

A modern történeti tudat

William Deadwyler

Tanulmányában William Deadwyler azt a gondolkodásmódot igyekszik bemutatni és az olvasó számára érthetőbbé tenni, amivel a mai értelmiségiek, tudósok körében lehet találkozni, s amit ő „modern történeti tudatnak” nevez. Írásából megtudhatjuk, miként bontakozott ki ez a történeti tudat az Európában a Kr. u. 2. századtól a 18. századig uralkodó, s a védikus világgal megdöbbentő hasonlóságokat mutató világnézet összeomlását követően. William Deadwyler véleménye szerint a Kṛṣṇa-tudat bemutatásával az ISKCON¹ nem egy új dolgot tár a nyugati gondolkodás elé; inkább azt a tudást éleszti fel, amit az egykor elveszített.

I. A nagy lánc

Az általam „történeti tudatnak” nevezett gondolkodásmód a modern világnézet egyik alappillére. A történeti tudat egy olyan szellemi be-

állítottságra utal, ami miatt hajlamosak vagyunk minden emberi és természeti jelenségre úgy tekinteni, hogy az a történelmi erők tevékenységének következtében jött létre és öltött egy bizonyos formát. E jelenségeket átmenetinek, egy olyan folyamat termékeinek látjuk, amelyet a fejlődés, az evolúció fogalomrendszere határoz meg.

Ez a fajta gondolkodásmód a modern embernek mintegy a második természete. A világ dolgait úgy próbálja megérteni, hogy azok múltját kutatja, kialakulásuk körülményeit vizsgálja, vagyis azt, hogy milyen történelmi fejlődésen és változáson mentek keresztül az idők folyamán. E történelmi tudat szisztematikus alkalmazása volt a modern világ három nagy „patriárkájának” – Darwinnak, Marxnak és Freudnak – a közös vonása, akik a történelmi fejlődés különféle elméleteit hirdetve magyarázták a természet, a társadalom és az emberi psziché kérdéseit. Előfordul, hogy valaki nem ért egyet ezen elméletek egyikével-másikával, magát a történelmi szemléletet azonban senki nem kérdőjelezi meg. Az emberiség és a világ természetes, magától értetődő szemléletmódjaként könyvelik azt el. Látni fogjuk azonban, hogy a történeti tudat csak nemrégiben alakult ki az európai történelemben. A történeti tudat tehát maga is egy történelmi jelenség. Erről a jelenségről szeretnék egy történeti áttekintést nyújtani. Felmerülhet az az ellenvetés, hogy miközben ezt teszem, magam is alaposan benne vagyok a történeti tudatban, bármennyire is annak kimúlását hirdetem. Ez igaz, de vállalkozásom ettől még nem válik ellentmondásossá vagy képmutatóvá.

Mai gondolkodó lévén, szellememet alaposan átjárta, átítatta a „modern történeti tudat”, s ez az örökölt szellemiség korántsem mondható „védikusnak”. Mivel a Kṛṣṇa-tudatot gyakorlom, megtehetném, hogy egyszerűen kivárom, amíg eltűnik – az anyagi lét során felvett többi szokással, feltételekhez kötöttséggel együtt. Az ember azonban felismeri, hogy ha e történeti tudatot annak saját megközelítésmódjával (azaz történeti szempontból) vizsgálja, olyan dolgokra lelhet benne, amelyek segítségével kiszabadulhat e tudat szorításából. Śrīla

Prabhupāda ezt ahhoz hasonlította, mint amikor egy fát olyan fejszével vágunk ki, amelynek a nyele ugyanannak a fának az egyik ágából készült. Fontos belátnunk, hogy ennek a világnézetnek is megvan a maga történelme. Európában, a 18. század második felében kezdődött, a 19. században bontakozott ki, és szinte változatlan formában él még ma is. Napjaink gondolkodói azonban, akik mindig történeti kontextusukban látják a dolgokat, saját történeti tudatuk történetisége fölött általában elsiklanak. Nem ismerik fel annak esetleges, relatív és regionális voltát, azt, hogy idővel pusztulásra – hovatovább: önmegsemmisítésre – van ítélve.

A modern történeti tudat, a 18. század elején Európában lezajlott, és a 19. században kulmináló nagyszabású tudatbeli váltás legfontosabb kifejeződéseként jött létre. Sajátos formáját úgy érthetjük meg igazán, ha először megvizsgáljuk azt a világnézetet, amely a keresztény idők óta kezdve körülbelül a 18. századig az európai gondolkodást jellemezte. E világnézet központi gondolatát a „létezés nagy láncá”-nak eszméje foglalja magában. E fontos eszme történetét Arthur O. Lovejoy amerikai filozófus tanulmányozta. Műve *A létezés nagy láncá: értekezés egy eszme történetéről* címmel jelent meg (*The Great Chain of Being: A Study in the History of an Idea*, Cambridge, Harvard University, 1936.). A könyv egy 1933-ban, a Harvardon tartott előadásorozatból született. Lovejoyt nagy hatású tanulmánya a „szellem-történet” szakterületének úttörőjévé avatta, a szellem-történetet pedig elismert tudományágként alapozta meg, ami önmagában is a modern történeti tudat fejlődésének mérföldköve volt.

Lovejoy a létezés nagy láncának eszméjét egészen odáig vezeti vissza, amikor az Platónnak, különösen *Az állam* című műve ötödik és hatodik könyvének hatására bekerült a nyugati kultúrába. A létezés láncának elképzelése szoros kapcsolatban van azzal a fogalommal, amit itt „Abszolút Igazság”-nak fogunk nevezni, s ami minden létező önmagától létező oka. Ez a felfogás például Platón *Timaios* című, a kozmológiáról szóló dialógusában is világosan megfogalmazódik.

Bár Platón azt állítja, hogy az Abszolút Igazságról szóló tanításának alapjául közvetlen lelki tapasztalat szolgált, az Abszolút Igazságról szóló filozófiai felfogásához egy hosszadalmas absztrakciós folyamaton keresztül jut el, fokozatosan haladva az egyes érzékelhető dolgoktól a „formák”, illetve „ideák” világán át, az Abszolút Igazságig.

Nagy vonalakban sokan ismerik azt a platóni elképzelést, mely szerint létezik egy magasabbrendű, változásoktól mentes birodalom, az ideák, azaz az ideális formák birodalma. (Az „idea” vagy „forma” kifejezés görög eredetije: *eidosz*.)

Amikor egy nyugati Kṛṣṇa-hívő a „platóni forma” kifejezést hallja, általában a *rūpa* szóra asszociál, azt gondolva, hogy az ideális formák birodalma valami olyasmi lehet, mint *Goloka Vrndāvana*², a többségükben saját nevet viselő, és különféle lelki formával vagy lelki testtel rendelkező individuumok sokféle változatával. Ez azonban egy meglehetősen téves párhuzam. Platón formáinak birodalmát nem egyének népesítik be, inkább absztrakt lények tömege, amelyek mindegyike egy-egy kategóriának felel meg. Nincsenek állatok, emberek, vagy tehének, hanem létezik egy külön „forma” arra, hogy „állat”, egy másik arra, hogy „tehén”, megint egy másik arra, hogy „ember”, és így tovább. Azaz, a „tehén” szó esetében a „tehén-mivoltnak” létezik egy olyan objektív lényege, ami megfelel ennek a szónak. Minden, a „tehén” szóval jelölt egyedi lényben lennie kell valami közösnek – ez a valami a lényegük.

Platón eszmerendszerében ez a lényeg a konkrét tehénektől független, örök léttel bír. A tehének jönnek és mennek, de a *go-tva*, a tehén-ség, a tehén „formája” állandó. Ugyanez

érvényes a többi absztrakt lényegre is az ideák magasabbrendű birodalmában. (Megjegyzés: azt a filozófiai tantételt, amely kimondja, hogy a nevek lényege, illetve az általuk jelzett dolog így-vagy úgy, de az elmétől független, objektív léttel bír, „realizmusnak”, az ezzel ellenkező tant pedig „nominalizmusnak” nevezik.)

Platón realizmusában van némi igazság. Ahogy már említettem, a *param padam*, azaz a *Vaikunṭha*³ transzcendentális birodalma aligha hasonlítható Platón ideáinak világához. A formák birodalma azonban mégis megfeleltethető valaminek a védikus tradícióban – és ezek maguk a *Védák*.

Azt mondják, a *Védák* öröktől fogva léteznek, míg az anyagi világ ideiglenes. Ez esetben hogyan lehetséges, kérdezhetnénk, hogy a *Védákban* ideiglenes lények nevei is szerepelnek, pl. Indra, Candra stb., akik a pusztulás idején mind megsemmisülnek. Erre az a válasz, hogy a félistenek nevei, ahogy a *Védákban* található többi név is – pl. „fa”, „tehén” stb. –, típusokat, illetve archetípusokat jelölnek, amelyek minden egyes teremtés alkalmával konkrét egyedekben testesülnek meg.

