



**Horváth Róbert**

## **A SZOLIPSZIZMUS IGAZSÁGAI**

(*Egység és sokféleség*) A címben olvasható többes szám ellentmond a szolipszizmusban foglalt egyedüliségnek. Az ilyen felvetések, közéjük értve, hogy a szolipszizmus képviselője miért „másoknak”, meglehetősen butuskák. A modern ember visszafejlődött logikai képességeit mutatják, egyúttal racionalista „vaskövetkezetességét”.

Sokat ártott a nyugati filozófia színvonalának, hogy teljesen elvált a teológiától, száműzte az analogikus gondolkozást, a vallásokban megjelenő bölcseleti fogalmakat és az elődök alaptanításainak elfogadását. Korábban – régi, mégis jelenvaló időkben – nem okozott áthidalhatatlan, feloldhatatlan problémát az egység és a sokféleség között feszülő hatalmas ellentét. Aristotelés az egyetlen lét kategóriájának tekintette a mennyiséget (*posotés, quantitas*), éspedig egyik elsősleges, a minőséget (*poiotes, qualitas*) megelőző kategóriájának.<sup>1</sup> Amikor jóval később a római katolikus hagyományban felmerült például az a kérdés, hogy egy szerzetes teljesen egyedül, egyetlen ministráns részvétele nélkül végzett szentmiséje (*missa solitaria*) során miért mondhatja, hogy „Az Úr legyen veletek!”, így, többes számban – akkor is, ha befalazott remete volt –, Pietro Damiani a 11. században ezeket válaszolta: „egy és sokféle”; „egységes a sokaságban és teljes egész a részekben. (...) bárhol vannak a tagok testi helyzetük szerint, ott jelen van a misztérium titka által az egész test is. És bármi tartozik az egészre, az valamiképpen vonatkozik az egyes részekre; így hát nem értelmetlen, ha egyetlen ember egymagában mondja azt, amit az Egyház közössége összegyűlve énekel, és nem kifogásolható, ha sokan mondják azt, aminek kiejtése valójában egyetlen emberre tartozik. (...) Egyértelmű, hogy sem az egyetlen személy magánya nem csorbítja a többes számú szavak értelmét, sem a hívek sokasága nem összeegyeztethetetlen az egyes számmal, mert

<sup>1</sup> *Kategóriai* 4. In Arisztotelész: *Poétika. Kategóriák. Hermeneutika*. Budapest, 1997, Kosuth, 76–77. o.

a Szentlélek ereje által, aki minden egyes emberben benne van, és az egészet betölti, ha valaki egyedül is van, közösséget képvisel, a sokaság pedig egységet.” Talán még jobban megvilágítva az egység és sokféleség összetartozását, így folytatja: „minden egyes tag használhatja a teljes egésznek szavait, és a teljes egész beszélhet egynek hangján. (...) nem lehet szolgálja sem nyelvtani esetnek, sem számnak, hanem a beszéd minden módozatát saját törvényének rendszerén belül összefogja.”<sup>2</sup>

Az egység és a sokféleség – a magyar nyelv szép leleményeivel: sok(a)ság, sokszerűség, számosság – között fennálló nagy ellentét mindazonáltal csak az egység felől oldható fel, a sokféleség szempontjából nem. Megengedhetjük magunknak, hogy tételezzünk több „ént” vagy „más” tudatokat, hogy több egyéni lélekről beszéljünk, mégis belátható, hogy nem sokat ér – sőt alapvetően elhibázott és álságos –, ha nem jutunk valódi énhöz, tudathoz és lélekhez.

Itt és most olyan igazságokról kívánunk írni, amelyek a többes szám ellenére egyetlen igazságban egyesülnek. A szolipszizmus „axiológiáját” szeretnénk nyújtani, nem pontosan abban az értelemben, ahogy Kant értette; olyan érték- és érvényelméletre gondolunk, amely nem korlátozódik a moralitásra vagy az esztétikára, hanem kimondottan metafizikai értékre és érvényre vonatkozik. Egyszerűbben fogalmazva a szolipszizmus horderejének meghatározási kísérletéről van szó.

(*Korabeli viszonyok*) Kétségtelen, hogy a szolipszizmus, mint fogalom, egy metafizika- és transzcendenciaellenes filozófiai közegben jelent meg a 19. század végén.<sup>3</sup> E filozófiai korszak megértéséhez elengedhetetlenül fontos tudni, hogy az akkori szenzualisták, empiristák, korai pozitivisták, az empiriokriticizmus és az immanens

<sup>2</sup> *Liber qui appellatur Dominus vobiscum* 6. és 14–15. In Damiani Szent Péter: *Az Úr legyen veletek! Gomorra könyve*. Budapest, 2021, Zrínyi, 35–36. és 47. o. Alácsi Ervin János fordítása. Némileg bővebben lásd Horváth Róbert: Damiani Szent Péter: *Az Úr legyen veletek! Gomorra könyve. Magyar Hüperió*n (Budapest) 9. évf. 1. sz. (2021. tavasz–nyár) 112–115. o.

<sup>3</sup> Korábról a következő, pusztán névleges előzményeket ismerjük. *Lucii Cornelii Europæi Monarchia solipsorum. Ad virum clarissimum Leonem Allatium*. Delhi, 2018, True World of Books. (Reprint, 1651) Fridericus Ernestus Müller: *De solipsismo*. Lipcse, 1841, Meissner. Lewis Robinson: *Un solipsiste au XVIII<sup>e</sup> siècle. L'année philosophique* (Párizs) 24. évf. (1913) 15–30. o. Lásd még S. V. Bokil: *Introduction to Buffier's Éléments du metaphysique. Indian Philosophical Quarterly* (Púna) 7. évf. 1. sz. (1979. október) 1–51. o. A Lucius Cornelius Europæus álnéven eredetileg 1645-ben megjelent könyv egy szatíra, amelyben a szolipszista szó *pejoratív*, gúnyosan a jezsuitákra vonatkoztatik. Müller – egyébként értékes – könyve szintén *nem* a szolipszizmus, hanem a „felvilágosult” egoizmus-individualizmus módszeres és rendszerezett kritikáját nyújtja keresztény nézőpontból. Robinson Claude Brunet-vel foglalkozik, aki – mint Bokil ta-

iskola képviselői egészen mást értettek metafizika és transzcendencia alatt, mint mi, akik a modern nyugati filozófiái gyakorlattól eltérően a tradicionális vallásokban megjelenő bölcsességi tanításokkal és törekvéssel azonosítjuk mindkét fogalmat, a kifejezések betű szerinti értelmének megfelelően. A szóban forgó posztkantianus idők legtöbb képviselőjét egy szellemi csalódás jellemezte az abszolút idealizmusban, nem csupán a hegeli változatában, hanem Fichte és Schelling szubjektív idealizmusában is. A valósághoz szinte függelékként hozzátett, hozzáragasztott, túlságosan absztrakt, döntően elméleti-spekulatív dolgoknak tartották az „abszolút ént” és a „transzcendenciát”, ezért a tapasztalás és a megismerés reálisabbnak vélt folyamatai, azok elemzése felé fordultak, felvetve a realizmus, sőt, egyfajta pozitívizmus szükségességét. A „metafizikában” hasonlóképpen csalódottak voltak, nem elégtette ki őket filozófiailag, különösen, mert a saját korukban már nemcsak Kant spekulatív *Ding an sich*-jét tartották metafizikának, hanem metafizikainak minősültek olyan dolgok is, amelyek például a legdurvább értelemben vett anyag létével kapcsolatosak.<sup>4</sup> Akkoriban a transzcendencia- és a metafizikaellenesség tehát mást jelentett ahhoz képest, ahogy e fogalmakat mi és ma értjük, össztradicionális és hiperfilozófiái értelemben. Azért is elnézőek lehetünk ezzel a transzcendencia- és metafizikaellenességgel, mert a hasonló irányzatokat akkoriban összefogó *Immanenzphilosophie* nem volt vallásellenes,<sup>5</sup> sőt, kimondottan szemben állt a materializmussal. A filozófiailag olykor elég otromba szenzualizmus-empirizmus, valamint az empiriokriticizmus is a dialektikus materializmus elleni gondolati küzdelem volt.<sup>6</sup> Ez utóbbi tekintetben, bizonyos fokig, a korabeli pozitívizmus képviselői is „idealistáknak” tekinthetők (inkább, mint a logikai pozitívizmus későbbi, gyakran kriptomaterialista művelői). A 20. század eleji szakirodalomban már gyakori vélemény volt, hogy a szolipszizmus – minden ellentmondó tény dacára – „idealizmus”, sőt, annak mintegy végső formája.<sup>7</sup> Amik miatt azonban nemcsak elnézők és megenge-

---

nulmányának szereplői – egyfajta pozitívista és individualista irányba vitte az én kitüntettségét, amit később másoknál is láthatunk.

<sup>4</sup> E fontos tényt sajnálatos módon nem említettük meg László András *Tradíció és metafizika. Kérdések és válaszok* (Debrecen, 2007, Kvintesszencia) című könyvéhez írt Bevezetésünk „A metafizika történeti hányattatásai Nyugaton” részében.

<sup>5</sup> Lásd Vlagyimir Iljics Lenin: *Materializmus és empiriokriticizmus. Kritikai jegyzetek egy reakciós filozófiáról*. Budapest, 1961, Kossuth, 255–256. o.

<sup>6</sup> Uo. Elszórtan. Majdnem az egész mű a fenti állítást bizonyítja, noha propagandisztikus filozófiai és pártpolitikai szinten.

<sup>7</sup> Lásd például Annibale Pastore: *Il solipsismo*. Torinó, 1924, Bocca. Enricio Castelli-Gattinara di Zubiena: *Idealismo e solipsismo, e saggi critici*. Róma, 1933, Signorelli. És Bernardino Varisco: *Dall'uomo a Dio*. Padova, 1939, Cedam. E művek – különösen Pas-

dők, hanem elismerők lehetünk a modern nyugati filozófia e pezsgő és sajnálatos módon elfelejtett korszakával kapcsolatban, azok mindenekelőtt az ismeretelméleti eredményei. Egyrészt – többnyire – visszatért Berkeley antimaterialista és tudatcentrikus eredményeihez,<sup>8</sup> másrészt analitikusan átdolgozta azokat. Ez, mint látni fogjuk, olykor olyan episztemológiát-gnoszeológiát eredményezett, amelynek az anglikán Berkeley püspök mellett hindú és buddhista párhuzamai, sőt, megfelelői vannak, legalábbis, ami a főbb elveket illeti. E közeg ismeretelméletei egyáltalán nem egységesek, azonban egymás mellé helyezve őket, komprehenzív módon olyan szubjektivistá episztemológiákat-gnoszeológiákat látunk, ahol az alany fogalma az érzékelőt, a magasabb értelemben vett tapasztalót és az általában vitatott metafizikai szubjektumot egyaránt jelenti, a szubjektivitás valamennyi igazságát összekapcsolja és felöleli, az empirikus éntől a transzcendentális éniig.<sup>9</sup>

El kell fogadnunk, hogy miután a nyugati filozófia legnagyobb része teljesen elvált a teológiától, nem egészen korrekt az Istenre való hivatkozások hiányát számon kérni, ha érdeklődünk a filozófia iránt. Ez vallásos nézőpontból is kijelenthető, mindennemű megalkuvás nélkül, mert ami e visszafordíthatatlan

---

tores és Castelli könyve – bírálatok, de mutatják, hogy a szolipszizmust egy idő után már inkább az idealizmus, mint a realizmus körébe sorolták.

<sup>8</sup> George Berkeley: Három párbeszéd Hylas és Philonous közt. Értekezés a látásnak egy új elméletéről. Ford. Dienes Valéria. Budapest, 1909, Franklin /Filozófiai írók tára 21/. Uő: *Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről és más írások.* Szerk. Faragó-Szabó István – Altrichter Ferenc – Hosszú Tamás. Ford. Faragó-Szabó István – Fehér Márta – Vámosi Pál. Budapest, 2006, L'Harmattan.

<sup>9</sup> A korszak legfőbb ismeretelméleti művei véleményünk szerint a következők. Wilhelm Schuppe: *Das menschliche Denken.* Berlin, 1870, Weber. Richard Avenarius: *Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes. Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung.* Lipcse, 1876, Fues. Anton von Leclair: *Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik. Kritische Streifzüge.* Prága, 1879, Tempsky. Uő: *Beiträge zu einer monistischen Erkenntnistheorie.* Breslau, 1882, Koebner. Richard von Schubert-Soldern: *Über Transzendenz des Objekts und des Subjekts.* Lipcse, 1882, Fues. Uő: *Grundlagen einer Erkenntnistheorie.* Lipcse, 1884, Fues. Ernst Mach: *Az érzetek elemzése.* Budapest, 1927, Franklin /Filozófiai írók tára/. (Eredetileg 1886-ban jelent meg) Richard Avenarius: *Der menschliche Weltbegriff.* Lipcse, 1891, Reissland. Wilhelm Schuppe: *Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik.* Berlin, 1910, Weidmann. (Eredetileg 1894-ben jelent meg) Richard von Schubert-Soldern: *Das menschliche Glück und die soziale Frage.* Tübingen, 1896, Laupp. (Különösen az első 34 oldal) Johannes Rehmke: *Aussenwelt und Innenwelt. Leib und Seele.* Greifswald, 1898, Abel. Charles Renouvier: *Les dilemmes de la métaphysique pure.* Párizs, 1901, Alcan. Johannes Rehmke: *Das Bewusstsein.* Heidelberg, 1910, Winter.

folyamatban döntő, az a nem-névlegesség. Új artikulációk és megközelítések jönnek létre, amelyek olykor igazságokat, a valóság aspektusait tárják fel, s amelyek viszonya az abszolútumhoz és a végső igazságokhoz ugyanúgy lemérhető és lemérendő (ha komolyan foglalkozunk velük), mint korábban, amikor az abszolútumot és a végső igazságokat még artikulálták. Ez a hozzáállás, az érdemelvőség erényén túl, különösen azért fontos, mert a világvallások és az ember legnagyobb spirituális hagyományaiiban is jelen vannak nonteisztikus – nem-istenelvű, fogalmilag nem Isten-központú – bölcséleti formák, anélkül, hogy a szó szigorú értelmében ateisták, „istentelenek” lennének. Az immanensista filozófiában is megjelent az „abszolútum”: észlelő, tapasztaló, megismerő, én, folyamat és tudat formájában. Ehhez képest szinte mindegy, hogy a korabeli viszonyok függvényében mennyire korlátoltan fogta fel az abszolútumot, a metafizikát, a transzcendenciát vagy a transzcendentális ént. Több dologban igaza volt, amelyek igazságát tagadhatom, de csak igazságtalanul. Át is élhetem, a szemléletembe építhetem, tapasztalatilag újra és újra megismételhetem, és túlléphetek rajtuk anélkül, hogy igazságtalan lennék. Amennyiben komolyan veszem Istent, nem legyinthetek az érzékekre, keserves módon mindig csak kiiktatni akarva azokat (és nem melleleg hazudva másoknak és magamnak), nem legyinthetek az empirikus igazságokra (amelyekkel együtt teremtette a világot), nem becsülhetem alá az individualitást, az egyéniséget (beleértve szabad akaratát), és nem becsülhetem alá Isten nem személyes, nonteisztikus valóságaspektusait sem (különös tekintettel a megismerhetetlen, apofatikus teológia körébe tartozó valóságára, *látszólag* „agnosztikus” arculataira), hanem mindez kapcsolatba is hozható Vele.

