkező ember képes valamit kezdeni, ezért megvan nélkülük. Akinek azonban nincsenek ilyen tapasztalatai, azokban az ilyen állítások, ha igyekeznek a mélyükre hatolni, csak megerősítik a kilátástalanság érzését, csak méregként hatnak rájuk. Így például a zen-buddhizmus számára is érvényes, fogalmilag is igazolható értelme van annak, ha szembeállítjuk a *sokkal az egységet, a különbözővel az azonost, az ellentétessel az ellentétől mentest*. Mindazonáltal eleven tapasztalataira építve semmiképp sem hajlandó a zen híve az ellentétől mentes, differenciálatlan, azonos *egy*et eredetibbnek tartani, mint az ellentétet, a differenciáltat, a sokat, és nem hajlandó arra, hogy *ezért* az előbbit *misztikus* tisztelettel övezze. Természetesen az ellentétől mentes az ő számára is túl van minden felfogható ellentéten, de éppen ezért még mindig benne van az *ellentétben*, még mindig pólusa egy feszültségnek, amelyből a posztulátumként feltett ellentét-mentesség nem vezet ki. Épp ezért ha a zen-buddhista fontosnak tartaná, hogy állást foglaljon az ellentét-mentesség kérdésében, azt a gondolkodást és stílust követve, amelyben erről beszélni szoktak, bizonyára ezt mondaná: a lét középpontja *túl* van minden ellentéten, amennyiben *bennük lakozik*, az ellentétekben van, miközben azokon kívül létezik.

A létezés középpontja ellentmondástalan, mégis
telve van ellentmondásokkal. Vagy másként szólva: az
egy és a sok, a differenciálatlan és a differenciált, az el-
lentét-mentes és az ellentétes egyformán közel s egy-
formán távol vannak a lét középpontjától, azonosak
a középponttal és egyben nem azonosak vele.

Az efféle megfogalmazások homályosnak és érthe-
tetlennek tűnnek annak számára, aki egyetlen úton,
a gondolkodás útján keresi üdvösségét. Ha igazán
komolyan venné őket, a lélegzete is elakadna. Aki
azonban érzékletes valójában megtapasztalta a lét kö-
zéppontját, s azt egyetlen hosszú kilégzésben átlát-
ja, már nem fog csodálkozni azon, hogy ami ilyen
egyszerű és áttetsző, azt csak homályos szavakkal le-
het leírni. Ekkor megérti, miért van az, hogy a zen-
mesterek nemcsak hogy kerülnek minden szót, amely
erről számot adna, hanem egyenest veszélyesnek tart-
ják; viszont rávezetik a tanítványt, hogy maga jus-
son el azon döntő tapasztalatokhoz, amelyek egy csa-
pásra minden rejtélyt megoldanak.

Igazságosság és szeretet.

Ha azután az ilyen tapasztalásokon keresztül veze-
tő átváltozások révén az ember megtanulja, hogy min-
den létezővel méltó módon bánjon, akkor a dolgok
mintegy az ember által visszahajlanak önmagukhoz,
meglátják önmagukat, megnyilatkoznak önmaguk szá-
mára. Ekkor történik meg, hogy »a fa énekel és a kő tán-
col«, ez azonban csak a tisztán *igazságos* lénynek ada-
tik meg, aki képes »fülével látni és szemével hallani«⁹.

⁹ A *saton* tapasztalatában megnyilvánuló ellentétek felettiről van
itt szó. Ezzel kapcsolatos párhuzamos szövegeket találhatók Eu-

Aki pedig erre képes, azt a szeretet mozgatja; csak a szeretet talajából sarjad és virágzik az ilyen igazságosság. Ebből következik, hogy a szeretet, amikor minden lényt olyannak vesz, amilyen az önmagában, nem tartja fogságban, nem engedi megdermedni. Az ilyen igazságosság a mindent átfogó *szeretetben* elevenen tartja a létezés egységét azáltal, hogy elismeri alakokban gazdag differenciáltságát. Ez a szeretet a mindent átható igazságosság által megtapasztalja az EGYETLEN LÉT lehetőségét.