A *Védákban* tehát megtalálható az anyagi világ teremtésének összes tervrajza, a hozzájuk tartozó használati utasításokkal együtt. Brahmā, a teremtett teremtő, a *Védák* által megtermékenyülve (*veda-garbha*) és megihletve, megnyilvánítja az anyagi világot. Érdekes módon Platón *Timaiosza* szintén egy teremtő istent (*demiurgoszt*) tételez, aki az Abszolút Igazságot és a formákat megpillantva válik képessé arra, hogy ezeket a formákat a már létező anyagból létrehozza, rendet teremtve ezzel a káoszban. Természetesen az Úr Brahmā, a teremtő istenség is látja *Vaikunṭhát* (a *Śrīmad Bhāgavatam* szerint), és *Goloka Vṛndāvanát* (a *Brahma-saṁhitā* szerint), Platónnál azonban egyáltalán nincs szó a transzcendentális változatosság birodalmára vonatkozó tudásról: az Abszolút Igazságot személytelen módon írja le. Az ideális formák platóni birodalma tehát, mivel ennek az Igazságnak van alárendelve, nem azonos a lelki világgal; úgy tűnik azonban, hogy megfelel a *Védáknak*. Továbbá, a platóni formák és a *brahmajyotiban*⁴ látenszen rejlő teremtő erő is megfeleltethető egymásnak.

A *Védák* közlik velünk, hogy a *brahmajyoti* tartalmazza a *bijákat*, azaz a világ összes fajának magjait, valamint azt is, hogy Brahmā a teremtés során ezeket a különböző magokat nyilvánítja meg. A *bija* a platóni formának feleltethető meg, legalábbis abban az értelemben, amit a későbbi újplatonisták értettek alatta, akik szerint ezek a formák teremtő erővel bírnak. Különböző absztrakciós műveletek során Platón ezután egy olyan birodalom gondolatához jut el, amely ideális formák, azaz különálló, absztrakt lények sokaságát tartalmazza. Spekulatív elmélkedését ennél is tovább viszi, s azt a következtetést vonja le, hogy mindezen formáknak egy végső, közös forrással kell rendelkezniük, ami nem más, mint ezeknek a formáknak a Formája. Például minden egyes tehén attól lesz tehén, hogy részesedik a „tehén” ideájában. Hasonlóképpen, a formák attól válnak formává, hogy részesednek a formák Formájában. Az absztrakció műveletét egy végső lépéssel még tovább viszi, minden forma Formájáig, minden lényeg lényegéig jutva el, amit Platón a Jó formájának nevezett. Ezt a végső forrást valójában három néven említi: a Jó, az Igaz és a Szép.

Ezzel kapcsolatban arra figyelhetünk fel, hogy ez a hármas felosztás igen közel áll a *Brahman* védikus leírásához; a *sat* (Jó), a *cit* (Igaz), és az *ānanda* (Szép) fogalmihoz. A Jó formája rendkívül elvont. A mindenség forrását – mint kimondhatatlant és szavakkal kifejezhetetlent – csak tagadással lehet meghatározni. Platón lételméletének csúcán – és nagyrészt a későbbi európai teológiai gondolkodás gyökereinél is – így ott találjuk a jól ismert személytelen Abszolútnak egy meglehetősen szabványos változatát. A Jó Formája tökéletes,

önmagában való, független, és önmagán kívül semmi másra nincs szüksége. Ez az önmagában való Abszolút azonban mégis mintegy túlcsoportul, túlárad önmagán, és a változhatatlan Egyből létrejön (leképeződik) a változó dolgok világa. Tehát az egyetlen – név- forma- különbözőség- és sokféleség-nélküli – entitásból kiárad a tökéletességtől egyre inkább eltávolodó sokféleség, ami az elején az absztrakt lények sokaságaként, a formák birodalmaként jelenik meg.

Ezek a formák aztán további sokféleséget idéznek elő, és konkrét individuumokból álló, durva anyagi világgá képeződnek le. Lovejoy rámutat, hogy az Abszolútról szóló platóni eszmében két ellentétes tendencia egyesül. Egyfelől ott van a „nem evilágiság” szférája, amely kitermeli egy távoli, elhatárolt, független és önmagában való Abszolút eszméjét, amelynek nincs szüksége más teremtményre, dologra, vagy bármiféle világra. Másfelől pedig ott van egy olyan Abszolútról szóló elképzelés, amelynek szüksége van arra, hogy teremtse, hogy kifejezze önmagát, hogy az örömtől és a gyönyörűségtől túláradva sokká váljon.

A platóni rendszerben persze a személytelen Abszolút nem dönthet csak úgy szabadon, hogy teremteni fog; inkább arról van szó, hogy a világ saját szükségszerűsége okán árad ki belőle.

Lovejoy egy nyilvánvaló ellentmondásra bukkan a személytelen Abszolút platóni megfogalmazásában. Ha következetesen akarunk lenni, azt mondhatjuk, hogy a teremtésnek egyáltalán nem szabadott volna bekövetkeznie. A teremtés, a kiáramlás egy személyes Abszolútat implicál, egy olyan lényt, aki másokkal való kapcsolatában éri el teljességét, s valósítja meg önmaga beteljesedését. Az, hogy a világot, a teremtést egy személytelen Abszolúttal kapcsoljuk össze, egyszerűen nem működik, ahogy azt Śaṅkarācārya is észrevette.

Śaṅkara Platónnál céltudatosabban és következetesebben vezeti végig a személytelen Abszolút fogalmát megteremtő „túlvilágiság” folyamányait. Szerinte a *Brahman* nem hozza létre a világot, s nincsenek különféle energiái sem. Egyetlen, nincs belőle másik. A világ egy hamis, az Abszolútat borító illuzórikus fedőréteg, nem pedig egy belőle származó emanáció. De ez egy másik történet.

A hellén időkben kialakult egy nagyhatású újplatonista filozófiai iskola, amelynek köszönhetően Platónnak az Abszolútról és annak kiáramlásairól alkotott elképzelése további fejlődésen ment keresztül, majd terjedni kezdett. Innen hatolt be két teológus révén a keresztény gondolkodás főáramába.

Az egyikük Szent Ágoston volt, akire megtérése előtt nagy hatást gyakoroltak Plótinosz, a híres pogány újplatonista írásai. A másik egy misztikus teológus, aki Dionüsziosz Areopagitész néven adta közre írásait. Ez a név eredetileg az Apostolok Cselekedeteiben szerepel, és egy olyan személyt jelöl, akit Szent Pál térített meg athéni prédikálása során a Mars-dombnál (az Areopágusnál). Valamikor a Kr. u. 6. század körül egy négy értekezésből álló, a misztikus teológiáról szóló, kifejezetten újplatonista jellegű gyűjtemény került napvilágra Európában; szerzőjüként a „Dionüsziosz Areopagitész” név szerepelt. Az értekezéseket a keresztény szaktekintélyek Szent Pál közvetlen tanítványának műveként – következésképp igencsak hiteles alkotásként – fogadták el. Csak a 17. századtól kezdték el kritikai szempontból is vizsgálni őket, amelynek eredményeképp kiderült, hogy nyelvezetük és a bennük foglalt eszmék jóval későbbi keletkezésre engednek következtetni. A jelenlegi álláspont szerint egy Kr. u. 5. századbeli, feltehetően Szíriában élt szerzetes műveiről van szó, akit immár pszeudo-Dionüsziosz Areopagitészként emlegetnek.

A pszeudo-Dionüsziosznak ezek a felettebb újplatonista szellemiségű írásai rendkívüli tekintélyt vívtak ki maguknak. Figyelemreméltó sajátos, radikálisan tagadó teológiájuk, valamint a hierarchia eszméjének részletekbe menő kidolgozása. A hierarchia szó a „hieros” (szent) és az „arche” (rend) görög szavakból származik. A hierarchia megszentelt vagy szent rendet jelel. A létezés szerkezete egy hierarchikus, isteni rend, amelynek oka és eredete Isten. Az Abszolútból árad ki a valóság többi része, szabályosan és lépésről-lépésre kerülve egyre távolabb az Egytől. Az eredettől való eltávolodás minden lépésével egységnyi csökkenés következik be a létben, illetve a hatalomban. Legfelül van az Egy – a végső tökéletesség, a legtökéletesebb lény. Ahogy lefelé haladunk, a létezés összes fokozatán át végül eljutunk a káoszig. Egy hozzáértő teológus ebből azt a következtetést vonja le, hogy a legelső szinttől a hierarchia kezdetéig ívelő távolság végtelen.