(*Eltérő definíciók*) Kijelenthető, hogy filozófiai és filozófiatörténeti szempontból valójában nem létezik egyöntetű definíciója a szolipszizmusnak. A különféle meghatározások annyira eltérőek, hogy még konszenzus létéről sem beszélhetünk. Természetesen körülhatárolható, de a megközelítések nem érik el sem a mindenki által elfogadott szabatos definíció, sem a teljes konszenzus szintjét. Aki tagadja ezt, történetileg és perspektíváit tekintve is manipulál vele valamilyen irányba. Például Avenariust és Machot inkább belesodorták a „szolipszizmusba” tanításaik kritikussai; tudomásunk szerint egyszer sem írták le igenlően ezt a kifejezést. Bizonyos fokig még Schuppe esetében is ez történt; némileg magyarázkodón reflektált a szolipszizmusra.<sup>10</sup> Schubert-Soldern szintén csak egy idő után, és kizárólag ismeretelméleti szinten hangsúlyozta a szolipszizmus fon-

<sup>10</sup> Wilhelm Schuppe: Der Solipsismus. *Zeitschrift für immanente Philosophie* (Berlin) 3. évf. (1898) 327–357. o.

tosságát.<sup>11</sup> Evola volt az, aki először látta meg komplex értékét: a gnoszteológiai mellett etikai, spirituális megvalósításra vonatkozó és metafizikai igazságát.<sup>12</sup> Korábban Weininger szintén elismerte a szolipszizmus érvényét,<sup>13</sup> és Michelstædter is.<sup>14</sup> Klíma, egoszolizmusnak és egodeizmusnak nevezve, majdnem egész

<sup>11</sup> Richard von Schubert-Soldern: Der Kampf um die Transzendenz. *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie* (Lipcese) 10. évf. (1886) 484. és 486. o.

<sup>12</sup> Julius Evola: *Saggi sull'idealismo magico*. Genova, 1981, Alkaest, 118–121. o. (A mű eredetileg 1925-ben jelent meg) Uő: Sulle ragioni del solipsismo. In uő: *L'idealismo Realistico*. 1924–1928. Szerk. Gian Franco Lami. H. n., 1997, Antonio Pellicani /Biblioteca evoliana 4/, 71–78. o. (Eredetileg 1925-ben jelent meg) Uő: *L'individuo e il divenire del mondo*. Camagnola, 1990, Arktos, 63. o. (Eredetileg 1925–1926-ban jelent meg) Uő: *Teoria dell'individuo assoluto*. Róma, 1988, Mediterranee /Orizzonti del spirito 14/, 241–262. o. (Eredetileg 1927-ben jelent meg) Uő: *Ricognizioni. Uomini e problemi*. Róma, 1985, Mediterranee, 79–84. és 193–198. o. (Halálának évében, 1974-ben jelent meg) Minden megadott résznek van magyar fordítása, a továbbiakban azokra hivatkozunk. Lásd még Julius Evola: *A cinóberösvény*. Budapest, 2006, Nemzetek Európája, 31–71. o. Témánkhoz vehető még uő: A „tisztaságról” mint metafizikai értékről. *Tradíció* évkönyv (Debrecen) 2002, 237–250. o. Valamint az eredetileg 1927-ben megjelent *L'uomo come potenza* (Róma, 2011, Mediterranee /Opere di Julius Evola/) című könyv, amely azonban az embert, az individuumot és az ént már hatalomnak, erőnek tekinti, a tantrizmus alapvetően nem *ātman*-centrikus felfogásának megfelelően. Hogy viszonylag teljes legyen a „filozófus Evola” képe, említjük meg az érett *Cavalcare la tigre* (1961) bizonyos részeit is. Julius Evola: *Meglovagolni a tigrist. Egzisztenciális orientáció a felbomlás korszakában*. Budapest, 2009, Persica, 56–129. o.

<sup>13</sup> Híres *Nem és jellem* című munkájában (1903) – annak ellenére, hogy zsenielméletében a nagybetűs én apologétája volt – elvetette a „gyakorlati szolipszizmust” (ahogyan Schubert-Soldern is). Otto Weininger: *Nem és jellem. Elvi tanulmány*. Debrecen, 2010, Kvintesszencia, 146. o. Posztumusz megjelent műve szerint azonban teljesen igenlően is írt a szolipszizmusról. Uő: *Über die letzten Dinge*. Bécs–Lipcese, 1904, Wilhelm Braumüller K. U. K. Hof- und Universitätsbuchhändler, 98. o. (Online-változat alapján hivatkozva: [www.naturalthinker.net/trl/texts/Weininger,Otto/ueberldd.pdf](http://www.naturalthinker.net/trl/texts/Weininger,Otto/ueberldd.pdf)) A Weininger–Michelstædter sorban korábbról megemlíthetjük Stirner is. Magyarul lásd Max Stirner: Az egyetlen és tulajdona. In *Anarchizmus*. Vál, szerk, jegyz, bibl. és utószó Bozóki András – Sükösd Miklós. Budapest, 1991, Századvég /Modern ideológiák/. (Az eredetileg 1845-ben megjelent *Der Einzige und sein Eigentum* 2. szakaszának 1–2. fejezete) Stirner kevésbé volt szolipszisztikus, mint Weininger vagy Michelstædter, anarchisztikus individualista és irodalmi-retorikus volt. Az úgynevezett gyakorlati egoizmus filozófiai kategóriájába sorolják, joggal. (Hatást gyakorolt Szabó Lőrincere)

<sup>14</sup> Nem használta a szolipszizmus kifejezést, de annyira hangsúlyozta az *auton* fontosságát, hogy szóba hozzuk. Lásd Carlo Michelstædter: *A meggyőződés és a retorika*. Budapest, 2013, Medicina, 43–46, 48–49, 56–57. stb. o.

életében képviselte.<sup>15</sup> A szolipszizmus abszolút valóságát – mint látni fogjuk – László András látta meg, életműve egészében fenntartva.

Most nézzük meg kicsit részletesebben, mennyire nincs definitív, de konszenzuális egyetértés sem filozófiai és filozófiatörténeti síkon a szolipszizmus mibenlétét illetően.<sup>16</sup> Az ilyesmi mindig olyankor következik be, amikor nem tartanak ki a szó szerinti jelentések mellett – esetünkben az egyetlenség-egyedüliség és az önmagaság mellett –, hanem ehelyett mindennemű, többé-kevésbé kapcsolódó jelentéstartalmat vetítenek rá. Ami egyedüli, az egy elterjedt felfogás szerint például a „gondolkodó”. Így a szolipszizmus „semmi mást nem ismer el biztosan adottként, mint a gondolkodás aktusát és saját szubjektumunkat. Minden más vagy megismerhetetlen, vagy bizonytalan.”<sup>17</sup> Nem nehéz felismerni e meghatározásban Descartes individualizmusát és a modern idők szkepticizmusát. Ezek szerint a szolipszizmus esetében – amelyet sem Descartes, sem Malebranche nem vállalt fel (ki sem ejtették a szót) – egyedül „maga (*solus ipse*) a gondolkodó” vagy „gondolkodó alany” létezne.<sup>18</sup> Ám hogyan lehetne a gondolkodás egyetlen, a gondolkozó alany pedig egyszerre individuális és egyetemes szubjektum? Sokkal messzebbre nyúlnak ugyan a gondolkodás határai, mint véljük, de az állandóság és az öröklét egyértelműen meghaladja. Ha igazán akarnánk, sem tudnánk mindig gondolkozni, és ha sikerülne, sem lenne olyan „jó”, annyira egyetemes, állandó és egyedüli, mint a Lét.<sup>19</sup> A „gondolkodó alanyról” is alacsonyabb értelmezési szinten a szolipszizmus „a filozófáló egyén kizárólagos létezésének elismerése”, amely szerint „önmagunkon kívül nem léteznek más emberek” és „az egész világ nem egyéb,

<sup>15</sup> Ladislav Klíma: *Abszolút akarat vagyok*. Pozsony, 2005, Kalligram, 10–11 (G. Kovács László), 23, 33–34, 44–45, 47–48, 55–56, 60–61, 62–63, 75–76, 81–82, 94, 207–211, 220, 228, 263, 264–265. és 267–272. o. Az ezen oldalakon tapasztalható szolipszizmust beárnyékolja Klíma egzisztencializmusa és vadsága, de teisztikus és „örökkévalósági” perspektívát adott a szolipszizmusnak.

<sup>16</sup> „A szolipszizmus nem olyan tan, amelyet a filozófiatörténet során rendszeresen és határozottan kifejtettek. Ez egyik fő oka annak a könnyedségnek és lenézésnek, amellyel rendszerint bírálják”. Julius Evola: *A szolipszizmus érvei. Tradíció* évkönyv (Debrecen) 2000, 201. o. Zólyomi Gusztáv fordítása.

<sup>17</sup> Walter Brueggemann: *Filozófiai lexikon*. Budapest, 2005, Szent István Társulat, 402. o.

<sup>18</sup> Lendvai L. Ferenc: *A gondolkodás története*. Budapest, 1989, Móra, 248. és 102. o.

<sup>19</sup> Az „élő gondolkodás” scaligerói teóriája, amelyet László András is erősen igenelt, magától értetődően más, mint a gondolkodás általános értelemben. Lásd Massimo Scaligero: *Értekezés az élő gondolatról. Út a nyugati filozófiákon túlra, a jógán és a zenén túlra*. Budapest, 1991,<sup>3</sup> Biczó Iván. Georg Kühlewind fordítása jobb, de csak szamizdatban olvastuk.

mint az én illúzióm”.<sup>20</sup> Ez a nívó teljesen általános a szolipszizmus mai értelmezéseiben. A magunk részéről mindenestre elvetjük, logikailag is kizárjuk, hogy az egyedüli alany, az egyetlen szubjektum a gondolkozó, a filozofáló egyén – ez és az a személy – lenne, lehetne. Azt is végérvényesen visszautasítjuk, hogy a szolipszizmus más emberek (tudatok és „én”-ek) létének szükségszerű tagadását jelenti, és hogy a világ kizárólag illúziókénti felfogásával azonos.<sup>21</sup> A lezártásként, önzésként, hiúságként, közönséges és praktikus egoizmusként vagy luciferi gögként való – lényegében pszichológiai, nem pedig filozófiai – értelmezései mellett az iménti két elképzelésben (kizárás és látszatnak nyilvánítás) látjuk a szolipszizmus legaláltalánosabb definíciós problémáit. Valójában – és ez nagyon fontos – legalább annyira inherens része a mindent egyként magában foglalás, mint a „más” kizárása. Logikai és racionális követelmény – a jóindulat erkölcsi kérdése mellett –, hogy egy önmagára alapozott irányulást ne a „máshoz”, a „másokhoz” való viszonylatai alapján ítéljük meg. Ha mégis így teszünk, a mindent magába foglalás sajátosságát szintén említjük meg a minden más kizárás mellett.

(Az „én” problémái. *Elgondolások, amelyek nem az én éneket jelentik*) De akkor is problémák merülnek fel, amikor valamennyi említett definíciónál helyesebben az én egyedülvalóságaként, egyedülvalóságomként értelmezzük a szolipszizmust. Egyedül én létezek, különböző ontológiai modalitásaim szerint, azokban, azoként és azokon túl is. Ez a hármas az ontológiai szolipszizmus alapelve. Ám miben áll az én énem? Mi az én „benső tartalma”, dignitása? Mi az értéke annak, hogy én én vagyok? Ezt is meg kell tudni világítani, ha az éntapasztalás valóban erős. Tudjuk, hogy az egyes szám mindhárom személye, és a többes szám is, az egyes szám első személyből következik, és hogy minden más filozófiai megoldásnál inkább az egyes szám első személyből vezethető le az összes többi nyelvtani esethez tartozó átélés. Azonban e tény is *relatio*, egy létkategória, nem maga az egyetlen-egyedüli lét. S egyáltalán, mi az egyedülvalóság (szanszkrit *kaivalya*) metafizikai értelme? E kér-

<sup>20</sup> Vlagyimir Iljics Lenin: i. m. 106, 41. és 70. o.

<sup>21</sup> „A szolipszizmus nem a félreértett *māyā* tana: amikor azt mondja, hogy az »én«-en kívül minden illúzió, az egyáltalán nem azt jelenti, hogy érthetetlen álmától elkábulva az »én«-nek télenkednie kell, hanem csak azt, hogy minden lény az »én« belsejében él, hogy az »én« mindennek felelős princípiuma és ura. Ezért semmi sincs kizárva: még a rokonszenv, a szeretet és az áldozat sem. Valójában mi is a szeretet, ha nem az, hogy a másikban önmagunkat visszahódítjuk, sőt a másikat, amennyiben »másik« (amennyiben idegen és külső dolog), feloldjuk, hogy azután visszavezessük a centrális princípium egyetlen lélegzetébe? Míg az erőszak és a gyűlölet a másiknak megkülönböztetett realitást kölcsönöz, a szeretet – a maga metafizikai igazságában – emésztő tűz.” Julius Evola: A szolipszizmus érvei. I. h. 206–207. o.

désfelvetések természetesen nyelvi, kifejezésbeli pontatlanságokat, esetlenséget mutatnak: „miben áll”, „tartalma”, „értéke”, „tapasztalás”, „valóság”. Tehetetlenségeket, amelyek eleve korlátozások. Mégis jeleznek egy keresést, egy önkutatást, egy nem pusztán reflexiót, hanem önazonosítási folyamatot és önazonossági aktust. Az „én”, az én *énem* (idézőjel nélkül) evidens és közvetlen, egyetlen; mégis belső mélységei-magasságai vannak. A szolipszizmus metafizikai axiológiája ezekkel a mélységekkel és magasságokkal kapcsolatos, hogy ne merő „énezés” legyen. Mert nem úgy van, hogy az „én”, amiről beszélünk, valami adott lenne (például ez és az a személy, akivel és akire reggelente ébrednek), nem csak egy rá gondolás, egy birtokos vagy tulajdon. Az én – evidenciája és közvetlensége mellett – alakítható is. Nem csupán adottság. Szellemileg tehát nagyon fontos, hogy mit nevezek, mit tartok az én *énemnek* (az egyes szám első személyben való fogalmazás elkerülhetetlen). Nem egy privát önkény jegyében, valamilyen absztrakt dolgot gondolva és mondván *énemnek*, ahogy nem is egy adottság vagy egy evolúciószerű, automatikus transzformizmus jegyében valósul meg az *énem*.<sup>22</sup> Teljesen egyértelmű, hogy a valódi én – az én *énem* (kicsit előre szaladva: a szanszkrit *aham-sphuraṇa*) – nem azonos az „adott”, folyton csak adódó „énnel”; nem azonos a testi „énnel”; nem azonos a látható, vagy tágabb értelemben vett tapasztal(hat)ó empirikus „énnel”; nem azonos az individualitással és a személyiséggel; nem azonos az „én” gondolatával és annak módosulásaival (*aham-vṛtti*); nem azonos az „ént” létrehozó princípiummal (*ahamkāra*), az „én az vagyok, aki ezt és azt teszi” elvével. Azonban azt sem mondhatjuk, hogy az én *énemnek* semmi köze a testhez (ami tulajdonképpen bármi lehet, beleértve a világot), a láthatósághoz, az egyéniséghez, a személyességhez, az én-gondolatokhoz, a cselekedeteimhez. Ez utóbbi felfogások, azon kívül, hogy logikátlanok, vallási nézőpontból blaszfémikusak: tagadnák a test, az *empyreum*, az egyéniség és a személyiség messzemenő szellemi értelmét, és azt is, hogy az *aham-vṛtti* forrását kell kutatni, ahogy Ramaṇa Maharṣi tanította; de az *ahamkāra* értékét is vitatnák, ami *alatt* például az elme (*manas*) áll.<sup>23</sup> Az én

<sup>22</sup> A transzformizmus és a létrehozás kritikáját illetően kicsit bővebben lásd Horváth Róbert: Egy abszurdum és skandalum, ami nagy misztérium. *Tradíció* évkönyv (Debrecen) 2000, 230–231. o.