GEN HERRIGEL. *Zen in der Kunst des Bogenschießens* [A zen és az íjászat művészete (Magyar nyelvű kiadás előkészítés alatt. – A szerk.)] c. művének 57. oldalán és D. T. SUZUKI, *Leben aus Zen* c. munkájának 163–164. oldalain Suzuki e könyvében egy, a következőképpen kezdődő kínai verset tesz közzé és interpretál

*Ha a füleddel látsz,
és a szemeddel hallasz*

Eugen Herrigel

Életrajzi adatok

Eugen Herrigel filozófiai pályája az újkantianizmusból indult. Windelband tanítványa volt, szoros munkakapcsolatban állt Emil Laskkal, és 1923-ban Heinrich Rickertnél habilitált. Visszatérve az első világháborúból, még mielőtt habilitációs munkáját írni kezdte volna, első feladatának azt tekintette, hogy kiadja a háborúban elesett barátja, Emil Lask filozófiai hagyatékát.

Herrigelnek a jelenkor kantianus mozgalmában betöltött helyét Hans Mayer würzburgi filozófiatörténész méltatta a *Weltanschauung der Gegenwart* [A jelenkor világnézete] című munkájában. Herrigel első művének, az *Urstoff und Urform* [Ősanyag és ősforma] című tanulmányának jelentőségét abban látja, hogy a szerző, meghaladva a kanti hagyományt, rámutat az életszféra abszolút értelmének ősjelenségére, és megtalálja azt a pontot, ahol megfogalmazódik az abszolút létre irányuló kérdés. Herrigel második műve, a *Metaphysische Form* [Metafizikai forma] Kanttal vitázva a metafizikai mélyréteget vizsgálja. Ez a publikációja majdnem egyszerre jelent meg Martin Heidegger művével, a *Kant und das Problem der Metaphysik* [Kant és a metafizika problémája] című tanulmánnyal. Az a tény, hogy egyszerre jelent meg két egymással merőben ellentétes Kant-kép, olyan feltűnést keltett, hogy Erich Przywara külön könyvet szentelt (*Kant heute* [Kant ma] címen) ama feladatnak, hogy szembeállítsa egymással Herrigel és Heidegger Kant-képét. Az említett katolikus vallásfilozófus ugyanezen témával foglalkozik a nürnbergi Dock und Lutz kiadónál megjelent monumentális művében, a *Humanitasban*. Tanári munkája során Herrigel történeti és rendszertani szem-

pontból egyaránt átfogta az európai filozófia egész területét. Mindazonáltal filozófiai érdeklődésének is sarkpontja volt – anélkül, hogy tanári munkája során ez külön témaként megfogalmazódott volna – a misztika. A maga korában, mivel nem kizárólagosan elméleti–tudományos kiindulópontból vizsgálta e tárgyat, őt tekinthetjük legjobb ismerőjének.

Széles körben ismertté vált könyvében, amelynek címe *Zen in der Kunst des Bogenschiessens* [*Zen az íjászat művészetében*] a szerző beszámol arról, hogy már diákkorában belső indíttatásból intenzíven foglalkozott a misztikával, annak ellenére, hogy a kor közelfogása nemigen kedvelte az ilyen hajlamokat. Azt is elmondja, hogy nem tudott megelégedni ezen irányzat irodalmi forrásainak vizsgálatával. Nem sokkal azután, hogy tanári megbízást kapott a Heidelbergi Egyetemen, felajánlották számára, hogy a Tokiói Császári Sendai Egyetemen filozófiát tanítson, és így megnyílt előtte a lehetőség, hogy megismerje Japánt és népét, márcsak azért is örömmel fogadta ezt az ajánlatot, mert így lehetőség nyílt számára, hogy megismerje az ott folytatott meditációs gyakorlatot, az eleven misztikát.

Hat évi igen sikeres japáni tanítási gyakorlat után, amelynek ideje alatt a Heidelbergi Egyetemen rendkívüli egyetemi tanárrá nevezték ki, Japánban pedig díszdoktori címmel (*bungaku hakushi*) tisztelték meg, Herrigelt végül meghívták az Erlangeni Egyetem Rendszeres Filozófia Tanszékére.

Erlangeni tanári munkájának hatását az sem kisebbítette, hogy kormányzati feladatokkal is megbízták. A Bajor Tudományos Akadémia tagjai közé választotta, eközben azonban Japán barátai többször kérték, hogy utazzék újra Japánba, 1941 nyarán még sikerült megkapnia a kiutazási engedélyt, hogy átvehesse újabb vendégtanári megbízatását. A háború fejleményei miatt azonban már nem tudta ellátni ezt a feladatot.