Dionüsziosz Areopagitész mennyei hierarchiája szerint Isten után először az angyali hierarchiák következnek. Az angyaloknak kilenc rendje van, melyek felülről lefelé haladva a következők: szeráfok, kerubok, trónok, uralmak, legfőbbek, hatalmasok, állhatatosok, arkanyalok, angyalok. A középkori keresztények igen komolyan vették az angyalokat. Úgy tartották, hogy minden egyes angyali rend a világmindenség egy-egy szintjének irányításáért felelős. A kozmosz szerkezete is hierarchikus, a rögzített helyzetű Föld körül egyre csökkenő átmérőjű körök helyezkednek el. A legkülső peremet nevezte Arisztotelész *primum mobilének*; ez hozta mozgásba az alatta lévő szférákat. A *primum mobilét* állócsillagok követik, majd a Szaturnusz, a Jupiter, a Mars, a Nap, a Vénusz, a Merkúr és végül a Hold. Dionüsziosz az angyali, mennyei hierarchiát, és az evilági, egyházi hierarchiát szintén megfelelteti egymásnak. Ily módon a hierarchia valóságrendező elvvé válik. A nagy egészen belül mindennek megvan a maga helye. Azok a lények, akik a létra magasabb fokain, Istenhez közelebb helyezkednek el, nagyobb mértékben részesülnek az isteni természetből – tökéletesebbek –, mint azok, akik lejjebb vannak. A maga helyén azonban minden tökéletes.

A középkorban és azt követően az európai gondolkodók kidolgozták a nagy létezés-lánc eszméjéből következő folyományokat. Az egyik ilyen fontosabb következmény az az elképzelés volt, miszerint a teremtés hierarchikus láncolatában nem lehetnek rések, nem lehetnek hiányzó formák. „A teljesség elve” (ahogy akkoriban nevezték) abból az elképzelésből fakadt, hogy a világnak az Abszolútból való létrejötte a szükségszerűségnek, nem pedig egy önkényes, szeszélyes parancsnak a következménye. Az Egy – a világ saját szükségszerűsége okán – létrehozza az anyagi világ formáit. S vajon milyen konkrét formákat hoz így létre? Erre csak egyetlen válasz adható: az összes lehetséges formát. Ha hiányozna akár csak néhány is közülük, akkor a teremtés egy logikai szempontból irracionális, önkényes tett volna; az Abszolút azonban mindenekelőtt logikus és racionális. Innen a teljesség elve.

A teremtésben nincsenek rések. Minden lehetséges forma megnyilvánul benne, melyek a fokozatok árnyalt rendszerébe szerveződnek. A teremtett valóság tehát a formák pazar bőségét foglalja magában, amelyek egy egységes, racionális létrendbe, egy mindent átívelő hierarchiába rendeződnek. Másfelől az egész hierarchikus rendje tükröződik minden egyes alkategóriában. A lények összes kategóriája tisztán visszatükrözi az egész rendjét, tehát a hierarchia minden foka önmagában is hierarchizált. Ahogy Isten a legfelsőbb minden lény között, úgy a király a legfelsőbb az emberek között, az oroszlán az állatok, a sas a madarak, a delfin a vízi állatok, az arany az ércek, az éter pedig az elemek között. Így a teremtés nagyszerű, csodálatos rendje, amely, akármerre nézünk, magán viseli az isteni kéz munkájának jól kivehető jegyeit, feltárja magát a gondolkodó elme előtt, amely nagy elégedettséget merít

abból, ha ezen isteni teremtés teljességén, ésszerűségén, magasztos és lenyűgöző harmóniáján medítál.

E hierarchikus látásmód meglehetősen ismerősen hangzik a számunkra, mert valóban nagyon hasonlít ahhoz, ami a védikus tradícióból tárul elénk. Az európai ember világnézetét, a Kr. u. 2. századtól egészen a 18. századig, döntően meghatározta a létezés nagy láncáról alkotott fenti elképzelés. Kimondva vagy kimondatlanul, de mindenki hitt benne. E világnézetéről könnyen érthető, tömör leírást olvashatunk a cambridge-i professzor, E. M. W. Tillyard *Az Erzsébet-kori világgép* című művében, amelyet fél évszázada oktatnak az angol irodalom-kurzusokon, hogy megkönnyítsék a mai ember számára az olyan írók megértését, mint Shakespeare, Christopher Marlowe, John Donne vagy John Milton.

A Tillyard által ismertetett világgép azonban nemcsak az Erzsébet-korra volt jellemző, hanem – ahogy az előzőekben láthattuk – egészen a középkorig, illetve a késő ókorig nyúlt vissza, és egészen a felvilágosodás koráig fennmaradt. Tudatában kell hát lennünk annak, hogy amikor ez a világgép, s a létezés nagy lánc végül összeomlott – szerves részeként annak, amit Friedrich Nietzsche (a büntett elkövetése után) „Isten meggyilkolásának” nevezett –, az hatalmas és forradalmi tudatbeli változást eredményezett. E változás olyan mélyreható volt, hogy a modern nyugati embernek most úgy kell közelítenie saját, nem is oly távoli múltjához, mint valami teljesen idegen és furcsa dologhoz. Érdekes, hogy az a világnézet, amely a *gaudīya vaiṣṇavizmus* védikus hagyományából elénk tárul, és amely nem olyan régen került át nyugatra a távoli, egzotikus, idegen Indiából, fő vonásaiban mennyire hasonlít erre az elveszített világnézetre, amely oly sokáig uralkodott nyugaton.

Ennek eredményeként például nagyon sok Shakespeare-darab azonnal, mondhatni intuitív módon érthető a *Śrīmad Bhāgavatamban* jártas Kṛṣṇa-hívő számára, míg a kortárs modern gondolkodónak külön szellemtörténeti tanulmányokat kell folytatnia, s úgyszólván szellemtörténeti régésmunkát kell végeznie, ha rekonstruálni akarja, mit is akar mondani egy-egy Shakespeare-mű. Shakespeare világa sokkal közelebb áll a „vaiṣṇava” világához, mint a modern nyugati emberéhez.

A létezés nagy láncának egyik legelegánsabb és legtalálóbbs művészi megfogalmazása viszonylag későn, a 18. században született. A következő sorokat Alexander Pope, *Esszé az emberről* című versében olvashatjuk:

*Létel temérdek lántza!
mely az Istennel kezdődik el;
Égi természetek, földiek, angyal, ember,
Állat, madár, hal, s az a nyű, mit
egy szem se láthat, egy üveg sem érhet el,
a véghetlentől hozzád,
és tőled a semmiig.*

(Bolyai Farkas fordítása)

Napjainkban, az eszmék és ideológiák e gyorsan változó korában már az is megdöbbenőnek tűnhet, hogy a nagy láncolat gondolata oly sok évszázadon keresztül egyáltalán fennmaradt. Például ha Pope-tól számítva, mintegy tizenhárom évszázadnyira visszamegyünk az időben, ugyanerről az elképzelésről a következő nagy hatású leírást találhatjuk, amelynek szerzője az 5. század elején élt Macrobius volt (aki voltaképpen Plótinosz tanainak tömörített változatát fogalmazta meg):

Mivel a Legfelsőbb Istenből megnyilvánul a Szellem, a Szellemből pedig a Lélek, és mivel ez teremti meg aztán az összes többi dolgot, és tölti meg élettel mindet, az egyetlen sugárzás⁵ pedig beragyog mindent és ő tükröződik minden részben, ahogy egy arc is tükröződhet számos tükörben, és mivel minden dolog egy szakadatlan egymásutánban követi egymást, fokozatosan degradálódva egyre lejjebb, a sor legeslegaljáig: szemébe ötlük a figyelmes szemlélőnek, hogy a részek között, a Legfelsőbb Istentől egészen a dolgok legaljáig, egy megszakítatlan kapcsolat áll fenn. Ez pedig nem más, mint a homéroszi aranylánc, amelyet „Isten lógatott le a mennyekből a Földre.” [Homérosz megemlíti egy történetet, amelyben Jupiter egy aranyláncot enged le – innen a lánc-metafora.]

Ez az elképzelés persze nagy fejlődésen és számos változtatáson ment keresztül a századok során. A gondolkodók kidolgozták az eszme különböző folyamányait (pl. a teljesség elvét), miközben jó néhány belső ellentmondással találták szembe magukat. A keresztény teológusok például nyilvánvalóan felemás sikert értek el, amikor a keresztény kinyilatkoztatás személyes teremtőjét a személytelen kiáramlás újplatonista elképzelésébe próbálták meg beépíteni. Az ortodox keresztény gondolkodás szerint a teremtésnek szabad akaratból kellett történnie, ám amikor a teológusok megpróbálták a teremtésről elmélkedni, mindig a Platón-tól és Plótinostól örökölt Isten-kép lebegett a szemük előtt: egy olyan Isten, akinek a teremtése szükségszerű kiáramlás volt. Lovejoy igen jól rátapint erre az ellentmondásra.

A következőkben egy olyan, a nagy lánc fogalmával kapcsolatos európai vonatkozású problémára szeretném felhívni a figyelmet, amelyre Lovejoy nem tér ki. A lánc eszméjének – egészen platóni és újplatonista kezdeteitől fogva – részét képezte az a gondolat, hogy ez az Istentől alászálló struktúra egyúttal a felemelkedés létrájául is szolgálhat. Ez jelenti a lélek számára azt az utat, amelyen visszatérhet Istenhez. A keresztény felfogás szerint a felemelkedésnek ez az útja csak kontempláció által járható, melynek során a szellem lépésről lépésre emelkedik fel a csúcspontig. Az eredeti platóni és újplatonista elképzelés szerint azonban a lánc nem csupán a kontemplációnak, hanem a lélek felemelkedésének az útja is, a lélekvándorlás folyamatán keresztül.