<sup>23</sup> Abhinavagupta a 10. század végén, a 11. század legelején a védikus *ahamkāra* mellett megkülönböztette a *parāhamkāra*t. E posztvédikus saiva *ahamkāra* magasabb rendű ént hoz létre. „A *buddhī* [az *ahamkāra* felett álló principiális valóságot] a legmagasabb énség (*parāhamkāra*) transzcendálja, amelyet a következő tapasztalat jellemez: »Én vagyok az egész univerzum.« Ez a tapasztalat a legmagasabb nondualizmus tapasztalata. Ezért az, ami önmagában teljes (mivel nincsenek részei), nem ragadhatja meg az indulatból következő különbözőség képzetét. Tehát megvalósítván az »én vagyok az egész uni-

összefüggéseit és valóságát megvilágítandó, sajnos már tanulmányunk e pontján bizonyos keleti metafizikák fogalmait kellett használnunk.

Még egy fontos észrevétel, ami az énfelfogások és a szolipszizmus-definíciók tekintetében egyaránt érdekes. Néhány filozófiai szöveg hely magát a szolipszisztikus valóságot is, nemcsak az ént, egyfajta adottságnak veszi: úgy tekint rá, mintha ontológiai alapvalóság, a lét- és világvalóság alapja lenne. Ilyennek látszik például Wittgensteiné.<sup>24</sup> És bár tagadta a szolipszizmust, Sartre „énje” és „tadata” olykor hasonlóképpen döntően „adott”.<sup>25</sup> A szolipszisztikus valóság gyakran tényleg úgy tűnik fel az ember előtt, mint ami van, mint ami adott, mint amire szinte ítélve lennénk. Ez azonban nem *szolipszizmus*, nem felvállalt, akart és következetesen fenntartott igenlés, csupán bizonyos – látszólagos vagy valós (ez most mindegy) – ismeretelméleti alapok és ontológiai valóságok elfogadása. Annak felismerése, hogy bármi, amit megismerünk, szükségszerűen tudati és tudaton belüli, akkor is, ha – mint Isten esetében – túlmutat minden részleges tudatosságon. Túlfixált felismerése például annak, hogy senki nem ismerheti meg biztosan és pontosan a tudatomat (Wittgenstein szerint az általam használt nyelvet se). Kétségtelen, senki más nem tudhatja, hogy éppen mire gondolunk, senki más nem férhet a tudatunkhoz,<sup>26</sup> ami a szolipszizmus „adott” volta mellett szóló érv lehetne. Azonban – mint mondtuk – ez nem *szolipszizmus*, legfeljebb szolipszizmussal kapcsolatos ontológiai felismerés, hiszen amit szolipszizmus alatt értünk, az egy aktív, saját, felvállalt, következetes irányulás; annyira, hogy mások hasonlóan „szolipszisztikus helyzetének” képzete és feltételezése egyáltalán nem ingatja, vagy erősíti meg; még a poli-szolipszizmus, a „több szolipszizmus”, a „mindenki szolipszizmusának” hiábavaló gondolata sem. Olyan „trivialitások”, mint például, hogy minden

---

verzum« tapasztalatát, amely a legmagasabb tudatosság természete, megszabadulunk az indulattól, ami a tudatlanság alakját öltő ellenség.” *Gūārhasaṃgraha*, a *Bhagavad-gītā* 3. 48–49. (42–43) verseihez. In Abhinavagupta: *Gūārhasaṃgraha*, *avagy összegzés a Śrī Bhagavad Gītā valódi és titkos értelméről*. Budapest, 2012, Persica, 77. o. Virág László fordítása.

<sup>24</sup> *Tractatus logico-philosophicus* 5. 62. és 5. 64. In Ludwig Wittgenstein: *Logikai-filozófiai értekezés*. Budapest, 1989, Akadémiai/Hermész könyvek/, 70–72. o.

<sup>25</sup> Jean-Paul Sartre: *Az ego transzcendenciája. Egy fenomenológiai leírás vázlatja*. Debrecen, 1997, Latin Betűk. Később Sartre *A lét és a semmiben* (Budapest, 2006, L'Harmattan) enyhített az „adottságon”.

<sup>26</sup> Patañjali másként gondolta, szerinte egy *yogin* megismerheti mások tudatát. *Yogasūtra* 3. 19. Vasubandhu szerint a más tudatok megismerése a *buddhák* sajátja. Stefan Anacker: *Seven works of Vasubandhu. The Buddhist psychological doctor*. Delhi, 1994, Motilal Banarsidass, 174. o.

ember „énként” tekint magára, „énben” (is) gondolkozik, és hogy az enyém vagy sajátom fogalmakat használja, kapcsolatosak ugyan a szolipszizmussal, de csupán tükröződései annak. A szolipszizmus nem csak adottság, nem csak alap lét- és világválóság, nem olyasmi, amire ítélve lennénk, hanem metafizikai, más szavakkal adottságokon túli érvénnyel és értékkel bíró igazság, amely megvalósítást kíván, amennyiben a méltóságát és a fontosságát jól és helyesen belátjuk.

(A szolipszizmus „transzcendentális fordulata” és tradicionális metafizikai átalakítása) Már Rehmke és Renouvier hivatkozott műveiben, idővel pedig más szolipszizmushoz közeli filozófusoknál<sup>27</sup> megnövekedett – vagy eleve megvolt – az igény a szolipszizmus metafizikai értelmezésére.<sup>28</sup> Carlo Mazzantini és C. D. Rollins – igaz, nem egészen olyan értelemben, ahogy a metafizikát mi értjük – később szintén tételezték a metafizikai szolipszizmust.<sup>29</sup> László András – részben Evola nyomán – valóságos „transzcendentális fordulatot” vitt végbe a szolipszizmus-értelmezések tekintetében.<sup>30</sup> Egyszerre hangsúlyozta immanentális és transzcendentális voltát,<sup>31</sup> valamint az indiai bölcsélet fogalmaival magyarázta metafizikai érvé-

<sup>27</sup> Lásd például Reiningert. Magyar nyelven Robert Reiningert: A metafizikus ember. In *Láthatatlan rezgéseim tánca minden. A hetvenéves László András köszöntése*. Szerk. Horváth Róbert – Murányi Tibor. Budapest, 2012, Aktémossyné, 505–512. o. (Az 1931-es *Metaphysik der Wirklichkeit* utolsó két alfejezete)

<sup>28</sup> Klíma és Evola előtt már Schubert-Soldern is azt mondta, hogy soha nem harcolt semmi olyasmi ellen, ami meghaladja az individuális ént, de a „tudati összefüggésemhez” (*zu meinem Bewusstseinszusammenhang*) tartozik. Richard von Schubert-Soldern: *Der Kampf um die Transzendenz*. I. h. 473. o.

<sup>29</sup> *Enciclopedia filosofica*. Szerk. Centro di Studi Filosofici di Gallarate. IV. köt. Velence–Róma, 1958, Istituto per la Collaborazione Culturale, 773–774. hasáb. *Encyclopedia of philosophy*. Szerk. Paul Edwards. VII. köt. New York–London, 1967, Collier–Macmillan, 488–490. o.

<sup>30</sup> Lásd László András: A szolipszizmus érvényessége. *Hasta. Szellemi tanulmányok* (Budapest) 5. sz. (2016) 13–28. o. (Eredetileg 1991-ben hangzott el) Uő: *Tradicionális és létszemlélet*. Nyíregyháza, 1995, Kötet, 39–67. o. Uő: A filozófiáról és a szolipszizmusról. *Axis Polaris* (Budapest) 3. sz. (2000) 5–10. o. Uő: *Solum Ipsum. Metafizikai aforizmák*. Nyíregyháza, 2000, Kötet, elszórtan. Uő: Néhány megjegyzés a szolipszizmussal kapcsolatban. *Tradíció* évkönyv (Debrecen) 2001, 217–224. o. Uő: Néhány megjegyzés a philosophiáról, a metaphilosophiáról és a solipsismusról. *Axis Polaris* (Budapest) 7. sz. (2006) 11–14. o. Uő: *Tradíció és metafizika. Kérdések és válaszok*. Debrecen, 2007, Kvintesszencia, 42–46, 73–79. és 97–108. o. Több kapcsolódó szöveghely létezik még, csupán a legfontosabbakra hivatkoztunk.

<sup>31</sup> László András: *Tradicionális és létszemlélet*. Id. kiad. 16. és 30. o. A szerző – önkritikusan „tengerikgyó hosszúságúnak” nevezett – kifejezése, az „immanentális-transzcen-

nyét. Az *ipsumot* – amely a szolipszizmus betű szerinti jelentésében egyedüli – az *ātman*, a *puruša*, a *brahman* stb. kifejezések segítségével interpretálta.<sup>32</sup> Nyelviileg is egzakt módon önmaga(m)ként értelmezte az *ātman* visszaható névmást (*ipsum*, *to auton*), zárójelben jelezve egyes szám első személyű értelmezhetőségét, fontos vonatkozását. E „fordítási megoldással” felhívta a figyelmet arra is, hogy az önmagaság<sup>33</sup> – bárkiéről legyen szó, például Istenéről – nem értelmezhető helyesen énvonatközás nélkül, csak akkor érthetem meg és *érhetem el* az önmagaságot mint olyat, ha én-önmagamként fogom fel. Vallási szempontból is belátható, hogy számomra mindaddig *nincs elérve* Isten, mindaddig *nem jött létre* az egység, amíg nem én-önmagamként élem.<sup>34</sup> László András bizonyos tradicionális tanításoknak megfelelően összekapcsolta az ént (*aham*) és az önvalót (*ātman*),<sup>35</sup> anélkül, hogy az immanencia elvével korrumpálta volna a transzcendenciát, vagy utóbbiból kihagyta volna az előbbit.<sup>36</sup> Mint korábban írtuk, az alany fogalma szimultán jelenti az

---

dentális és transzcendentális-immanentális szolipszizmus” esetében nem nehéz észrevenni, hogy egyaránt tételezi a szolipszizmus immanens és transzcendens irányulását, ráadásul megkívánja, hogy ismételten térjünk vissza az egyiket a másikkal, a másikat az egyikkel összekapcsoló átmenethez. Lásd még úő: Néhány megjegyzés a szolipszizmus-sal kapcsolatban. I. h. 217. o.

<sup>32</sup> Lásd az itteni 30. jegyzet hivatkozásait. Megjegyezzük, e szanszkrit fogalmak értelme a kontextusoknak megfelelően eltérő az indiai bölcséletben. Például nagy divergencia, hogy az *ātman* és a *puruša* még a hinduizmuson belül sem mindig egyetlen, sokszor számos, és nem is szükségképpen metafizikai értelmű. A *brahman* Istenként vagy Istenségként történő felfogása – amelyet mi is sokszor preferálunk – szintén nem egészen egzakt. Védikus esetekben gyakran nem mást, mint a „rítusok erejét” jelenti. László András az *ātman* és a *puruša* egyetlenségéből indult ki, amely többek között az *advaita vedānta* képviselőinek sajátja.

<sup>33</sup> A tautológia – bárminek önmagával történő magyarázása – kerülendő a modern filozófiában, de a korábbi bölcséletek gyakran éltek vele. Az *an sich* (önmagában) már Kantnál túlmutatott az adott dolgon, noha véleményünk szerint túlságosan spekulatív volt. (Természetesen nem azt akarjuk mondani, hogy a visszaható névmás valamennyi esetét metafizikai értékűnek kellene tekinteni.)

<sup>34</sup> Mint mondtuk, az én átélése kiterjeszhető, amennyiben túllépünk a teremtett, kapott és adott „énen”.

<sup>35</sup> László András: *Tradicionális és létszemlélet*. Id. kiad. 41–44. és 59–61. o. Úő: Néhány megjegyzés a szolipszizmus-sal kapcsolatban. I. h. 219–222. o. Úő: *Tradíció és metafizika*. Id. kiad. 45–46, 73–79. és 97–108. o. Stb.

<sup>36</sup> Az immanencia és a transzcendencia, például az „én” és az „önvaló” kapcsolata a tradíciókban igen kiegyensúlyozott. A kereszténység esetében ezt Jézus Krisztus *megtestesülése* fejezi ki a legmélyebben, ahol a Fiú – legalább részben – megfeleltethető az

érzékelőt, a magasabb értelemben vett tapasztalót és a metafizikai szubjektumot, a szubjektivitás valamennyi igazsága hierarchikusan összekapcsolható és felölelhető, az empirikus éntől a transzcendentális éniig, a határozott distinkciókkal együtt. Mindemellett útmutatónk bevezette a vulgáris vagy vulgarizált szolipszizmus fogalmát,<sup>37</sup> ami fontos igazságok szimplifikálását és torzítását jelenti, és amelyek képviselője korrumpálódva, a saját korlátait és függőségeit tagadva, döntően egyéniségére-személyére vonatkoztatja azt, ami magasabb szintek sajátja.

László András egyrészt úgy kívánta megoldani az „én” filozófiai problémáját, hogy mindig a valós ént értette alatta: a saját én(jé)t.<sup>38</sup> Nem követte el azt a hibát, amit számos filozófus, aki oly módon igenelte az „ént” és írt az „énről”, hogy a saját én tapasztalása kimaradt abból, vagyis döntően absztrakt módon. Természetesen az elvonatkoztatás hozzátartozik a normális emberi élethez, ám a „saját” tapasztalásával együtt, amely utóbbi nélkül az énilozófiák hiteltelenné, szintén merő objektivizmussá válnak. Másrészt László András megkülönböztette az én három szintjét: *énség, én-önmagamság, önmaga(m)ság*.<sup>39</sup> Eszerint az egyedüliség – a felszabadító egy, egység (és mindenség) – már az énség szintjén fennáll, de fokozódik, teljesebb és metafizikai szempontból makulátlanabb az én-önmagamság, majd az önmaga(m)ság szintjein. Neki köszönhető az a megállapítás is, hogy az énség és az önmaga(m)ság közé szorult az egész világ.<sup>40</sup> Mindez nagy távolságokat sugall a filozófiai értelemben vett „énen” belül, ám ne feledjük, hogy nála sem a világ, sem a metafizikai meghaladás nem független az éntől, ahogy azt se, hogy az énség, az én-önmagamság és az önmaga(m)ság az én *énem* benső fokozatai. Nem lehet számon kérni László Andrástól azt, amivel néhány kritikusa – nem melle-

---

„énnek”, az Atya pedig az „önvalónak”, de számos más vallási és tradicionális jelenség is jól kifejezi. A kiegyensúlyozottság oka, hogy a nyugati filozófia eseteitől eltérő módon, amely mindig „úgy általában” beszél immanenciáról vagy transzcendenciáról, a nagy vallásokban és szellemi hagyományokban meghatározott, de legalább kikövetkeztethető, hogy minek az immanenciájáról és milyen transzcendenciáról van szó.