Herrigel Japánhoz fűződő kapcsolatait a következő életrajzi tények alapján érthetjük meg:

1921-ben japán diákok tanultak a Heidelbergi Egyetemen.

Közöttük volt Shuei Ohasama (ő volt később Herrigel másik művének, a *Zen: Der Lebende Buddhismus in Japan* [Zen: az élő buddhizmus Japánban] című könyv japán kiadója), valamint Amano, a filozófia professzora. E japán személyekkel kötött ismeretsége során támadt érdeklődés Herrigelben a távol-keleti karakter és életfelfogás iránt. Így aztán szívesen engedett japán barátai óhajának, hogy együtt olvassák és beszéljék meg német filozófusok műveit.

Hogy azután miként került Herrigel Japánban a zen-buddhizmus vonzáskörébe, ő maga a következő szavakkal mondja el:

»Nem sokkal azután, hogy Japánba érkeztem, találkozom volt egy japán kollégámmal. Sétáltunk egyet a városban, utána egy tokiói szálloda ötödik emeletén, a presszóban teáztunk.

Hirtelen mély dübörgés hallatszott, és lábunk alatt enyhén inogni kezdett a föld. Hamarosan egyre érezhetőbben inogtak, recsegték-ropogtak és csikorogtak a tárgyak. Nyomban nyugtalanság és izgalom támadt az épületben, a vendégsereg, amely főként európaiakból állott, sejesztve tolongott a lépcsőkre és a liftekhez vezető folyosó felé. Földrengés! – Márpedig a közelmúltból még mindenkiben elevenen élt egy ilyen eset rettenetes emléke! Én magam is fölugrottam, hogy a szabadba jussak. Éppen azon voltam, hogy kollégámat, akivel éppen eleven eszmecserét folytattam, felszólítsam: siessen. – Ekkor meglepődve tapasztaltam, hogy mozdulatlanul ül a helyén, keze összekulcsolva, szeme szinte lezárva, mintha semmi köze nem volna ahhoz, ami történik. Nem tűnt úgy, mintha habozna, mit is tegyen, mintha még nem döntött volna, hanem úgy ült ott, mint aki minden külön szándék vagy elhatározás nélkül valami teljesen magától értetődő dolgot cselekszik vagy nem cselekszik. Látványa oly elbűvölő és megdöbbentő volt, hogy én magam ahelyett, hogy magára bagytam volna, ott maradtam állva – persze szorongással a szívemben –, majd újra letelepedtem átellenben vele, s rezdületlenül szemléltem őt, miközben föl sem merült bennem a kérdés: mit is jelent ez az egész, és hogy tanácsos-e maradnom. Lenyűgözve ültem ott – nem tudom, mi volt az, ami lenyű-

gözött —, mintha semmi rossz nem történhetne velem. Így telt el jó néhány hosszú, szorongásteli perc. Amikor pedig túl voltunk a földrengésen — minden bizonnyal elég sokáig kellett tartania —, ugyanott folytatta a beszélgetést, ahol az megszakadt, egyetlen szóval sem érintve a történeteket. Én persze nem voltam már képes figyelmesen követni, amit mond, valószínűleg üres válszokat adtam. Az éppen csak átélt rettegés emlékével a zsigereimben már nem a beszélgetésre figyeltem, hanem azt kérdeztem magamtól: ugyan mi tarthatott vissza attól, hogy elmeneküljek, miért nem engedelmeskedtem az ösztönös készletetésnek. Kérdéseimre nem találtam megnyugtató választ.

Csak néhány nappal később tudtam meg, hogy japán kollégám zen-buddhista, és finom utalásokból kellett kibájoznom, hogy a teljes koncentráció állapotába juttatta és ezáltal kikezdbetetlené tette magát.

Persze már korábban is olvastam a zenről, hallottam róla egyet s mást, de nem merném állítani, hogy homályos elképzeléseknél többre jutottam volna. Az a vágy, hogy egyszer bebatolhatok a zen titkaiba — amely nagyban hozzájárult korábbi döntésemhez, hogy Japánba utazzam —, elbatározássá szilárdult e meghatározó élmény által: rögtön hozzálátok, hogy alaposabban elmélyüljek a zen világában. Mindeközben a zen misztikája volt fontos számomra, az az út, amely a kikezdbetetlen-ségen keresztül vezet el hozzá. Mert nem valamiféle imponáló rendíthetetlen-ség lebegett célként előttem, bármily nagy batást tett is ez rám — más eszközökkel is el lehet ezt érni, és evégett nem kell Kelet-Ázsiába utazni.