A keresztény gondolkodók megtartották a láncnak mint Istenhez vezető útnak az eszméjét, a hozzá tartozó lélekvándorlás tanát azonban az egyház eltörölte. Ez többek közt azt eredményezte, hogy fokozódott a tehetetlenség, a frusztráció érzése. Ha nincs meg az egyre kedvezőbb *karmának* köszönhető felemelkedés lehetősége, az ember úgy érzi, hogy ott ragad, ahol van – hiszen az emberi társadalom hierarchiái a kozmikus, egyetemes hierarchia megbonthatatlan részét képezik! Ezért aztán sokak számára az egész rendszer egyre nyomasztóbbnak kezdett tűnni.

A lélekvándorlás eszméjének kizárásával a világi rendszeren belüli fejlődés lehetősége is megszűnt az egyén számára. A nagy lánc elmélete a mindenre kiterjedő társadalmi és politikai konzervativizmust támogatta; az egyén számára a tökéletességet az jelentette, ha megfelelt a saját helyzete által támasztott követelményeknek, nem pedig az, ha valaki másnak a pozícióját igyekezett elérni (ez a gondolat a *Bhagavad-gītāban* is megtalálható). Az embereknek azonban mégis csak szükségük van arra, hogy reménykedhessenek a dolgok jobbra fordulásában, hogy lehetőséget lássanak a fejlődésre. A lélekvándorlás fogalmának kiiktatása, ami pedig a lánc eszméjének egykor szerves része volt, a hierarchia társadalmi konzervativizmusát elnyomássá változtatta, s amikor az egyszerű emberek, elégedetlenségükben elhátározták, hogy megdöntik a királyok, nemesek uralmát (hogy ezáltal ők maguk felemelkedhessenek), voltaképpen az egész kozmoszt lerombolták maguk körül. A lánc összeomlott.

Ez az esemény természetes következménye volt annak, hogy az Abszolút Igazság,

Parmenidész, Platón és Plótinosz Istene, a létezésnek – ennek a koherens egészet képező, isteni módon elrendezett struktúrának – a gyökere eltűnt. Shakespeare nagy tragédiái, a Lear király, a Hamlet, az Othello végső soron erről az összeomlásról beszélnek. A főszereplők annak a tettnek a szörnyű, végzetes következményeivel találják szembe magukat, amikor az emberek áthágják az isteni rendben számukra kijelölt szerepet.

Ezért mondja Othello hűségese feleségének: „És ha nem szeretlek, a káosz visszatér.” A cselszövő Jago határozott kételyének ad hangot azzal az elképzeléssel kapcsolatban, miszerint az embernek eleve meghatározott természete vagy lényege lenne; kijelenti, hogy csak a saját akaratonkon múlt, hogy azzá lettünk, amik vagyunk. A fattyú Edmund, a *Lear király* gonosztevője, új szemmel tekint a természetre: nem a rend és a harmónia, hanem a küzdelem és a viszály világa az, ahol az istenek „a fattyúk javára csinálnak most pártot”. Shakespeare negatív figurái egytől-egyig modern filozófiákat hangoztatnak. Shakespeare idejében remegtek meg az alapok, s ezt ő mélyen átérezte; hősei a szakadék mélyére pillantanak.

Lovejoy egy igen figyelemreméltó dolgot állapít meg az összeomlásról. Azt, hogy az egy adott struktúrát követett – nem egyszerűen káosz lett az eredménye. Ha a láncolatot egy szilárd létraként fogjuk fel, azt látjuk, hogy amikor az elveszítette az istenibe kapaszkodó transzcendentális horgonyát, nem egy rendezetlen kupaccá omlott össze, hanem úgy ahogy volt, ledőlt, az oldalára esett. A lánc, egymásutániságát, hierarchikus rendszerét megtartva, időbelivé vált. Tengelye többé már nem a káosztól Istenig ívelő vertikális ontológiai tengely volt, hanem egy horizontális, időbeli tengely, amely a múlt primitív káosztól, a jelenlegi és jövőbeli emberi fejlődés, az egyre nagyobb tökéletesség felé tart. Azáltal, hogy a létezlánc tengelye áttevődött a lineáris idő dimenziójába, létrejött a modern történeti tudat.

II. A lánc elszakad

A modern történeti tudat tehát a létezés nagy láncának összeomlásával vette kezdetét. Bár a jelenség vizsgálatakor Lovejoy nem tér ki Friedrich Nietzsche ezzel kapcsolatos gondolataira, nézetem szerint a lánc összeomlását annak az eseménynek a szerves részeként kell elfogadnunk, amelyet Nietzsche „Isten halálának”, sőt, „Isten meggyilkolásának” nevez. Nietzsche szóhasználatában az „Isten” kifejezés teljes mértékben egybeesik azzal az istenfelfogással, amelyről a fentiekben beszéltünk: a kereszténység Platónról és Plótinostól elsajátított istenképével. Egy olyan Istenről van szó, akit nem csak pusztán irányítónak, hanem az Abszolút Igazságként, a teljes létrend nyugvópontjaként fognak fel, aki létrehozta és fenntartja a teremtés egész hierarchiáját. „Isten halála” ily módon az egész kozmikus rend pusztulását is maga után vonja.

Természetesen el kell utasítanunk az Abszolút Igazság „haláláról” szóló képtelen gondolatot. Nietzsche kijelentése mégis igaz abban az esetben, ha az európai kultúra történetében lejátszódó nagy jelentőségű esemény felismeréseként értelmezzük. Ez az esemény nem annyira a közelmúltban történt, ahogy azt Nietzsche gondolta. Ennek ellenére Nietzsche helyesen látta, hogy az emberek még nem merték maguknak bevallani, még nem ébredtek egészen a tudatára annak, amit tettek – hogy meggyilkolták Istent. Még nem fogták fel, hogy a templomok, ahol kötelességtudó imádat folyt, most Isten sírjaivá lettek. Ahhoz sem volt elég bátorságuk, hogy szembenézzenek azokkal a lehetőségekkel, amelyek döntésük nyomán

nyíltak meg előttük. Röviden, nem voltak méltóak bűneikre (vö. *Die fröhliche Wissenschaft* [A vidám tudomány], 125. aforizma).

Nietzsche szerint Isten halála felszabadítja az embert. Ha elég erős ahhoz, hogy felismerje és használja szabadságát, önmaga teremtőjévé válhat, és saját akaratának ereje által egy önmagánál nagyobb valamivé fejlődhet: újrateregetheti, felülmúlhatja magát, s így *Übermensch*-é, szuperemberré válhat. Ez a jövőbeni tökéletes szint, melyet tudatos önátalakítással lehet elérni, Nietzsche szerint az európai civilizáció hagyományos, transzcendentális Istenének világi helyettesítésére szolgál.

Az első részben megpróbáltam rámutatni, hogy a középkori világrend összeomlásával kapcsolatos aggodalom központi gondolatként jelenik meg Shakespeare-nél. Lovejoy – fejtegetéseinek középpontjába a kimondottan a létezés láncának eszméjével foglalkozó filozófiai munkákat állítva – a lánc összeomlását a 18. század elejére vezeti vissza. Itt olyan gondolkodókat talál, akik forradalmi elképzeléseket kezdenek el hangoztatni a tökéletességről és a fejlődésről, olyan eszméket, amelyekről általában azt tartják, hogy csak a tizenkilencedik században jelentek meg.

A tökéletességnek ez az új eszméje egyáltalán nem illik össze a létezés láncával kapcsolatos korábbi elképzelésekkel. A középkori tökéletesség-felfogás értelmében a lánc bármelyik tagja, amennyiben elrendelt helyén marad, s a helyzetéből adódó kötelességeknek hiánytalanul eleget tesz, eléri a tökéletességet. A lét minden lehetséges fokozatát magában foglaló lánc teljes és tökéletes volt, és ha valaki azt gondolta, hogy a láncon fölfelé haladva ér majd el tökéletesedést, erőszakot követett el az egész ellen. Sőt, a tökéletesség fogalma egy olyan teljes, hiánytalan valamire utalt, amit képtelenség tovább javítani, s amin minden változtatás szükségszerűen csak rontana. A tökéletesség tehát a merevséget, a változhatatlanságot vonta maga után. Lovejoy (206.) kifejti, hogy a létezés láncának doktrínája metafizikailag szentesítette az anglikán katekizmus utasítását: mindenkinek arra kell törekednie, hogy „elvégezze kötelességét a számára kiszabott élethelyzetben” – társadalmi és kozmikus viszonylatban egyaránt –, „s ezt látva, Isten majd magához szólítja őt”. Ha az ember a társadalomban elfoglalt helyétől akar megszabadulni, szintén „a Világrend törvényét dúlja fel”.