<sup>37</sup> László András: *Tradicionális és létszemlélet*. Id. kiad. 45–46. és 58. o. Uő: *Tradíció és metafizika*. Id. kiad. 46. o. És másutt is.

<sup>38</sup> A „saját”, annak különféle vonatkozásaiban (saját személy, saját én, saját tudat), a lászlói gondolkodás alapfogalma. Lásd László András: *Tradicionális és létszemlélet*. Id. kiad. 39–41. és 66. o. Stb. Mindezt nem egy kapitalisztikus tulajdonfelfogás, kisajátítás vagy priváció értelmében kell venni.

<sup>39</sup> László András: *Tradíció és metafizika*. Id. kiad. 74, 75–76. és 99. o. Uő: Néhány megjegyzés a szolipszizmussal kapcsolatban. I. h. 221–222. o.

<sup>40</sup> László András: *Tradicionális és létszemlélet*. Id. kiad. 44. o. Uő: *Tradíció és metafizika*. Id. kiad. 102. o.

leg általa megadott distinkciók alapján – próbálkozik, vagyis, hogy miért tekinti az énséget és az én-önmagamságot egyaránt egyedülinek, nem csak az önmaga(m) ságot. Ez komikus. Nem pusztán azért, mert ő az, aki talán mindenki másnál határozottabban rávilágít az én és az önvaló összetartozására (*egomet-ipsitas*), hanem azért is, mert tradicionális környezetben ugyancsak nyilvánvaló módon megvannak az én (*aḥam*) és az önvaló (*ātman*) azonosításai, azonosságai.<sup>41</sup> Nem lehet felelősségre vonni tehát, mert egyszer az énség, máskor az önmaga(m)ság egyedüliségéről-egyetlenségéről beszél, mivel nagyon is lehetséges az önvalóval

<sup>41</sup> Az én és az önvaló azonossága a *vedák* emberalakú Isten- és kozmosz-megközelítései után az *upanišadok*ban került részletesebb kifejtésre, majd *advaita vedāntin* szöveggye-lyeken folytatódott, végül posztvédikus tekintetben pedig a kasmíri és a dél-indiai non-dualista saivismusban teljesedett ki. Néhány példát hozunk csak, nagyjából időrendben. *Ṛgvedasamhitā* 10. 125. 4–8. In *Rig-Véda*. H. n., 2000, Farkas Lőrinc Imre, 55. o. *Brhadāranyakopanišad* 1. 4. 1. In *A klasszikus upanišadok II*. Budapest, 2016, Filosz /Jóga vidjál/, 29. o. *Brhadāranyakopanišad* 1. 4. 9(b)–10. In *Upanišadok III. Az erdei imák titkos tanítása*. Budapest, 1994, Farkas Lőrinc Imre /A hindu filozófia szentiratai/, 21–22. o. *Chāndogyopanišad* 7. 25. 1–2. In *A klasszikus upanišadok II*. Budapest, 2016, Filosz /Jóga vidjál/, 219–220. o. *Aitareyopanišad* 2. 1(b[2]). In *A klasszikus upanišadok*. Budapest, 2011, Filosz /Jóga vidjál/, 108. o. *Kāṭhcopanišad* (vagy *Kāthakopanišad*) 2. 1. 10–11. In *Titkos tanítások. Válogatás az upanišadokból*. H. n., 1987, Helikon /Prométheusz könyvek 14/, 32. o. *Maitrī (Maitrāyaṇīya) upanišad* 2. 1(c[2]). In *Titkos tanítások*. Id. kiad. 135. o. Śaṅkara: *Brhadāranyakopanišad-bhāṣya* 2. 1. 20. és 3. 4. 1. Id. és ford. Laki Zoltán: A szolipszizmus tradicionális érvényéről. Buji Ferenc ellen. *Hasta. Szellemi tanulmányok* (Budapest) 11. sz. (2019) 134–135. o. Utpaladeva: *Ajaḍa-pramātr̥siddhi* 13. és 22cd. Id. és ford. Laki Zoltán: Isten mint önbizonyosság. *Hasta. Szellemi tanulmányok* (Budapest) 7. sz. (2017) 54–55. o. *Tantrāloka* 3. 202b–208a. In Abhinavagupta: *Luce dei Tantra*. Milánó, 1999, Adelphi /Biblioteca orientale 4/, 73–74. o. *Paramārthasāra* 47–50. In *An introduction to Tantric philosophy. The Paramārthasāra of Abhinavagupta with the Commentary of Yogarāja*. London–New York, 2013, Routledge /Routledge studies in Tantric philosophy/, 201–215. o. *Vicāra sangraha*m 3. és 31. In *Srī Ramana Maharshi összes művei*. Budapest, 2006, Filosz /Arunácsala Könyvek/, 25–26. és 40. o. *Upadeśa sāra*m 19–21. In *Bhagavan Sri Ramana Maharshi's Upadesa saram*. Bangalore, 2001,<sup>5</sup> Ramana Maharshi Centre for Learning, 34–35. o. *Uḷḷadu nārpadu* 30. In *Tamil recitations at Sri Ramanasramam. The poetical works of Bhagavan Sri Ramana Maharshi and hymns on Him. A transliteration into Roman script*. Tiruvannamalai, 1998, Sri Ramana Kshetra, 50. o. Az eredeti nem tartalmazó hivatkozott forrásokot – a tamil nyelvű *Vicāra sangraha*m kivételével – minden esetben ellenőriztük a Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages (GRETIL), a Thesaurus Indogermanischer Text- und Sprachmaterialien (TITUS), a Muktabodha Indological Research Institute (MIRI) és a <http://sanskritdocuments.org> szanszkrit szövegközlései alapján.

azonosuló én, amely saját *énként* fogja fel az *ātman*t, ez utóbbit tekinti énnak, nem pedig mást.<sup>42</sup>

(A *staitikus ipsum-felfogások kritikája*) Az imént felhozott ellentmondások *látzata* abból fakad, hogy nem veszik kellően figyelembe: László András szerint a szolipszizmus döntően nem filozófiai nézet, hanem filozófiai gondolkodáson és elmélkedésen – a keresztény értelemben vett meditáción – túli irányulás, egy egyetemes értelemben vett meditáció, kontempláció és elmélyedés megalapozása,<sup>43</sup> majd pedig annak eredménye és benső, állandósult valósága. A befeléfordulás, a koncentráció, a meditáció és a kontempláció, vagyis a jógikus elmélyedés során az én és az önvaló csupán racionálisan, mesterkéltén választható szét. A különbségtétel inkább elméleti jelentőségű és utólagos, mivel én alatt már befeléforduláskor sem pusztán egyéni és emberi valóságot értünk. Az én Ramaṇa Maharsī és olyan követői, mint Sādhu Om számára az a valóság, amelyre összpontosítva kezdünk kilépni a körülményeink közül, a mindennapi élet valóságaiból, a létezés forgatagából, a *samsārā*ból. Egy tengely is létrejön így, amelynek antipólusa felé haladva az objektumoktól való mentesség – például a szent tárgyaktól való megfosztottság – és a lidércszerű fantázia pokla valósul meg, a pólus felé tartva pedig, az objektumok tiszteletben tartásának segítségével, a felettük gyakorolt uralom, amely mindig velük való azonosságot is jelent. A lényeg azonban az énen belüli, objektumoktól független, meditatív befelé tartáson van, az *én* énemre összpontosítva.<sup>44</sup>

A szolipszizmus így nem csak „lényegfilozófia”. Az is, de az iméntiek alapján – talán látható – „folyamatfilozófia” is. Az „intencionalitás filozófiája” szintén

<sup>42</sup> Valójában nincs két éntünk. Ha lenni látszik, akkor az egyik én, a másik pedig nem az. Ezzel nem azt akarjuk mondani, hogy a tradíciók nem beszéltek „két énről”, és nem tagadjuk a megkülönböztetésük fontosságát, csupán egy fontos felfogásmódot kívántunk jelezni: ne nevezzük vádló módon „énnak”, ami nem az. Indiában valamennyi „két ént” tételező felfogás az *avacchedavāda* (elválasztással, különbségtétellel élő tanítás) körébe tartozik, amely – bármennyire is elterjesztette a *vedānta* – távol áll attól, hogy minden énnel (*aham*) kapcsolatos ind-hindú doktrína az én és az *ātman* szétválasztására lenne redukálható. Ez akkor is igaz, ha A. K. Coomaswamy és Guénon is gyakran képviselte az én és az önvaló erőteljes megkülönböztetését. Hangsúlyozzuk, van ilyen, érvényes és fontos spirituális módszer; de azt is, hogy nem lehet kizárólagos, mivel az én valósága egyszerre nyitott és magában álló. A szétválasztás és az azonosítás módszere sokszor egy-egy tradicionális szövegen belül is együtt jelenik meg.

<sup>43</sup> László András: Néhány megjegyzés a philosophiáról, a metaphilosophiáról és a solipsizmusról. I. h. 12. o. A szolipszizmus és a jógikus *samhama* összetartozása más frásaiban is visszatér.

<sup>44</sup> Sādhu Om: *The path of Sri Ramana. Part one. The jñāna aspect of the teaching.* Tiruvannamalai, 1997, Sri Ramana Kshetra, 34–36, 125. stb. o.

megtalálható benne, amennyiben nem a „másra” irányul. Mindenesetre lászlói értelemben mindhárom sajátossággal bír. Jól megmutatkozik a szolipszizmus lényegfilozófia feletti többlete, amikor tanítónk elveti az *ipsum* – nemcsak „adottságát” vagy vanságát, hanem – léttel való azonosságát is: a *sadasattal*, a lét és nemlét egységén túlival azonosítva.<sup>45</sup> Ugyancsak e témához sorolandó az *egomet-ipsum* (én-önmagam) „állagtalánfítása”.<sup>46</sup> Hasonlóképpen megmutatkozik mindez, ha behatóan vizsgáljuk László András hármass abszolútum- és célfelfogását.<sup>47</sup> Ezeken kívül olyan tradicionális ideák is helyet kaptak szolipszizmus-interpretációjában, mint a *kenósis* (önkiüresítés), a *sūnyatā* (üresség) és a *nirvāṇa* (transzcendentális ellobbanás).<sup>48</sup>

A legtöbbek számára a szolipszizmus cáfolatának tűnik bármilyen szöveghely, ahol az önmaga szó negatív értelmű („ő maga az oka”, „nem mentes önmagától” stb). Valójában a negatív értelemben vett, korlátozott önmagam *hiányát* lehetséges valódi önmagamként felfogni. Amennyiben az *ātman* buddhista kritikusi nem látják be, hogy az *ipsum*-felfogás kiterjedhet az ilyenekre (*kenósis*, *anātmán*, *sūnyatā*, *nirvāṇa*), azt a saját formalizmusuknak és választott hagyományuk képzelt határainak köszönhetik.<sup>49</sup> Ugyanis nem kell az *egomet-ipsumnak* konkrét, tárgyiasított

<sup>45</sup> Uő: *Tradicionális és létszemlélet*. Id. kiad. 42–43. o. Uő: *Tradíció és metafizika*. Id. kiad. 61–64. és 103–108. o.

<sup>46</sup> László András: *Tér – idő – szubsztancia*. *Arkhé* (Budapest) 2. sz. (1994) 23–30. o. A szubsztancia itt nem keresztény értelemben veendő.

<sup>47</sup> Lásd uő: *Tradíció és metafizika*. Id. kiad. 53–59. o.

<sup>48</sup> Tehát ezek is részei a László András által igenelt szolipszizmusnak. Lásd uo. 64–65. és 66. o.

<sup>49</sup> Képzelt határt írtunk, mert bár a buddhizmus minden szabályos változata fenntartja az önvaló nemlétének Buddha általi tanítását, az idők folyamán a buddhizmus sem kerülte meg, hogy az önvalóhoz hasonló valóságokat tételezzon. A lényegiségben való gondolkodás az emberi létezés és a szellemi út elkerülhetetlen sajátossága. Lásd például *Śrīmālādevīsīhanādasūtra*, „A tökéletes és a kifordult nézet” rész. Id. és ford. Uherkovich László: *A tathāgatagarbha, az egy igazság és a tökéletes nézet a Śrīmālā-sūtrában*. In *Láthatatlan rezgéseim tánca minden. A hetvenéves László András köszöntése*. Id. kiad. 466. o. Bővebben lásd Paul Williams: *Mahayana Buddhism. The doctrinal foundation*. London, 1989, Routledge, 4–5. fejezet. *Saddharmalaṅkāvatārasūtra* 10. 746. Uo. 10. 756. Uo. 10. 763. és 10. 765–766. A Digital Sanskrit Buddhist Canon Input Project szövegváltozata, a GRETIL közlése alapján. A buddhista „kifejezhetetlen (*anabhihāpya*) *ātman*” illetően lásd Stefan Anacker: *Seven works of Vasubhandu*. Id. kiad. 166. o. Két jelentős 20. századi bön-buddhista tanító, Yongdzin Tenzin Namdak és Tenzin Wangyal is felváltva alkalmazzák az önvaló fontosságára és az önvalótól mentességre vonatkozó interpretációkat.

formában fennállnia ahhoz, hogy legyen, sőt, ha objektivizált formában jelenik meg, a legkevésbé sem tökéletes. Ezzel kapcsolatban igen jelentős, hogy László András több helyütt az *ātmānātmavādā*val (az önvaló és a nem-önvaló egyesített tanával) hozta összefüggésbe a szolipszizmust.<sup>50</sup>

Mindez magában foglalja, hogy az *ipsum* nemcsak statikus, hanem dinamikus valóság. A szolipszizmus tagadása, sőt kritikája nélkül is kiderülhet, hogy amit korábban énnek gondoltam, valójában nem én; hogy amit önmagamként éltem meg, az nem önmagam; és hogy amit önvalónak véltem, valójában nem önvaló. A helyén gyakran egy pozitív értelemben vett, transzcendentális és aktív üresség (*śūnyatā*) áll, amely egyedül önmagam (vagy legalábbis felfogható akként). Ilyen az elmélyedés és a spirituális út dinamikája. Eme átéléseknek – anélkül, hogy teljesen szétfeszítenék, vagy elhagynánk velük a szolipszizmus kereteit – a lászlói *ātmānātmān* ideája messzemenően lehetőségeket ad. Mert minden *kenōsis* akkor tökéletes, ha az én szabad önküresítem, esszencializmuson túliságom; minden *śūnyatā* akkor valóban transzcendentális üresség és realizált ellobbanás, amennyiben önmagamként fogom fel. A teljes és abszolút szolipszizmusba mindez nemcsak „befér”, hanem szervesen hozzátartozik: nincs okvetlenül szó valamiféle statikus szubsztanciához vagy esszenciához való ragaszkodásról, amennyiben ténylegesen metafizikai értelmezésének vonalán haladunk.