Céltudatos keresésem során azonban hamarosan meg kellett tanulnom: nem is olyan egyszerű a zen közelébe kerülni, mivel a zennek sem doktrínája, sem dogmája nincsen. Az első időben azt a tanácsot kaptam, hogy forduljak valamely művészet felé, amelyben erősen érvényesül a zen batása, hogy így, kerülő úton kerüljek érintkezésbe vele.

Ezt a tanácsot követve a Zen az íjászat művészetében című könyvemben adtam számot ezen stúdiumaimról. «

Ugyanebben a könyvben mondja el Herrigel, hogy a későbbiekben eljutott az igazi meditációs gyakorlathoz és a misztikához.

Eddig tart az autentikus forrás. Ugyanezen könyvben közli Herrigel azt: ezután a tulajdonképpeni elmélyedés- és misztikus praxis kulcsát is megtalálta.

Tartalomjegyzék

A ZEN-ÚT

- 7 A zen és a klasszikus buddhista elmélyedés
- 11 A zen sajátossága
- 17 Oktatás a zen-kolostorban
- 21 Légzésgyakorlatok
- 23 A koan
- 26 Satori
- 34 További koan meditációk
- 35 *Honnan látja a mester, hogy a tanítvány megtapasztalta a satorit?*
- 39 Megjegyzések a japán színjátszásról
- 42 A mester a tanítvány lelkébe lát
- 43 A tanítvány átváltozása a satori által
- 44 A zen a művészetben
- 45 Zen-festészet
- 49 Satori a költészetben
- 50 A satori élményén alapuló spekulációk
- 52 A zen-buddhista ember magatartása a kolostoron kívüli élet gyakorlatában
- 55 A zen szerzetes
- 67 Magasabb fokozatok

A ZEN-BUDDHISTA PRAXIS

- 83 Néhány megjegyzés a zen-tanítvány fejlődéséről
- 87 A gyakorlás útja
- 88 A gyakorlást legalulról kell kezdeni
- 89 Egykedvűség
- 91 Megvilágosodás, újjászületés, buddha-természet

- 92 Együttörvendezés, együttsszenvedés
- 93 Ábítatos tartózkodás a szavaktól
- 95 Társalgás minden létezővel
- 98 Hogyan érti a zen-szerzetes a világot?
- 100 A zen szerzetes élete a világban a mindennapok közepette

A ZEN, AHOGYAN EURÓPÁBÓL LÁTJUK

- 107 Türelem és önuralom a kicsiny dolgokban
- 108 A zen nem törekszik hatalomra, és nem térít
- 109 A zen-iskola, ahogyan Európából látjuk
- 113 Az ember én-szerűsége
- 116 A visszatérés útja
- 118 A zen a művészetekben és a zen-út
- 118 A lét középpontja
- 120 Az ember bukása és lényegének kiteljesítése
- 122 A gondolkodás szerepe
- 123 Igazságosság és szeretet

125 EUGEN HERRIGEL

- 127 Életrajzi adatok

E könyvet az UR KÖNYVKIADÓ ÉS MULTIMÉDIA STÚDIÓ KFT.
adta ki 1997 novemberében

A fordítás alapjául szolgáló kiadás
EUGEN HERRIGEL, *Der Zen-Weg*
Otto Wilhelm Barth Verlag, München, 1994¹³

© Otto Wilhelm Barth Verlag, München, 1958
© UR, Budapest, 1997

Fordította:
Biró Dániel és Kalmár Éva

Szerkesztette és az eredetivel egybevetette:
Szongott Rudolf

Szöveggondozó:
Splény Solange

A könyv tipográfiai tervét *Ambrózy Viktor* készítette
E. R. Weiss antikvárával.

A nyomdai előkészítést a Kiadó végezte.

Nyomta az ADUPRINT KFT., Budapest
Felelős vezető:
Tóth Béláné

Felelős szerkesztő:
Radics Róbert

Felelős kiadó a Kiadó vezetője.

A könyv megjelenését
a »LEGYEN VILÁGOSSÁG!« alapítvány támogatta.

UR KÖNYVKIADÓ ÉS MULTIMÉDIA STÚDIÓ KFT., Budapest

ISBN 963 9140 01 5