Néhány gondolkodó azonban új véleményeket kezdett hangoztatni. Lovejoy a híres angol esszéíró, Addisont idézi, aki 1711-ben a következőket írta: „Véleményem szerint nincs kellemesebb és diadalmasabb aspektusa a vallásnak, mint a lélek állandó fejlődése, melynek során természetének tökéletessége felé halad, s ennek a folyamatnak soha nem ér a végére.” (247.) Valamivel később, 1718-ban, Leibniz hasonló érzéseket fogalmaz meg: boldogságunkat soha nem egy maradéktalan, szellemünket ellustító élvezet jelenti majd (nem is szabad, hogy az jelentse), ami után nincs már semmi, amire vágyhatnánk, hanem egy állandó fejlődés, ami új örömeik és tökéletességek felé röpít. (248.)

Lovejoy ebben az új tökéletesség-eszményben egy „új értékfelfogással” társuló, „új eszkatológiát” lát.

A tökéletes jónak és a vágyak megszűnésének („melynek birtokában az embernek mindig a legtökéletesebb elégedettségben van része, és soha nincs szüksége semmi másra”) platóni meghatározása épp az ellenkezőjének adta át a helyét: nincs véglegesség, nincs végső tökéletesség, az akaratnak nem lehet korlátokat szabni. Az ehhez hasonló kitételek, amiként a Leibniztól, Addisontól és Lawtól származó fenti idézetek is, egyértelműen a fausti eszményt vetítették előre. Az ember természeténél fogva kielégíthetetlen, és Teremtője akaratából lett ilyen. A történészek általában későbbre teszik annak az irányzatnak a kialakulá-

sát, amely a *Streben nach dem Unendlichen*, az elérhetetlen cél véget nem érő keresésének eszméjével helyettesíti a lélek végső, a Tökéletességen való kontemplációban meglett nyugalmát. Ez azonban nem Goethe vagy a német romantikusok találmánya volt. (250.)

Ily módon a tökéletesség eszméje az átalakulás, a változás, a fejlődés, a folyamatos növekedés és a tökéletesedés fogalmát is kezdi magában foglalni, amelyek nem egy végső cél felé irányulnak, hanem önmagukban is célok. A tökéletesség eszméje átmeneti attribútumokat ölt magára.

Amikor Lovejoy munkájában ilyen és ehhez hasonló szemelvényeket olvasok, határozottan az a benyomásom támad, hogy ezek a 18. századi gondolkodók – különösen Leibniz – burkoltan a lélekvándorlásra utaltak. Már rámutattam, hogy a lélekvándorlás eszméje szerves része volt a létezés láncá azon elképzelésének, melyet eredetileg Platón és Plótinusz hirdetett, ám a keresztény ortodoxia végül a lélekvándorlás eszméjétől megfosztott láncot fogadta el. Míg a platóni filozófiában a lánc minden lélek számára az Istenhez visszavezető utat jelentette, a lélekvándorlás során tett fokozatos felemelkedés által, addig a keresztény gondolkodó számára ez csupán az *ascensio mentis ad Deum per scalas creaturarum* eszméje volt, vagyis a szellem kontemplatív felemelkedése Istenhez, a teremtmények fokozatain keresztül. Amikor a lánc eszméje mint az egyén tényleges felemelkedésének útja újraéledt, ez a lánc egészének időbelivé válását idézte elő.

Lovejoy ennél a pontnál a következőkben összegzi téziséit:

A tizennyolcadik századi gondolkodásban bekövetkező egyik fő változás a létezés láncának időbelivé válása volt. Voltak, akik többé már nem valamiféle leltárt láttak a *plenum formarum*-ban [a formák összességében], hanem a természet programját, ami fokozatosan és rendkívül lassan bontakozik ki a világmindenség történetében. Noha a lehetőségek mind meg akarnak valósulni, erre nem egy időben nyílik módjuk. Egyesek a múltban érték ezt el, és azóta, nyilvánvalóan, el is veszítették azt; sokan a jelenleg létező teremtményekben öltenek testet; és minden bizonnyal végtelenül soknak az a sorsa, hogy a tényleges létezés ajándékát az eljövendő korokban kapja meg. A teljesség elve csak az univerzum teljes időtartamát tekintve állja meg a helyét. (244.)

Fontos megjegyeznünk, hogy bár a lánc összeomlott, még ebben az állapotában is megtartotta alapvető szerkezetét. Kétségtelen, hogy a teremtés eszméje mint a formáknak az alacsonytól a magasig, az egyszerűtől az összetettig, a primitívtől a kifinomultig szerveződő, rendezett hierarchiája, nem veszett el. Inkább maga a létezéslánc fordult el, eredeti szerkezetét megtartva, a saját talppontja körül kilencven fokot leírva a függőlegestől a vízszintesig.

Képzeljünk el egy függőleges létrát, amit a csúcsánál fogva odaerősítettek valamihez. Ha ez a valami összeomlik, akkor a létra az oldalára dől. Ehhez hasonlóan vált a létezéslánc is időbelivé. Többé már nem kötötte össze a teremtményeket örök forrásukkal. Még e ledől állapotában is megtartotta azonban az élőlények rendszerezett, osztályokba sorolt összességének addigi egymásutánját. A tökéletesség most az időbeli egymásutániség irányát jelöli, egy szilárd ontológiai hierarchia valódi csúcspontja helyett. A lánc kiindulópontja többé már nem a csúcsa, hanem az alja, ami épphogy a semmi fölött áll.

Lovejoy megítélése szerint „a változatlan és állandóan teljes létezéslánc elsősorban a saját súlya alatt roppant össze.” (245.) Ez alatt azt érti, hogy amikor idővel, a gondolkodás századai során a lánc fogalmát több implicit vonatkozásától is megfosztották, egy hatalmas

reductio ad absurdum lett belőle. A lánc eszméje – abban a formájában, ahogyan az európai gondolkodásban kialakult – kezdettől fogva zavaros volt: a „másviláginak” az „evilágival” való képtelen ötvözete. A korábbi tendencia a személytelen Abszolút eszméjének kialakulásához vezetett, amit, a szigorú logika törvényeinek értelmében, lehetetlen lett volna bármiféle teremtéssel összeegyeztetni. A teremtést tulajdonképpen a nemlétezés szintjére kellett redukálni, ahogyan azt Śaṅkarācārya, vagy a preszókratikus Parmenidész is tette. Az evilágiság ellentmondásos tendenciája azonban a teremtést a személytelen Abszolútnak tulajdonította, s az önmagán túlcsonduló Abszolút Egy így a valóságos és jó világának megalkotója lett.

A keresztény gondolkodás történetében gyakran egyfajta skizofrénia figyelhető meg: az imádat tárgyának Istene nem azonos a gondolkodás tárgyának Istenével. Bár a keresztény ortodoxia Istent személyesnek tartotta, a keresztény gondolkodás hajlott arra, hogy a tagadás teológiáját öltse magára, és személytelen tanokat hirdessen. Ez történt akkor is, amikor a teremtést próbálták megfejteni. A teremtést egy merev program személytelen megvalósulásának tekintették, ami logikai szükségszerűségből, mechanikus úton ment végbe. Minden lehetséges formának az anyagi teremtésben kellett megvalósulnia. Istennek e tekintetben nem volt választása. Nem részesíthetett előnyben semmit a saját szándékának vagy egy tetszőleges logikának megfelelően. Az ilyen szabad választások személyekre jellemzőek, és a Legfelsőbb Személynek teljes mértékben a jogában állnának – a teremtés kérdését illetően azonban a személytelen filozófia vezérelte a gondolkodást. A teista kinyilatkoztatás adott volt, ezért nem lett volna szükséges a személytelen teremtés eszméjéhez ragaszkodni, egy olyan „ésszerűséghez”, amiből – miután merev és állhatatos megszállottsággal végigvezették – egyfajta képtelen, örült magyarázat lett.

Akkoriban a következő felfogás dívott: mivel a teremtés egy racionális szükségszerűség eredményeként jött létre, a világ megteremtése során Istennek minden lehetséges formát egyszerre kellett megalkotnia. Ez „a teljesség elve”. A teremtésnek az elejétől a végéig egy megszakítatlan, a legkisebb zökkenő vagy hézag nélküli kontinuumnak, illetve – mivel Isten jó – a „lehetséges világok legjobbjának” kell lennie. Ezért, ha bármilyen tökéletlenséget vagy rosszat látunk, az mindenképpen része az egész jóságának. Az a gondolkodásmód, amely a létezés minden fokozatát – minden hiányosságával, romlottságával, gonoszságával és szemmel látható torzulásával egyetemben – jónak mutatja be, létrehozta a 18. század mára oly hírhedtté vált theodicaea-eszméjét. Ekkorra azonban a szükséges köztes fajok empirikus bizonyítékainak hatalmas hiánya (miközben maga az elmélet óriási számú, egymástól csak a lehető legkisebb mértékben eltérő fajt feltételezett) komoly problémává vált. A világ kezdett egyre kevésbé „racionálisnak”, illetve „jónak” tűnni, mint ahogy azt az elmélet megkövetelte volna.