Az utóbbi állítás talán még inkább egyértelmű példáját nyújtja az én és az *auton/ipsum/ātman* tudattal történő azonosítása. Ezt már az immanentista iskola megtette, magasabb szinten pedig az indiai bölcsélet.<sup>51</sup> Az *ipsum* azért sem csupán statikus princípium, mert tudat; én-önmagam (*egomet-ipsum, aham-ātman*) dinamikus princípium is vagyok; nemcsak partikuláris, emberi tudatosságformák képviselője, hanem maga a teljes tudat, amely „transzszubsztanciális”.<sup>52</sup>

László András perspektívájában a tudat nem pusztán ismeretelméleti, hanem ontológiai princípium. Nem létezik semmiféle különbség létezés és tudatosság között. Így például Descartes egész európai gondolkozást máig meghatározó szétválasztása a kiterjedéssel bírő és a megismerő dolog (*res extensa* és *res cogitans*) között, amely szerint a tudat nem ölelné fel a kiterjedéssel bírő dolgokat, csupán

<sup>50</sup> László András: *Tradíció és metafizika*. Id. kiad. 74. és 103. o. Uő: Néhány megjegyzés a szolipszizmussal kapcsolatban. I. h. 222. o.

<sup>51</sup> Lásd például Sthaneshwar Timalina: A „csak tudat” megalapozása. In Sthaneshwar Timalina – Mark S. G. Dyczkowski: *Tudat és énség néhány nem-dualista indiai hagyományban*. Gödöllő, 2018, Sursum /Sursum füzetek 2/, 13–16. o. További hagyományos példákkal később foglalkozunk.

<sup>52</sup> László András: *A mindenség fénye az emberben. 'Anthrōpokosmos gnōiētikos*. Érpatak, 2004, Sophia Perennis, 84. o.

reflektálna rájuk, teljességgel mesterkélte. A lét és a tudat egysége, az árnyalatok és dominanciák elismerése mellett, kimondatott.<sup>53</sup> Akárhány relatív és részleges formája legyen a tudatosságnak, melyeket mesteri módon feltárt a buddhizmus, a lehető legeggyetemesebb és felszabadultabb tudat is saját tudat, saját tudatommal összefüggő.

(*Későbbi fogalmak visszamenőleges használatának érvénye*) E ponton felmerül, hogy egy ennyire sokszorosan félreértett és terhelt filozófiai kifejezést, amilyen a szolipszizmus nyugati fogalma, nem lenne-e jobb figyelmen kívül hagyni, nem emelni vezérelvek körébe? A hagyományok világában a fogalmi átértelmezések azonban László Andrásztól függetlenül sem ritka jelenségek. Az Apollodóros-nak tulajdonított *Bibliothéké* I. század körüli mitológiája például eltérő attól, mint amit az újkori mitológiai érdeklődés vagy Kerényi és Tokarev tudományos munkássága nyomán ma mitológia alatt értünk. Platón *theológiája* („istenekre vonatkozó irányelvek”)<sup>54</sup> szintén más értelmet nyert a kereszténység születése után, és ma már az ind-hindú tradíciók vonatkozásában is alkalmazzuk, sőt a nontesztikus buddhizmus esetében sem mindig érvénytelen a használata. Persze, azt lehet mondani, hogy e példák – a *philosophia* fogalmához hasonló módon – nem válaszolják meg a szóban forgó kérdést, mivel korábban is léteztek. Ám itt van a jóval későbbi judaizmus kifejezés, vagy az egészen felületes hinduizmus szó visszavetítése, amely alig száz esztendő, avagy a még későbbi tantrizmusé, és hosszan sorolhatnánk még azokat a későbbi kifejezéseket, amelyek nélkül a valláskutatás, a vallásfilozófia és filozófia nehezen működne. Mindezeket sehol sem a huszadik század művészeti és politikai izmusoknak megfelelően értik, hanem egy irányulás, egy törekvés, valamint egy meghatározott valóság képviselője értelmében. Kétségtelenül elegánsabb lenne -ság, -ség alakban kifejezni őket, viszont az -ás, -és végződésű terminusokkal együtt – például „tantricitás”, „szolipszicitás” – meglehetősen erőltetett volna az -izmus nyelvi alakok kerülése, figyelembe véve a mai nyelvhasználatot. Nem tarthatjuk hát érvénytelennek a szolipszizmus kifejezés alkalmazását olyan időkre nézve sem, amikor még nem létezett a foga-

<sup>53</sup> Lásd az 51. jegyzetet. Valamint László András: A lét és a tudat a metafizikai tradíció megvilágításában. *Óshagyomány. Tradicionális szellemi műhely* (Budapest) 2. sz. (1991) 2–13. o. Uő: Létsíkok és tudat. *Hasta. Szellemi tanulmányok* (Budapest) 9. sz. (2018) 31–42. o. Számos más írásában is.

<sup>54</sup> *Politeia* 379a 5–6. In Platón: *Az állam*. Budapest, 1988, Gondolat /Politikai gondolkodók/, 86. o. Jánosy István fordítása. Igazat adunk Somos Róbertnek, aki szerint a szöveg helyes magyar fordítása sokkal inkább „az istenekről szóló beszéd alapformái”. Lásd uő: *Alexandriai teológia*. H. n., 2001, Paulus Hungarus–Kairoz /Catena I/, 11. o.

lom. Minden további nélkül lehetséges, hogy egy történetileg később létrejött szó tartalma jóval korábbi időkben is fennállt.

(*Szolipszizmus és a tradíciók*) Azt is elismerjük, hogy voltak *szolipszisztikus* átélései olyan filozófusoknak és művészeknek, akik a kifejezést nem ismerték, vagy nem használták.<sup>55</sup> Azonban sehol másutt nem fordulnak elő oly’ gyakran szolipszisztikus megnyilatkozások, mint a tradíciók világában (mennyei és minőségi tekintetben egyaránt). Ezek maradéktalan összegyűjtése gyakorlatilag lehetetlen. Amire bármilyen részleges gyűjtemény esetében alapszinten ügyelni kell, hogy nem szabad minden egyes szám első személyű személyes névmás, egyes szám harmadik személyű visszaható névmás és tautológia helyét kapcsolatba hozni a szolipszizmussal (ha kapcsolatuk máskülönben érthető is). Megvan a maga benső „kánonja” és logikája annak, hogy mi állítható analógiába, hozható korrespondenciába vagy szoros kapcsolatba a fentiek értelmében vett szolipszizmussal (azon kívül, hogy minden kapcsolatos az énnel). Két és fél évtizede vizsgálva a témát, véleményünk szerint a következő tradicionális vallási jelenségek állnak – általánosan belátható szinten – összefüggésben a metafizikai érvényű szolipszizmussal. A hagyományos vallások és spirituális tradícióik „strukturális” sajátosságaitól egyedi doktrínáig és példákig haladunk.

*I.* A transzcendens egy és egység radikálisan hangsúlyozott formái – legyenek akár bölcseletiek, akár vallásiak. Mindez azon az alapon áll összefüggésben a szolipszizmussal, hogy az emberi létező gyakran a saját egysége, önnön egyetlenség- és egyedüliség-tapasztalata(i) nyomán értékeli, éli át és igenli a transzcendens egyet és egységet. Véleményünk szerint ez – ha nem is tudatosul – annyira igaz, hogy minden monoteizmus eredendő okát képezheti.

*II.* Ide tartozik a teljesség minden radikális hagyományos kultusza. Ezek úgy vonatkozhatnak a szolipszizmusra, hogy az embernek nemcsak magányos, Robinson-szerű, szigetjellegű éntapasztalása van, hanem kiterjedtnek, teljesnek is

<sup>55</sup> Filozófiai tekintetben lásd például Guyau néhány megnyilatkozását. Jean-Marie Guyau: *A vallás szociológiája*. Budapest, 1909, Athenaeum /Szociológiai könyvtár/, 7, 30, 148, 157, 235, 377–379. stb. o. Uő: *A modern esztétika problémái*. Budapest, 1925, Révai /Világkönyvtár 43/, 1. és 132. o. (Eredetileg 1886-ban és 1884-ben jelentek meg) Költészeti vonatkozásban lásd Emerson *Brahmáját* (1856) vagy Komjáthy néhány versét. Komjáthy Jenő: *Hagyjatok élni!* Deva, 2009, Corvin, 267–268. és 330. o. (1894 körül) Ama számtalan költeményt is ide vehetjük – Adytól József Attilán át Szabó Lőrincig, Weöres Sándorig és tovább –, amelyeket „én-verseknek” nevezhetnénk. Ezekben az esetekben a szolipszisztikus átélés azonban alkalmi, esetleges és később felülírt. A szolipszizmus jelentősége éppen az ilyen megélések tudatos felvállalásában áll, és hogy akaratlagosan tartjuk magunkat hozzájuk életünk során, máskülönben nem beszélhetünk szolipszizmusról.

megéli önmagát. Véleményünk szerint az általában vett tradicionális kozmológia és kozmogónia ezen az alapvető teljességélményen, öntapasztalaton alapszik. E teljesség-tapasztaláshoz tartozik a tradicionális mitológiai tudás, és ebből vezethető le a „politeizmus” is – ez a szolipszizmusnak felületesen nézve ellentmondó irányulás.

III. A szellemi hagyományok és a tradicionális vallások világában meghatározó az egyedüllétre, a nem csupán fizikai magányra, hanem az önmagamban való elmélyedésre történő irányulás. Ez nem pusztán pszichológiai jellegű introspekciót, introverziót vagy önvizsgálatot jelent. A materialistákon kívül csupán a legelfogultabb objektív idealisták és teisták nem látják egy szerzetes, egy *yogin*, egy spirituális gyakorló elvonulásának, meditációjának, befeléfordulásának és önmagába mélyedésének szolipszisztikus vonatkozásait. Hasonló a helyzet egy elmélyült módon rítusokat vagy liturgiát végző pap esetében. Ilyenkor sem egyszerűen a „gyakorlati énség” vallási eseteiről van szó, hanem szolipszizmusig fokozódó énről. A legtöbbek szerint e helyzetek nem szolipszisztikusak, mivel esetükben egy transzcendens nyitottsággal megvalósuló énség van jelen. Mindez azonban definíció kérdése, és igazán felvethető a szolipszisztikus jellemző is, amennyiben a szolipszizmust transzcendenciát felölelő módon értelmezzük. Valóban, az említett esetek többségében mindenki Istenre vagy a végcélra irányul egy hagyományos közegben, vizualizációs és mantrikus gyakorlatait végzi stb. Ez kétségtelen, ám az is, hogy mindezt szolipszisztikusan teszi. Amennyiben kiesnek a befeléfordulásból, a céljukat önmaguknak tekintő meditációból-kontemplációból, sikertelen az elvonulás, a gyakorlás, a rítus. Amikor megjelenik a „más”, még nem érték el céljukat, nem valósították meg önmagukként azt.<sup>56</sup>

IV. A dialektikus materializmus, a liberális individualizmus és a posztmodern filozófia legtöbb ága szerint az ember teremti az isteneket, sőt, magát Istent. Ezt a felfogást majdnem teljes egészében elvethetjük a benne rejlő vallásellenesség, szimplifikációk és műveletlenség miatt. Igaznak tűnhet ugyan, hogy „az ember teremti Istent”, de semmiképpen nem a képzelet, és nem is a „létrehozás” értelmében. Bárhogy akarja, sehogy sem lesz képes kreatúrává, a létezők egyikévé tenni. Közben, minden jogos vagy jogtalan kihelyezés mellett, a legszorosabban

<sup>56</sup> Ez utóbbi mondatot úgy írtuk le, hogy mindeközben elfogadjuk a Rudolf Otto-i „egészen más” *interpretációs* érvényét. Elfogadjuk a buberi „te” és a hindú vagy muszlim „Ő” spirituális fontosságát is. De nem fogadjuk el, hogy az „egészen más” abszolúte más volna, hogy a „te” teljesen más lenne, mint én, és hogy az isteni „Ő” – minden távolságával együtt – ne lenne közvetlenül elérhető számomra, ne valósulhatna meg önmagamként. Szerintünk a „más” (*heteron*) fel nem ismert önmagam (*auton*), ahogy László András tanította.

hozzánk tartozónak éljük meg (akárcsak a szolipszizmus ama formája, amely teisztikus összefüggésekben gondolkozik). Különösen a *vedák* esetében látható pregnánsan, hogy az élő alanyiség miként, milyen spirituális intenzitással alkotta és „valósította meg” – egy László András szerinti megvalósítás feletti megvalósítás (*suprarealificatio metaphysica*) értelmében – az isteneket és magát az Istenséget. Nemcsak bálványok gyártása lehetett ez önmaga felett, hanem az ember alanyiságára, lényegére vonatkozó tapasztalatainak, saját öntapasztalásának artikulációja, mint a mitikus-mitológiai tudás áthagyományozásának eseteiben.

V. Az utóbbi összefüggés felveti az antropomorfizmus témáját. Hangsúlyozni kell, hogy az istenek emberszerűsége nem csak a reneszánsz sajátja.<sup>57</sup> Nem olyasmi, ami a „humanizmussal” kapcsolatos, hanem a tradíciók és a vallások benső, szolipszizmussal összefüggésben álló, vagy összefüggésbe hozható sajátossága.

VI. Majdnem minden eddigi, a tradicionális vallások „benső struktúráját” illető megállapítás azzal kapcsolatos, amit László András autoteizmusnak (vagy autonoteizmusnak) nevezett. Ez nem „önistenítést” jelent a szó mai értelmében, hanem azt, hogy az ember legbensőbb énje, lényege, önmaga szoros összefüggésben áll az istenekkel és az egyetlen Istennel.<sup>58</sup> Magát az Istenséget úgy ismerhetjük meg a legjobban, ha önmagunkként kontempláljuk; akkor értem el, amikor önmagamként látom. Semmilyen kisajátítás vagy priváció nincs ebben, de szolipszizmus nélkül nem teljesezhet be, még nem valósult meg számomra a tradicionális vallások háttérben felfedezett autoteizmus. Ugyanekkor azt is jegyezzük meg, hogy vallásokkal összefüggő őszinte *teizmus* nélkül teljesen abszurd, mondvacsinált, álságos, képzeletbeli, nemlétező az *autoteizmus*.

VII. A vallások gyakran tételeznek különféle spirituális szinteket magukon belül. E felosztások között vannak lényegiek, a többi más szempontból fontos. A beavatottak és nem beavatottak, az ezoterikus és exoterikus, a közvetlen és közvetett, a nemkettős és kettős, a tiszta és tisztátalan bizonyosan lényeges szinteket

<sup>57</sup> Lásd például *Rgvedasamhitā* 10. 90. 2–4. In *Rigvéda. Teremtéshimnuszok*. H. n., 1995, Farkas Lőrinc Imre, 139. o.