Lovejoynak itt azt az észrevételét szeretném hangsúlyozni, miszerint a létezés láncának összeomlása nem a káoszba torkollott. Épp ellenkezőleg, inkább egy imponánsan felépített eseményről volt szó, amelynek során a lánc mint az élőlények lépcsőzetes hierarchiája alapvetően ép maradt, csupán egy másik dimenzióba, egy időbeli dimenzióba került át. Az élőlények egyféle „panoptikuma”, leltára helyett a természet programja lett belőle.

A létezés láncának ebben az időbelivé vált verziójában a darwini evolúcióelmélet nyilvánvaló vázát fedezhetjük fel. Ne felejtjük, hogy a lánc ledőlése, időbelivé válása, több mint egy évszázaddal megelőzte Darwin elméletét (*A fajok eredete* csak 1859-ben jelent meg)! Más szóval, sokan már jóval azelőtt elfogadták a darwini evolúcióelmélet teoretikus vázát,

hogy maga az elmélet napvilágot látott volna. A darwini elmélet az időbelivé vált lánc eszméjének a biológia és az antropológia területén való megfogalmazódása – „tudományos” legitimációja annak, amit már amúgy is igaznak „tudtak”. Egy érzékelhető, *a priori* igényre reagált. Az emberek már azt megelőzően evolúciós, fejlődéselvű fogalmakban kezdtek el gondolkodni és érezni. A világot az új paradigma, az új kategóriák lencséjén keresztül szemléltek. Egy gondolkodásbeli váltás ment végbe, aminek következtében a világot teljesen új módon kezdték el felfogni és érzékelni. Darwin és mások egyszerűen tudatában voltak annak, hogy a természetnek választ kell adnia a neki szegezett új kérdésekre, és a válasz meg is érkezett: az evolúcióelmélet valóban kitöltötte azt a keretet, ami már eleve meghatározta szellemi beállítottságukat.

Ezt megdöbbenő módon világítja meg F. W. J. Schelling német filozófus korai munkássága. Az evolúció doktrínája szerves részét képezi Schelling teológiájának, mely egy olyan Abszolútról szól, ami az idők során maga is fejlődik, változik. Schelling egyik közeli barátja és tanítványa, Oken, 1810-ben így ír:

A természetfilozófia az a tudomány, amely Isten örök világgá-alakulásával foglalkozik. Az a feladata, hogy bemutassa a világ evolúciójának az ős-semmi óta kialakult fokozatait: az égitesetek és az elemek keletkezését, ezek magasabb formákba rendeződését, azt, hogy miként jelentek meg az élő szervezetek, s jutottak el végül az ember kialakulásával az értelemig. Ezek a fokozatok alkotják az univerzum létrejöttének történetét. (320)

Kezdetben Isten nemlét, de az univerzum fejlődése azonos Isten fejlődésével: az evolúció Isten fokozatos megvalósulása [*Realwerden*], illetve önmegvalósítása, amely az időben és a történelemben zajló harcok és küzdelmek révén teljesebbé válik. Isten önmegvalósítása végül eléri betetőződését. S vajon mi ez a betetőződés?

Az ember az a teremtmény, akiben Isten teljes mértékben önmaga objektumává válik. Az ember Isten, akit Isten képvisel. Az Isten az ember, aki öntudatra ébredésében Istent képviseli. Az ember a teljesen megnyilvánult Isten, [*der ganz erschienene Gott*]. (321)

Schelling, 1812-ben ugyanezt az evolúciós teológiát fejti ki:

Posztulálom, hogy Isten az első és az utolsó, az alfa és az ómega; de alfa-ként nem ugyanaz, mint ómega-ként, és amennyiben ő csakis az egy, „a legmagasabb értelemben” vett Isten, akkor nem lehet a másik, ugyanolyan értelemben vett Isten, azaz, szigorúan véve, nem nevezhető Istennek. Mert ebben az esetben, mondjuk ki világosan, a ki nem fejlődött [*unentfaltete*] Isten, a *Deus implicitus* már ugyanaz lenne, mint ómega-ként, a *Deus explicitus*. (323)

Érdekes módon Schelling már ekkor úgy igazolja evolúciós teológiáját, hogy a természettel kapcsolatban arra a közvetlen tapasztalatra hivatkozik, mely szerint „maga a természet – ahogy azt mindenki tudja, aki kellően tájékozott ebben a témában – fokozatosan jutott el a kezdetlegesebb és fejletlenebb teremtményektől a tökéletesebb és kifinomultabb teremtmények létrehozásáig.” (323)

Érdemes megjegyeznünk azt is, hogy Schelling szükségesnek érzi még a logika elveinek felülbírálatát is, hogy összeegyeztethetővé tegye őket az evolúciós elképzelésekkel:

A fejlődés kiindulópontja [*der Entwicklungsgrund*] mindig és szükségszerűen alacsonyabb rendű annál, amivé fejlődött. Az előző maga fölé emeli az utóbbit, és alárendeli magát annak, amennyiben a másik fejlődésének építőanyagául, orgánumául, előfeltételül szolgál. (325)

Ily módon a kozmosz szükségszerűen a semmiből fejlődik ki, és mindig a kevesebbtől a több felé tart. (Mert hiszen, mi sem természetesebb annál, hogy olyat adj, amid nincs!)

Míndez az emberi tudatban bekövetkezett hatalmas változásra utal, amely a létezés láncának időbelivé válásában jutott kifejezésre. A váltás fokozatosan létrehozta azt a jellegzetes gondolkodásmódot, amit „romantikus alkatnak” neveznek, a szüntelen, nyugtalan vágyódást az örökké megfoghatatlan cél után, a vég nélküli keresés életérzését, melyet a tapasztalat iránti éhség hajt, amely mindig többet és többet akar, és sohasem mondja azt, hogy „Elég! Elégedett vagyok.”

Arthur Schopenhauer, miután felfedezte az upanişadok tanításait, 1818-ban kiadta *A világ mint akarat és képzet (Die Welt als Wille und Vorstellung)* című tanulmányát, melyben lelkesen üdvözli az összes jelenség háttérében meghúzódó, egyetlen, különbségek nélküli valóságról szóló felfogást. Schopenhauer filozófiájában azonban az upanişadok Brahmanjának az „Akarat” (der Wille) szerepe jut. Az összes megnyilvánulás egynemű szubsztanciája nem a ragyogó, békés tudat, hanem a vak, mohó, csillapíthatatlan vágy. A tizenkilencedik század Európájáról az a benyomásunk támad, hogy mindenütt hihetetlen energiák szabadultak fel és jöttek mozgásba, a fejlődés motorja fáradhatatlanul zakatol – fejlődik a Természet, fejlődik az Emberiség, fejlődik Isten.

A tizenkilencedik századi európai civilizációt rabul ejtette a fejlődés eszméje. A technikai felfedezések folyamatos özöne – amelyet a szabad versenyes kapitalizmus produkált, és amely végül az ipari forradalomhoz vezetett – a legtöbb ember számára éppen elég bizonyítékul szolgált. A darwini evolúcióelmélet megjelenése tudományosan is megerősítette a haladás evangéliumát. Ráadásul a természet fejlődési mechanizmusának a küzdelmet és a versenyt tekintő darwini elméletet, eredeti, változatlan formájában az emberi társadalomra is nyomban alkalmazni kezdték. A szociáldarwinizmus, ahogy akkoriban nevezték, könyörtelen igazolásul szolgált a vagyonnal és a hatalommal való legdurvább visszaélésekre (a munkaerő kizsákmányolására, a gyarmatosításra stb.).

Ma már minden tettünk háttérében ugyanaz a világkép húzódik meg: kezdetben volt a semmi, vagy valami ahhoz hasonló állapot – egy pont, amelynek mérete végtelenül parányi, tömege pedig végtelenül nagy, és valahogyan, valamilyen oknál fogva, amit egyelőre senki nem ismer, ez a pont egyszer csak „felrobbant”, és (a térrel együtt) terjedni és hűlni kezdett. Az egyre hűlő, ősi plazmából elemek csapódtak ki: szubatomiikus részecskék kavalkádja, amelyek aztán atomokká szerveződtek, az atomok pedig molekulákká. A molekulák hosszabbá és összetettebbé váltak, különösen azok, amelyek szénatomokat is tartalmaztak, majd egyre bonyolultabb struktúrák jöttek létre, és láss csodát: megjelent az Élet! Az egyszerűbb formákból bonyolultabbak jöttek létre, az egysejtűeket többsejtűek követték. A természet a növények, rovarok, állatok, gerincesek, emberszabásúak és emberi lények egyre bonyolultabb formáit hozta létre, míg végül megszületett a Tudós. Van tehát molekuláris, kémiai, biológiai és emberi evolúció, amelyek mind ugyanabba a nagy sémába illeszkednek bele, amely a mai vélemények szerint, egy hosszú, alapos, empirikus tudományos kutatómunka eredményeként alakult ki. Pedig csupán a régi létezéslánc időbelivé változott verziójáról van szó. Amint már említettük, a történeti tudatra az jellemző, hogy mindent fejlődéstörténeti szempontból, a haladás, az evolúció fogalmaival próbál megragadni. Amikor meg akar érteni valamit a világban, automatikusan ezt kérdezi: hogyan vált ilyenné? Hogyan fejlődött ki az egyszerűbb, primitívebb formákból?