<sup>58</sup> Vö. James A. Wiseman, OSB: To be God with God. The autotheistic sayings of the mystics. *Theological Studies. A journal of academic theology* (Thousand Oaks) 51. évf. (1990) 230–251. o. És lásd Angelus Silesius: *A kerúbi vándor* 1. 6. Uo. 1. 8. Uo. 1. 11. Uo. 1. 206. Uo. 1. 178. Uo. 2. 202. In uő: *Kerúbi vándor*. H. n., 1991, Helikon /Helikon stúdió 16/, 9, 10, 15, 16, 23. és 33. o. (Eredetileg 1657-ben jelent meg) Lásd még Danielis a Czepko: *Sexta monodistica sapientum*. In uő: *Sämtliche Werke*. Szerk. Hans-Gert Ruloff – Mariann Szyroczi. I/2. köt. Berlin–New York, 1989, Walter De Gruyter, 519–672. o. (Eredetileg 1655-ben jelent meg) Magyarul néhány részletet in Angelus Silesius: *A kerúbi vándor*. Budapest, 1999, Kairosz, Függelék.

jelölnek. Napjainkban számos szimplifikáció létezik ezekkel az ellentétpárokkal kapcsolatban, de figyelemre méltó, hogy a magasabbra helyezett szintek, utak és módszerek esetében kivétel nélkül olyan tanításokat találunk, amelyek kapcsolatban állnak, vagy kapcsolatba hozhatók a szolipszizmussal. A *bon* tradíció saját magára vonatkozó felosztása kilenc ösvényt ad meg, amelyek esetében minél magasabb szintekre lépünk, annál közvetlenebb, feltételektől mentesebb, egyre inkább a gyakorló tudatán múló spirituális módszereket látunk. Az egyre magasabb és magasabb szinteken fokozatosan elhagyjuk az okozatiság, majd az ok nézőpontját is. A felosztás csúcsán a *rdzogs chen* áll.<sup>59</sup> Ez utóbbi tradíció legalább két alapvető fontosságú valósága szerintünk nem elválasztható a szolipszizmustól. A *ghzi* (alap) lényegét tekintve nem különbözik a *rig pától* (jelen-tudat),<sup>60</sup> a jelenlét pedig sem felsőbb, sem alsóbb szinten nem elképzelhető a gyakorló jelen-tudata nélkül. A tibeti buddhizmus *nying ma* hagyományvonulata hasonlóképpen kilenc szintet tételez, és legfelül ugyancsak a legkevésbé dualisztikus *rdzogs chen* (*atiyoga*) áll.<sup>61</sup> Ezek nem felekezeti elfogultságból következő hierarchizálások. Tibetben a *rdzogs chen* szövegeket azok is őrzik és tisztelik, akik nem követik a bennük foglalt – a gyakorló tudatára alapozott – tanításokat. Több esetben meg sem merik érinteni az ilyen szövegeket, mégis a rendelkezésükre álló szentiratok gyűjteményének tetejére helyezik őket. Az indiai saivizmusban szintén nemkettős hagyományvonulatok kerültek a hasonló rendszerezések csúcsára, például a *kaula*, vagy a *trika*.<sup>62</sup> A nemkettősség jelentése összetett.<sup>63</sup> Nagyon röviden olyan módszerek és szemléletmódok értendők bele, amelyek visszautasítják ember és Isten, tárgy és alany, megismerő és megismert végérvényes elválasztottságát. Ama világvallásokban is fellelhetők a nyomai, ahol nem nevesítették. Teljesen távol áll tőlünk,

<sup>59</sup> *Bonpo Dzogchen teachings according to Lopon Tenzin Namdak*. Szerk. John Myrdhin Reynolds. Kathmandu, 2006, Vajra Publications, 15–19. o. A szintekkel kapcsolatban lásd még uo. 9–10. és 22–24. o.

<sup>60</sup> Tóth Zsuzsanna: A jelenségek megtisztítása. *Keréknyomok* (Budapest) 2. sz. (2007, nyár) 100–104. o.

<sup>61</sup> Longchen Rabjam: *The practice of Dzogchen*. Ford. Tulku Thondup. Szerk. Harold Talbott. Ithaca, 1989,<sup>2</sup> Snow Lion, 3–4. o.

<sup>62</sup> *Tantrāloka* 13. 319b–322a és 37. 25b–29. In Abhinavagupta: *Luce dei Tantra*. Id. kiad. 319. és 637. o.

<sup>63</sup> Tibeti vonatkozásban lásd Agócs Tamás: Előszó. In *Végtelen tér. Longcsen Rabdzsam: Alapvető természetünk kincsháza*. H. n., 2012, Cartaphilus, 9–15. o. Ind-hindú vonatkozásban érdemes megjegyezni, hogy több „politeistának” vagy spirituális tekintetben „pluralistának” tűnő tradíció, amilyen a *krama*, a *spanda* vagy a *trika*, esszenciálisan nondualista, olykor öndefiníciói szerint is.

hogy a szolipszizmussal azonosítsuk az ilyen tradíciókat, már csak amiatt is, amit az eltérő *ipsum*- és szolipszizmus-definíciók kapcsán mondtunk. Ennek ellenére úgy véljük, hogy a szolipszizmus tényleges kulcs a beavatottság, a nemdualizmus, az ezotéria vagy a *gnósis* megértéséhez, amennyiben nem a nyugati filozófia keretei között fogjuk fel, hanem misztériumként értelmezzük. A vallási „ellenérvek” nevek és szöveghelyek formájában történő, oldalakon át tartó felsorolását a mennyiség nem-abszolút voltánál fogva nem tartjuk döntőnek, valamint azért sem, mert maguk a tradíciók beszélnek „csúcsutakról” és -szintekről (*atimārga*, világefeletti törvény, keskeny út, egyetemes út, Isten nem földi királysága stb).

VIII. A hatodik pontban említett autoteizmus nyilvánvaló példáit nyújtják Jézus Krisztus *egó eimi* (én vagyok) kijelentései.<sup>64</sup> Ezek szellemi konzekvenciáit az azal szokták „rövidre zárni”, hogy csak Isten egyszülött Fia, a Fiú mondhat ilyeneket, a követői nem. Valójában ez az érvelés nem csupán metafizikai, hanem vallási szempontból is szembemegy az egyházak alapvető fontosságú – noha egyre ritkábban, csak bizonyos vonatkozásokban hangsúlyozott – előírásával, hogy követni kell Krisztust, minden tekintetben, így az *imitatio Dei* vonatkozásában is. Utóbbi nemcsak utánzást jelent, hanem az egyesüléssé, az Istenfiúságon át az Atyával való egységig tartó utat mutatja.<sup>65</sup> Röviden szólva: ami Jézus esetében szolipszisztikus volt (még az Atya vonatkozásában is),<sup>66</sup> az vallási szempontból szintén követendő kellene, hogy legyen.

IX. Az iménti érvelés annál inkább helytálló, mivel az autoteizmus nem korlátozódik Jézus Krisztus *egó eimi* mondataira, hanem globális perspektívája van. Az „én vagyok” átélés az egész tradicionális vallási univerzumban fundamentális fontosságú. Az apokrif keresztény irodalomban is jelentős,<sup>67</sup> és bizonyos ind-hindú

<sup>64</sup> Mt 8,58. Uo. 22,32. Jn 6,48. Uo. 6,51. Uo. 8,12. Uo. 8,18. Uo. 10,9. Uo. 10,30. Uo. 10,38. Uo. 11,25. Uo. 14,6. És uo. 15,1–4. Lásd még Jel 1,8. Uo. 1,10–11. És uo. 21,6. Az újszövetségi fordításokat mindenütt ellenőriztük Nestle–Aland szövegközlése alapján: *Novum Testamentum Graece et Latine*. Stuttgart, 2014,<sup>28</sup> Deutsche Bibelgesellschaft.

<sup>65</sup> E tekintetben is nagyon sok mindenre kellene hivatkoznunk. A kiindulást képező szöveghelyek: Mt 5,48. Lk 6,36. Ef 5,1. És 1Kor 11,1. Római katolikus nézőpontból a *theósis* és az *imitatio Dei/imitatio Christi* alapelvét illetően lásd például *De filiatione Dei* 1 (53–55), 2 (57), 3 (70–71), 5 (81) és 6 (85–89). In Nicolaus Cusanus: *A rejtett Istenről*. H. n., 2008, Kairosz, 48–50, 51–52, 61–62, 70. és 73–77. o.

<sup>66</sup> Jn 10,30. Uo. 10,38. És uo. 14,6.

<sup>67</sup> Például *Az evangélium Tamás szerint* 77a. In *Jézus rejtett szavai*. Budapest, 1990, Holnap /Vízöntő könyvek/, 76. o. És *Agrapha. Jézus ismeretlen mondásai. Az Úr jelenlétéről*. In uo. 119. o. Különösen pedig *Mennydörgés: a tökéletes értelem (= Nag Hammadi Codices*

hágyományokban teljesen meghatározó.<sup>68</sup> Ezen előzmények okán sem mondható tehát, hogy a szolipszizmus csak vulgáris énközpontúság, vagy valami más eleve antitradicionális volna, még ha napjainkban az „autizmusban” és hasonlóban meg is valósul egy parodisztikus elváltozása, és előre is vetül a „nagy paródia”.

X. Bizonyos *upanišadi* tanítások után az *advaita vedānta* hágyomány több képviselője tagadni kezdte a „két én” tanát:<sup>69</sup> a *jīva* és az *ātman*, a *jīvātman* és a *paramātman* közötti elválasztottságot. Az előbbi irányulás nyilvánult meg markánsan az *ekajīva* (egyetlen élő, egy átélő)<sup>70</sup> és a *dr̥ṣṭisr̥ṣṭi* (látás általi teremtés) tanaiban,<sup>71</sup> amelyek a 9. és a 17. század között jelentős szerepet játszottak India szellemi éle-

VI. 2. 13. 1–21. 32). In *Mennydörgés. A Nag Hammadi-i Könyvtár gnosztikus kódexei*. H. n., 2002, Farkas Lőrinc Imre, 169–176. o.

<sup>68</sup> Lásd például *Avadhūtagūā* 1. 10–11, 1. 15, 1. 27, 1. 33, 1. 39, 1. 46, 1. 51, 1. 58, 2. 6, 3. 11, 3. 31, 4. 22, 5. 8–10, 5. 17, 6. 12, 7. 7. stb. In *Ékesen szóló csend. Az advaita esszenciája*. Budapest, 2019, Filosz /Arunácsala könyvek/, 147–244. o. Hasonló szentírási helyek esetében, amilyenekből még jó párra hivatkozunk, többnyire abban állnak a szolipszizmussal kapcsolatos ellenvetések, amit Jézus Krisztus *egő eimi* mondatai kapcsán lényegében már láttunk: mindezeket egy *saṁnyāsin*, egy bölcs stb. mondja. De nem kellene-e bölcsé válni, legalább szemléletmódjukban követni őket?

<sup>69</sup> Lásd a 41. és a 42. jegyzetet.

<sup>70</sup> Az egy élő vagy átélő tanának (*ekajīvavāda*) előzményei az *upanišadok*, Śaṅkara (8–9. század), Sureśvara (9. sz.) és Vimuktātman (10. sz.) bizonyos megközelítéseire vezethetők vissza, ahol is a *jīva* nem negatív értelmű, nem szembeállított az *ātman*nal. Jñānottama (11. sz.), Prakāśānanda (16. sz.) és Madhusūdana Sarasvatī (kb. 1540–1640) voltak a legfőbb képviselői, *Iṣṭasiddhi-vivaraṇa*, *Vedāntasiddhāntamuktāvalī* és *Advaitasiddhi* című műveikben. Ellenzői, részbeni elfogadói, valamint olyanok munkái alapján ismerjük még, akik csak érintették e tanítást. Nem tekinthető teljesen egységes, egyöntetű doktrínának, s nem vehetjük úgy, hogy akár képviselői kizárólag ezt követték volna, más tanítások követése nélkül. Bővebben lásd Sthāneshwar Tīmaṣina: *Consciousness in Indian philosophy. The Advaita doctrine of „awareness only”*. London–New York, 2009, Routledge /Routledge Hindu studies series/, 34–49. és 149–151. o.

<sup>71</sup> A *dr̥ṣṭisr̥ṣṭivāda*, vagyis egyedül a látás, csak a látás (*dr̥ṣṭimātra*, *dr̥ṣṭimātra*) tana talán még kevésbé egyöntetű, mint az *ekajīvavāda*. Az *upanišadok*, a klasszikus *yoga*, egyes *purāṇák* és több egyéni szerző szöveghelyeire vezethető vissza. Legfőbb képviselői Vidyāraṇya (14. sz.), Prakāśānanda (16. sz.) és Madhusūdana (16–17. sz.) voltak. Bővebben lásd Sthāneshwar Tīmaṣina: *Seeing and appearance*. Aachen, 2006, Shaker /Indologica Halensis. Geisteskultur Indiens. Texte und Studien 10/. Magyar nyelven elérhető interpretáció in *Oltalmazó útmutatás. Śrī Ramaṇa Maharsī tanításai*. Szerk. és bev. David Godman. Nyíregyháza, 2001, Kötet, 273–277. o. (Az utóbbi kötet szerkesztője jellegzetes esete azoknak, akik tagadják a szolipszizmust, ám bizonyos esetekben arra kényszerülnek, hogy elismerjék. Lásd *Sri Ramaṇa Maharsī. Jnani*. 2018-as film,

tében, s máig hatást gyakorolnak. Mindkettőnek különböző szemléleti változatai voltak, de ahogy elnevezésük mutatja, kapcsolatosak a szolipszizmussal.

XI. A *cinnmātra* (egyedül a tudat) általánosan ismert védikus eredetű indiai tanítás. E doktrína a *caitanya*, egyedül a tudatosság, és a *saṃvidmātra*, egyedül a megismerés tanaként is ismeretes. A hasonlóságok ellenére meg kell különböztetni a buddhista *cittamātrától*, akkor is, ha olykor mindkettőt *vijñānamātra*, egyedül a megismerés tanának nevezték.<sup>72</sup> Bizonyos értelemben az *ekajīva*- és a *dr̥ṣṭisr̥ṣṭivāda* széttartó doktrínáinak alaptanítása. Azt mondhatjuk, idővel a tudat egyedülvalóságának tana tisztázta legpontosabban az *ātman*, az *ipsum* mibenlétét. Kimondta, hogy valódi önmagam nem más, mint a tiszta és teljes tudat (*saṃvid*, *cit*, *citi*) vagy az azt képviselő tiszta és teljes tudatosság (*cetana*, *caitanya*), és hogy teljesen egyedüli.<sup>73</sup> Az āgamikus saivismusban – amely részben védikus eredetű, részben attól eltérő posztvédikus vallási jelenség – hasonló és különösen eminens jelentőségű a tudat egyetemességét és egyedülvalóságát hangsúlyozó *pratyabhijñā* hagyomány.<sup>74</sup>

---

1:07:17–1:08:26. Online forrás: [www.youtube.com/watch?v=hVYy9ktilQw](http://www.youtube.com/watch?v=hVYy9ktilQw)) Valamint Sthaneshwar Timalsina: A „csak tudat” megalapozása. In i. m. 17–23. o.

<sup>72</sup> Sthaneshwar Timalsina: A „csak tudat” megalapozása. In i. m. 27–30. o.

<sup>73</sup> Olyan előzmények, mint a *prajñānam brahma* (a tudatosság a brahman) „nagy mondat”, valamint szerzők, mint Auḍolomin (1. sz.?) és Bādarāyaṇa (2. sz.?) után a *cinnmātravāda* egyik fő szövegforrásának a *Yogavāsīṣṭha* alapját képező, 10. század körüli *Mokṣopāyaśāstra* tekinthető. Jeles képviselői voltak a már említett Sureśvara, Vimuktātman, Jñānottama és Prakāśānanda. Az általunk ismert legjobb kifejtés a *cinnmātra* esetében is Sthaneshwar Timalsina: *Consciousness in Indian philosophy. The Advaita doctrine of „awareness only”*. Id. kiad. 125–142. és 162–164. o. Magyar nyelvű forrás tekintetében lásd az 51. jegyzet hivatkozását.