A nyelvészet területén ezt a fajta történeti szemléletmódot a diakronikus nyelvészet képviseli. A nyelvet történelmi képződményként kezeli, s azt tanulmányozza, hogy az mi-

ként fejlődött és változott az idők során. Az ezzel ellentétes szinkronikus megközelítésmód leíróan, nem pedig történetileg tanulmányozza a nyelvet, és nem foglalkozik az „előtt” és az „után” kérdéseivel. Ennek mintájára azt a teremtésfelfogást, amely szerint, mivel Istentől származik, minden egyszerre, a maga teljességében jelenik meg, szinkronikusnak, míg a másik felfogást, amely úgy tartja, hogy a teremtés egy időbeli folyamatként játszódik le, diakronikusnak nevezhetnénk. A történeti tudat a diakronikus látásmód legátfogóbb megnyilvánulása.

A mai, világi vallástörténészek ugyanezzel az evolucionista, diakronikus látásmóddal közelítenek a valláshoz. Olvastam például egy cikket a Puriban folyó Jagannātha-imádatról.⁶ A szerző egy helyen arról ír, hogy Orisszában néhány falusi, illetve törzsi szervezetben élő ember faoszlopokat imád. A szerző ebből rögtön arra következtet (mit sem törődve azzal, hogy érvelését alá is támassza), hogy a Jagannātha-faszobrok imádata a kezdetleges faoszlop-imádatból alakult ki. Eszébe sem jut az a lehetőség, hogy ezek az emberek a maguk módján Jagannātha kifinomult imádatát utánozzák.

Az akadémikus hittudomány (*Religionswissenschaft*) a hagyomány minden aspektusát emberi terméknek tekinti, a történelem során egymásra ható társadalmi, kulturális, gazdasági és pszichológiai erők eredményének. Ez a megközelítésmód még fokozottabban érvényesül a *śāstra*⁷ esetében: a szentírás emberi alkotás, ami az idők során bővül és fejlődik, s a kritikai elemzés kimutatja, hogy az a szöveg, amiről azt hitték, egy adott helyen és időben, a maga teljességében és tökéletességében lett „kinyilatkoztatva”, miként rejti magában részeinek elfeledett történelmét.

Ezt a tudományágat szövegkritikának hívják, és a mai, tudományos valláskutatást jórészt ez jelenti. Amikor a tizenkilencedik században hivatalosan elfogadott tudományág lett, „magasabb szövegkritikának” nevezték, szemben az egyszerű szövegelemzéssel, az „alacsonyabb szövegkritikával”, ami az eltérő olvasatokkal, szövegromlással és hasonlókkal foglalkozott. A magasabb szövegkritika az adott mű létrejöttékor fennálló társadalmi-történelmi körülményeket igyekszik megismerni, s ezáltal a szöveg eredeti jelentésére próbál fényt deríteni.

A Biblia első öt könyvét (Genezis, Exodus, Leviticus, Numeri és Deuteronomium) a hagyomány természetesen egyetlen szerzőnek, Mózesnek tulajdonítja. A Genezis teremtésről szóló beszámolójának alapos kritikai vizsgálata azonban azt mutatja, hogy valójában két, egymást követő teremtéstörténetről van szó (Genezis 1.1–2.3, és Genezis 2.4–2.5). Mindkettőnek megvan a maga központi magja, és nem állnak össze folyamatos, egyöntetű narrációvá. Hogyan lehetséges ez? Honnan származik a két történet? Ezeknek a problémáknak és egyéb megfontolásoknak köszönhetően azt tartják, hogy Mózes öt könyve több névtelen író és szerkesztő munkájának az eredménye. A legkorábbi „Jahvista írónak” nevezik (vagy röviden csak J-nek), mert Istennel kapcsolatban a „Jahve” tulajdonnevet használja. A tudósok úgy vélik, hogy egy másik ősi réteget is azonosítottak, az E-t, amelyet az „Elohista író” szerkesztett, aki inkább a többes számú Elohim nevet használta Istenre. Egy későbbi szerkesztő aztán összevonta a J és az E réteget, és újabb szövegeket kapcsolt hozzájuk.

Ez a magyarázat olyannyira elfogadottá vált, hogy amennyiben egy keresztény vagy egy zsidó elutasítja azt, számíthat rá, hogy a fundamentalizmus vádja éri majd. Természetesen hasonló történeti kritikának vetik alá a védikus szövegeket is. A korokkal kapcsolatban azonban közel sem akkora az egyetértés, és még az elfogadott dátumok is nagyon ingatag alapokon állnak. Sokaknak azonban még ez sem veszi el a kedvét a spekulációtól.

A történeti-evolucionista perspektíva a modern tudományosság általánosan elfogadott, megfellebbezhetetlen alapállása. Tegyük fel, hogy egy vallástudományi tanszéken a következő kijelentést teszi valaki: „Meg vagyok róla győződve, hogy ez a szöveg Isten kinyilatkoztatása, ami azóta változatlan formában maradt fenn. Úgy vélem, hogy egy tradíció képes érintetlenül megőrizni eredeti tanításait, a történelmi körülmények változásai ellenére is.” Nos, az illetőnek egy szavát se hinné senki, sőt, úgy tekintenének rá, mint akit nem is érdemes komolyan venni. Az előfeltevés értelmében ugyanis ilyen dolgok egyszerűen nem történhetnek meg, még csak beszélni sem érdemes róluk. Ha valaki mást mond, azzal nem pusztán helytelen dolgot állít, de azokat a szabályokat is semmibe veszi, amelyeket a tudományosság alapismérveinek tartanak. Ez olyan lenne, mintha valaki, azt látván, hogy a teniszezők mennyit küzdenek azért, hogy átüssék a labdát a háló túloldalára, azt javasolná nekik, hogy vegyék le a hálót, mert úgy sokkal könnyebb lesz. Egy pillanatra se gondolnák, hogy az illető komolyan beszél. A játéknak elvégre adott szabályai vannak!

Ugyanígy, a modern tudománynak alapszabálya, nem pedig végkövetkeztetése, hogy nincs Isten. Néhány évvel ezelőtt a kezembe került egy kozmológiai konferencia beszámolója, amely az univerzum eredetével foglalkozott. Az egyik kozmológus matematikailag levezette, hogy amennyiben a kezdetekkor teljes mértékben káosz uralkodott, akkor a rendelkezésre álló idő alatt végbement változásokból nem jöhetett volna létre rend. Ezért azt vetette fel, hogy a teremtés legelején már valamiféle rendnek kellett uralkodnia. Kijelentése heves vitát váltott ki. Az univerzum eredetének úgynevezett „elrendezett kártyatalon”, illetve „rendezetlen kártyatalon” elmélete küzdött egymással. Az „elrendezett kártyatalon” szemmel láthatólag nyugtalanította az embereket. A kezdeti rend magyarázatot követelt. Ha a kártyatalon rendezett volt, miként lett azzá? A hagyományos álláspont az, hogy a kártyákat Isten keveri, úgyszólván valaki végül ezt is megemlítette. „De – jegyzi meg tömören a tanulmány – a tudósok többsége nem adja fel ilyen könnyen”. Ez a példa jól szemlélteti, hogy a tudomány játékszabályaihoz hozzátartozik az, hogy kirekesztik Istent. Ha nem így tennének, az olyan lenne, mintha leszednék a teniszhálót. Ha Isten bekerül a képbe, akkor már nem tudományról, hanem egy másik játékról beszélünk.

Arra a kérdésre is érdemes kitérnünk, hogy miként működik a tudásszerzés folyamata. Figyelemreméltó Szent Ágoston erről alkotott felfogása. Ágoston elutasítja azt az ismeretelméleti feltevést, miszerint a világról szóló tudás megszerzése során a szubjektum teljesen passzív, és semmivel nem járul hozzá az ismeretszerzési folyamathoz. Szent Ágoston „az akarat elsőbbsége a tudásban” elméletét hirdette. Felismerte, hogy elsősorban azt ismerjük, ami érdekel bennünket. A tudás előfeltétele az érdeklődés. Ez az érdeklődés és vonzódás az akarat lendítőereje. Amikor a vonzódás eléri teljesen kifejlődött állapotát, azt szeretetnek nevezzük. Szent Ágoston ezzel arra akart rávilágítani, hogy az Isten iránti szeretet nélkülözhetetlen előfeltétele az Ő megismerésének, és fordítva, azok számára, akik saját akaratukból elfordultak Tőle, miért válik Isten láthatatlanná – fel nem ismertté és el nem ismertté. Az tehát, hogy a lélek Isten felé, vagy Istentől elfelé, illetve az Istenről szóló tudás, vagy annak hiánya irányába mozdul-e el, az akarat elsődleges szándékán, irányultságán múlik, ami Szent Ágoston szerint az isteni kegyelemtől függ.

Arra, amit Szent Ágoston az „akarat” tetteként határoz meg, a védikus terminológia a *buddhi* (intelligencia) eltökéltsége kifejezést használja. A *buddhi* irányítója a Felsőlélek: „Mindenki szívében ott lakozom [mint Felsőlélek], s Tőlem jön az emlékezet, a tudás és a felejtés” – *mattaḥ smṛtir jñānam apohanam ca*. Az *apohanam* szó szerint azt jelenti, hogy

„félretenni”. Félretenni – de mit? Istent. Prabhupāda ezt a jelenséget úgy magyarázta, hogy amennyiben el akarod felejteni Istent, Ő meg fogja adni azt az intelligenciát, amivel elfelejtheted Őt, ha pedig emlékezni akarsz Rá, akkor az ahhoz szükséges intelligenciát is megadja. Prabhupāda egyszer megkérdezte, hogy tudjuk-e, honnan jönnek azok az érvelések, melyek azt igyekeznek alátámasztani, hogy Isten nem létezik, Isten halott, vagy hogy a teremtés véletlenül, a semmiből jött létre stb. Ezeket a jól megalkotott elméleteket az egyébként intelligens emberek is elfogadják. Vajon honnan származnak ezek az érvrendszerek? Istentől – mondta Śrīla Prabhupāda. Isten adja azt az intelligenciát is, amivel elfelejthetjük Őt.

A *buddhi* határozza meg azt a gondolkodási sémát, paradigmát, ami kialakítja bennünk azokat a legalapvetőbb kategóriákat, amelyek alapján a világot szemléljük, s ami megszabja, hogy mit fogadunk el, és mit nem, hogy mit fogunk fel és mit nem. A történelem során olykor hatalmas, kollektív tudatbeli változások, a *buddhi* szintjén lejátszódó, a kultúrát új irányba terelő átalakulások mennek végbe. A történelmi tudat kialakulását, melyet a létezés láncának időbelivé válása fémjelzett, szintén ezek közé sorolom. Ha az ember tudatában van ennek, látni fogja, hogy mennyire ösztönszerűen, mennyire mindent átható módon jut kifejezésre a dolgoknak ez a történelmi jellegű szemléletmódja. Ha meg akarjuk tudni, hogy egy ember miért olyan amilyen, mit vizsgálunk meg először? A gyermekkorát, a fejlődését! A történelmi tudat a modern elme ösztönös szokása, beidegződése. Ahogy láttuk, egészen a tizenharmadik századig nyúlik vissza, de létrejöttét nem írhatjuk a biológia, a társadalomtudomány, vagy a pszichológia fejlődésének, a Darwin, Marx és Freud által felfedezett tényeknek a számlájára; épp ellenkezőleg, sokkal inkább maga ez a tudat hozta létre ezeket a „tényeket”.

A szellemtörténet területének másik fontos tanulmánya Thomas Kuhn *A tudományos forradalmak szerkezete* című műve. Kuhn bemutatja, hogy a tudományos fejlődés nem az adatok összegyűjtéséből és az azoknak megfelelő elméletek sorozatos egymásra rakosztatásából álló lineáris folyamat. Inkább a változásnak olyan elsőprő erejű, totális, minden azelőttit elpusztító időszakairól van szó, amelyeket joggal nevezhetünk forradalomnak. Kuhn azt vizsgálja, hogyan mennek végbe ezek a forradalmak. Például volt idő, amikor a kémia az égés és más jelenségek magyarázatául azt feltételezte, hogy létezik egy flogisztonnak nevezett anyag. A flogisztonelemlétről az atomelméletre történő váltás forradalmat, azaz paradigmaváltást jelentett. A paradigma a dolgok szemléletét meghatározó keret; nem csak a magyarázat teoretikáját határozza meg, hanem azt is, hogy milyen irányban érdemes elindulni, kutatni, milyen problémákkal érdemes foglalkozni. A tudományban bekövetkező paradigmaváltás még arra is hatással van, hogy milyen felszerelést használunk, hogy egy laboratórium vagy egy csillagvizsgáló hogyan nézzen ki stb. Kuhn szerint az ellentétes paradigmák hirdetői szó szerint különböző univerzumokban élnek.

Amikor egy paradigma gyökeret ver és a mindennapi munka ennek keretei között zajlik, „normáltudományról” beszélünk. Idővel azonban rendhagyó adatok, a bevett paradigmának ellentmondó eredmények kerülnek felszínre. A paradigma azért marad fenn, mert számos dologra magyarázatot ad, kijelöli az irányt a további kutatás számára, érthető rendet hoz a világba, s azt ígéri, hogy ez továbbra is így marad. Ebben az esetben az elvétve előforduló egy-két anomália senkit sem zavar túlságosan. Félreteszik, magyarázatát a későbbiekre halasztják, majd elfelejtkeznek róla. Ha idővel a rendhagyó esetek annyira felszaporodnak, hogy többé már nem lehet figyelmen kívül hagyni őket, akkor a tudomány válságba kerül. Ezen a ponton előfordulhat, hogy valaki egy radikálisan új tudományos módszerrel áll elő, egy olyan dologgal, amely teljesen új alapokról indít. Magyarázatot ad a rendhagyó dolgokra,

teljesen új irányt szab a kutatásnak. Az új paradigma gyakran egy kívülállótól származik, olyasvalakitől, aki mentes a normáltudomány gondolkodási sémáitól. Az atomelmélet például John Daltontól származik, aki nem kémikus, hanem meteorológus volt.

A modern történeti tudat egy széles körben elterjedt és mélyen gyökerező paradigma neve. Lovejoy leírása a létezés láncának átmenetivé válásáról magán viseli a kuhni paradigmaváltás ismertetőjegyeit. Kuhn azt is megjegyzi, hogy a tudományban csak akkor vetik el a régi paradigmát, ha már van helyette egy újabb, kielégítőbb paradigma. Ha az ember egy új paradigmán keresztül kezdi el szemlélni a tényeket, olyan dolgokra figyel majd fel, amiket korábban nem vett észre. Mélyre le kell ásni, hogy eljusson a dolgok gyökeréig, mert gyakran azt is meghatározza egy paradigma, hogy mit fogadhatunk el ténynek, sőt megszabja magának a tény fogalmának az ismérveit is. Az új paradigma egy merőben új világot tár fel. A tudás igen összetett jelenség – függ attól, hogy mit akarunk, mit szeretünk, miben reménykedünk és milyen félelmeink vannak. Meg kell tanulnunk a megfelelő dolgokat szeretni, remélni, és a megfelelő dolgoktól félni, hogy megismerhessük az igazságot.

A *śabdának*⁸ köszönhetően tisztában vagyunk vele, hogy az evolúció elmélete téves. A *śabda* által kínált paradigma sokban hasonlít a Létezés Nagy Láncához, ám a védikus hagyományból egy jóval kidolgozottabb változat tárul elénk.

A témába vág, és nagyon lelkesítő Richard L. Thompson és Michael A. Cremo könyve, a *Tiltott régészet*. A szerzők felkutatták az ásatások eredeti beszámolóit, és megvizsgálták, hogy az evolúcióelméletnek ellentmondó bizonyítékokat hogyan kezelték. A rendhagyó esetek száma megdöbbentően nagy. Kiderült, hogy az adatok értékelésekor egy kettős mérce alkalmaznak a tudományban: amiről úgy tűnik, hogy az elmélettel egybevág, azt könnyedén elfogadják, ami pedig ellentmond annak, azt sokkal nagyobb kétkedéssel fogadják. A modern tudománynak ez a félelmetes védekezési mechanizmusa – amely arra ügyel, hogy a rendhagyó esetek ne bolygassák az evolúciós paradigmát – azt mutatja, hogy nagyon magas a tét. Úgy tűnik, az egész modern lét ezen nyugszik. Az evolúciós paradigma keretet szab az emberek életének; megmondja nekik, hogyan vélekedjenek a dolgokról: „Ez vagyok én, így jött létre a világ, így kerültem ide” stb. Ha elvetnék az evolúció elméletét, mindenki tanácstalanul állna: „Itt vagyok én, itt vagy te, itt a világ körülöttünk, és fogalmam sincs, hogy én, vagy te, vagy ez a civilizáció és ez a világ, hogyan került ide.” És akkor minden megtörténhet...

Prabhupāda már az elején felhívta rá a figyelmünket, hogy a modern tudat építményének leggyengébb pontja az evolúció. Ha az elmélet megdőlné, a modern emberiség szelleme nyitottá válna az Isten-tudat befogadására.

JEGYZETEK:

¹ *International Society for Krishna Consciousness* (A Kṛṣṇa-tudat Nemzetközi Szervezete).

² Isten legfelsőbb hajléka a lelki világban.

³ Az anyagi világon túli lelki világ elnevezése a védikus irodalomban.

⁴ Az Isten transzcendentális testéből áradó sugárzás, mely beragyogja a lelki világot.

⁵ Az „egyetlen sugárzás” az Eredeti Lénynek felel meg.

⁶ Jagannātha – Istennek az Univerzum Uraként való megnyilvánulási formája, melyet az iránta táplált szeretet ekstázisában ölt magára. Imádata több ezer éves múltra tekint vissza.

⁷ Szentírás.

⁸ Śabda – hang, beszéd; Istentől alászálló hiteles tanítás.