<sup>74</sup> A *pratyabhijñā*, felismerés, újra-megismerés hagyományvonulatának legfontosabb tanítói Somānanda (kb. 10. sz. első fele), Utpaladeva (kb. 10. sz. közepe), Abhinavagupta (kb. 950–1025) és Kṣemarāja (kb. 11. sz. első fele) voltak. A következő három kötetet ajánljuk bevezetésként. *The Īśvarapratyabhijñākārikā of Utpaladeva with the author’s Vṛtti*. Szerk, ford. és jegyz. Raffaele Torella. Delhi, 2013,<sup>3</sup> Motilal Banarsidass. Isabelle Ratié: *Le Soi et l’Autre. Identité, différence et alterité dans la philosophie de la Pratyabhijñā*. Leiden–Boston, 2011, Brill / Jerusalem studies in religion and culture 13/. Valamint *Pratyabhijñāhr̥dayam. The secret of self-recognition*. Ford, jegyz. és bev. Jaideva Singh. Delhi–Varanasi–Patna, 1982,<sup>4</sup> Motilal Banarsidass. Magyar nyelven e hagyományvonulattal kapcsolatban lásd Laki Zoltán: *Az élőről. Ars Naturae. Ökológiai, társadalmi, kulturális folyóirat* (Szeged) 13–14. sz. (2016) 124–141. o. Uő: Isten mint önbizonyosság. I. h. 41–71. o. Uő: Megnyilvánulás és külvilág. *Hasta. Szellemi tanulmányok*. 8. sz. (2017) 83–111. o.

XIII. Hasonló jellegű tradicionális tanítások teisztikus keretektől függetlenül is fennállnak, főként a buddhizmusban, amely nonteisztikus jellemzője mellett kezdettől fogva hajlott arra, hogy a tudat partikuláris szintjeit differenciálja. Az említett *rdzogs chenen* kívül ilyen az iméntieknél korábbi, azokra is hatást gyakorló buddhista *yogācāra* (más néven *cittamātra*).<sup>75</sup> A mai napig nem lezárt vita, hogy kapcsolatba hozható-e a szolipszizmussal.<sup>76</sup> Stecherbatsky és Kajiyama legáltalább interpretációs szinten megengedő volt e tekintetben, Kitagawa, Anacker, Wood, Devenish, Inami, Perrett és mások nemmel válaszoltak. Mi azt állítjuk, hogy egyértelműen szolipszisztikus ez a tradíció, aminek csupán a szolipszizmus leszállított értelmezése mond ellent, amikor szubsztanciaként képzelegnek a tudatról, vagy csak kizárást és tagadást jelent (ebben az esetben mások tudatának kiiktatását – ami éppen annyira nem szükségszerű a szolipszizmus számára, mint a *yogācāra* számára, mivel más tudatok léte nem rengeti meg a tudat egyedülvalóságát, amelyen belül létrejönnek).

XIII. Végül, az egyik leghosszabb szolipszisztikus szöveg, amit ismertünk, a *Ribhugītā* (Ribhu éneke), a *Śivarahasya* (Śiva titka) című *upapurāṇa* 6. részét képező szentirat.<sup>77</sup> Két részlet belőle:

<sup>75</sup> A buddhista *yogācāra/cittamātra* legfontosabb forrásai témánk szempontjából Asaṅga (4. sz.) *Madhyāntavibhāgākārikā*ja, Vasubandhu (4. sz.) *Madhyāntavibhāgākārikā-bhāṣyā*ja, *Viṃśatikā*ja és *Trimśikāvijñaptikārikā*ja, Sthiramati (6. sz.) *Madhyāntavibhāgasūtrabhāṣyaṭikā*ja, Dharmakīrti (7. sz.) *Samtānāntarasiddhi*je, és Ratnakīrti (11. sz.) *Trimśikāvijñaptibhāṣyā*ja, valamint *Samtānāntaradūṣaṇā*ja. Nyugati fordítások: *Madhyānta-vibhaṅga. Discourse on discrimination between middle and extremes ascribed to Bodhisattva Maitreya and commented by Vasubandhu and Sthiramati*. Újdelhi, 1978, Munshiram Manoharlal. *Trimśikāvijñapti des Vasubandhu mit bhāṣya of ācārya Sthiramati*. Stuttgart, 1932, W. Kohlhammer. Stefan Anacker: *Seven works of Vasubandhu*. Id. kiad. Thomas E. Wood: *Mind only. A philosophical and doctrinal analysis of the Vijñānavāda*. Delhi, 1994, Motilal Banarsidass.

<sup>76</sup> Vö. Yuichi Kajiyama: Buddhist solipsism. A free translation of Ratnakīrti's *Samtānāntaradūṣaṇa*. *Journal of Indian and Buddhist Studies* (Tokió) 13. évf. (1965) 1. sz. 9–24. o. És Masahiro Inami: A problem of other minds in the Buddhist epistemological tradition. *Journal of Indian Philosophy* (Springer International) 29. évf. (2001) 4. sz. 465–483. o.

<sup>77</sup> Újabban Timalisina és Ratié belátták a szolipszizmussal való összefüggéseket ind-hindú vonalon. Ha nem is tették magukévá, interpretációs szinten elfogadták a szolipszizmus érvényét. A fentebb idézett, általunk ismert leghosszabb szolipszisztikus szöveg mellett a leginkább szolipszista hindú szerző, akit ismerünk, minden más sajátossága mellett, az említett *Vimuktātman*. Nemcsak a különbség, de az azonosság elvét is tagadta. Nyugati nyelveken lásd *Iṣṭa siddhi of Vimuktātman. An English translation, with notes and introduction*. Szerk, ford. és bev. P. K. Sundaram. Madrasz, 1980, Swadharma Swaarajya San-

„Én vagyok *brahman*, nincs létező *rajtam* kívül.  
 Én vagyok *brahman*, nincs világmindenség *rajtam* kívül.  
 Én vagyok *brahman*, nincsenek férfiak *rajtam* kívül.  
 Én vagyok *brahman*, nincsenek istenek *rajtam* kívül.  
 Én vagyok *brahman*, nincsenek állatok *rajtam* kívül.  
 Én vagyok *brahman*, nincs *semmi* *rajtam* kívül.  
 Én vagyok *brahman*; önmagam a *brahman*; és én vagyok *minden*; nincs semmi  
 kívül.  
 Örökké ezt realizáld, fiam!”

„Én, valójában, a legfelső *brahman* vagyok, a világmindenség gyökere.  
 Én, valójában, a legfelső *brahman* vagyok, amely mindent meghalad.  
 Én, valójában, a legfelső *brahman* vagyok, amely mindent betölt.  
 Én, valójában, a legfelső *brahman* vagyok, amely soha nem szennyezett.  
 Én, valójában, a legfelső *brahman* vagyok, mindenek lényege.  
 Én, valójában, a legfelső *brahman* vagyok, mely az összes érzés.  
 Én, valójában, a legfelső *brahman* vagyok, teljes szabadsággal bíró.  
 Én, valójában, a legfelső *brahman* vagyok, amely igazság-tudás-üdv.”<sup>78</sup>

---

gha. És Marcus Schmücker: „*Weder als seiend noch als nichtseiend bestimmbar.*” *Vimuktātman's Lehre von der „Realität” der Welt.* Bécs, 2001, Institut für Südasiens, Tibet- und Buddhismuskunde /Publications of the De nobili research library 19/. Két konkrét példa tőle: „mindenki megszabadulása az egyetlen megszabadulásban a te álláspontod lehet; az enyém, hogy az egyetlen megszabadulásban csak az egyetlen szabadul meg, mivel nem létezik nem-egyetlen.” *Iṣṭasiddhi* 6. 19, önkomentár rész. (A szanszkrit eredeti: *ekamuktāu sarvamuktis tvaṭpakṣa evamatpakṣe tu ekamuktāv ekamuktīr evānekābhāvāt*) „A nemtudás által létrehozott *jīvák* (sokaságának) nemtudásából nem következhet a nemtudás megszüntetése, mivel az öntudatlanok öntudatlansága nem tudja, hogy »a *brahman* vagyok«.” *Iṣṭasiddhi* 2. 16, önkomentár rész. (A szanszkrit eredeti: *avidyākalpitasya cej jīvasyāvidyā nāsyā vidyayā nivṛttili | na hi jaḍasyājaḍam brahmāsmūti dhīli*) Jñānottama *Vivaraṇā*ja után Anubhūtiśvarūpa (kb. 13. sz) *Iṣṭasiddhivivaraṇā*ja, Vidyāraṇyamuni (kb. 14. sz) *Vivaraṇaprameyasamgrahā*ja, Appayadikṣita (16. sz) *Siddhāntaleśasamgrahā*ja és Acyutarāya (kb. 19. sz) *Bodhaikyāsiddhi*je is kommentálta az idézett művet. Lásd Sthaneswar Timalisina: *Consciousness in Indian philosophy. The Advaita doctrine of „awareness only”.* Id. kiad. 35–40. és 149. o.

<sup>78</sup> *Ribhugūṭā* 19. 4. és 1. 77. In *The song of Ribhu. The English translation of the Tamil Ribhu Gīta.* Ford. H. Ramanamoorthy. Santa Cruz (California), 2003, Society of Abidance in Truth, 291. és 27. o. A mű fogalmazásmódjában és mondanivalójában is emlékeztet a Nag Hammadi-i gnosztikus kódexek hivatkozott iratára, a *Mennydörgés: a tökéletes értelem* címűre.

(*A szolipszizmus teológiai hasznáról*) A vallások említett strukturális sajátosságai, doktrínái és szerzői szolipszizmussal való összetartozását nem tudjuk bebizonyítani, de szerintünk ez – Wittgensteint idézve – „megmutatkozik”, amennyiben nem toljuk előtérbe a szolipszizmus valamilyen akarva-akaratlanul leszállított értelmezését. Mint már említettük, a legmagasabb rendű tanításokat sem kívánjuk azonosítani a szolipszizmussal, egyszerűen az analógiákra és összefüggésekre hívjuk fel a figyelmet, s e tekintetben nem érdekes a tradicionális vallások jelenkori állapota. Így még egy „külsőleges” vonatkozásra térnénk ki, éspedig a római katolikus teológia és dogmatörténet kapcsán. Nem szeretjük a „haszon” fogalmát és általában a haszonelvűséget, de ekképpen némileg elejét vehetjük a legprimitívebb szolipszizmus-definícióknak és -kritikáknak.

Teológiai tekintetben Isten tökéletesen egy és egyedüli,<sup>79</sup> s mindig önmaga. E tézis cáfolhatatlan igazságtartalma miatt sem kerülhetne a szolipszizmus Lucifer és a fekete bárány szerepébe. Isten egyedüli és mindig önmaga, így a szolipszizmus teológiailag is fontos.

„Óh, örök Fény, magadban ülve boldog!  
Magadat érted csak, s magadtól értve  
magadat értőn szereted s mosolygód.”<sup>80</sup>

A római katolicizmus Szentháromságtana nem mond ellent az isteni egység egyetemességének. Nem megsokszorozza azt, hanem megerősíti (matematikailag szólva hatványra emeli:  $1^1, 1^2, 1^3$ ). A Háromság egyetlen Istent jelent: az Atya Isten, a Fiú Isten, a Szentlélek Isten – ugyanaz az egyedüli Isten. A Szentháromság Isten benső valósága, „élete a tökéletes Jónak”.<sup>81</sup> Azonban legalább Szent Anselmus óta nem az *ipseitas* alapján értelmezi az egyház<sup>82</sup>. Az évszázadok során egyre inkább a

<sup>79</sup> „A mindenható Allah saját Magának tartotta fenn az egyedülvalóságot, és minden teremtményt párokban teremtett.” Osman Nuri Topbaş: *Az elmélkedés az iszlámban*. Isztambul, 2014, Erkam, 78. o. Kiss Zsuzsanna és Ahmet Barişçil fordítása.

<sup>80</sup> Dante Alighieri: *Paradicsom* 33. 124–126. Babits Mihály fordítása.

<sup>81</sup> Nyikolaj Losszkij: Az abszolút tökéletesség eszménye. In *Az orosz vallásbölcselet virágkora. Tolsztojtól Bergyajevig*. II. köt. Szerk. Török Endre. Budapest, 1988, Vigilia, 117. o. Lásd még Vladimir Lossky: *A keleti egyház misztikus teológiája*. H. n., 2017, zöld-S Studio, 61–87. o.

<sup>82</sup> Az Anselmus (11. sz.) által részben még hangsúlyozott *ipseitas* kapcsán lásd *Monologion* 5, 6, 33, 34, 49. és 70. Magyarul Canterburyi Szent Anselm: *Filozófiai és teológiai művek*. I. köt. Budapest, 2001, Osiris /Sapientia humana/, 57, 58–60, 102–104, 104–105, 118–119. és 139–140. o. Valamint úő: *Proslogion* 22.

Háromság tagjai közötti *relatio*, viszony szempontja került előtérbe, aminek alapján a Szentháromság – szerintünk – nem érthető meg. Az „önközlés”, a „szentháromsági ökonómia (vagy üdv gondozás)”, Isten „önmagától-eloldottsága”, „önmaga-odaadása” vagy „személyek-közöttisége” alapján<sup>83</sup> nem világos az Egy-Isten hármassága. Csak amennyiben mindeközben fenntartjuk *ipseitas*-át, önmagaságát, érthető jól hármass differenciálódása, máskülönben kívül kerülünk az isteni egységen. Isten „önkiütésítése”, a Fiú „elküldése” és a Szentháromság benső „szeretetviszonyai” – a transzcendens Isten, az immanens Isten és az immanens, de megtestesüléssel túli Szentlélek között –, Isten egyedülvalósága és önmagasága alapján, szolipszizmusán belül maradvá értelmezhető helyesen. Ha mindeközben nem tartaná meg *ipseitas*-át, nem szigorúan az Egy-Isten egy-egy „aspektusát”, Személyét képviselné az Atya, a Fiú és a Szentlélek, vagyis nem lenne egyetlen-egyedüli Isten. Hogy elkerüljük a modernista szentháromságtani zavarokat, Isten szolipszizmusának hangsúlyozása segítségünkre lehet a Szentháromság megértése tekintetében is, anélkül, hogy a monarchianizmus hibáit elkövetnénk.

(*A két igazság vagy kettős igazság tana*) Úgy tűnhet, hogy az iméntiekben elhagytuk a szolipszizmus valóságát, és az objektív idealizmus vagy Isten önmagasága kedvéért feladtuk az egyedülvaló ént. Erről szó sincs. Utpaladeva mondta, saját főművét kommentálva:

„Amit az *ātma* különféle felfogásmódjaiban és megjelenítéseiben [például] az Úr szó kifejez, nem más, mint a megismerő alany; pusztán annyi [a különbség], hogy ezeknek közvetett módon, az én reflektív tudatosságán keresztül [megragadható].”<sup>84</sup>

Abhinavagupta pedig így írta:

„van [egyfelől] az Úr, akinek hatalommal teljes mibenlétéről tudomást szereztünk a jól ismert *purāṇák*, a [*śaiva*] *siddhānta* szöveghagyományá és a logikai következtetés révén, [másfelől pedig] van önmagunk, mint közvetlenül jelenlévő [valóság]; és ennek a kettőnek a szintéziséből születik a felismerés: »De hát én vagyok az Úr!«”<sup>85</sup>

<sup>83</sup> *A dogmatika kézikönyve*. Szerk. Theodor Schneider. II. köt. Budapest, 2000, Vigilia, 558–574. o.

<sup>84</sup> *Īśvarapratyabhiññākārikāvṛtti* I. 5. 17. Id. és ford. Laki Zoltán: Isten mint önbizonyosság. I. h. 56. o. (Torella hivatkozott könyve alapján ellenőrizve)

<sup>85</sup> *Īśvarapratyabhiññāvīmarśinī* I. köt. 37–38. o. Id. és ford. uo. 67. o. (A Muktabodha Indological Research Institute szöveggözlése alapján ellenőrizve)

Minden eddigi utalás, párhuzam, az összes hosszú jegyzet és fárasztó részletes hivatkozás lényegében egyetlen célt szolgál: én-önmagam „tartalmának” megvilágítását, megerősítését és egyedülvalóságának metafizikai alátámasztását. Tisztában vagyunk azzal, hogy a tradicionális analógiák felmutatása akár el is távolíthat az én énemtől, ábrándozások és elképzelések világába vezetve. Valóban, az ének nincs szüksége a megismerés eszközeire (*pramāṇa*) és tárgyaira (*prameya*), ezektől függetlenül, közvetlenül elérhető, ez a lényegi jelentése. De nem kerüli meg a transzcendens megismerést sem, metafizikai érvény nélkül igazolva magát, mint az én-önmagam merő kijelentései és konfessziói. A támaszok és a megerősítések így nem érdektelenek, nem antitétikus érvényűek, a folyamatos fenntartást, a szolipszizmus gyakorlását szolgálhatják.

Igazán különös dolog, amikor antiszolipszisták számon kérik az embertől szolipszizmusa „következetlenségét”. Mindazonáltal, komikus jellege mellett, ez is lehetséges. Az ultraprimitív lenini definíció helyett, miszerint a szolipszizmus „a filozófáló egyén kizárólagos létezésének elismerése”, emlékezzünk a lászlói meghatározásra, hogy valójában meditatív-kontemplatív önátélési valóság, amely az énből indul ki, és elmélyül abban a kontemplációk során. Ebből következik, hogy a szolipszizmus végső igazság, szemben a mindennapok relatív igazságaival; az, hogy csak olykor lépünk bele. Ez utóbbi azonban nem teljesen igaz.

A végső igazság és a viszonylagos vagy konvencionális igazság kettőse a történelmi Buddha tanításaira vezethető vissza (*paramattha sacca* és *sammuti sacca*). Először nyomatékosítsuk, hogy mindkét esetben tradicionális *dharmáról* vagy *satyáról* volt szó, tehát nem bármilyen „valóságról” vagy „igazságról”. Másodsor, hogy a kettő viszonya nem minden esetben ugyanúgy meghatározott, különösen miután a „hinduizmus” is átvette (*paramārtha-satya* és *vyavahārika-* vagy *loka-saṃvṛti-satya*). A prioritás egyértelmű, ám az ellentét, a különbség foka és a lehetséges átmenet nem. Ratnakīrti szerint, például, mások tudatának a nemléte a végső igazság és valóság szintjéhez tartozik, ott áll fenn.<sup>86</sup> De joggal, mély okkal írta Inami professzor, hogy a végső igazság és valóság szintjén sem a más tudatok létének elfogadásához, sem a tagadásukhoz nem ragaszkodhatunk.<sup>87</sup> A szolipszizmus ellenzői mindig megfelelnek az utóbbi tézis első feléről, nevezetesen, hogy a más tudatok létének elfogadása sem tartozik a végső igazsághoz, valósághoz.

De térjünk vissza a gondolathoz, hogy a szolipszizmus a végső valósághoz tartozik. Tiszta, beteljesedett valóságát tekintve biztos, hogy így van. Felmerül viszont e felfogással kapcsolatban, hogy ezt vallva könnyen visszazuhanhatunk az

<sup>86</sup> *Saṃtānāntaradīṣaṇa*. In Yuichi Kajiyama: i. m. I. h. 23–24. o.

<sup>87</sup> Masahiro Inami: i. m. I. h. 474. o.

„abszolút idealizmus” szintjére, melyet az immanentizmus meghaladni kívánt, és ismeretelméleti szinten meg is haladt. Isten végső valóságba utalt *ipseitas*-a, vagy az ugyancsak távoli, merőben transzcendens „önvaló”, vagy a szinte automatikusan létező „abszolút tudat”, lássuk be, nem abszolút. Nem azért, mert nem tudunk lemondani emberi önmagunkról, vagy a végletekig menően ragaszkodunk énközösséghez, hanem mert érezzük és tudjuk, hogy Isten önmagasága vagy az abszolút tudat nem *an Sich*, önmagában áll, hanem végtelenül benső számunkra: kapcsolatos a saját énközösséggel, önmagamságunkkal – egyenesen maga az. E tekintetben Fichte és Schelling szubjektív idealizmusa elégtelen, „hibás”,<sup>88</sup> és pozitív okot képviselve lépett a filozófiatörténetbe az immanentizmus, a realista idealizmus.

Nägärjuna véleménye a 2–3. században az volt a „két igazság” kapcsán, hogy „a köznapi megegyezéseket mellőzve a végső jelentés nem tanítható”.<sup>89</sup> Mi is így látjuk; a szolipszizmus nem csupán abszolút, hanem relatív igazság is. Ez többek között azt jelenti, hogy akármennyire komplikált a két igazság tradicionális tanatörténeti áttekintésben, átmenet lehet a két igazság között (ezért hívhatjuk nem két igazságnak, hanem kettős igazságnak). Fontos, hogy az alsóbb, konvencionális igazságok kapcsán egy alászálló realizáció megy végbe,<sup>90</sup> viszont ebben az esetben sem jönnek létre olyan valóságsszintek, amelyek végérvényesen a „más” (*heteron, thateron*, szanszkrit *para*) jegyében állnának. Ekkor hiába alászálló (*vikāsa*) a megvalósítás és viszonylagos a szolipszizmus, bármi, ami az alsóbb igazság megvalósításakor megjelenik, önmagam, valamilyen módus szerint, amiből könnyen visszatalállok önmagam modalitások feletti valóságához.<sup>91</sup> Így lesz szolipszisztici-

<sup>88</sup> E ponton jegyezzünk meg két dolgot. Az egyik, hogy a szubjektív idealizmus és az objektív idealizmus közötti megkülönböztetésnek van egy markánsan dialektikus materialista és elő-posztmodern karaktere, mivel amit általában az objektív idealizmus körébe utalnak, annak szintén megvan a maga szubjektív valósága. A másik, hogy az úgynevezett abszolút idealizmus által felvetett „eleve létező” vagy „adott” ideális valóságokat (amilyen például Isten önmagasága vagy a teljes tudat) – ha létüket az objektív idealizmus hibásan is vetette fel – ténylegesen meg lehet valósítani, „adottként” (*Tatsache, gegeben*), anélkül, hogy pusztán „objektíve adottak” lennének.

<sup>89</sup> *Mūlamadhyamakakārikā* 24. 10. In Fehér Judit: *Nágárdzsuna. A mahájána buddhizmus mestere*. H. n., 1997, Farkas Lőrinc Imre, 170–171. o.

<sup>90</sup> Az alászálló megvalósítással kapcsolatban lásd Sunthar Visuvalingam: *Transzgresszív szakralitás a hindú tradícióban. Axis Polaris* (Budapest) 9. sz. (2010) 63–80. o. Különösen 78. o.

<sup>91</sup> Az alsó és a felső, a relatív és az abszolút, a „két igazság” (*satya-dvaya*) között létezik egy köztes, „harmadik igazság” (*satya-traya*) is, a *prātibhāsika-satya*. Ez egy képzel, képzelgő, látszólagos megjelenésen, érzéki csalódáson alapuló relatív igazság.

kusan átfogott minden dualitás is, a testé, a világé, az individuális személyiségé vagy a kereszthalálé, melyeket önmagam hoz létre és önmagamba alakulnak vissza. És bár a *dvaitādvaitā*nak (kettős nemkettősségnek) vagy a *bhedābhedā*nak (különbséggel bíró különbségnélküliségnek) eltérő értelmezései vannak az indiai bölceletben, e kifejezések a szolipszizmus tekintetében is helytállóak, amely a *paramārtha-satya* és a *vyavahārika-satya* közös princípiuma. Így lesz igazán megvalósított minden jelenség, minden tudományos és társadalmi törvényszerűség léte, a halandóság, az ember és Isten, a véges és végtelen közötti különbség. A szolipszizmus nem egyszerűen „rábólint” ezekre, hanem magából vezeti le, magában foglalja és magába abszorbeálja, önmagam egyedüliségébe vezeti őket. Ilyenkor a szolipszizmus természetesen meggyengül, majdnem elvész a relatív igazság szintjein, de csak majdnem. A részlegesség ellenére sem szűnik meg, a relativitást és a halandóságot megvalósíthatja önmagam is, minden kötelékkel együtt, anélkül, hogy beléjük veszne, vagy hogy ne tagadhatnám a viszonylagos valóságokat és igazságokat önmagukban, önmagamtól függetlenül.

(*Három megvalósítási módszer*) A valóságelvű és ontológiai megközelítésnél sokkal érvényesebbnek tartjuk a módszertani érvelést a szolipszizmussal kapcsolatban. A *Śivasūtrā*kon alapuló nemdualista kasmíri metafizika három megvalósítási utat (*upāya*) különböztet meg.<sup>92</sup> A legelső az egyéni vagy emberi út, az *āṇavopāya*. Ez magába foglalja a legtöbb vallási „technikát”, az imáktól kezdve az előírások betartásán át a rítusokig, a szentiratok tanulmányozása révén nyert tudástól a *yoga* legismertebb eljárásainak gyakorlásáig.<sup>93</sup> A második út az erővel kapcsolatos módszer, a *śāktopāya*. Ez a megvalósítás szubtilisabb, egyszersmind közvetlenebb, kevésbé feltételekhez kötött szintje, amely a mantrikus és legmélyebb értelemben vett „gondolkodó”, igei (*logos*) tudattal és intenzitásával kapcsolatos. A harmadik és legmagasabb megvalósítási út a *śāmbhavopāya*, az Úr Śívával (Śambhu) kapcsolatos isteni módszer. Ennek gyakorlása kötött a legkevésbé külső feltételekhez, a leginkább közvetlen út: az önvalóra és a teljes tudatosságra való koncentráció, annak kontemplációja. Nem nehéz meglátni a szolipszizmussal való kapcsolatát, amely az „*én Ő (Isten) vagyok*” hagyományos metódusánál is magasabb rendű.<sup>94</sup> De itt újfent felmerül az, ami az abszolút és a relatív (konvencionális)

<sup>92</sup> A *Śivasūtrā*t, amely e három fő módszer szerint tagolódik, mi fordítottuk először magyarra, de javításokra szorul. *Tradíció* évkönyv (Debrecen) 2005, 153–158. o.

<sup>93</sup> A *Śivasūtra* harmadik része foglalja össze a most említetteket, a szentíratra jellemző nagyon tömör és lényegi módon.

<sup>94</sup> Vö. *Upadeśa sāram* 8. és 9. In *Bhagavan Sri Ramana Maharshi's Upadesa saram*. Id. kiad. 14–15. o. A nemdualista kasmíri saivismusban olykor említenek egy negyedik módszert, az *anupāyāt* vagy *ānandopāyāt*. Ezzel kapcsolatban lásd Swami Lakshman

igazság kapcsán. Milyen e három *upāya* egymáshoz való viszonya? Szakadékok vannak e három megvalósítási módszer között, vagy átmenet? A kasmíri nondualista saivismus mind a három megvalósítási utat igenli. Ennek megfelelően nemcsak a különbségeket, hanem az átmenet lehetőségeit is hangsúlyozni kell. Mégis kétségtelen, hogy a szolipszizmus leginkább a *śāmbhavopāyā*nak (és az *anupāyā*-nak) feleltethető meg.

(*Befejezés*) A szolipszizmus melletti hazai kiállások László András és korai tanítványai szolipszizmus-igenléséhez képest kétségtelenül megváltoztak az elmúlt két évtizedben.<sup>95</sup> Amennyiben bizonyos kritériumokat – az én énem, én-önmagam stb. – betartanak, és nem redukálják a szolipszizmust „Isten önmagaságára” vagy az objektív „abszolút tudat” önműködő létére, mi nem látunk lényegi módosulásokat a lászlói tanításhoz képest. Úgy gondoljuk, történeti kiegészítések és tradicionális verifikációk történtek, amelyek, ha komplexebb teszik is a képet, semmiképpen nem önös módon pontosítani akarnak egy metafizikailag érvényes, felbecsülhetetlen értékű tanítást.

Akárhogy is, számunkra a szolipszizmus nemcsak filozófia vagy világnézet, hanem misztérium. Nem kismisztérium, nem is csupán azok legmagasabbika, melyek csúcán az ember királyként a makrokozmoszt képezi le, mint mikrokozmosz úr, hanem nagymisztérium, amely a kismisztériumok csúcsa után kezdődik, például a három isteni Személy valóságában fennállva, de azok nominalitásaitól függetlenül is. Ahogy László András tanította, a szolipszizmus nemcsak abszolút (noha az is), hanem mágikus és teurgikus<sup>96</sup> – bármit képzelődjenek e fogalmak kapcsán.

---

Joo: *Kasmíri saivismus. Legfőbb titkok*. Gödöllő, 2020, Sursum, 60. o. Ugyanezen szerző konkrét példák révén mutatja be a három fő megvalósítási út sajátosságait a *Vijñānabhairavatantrá*hoz fűzött magyarázataiban. In *Vijñāna Bhairava. A tudatosság központosításának gyakorlata. Szvámí Lakshman Joo magyarázataival*. Budapest, 2020, Himalájai Jóga Meditáció Közhasznú Egyesület, elszórtan.

<sup>95</sup> Még korábbi, többségükben buddhista tanítványai egy csoportjával kapcsolatban, akik nem tudták elfogadni szolipszizmusát, van egy anekdota. Tekintélyt kerestek, aki megérsítí őköt abban, hogy a szolipszizmus „rossz”. Douglas Hardingra esett a választásuk. Megírták neki, saját szavaikkal, hogy mit tanít László András a szolipszizmusról. Nemcsak azt a választ kapták, hogy „A maguk László Andrásának igaza van”, hanem Harding egy könyvet küldött neki, mégpedig a saját példányát. *A Felébredés doktrínája* volt az, Evolától. Legalábbis így hallottuk.

<sup>96</sup> Lásd a 31. jegyzet hivatkozásait. „Immanentális-transzcendentális és transzcendentális-immanentális teurgikus-mágikus-szolipszisztikus abszolút idealizmus feletti idealizmus” (*metidealismus immanentali-transscendentalis et transscendentali-immanentalis theurgo-magico-solipsisticus absolutus*).